

LÁBJEGYZETEK PLATÓNHOZ 20.

A FELELŐSSÉG



# LÁBJEGYZETEK PLATÓNHOZ 20.

## A FELELŐSSÉG

Szerkesztette:  
Daróczy Enikő  
Laczkó Sándor

Szeged  
Pro Philosophia Szegediensi Alapítvány  
Magyar Filozófiai Társaság  
Státus Kiadó  
2023

Sorozatszerkesztő: Laczkó Sándor és Dékány András

A kötet támogatói:

*Magyar Filozófiai Társaság*

*Pro Philosophia Szegediensi Alapítvány*

*Magyar Tudományos Akadémia*

*SZTE BTK Filozófia Tanszék*

*Szegedért Alapítvány*

© Laczkó Sándor

©A kötet szerzői

Kiadja a Pro Philosophia Szegediensi Alapítvány (Szeged)

Magyar Filozófiai Társaság (Budapest – Szeged)

Státus Kiadó (Csíkszereda)

Felelős kiadó: Laczkó Sándor

Sorozatterv: Bíró Zoltán

Műszaki szerkesztő: Birtók József

Nyomdai kivitelezés: Státus Kiadó és Nyomda

ISBN 978-615-5727-07-8

ISSN 1785-7082

# A SZÁMONKÉRHETŐSÉGRŐL – ELŐSZÓ

---

LACZKÓ SÁNDOR

A felelősség mint az emberi létmód és viszonyrendszer fontos megnyilvánulása, változatos formákban mutatja meg önmagát. Morális diskurzusaink egyik legalapvetőbb fogalmával van dolgunk, hiszen nélküle modern erkölcs- és jogfelfogásunk nehezen volna érthető. A felelősség elsősorban mint erkölcsi szolidaritás, lelkiismereti aktus, vagy jogi kötelezettség értendő, amely során számot kell adnunk cselekedeteinkről, kötelezettséget kell vállalnunk közösségeinkért, illetve szembe kell néznünk tetteink következményeivel. A felelősség meghatározó jelentőséggel bír társadalmi szerepünk, valamint önmagunkhoz és a másik emberhez fűződő viszonyunk tekintetében. Vélhetően az önmagunk és közösségeink iránti felelősség vállalása teszi lehetővé, hogy erkölcsi döntéseket hozzunk, hogy tudatosan formáljuk életünket, hogy megtaláljuk és kialakítsuk helyünket a társadalomban, s hogy reflektált módon viszonyuljunk önmagunkhoz és másokhoz. Ám a dolog mégsem ennyire egyszerű, hiszen nem egyértelmű, hogy létezik-e egyáltalán morális felelősség, és ha igen, annak mik a feltételei és vannak-e vele kapcsolatos kötelességeink?

Ugyanakkor a felelősség arra is figyelmeztet bennünket, hogy bár az ember ki- és elkerülheti a számonkérés aktusát, szembemehet a közakarral, a szakrális, morális és jogi konvenciókkal és törvényekkel, viszont akkor vállalnia kell 'határátlépése' következményeit. Amit tesz az ember, ahogyan célkitűzései megvalósítása érdekében vagy a feléje irányuló elvárás okán cselekszik, azt számonkérheti, s számon is kéri rajta közössége, vagy épp lelkiismeretének mardosása figyelmezteti elszámoltathatóságára. Ám felelősséggel, ha úgy tetszik számonkérhetőséggel cselekedeteiért csak akkor tartozik az ember, ha szabad akarattal rendelkezik, ha döntései és tettei valamilyen formában és bizonyos mértékig rajta múlnak és nem eleve determináltak vagy pusztán kényszer által befolyásoltak. Ennyiben tehát a szabadság felelősség is egyben. Mint ahogyan a lelkiismeretként megszólaló kellemetlen belső hang szintén felelősségünkre figyelmeztet, hiszen ebben az esetben önmagunkkal van elszámolnivalónk. A felelősség fogalma tehát rokon- és társfogalmak világába vezet el bennünket. Egyebek mellett a felelősség, a bizalom, az igazságosság, a szabadság, a lelkiismeret, a bűn, a hazugság erkölcsi világunk összetartozó, egymáshoz viszonyuló fogalmi hálóját képezik. A felelősség ugyanakkor társadalmi és egyéni drámák és konfliktusok hátterében is ott áll, hangsúlyos jelenléte

mégsem könnyíti meg számunkra egyértelmű definiálhatóságát, hisz határai és következményei sokszor elmosódnak, mibenléte pedig nehezen meghatározható és olykor alig konkretizálható.

Amikor a felelősség problémáját firtatjuk, végső soron azt a kérdést is feltesszük, hogy milyen felelősséggel tartozik a modern ember azért a világért, amelyet leigáz és kiszigerel, s amelyet feláldoz látszólagos jólétéért? Vagy ha megállapítható a felelőssége, mit tehet annak érdekében, ha egyáltalán tehet bármit, hogy természeti környezete ne megállíthatatlanul száguldjon valami-féle katasztrófa felé?

Kötetünkben a felelősség problémájának a legkülönbözőbb nézőpontú vizsgálata és értelmezése történik, lévén maga a probléma korunk gondolkodó embere számára megkerülhetetlen, működőképes társadalmaink és természeti környezetünk szempontjából pedig kiiktathatatlan. Végső soron vizsgálódásaink arra irányulnak, hogy kiderülhessen: az ember valóban felelősséggel tartozik-e világáért, környezetéért, a természetért és közös-ségeiért, s ha igen, akkor ez a felelősség mit kíván meg tőle, cselekedeteit és kötelességeit mennyiben és hogyan befolyásolja? Mert a világ, amelyet az ember otthonossá kíván tenni a maga számára, amelyet az emberi gondolkodás és képzelőerő hív életre, s amelyet az emberi cselekedetek formálnak, tartanak fenn és tesznek élhetővé, vagy éppen rombolnak le – mintha egyúttal a felelősség vállalását is elvárná az embertől. Vajon elképzelhetjük-e az embert ebben a szemünk láttára változó világban anélkül, hogy felelősséggel ruházzuk fel?

\* \* \*

*A Lábjegyzetek Platónhoz* című konferencia- és könyvsorozat elindítását a fogalmak és problémák tisztázásának az igénye vezérelte. Olyan fogalmakat és problémákat igyekeztünk és igyekszünk megvizsgálni és 'lábjegyzetelni', amelyek első, mondhatni: klasszikus megfogalmazásai az antikvitásban és/vagy egyenesen Platónnál gyökereznek, de amely fogalmak és problémák ma is jelen vannak életünkben és gondolkodásunkban. Így a róluk szóló diskurzusok nem értek, nem is érhettek véget, sőt egyenesen kíváncsiak és szükségesek. *A Lábjegyzetek Platónhoz* című konferencia- és könyvsorozat Whiteheadtől kölcsönzött címe ugyan Platónra utal, de egyúttal arra ösztönöz bennünket, hogy a kutatásokat minden korszakra és a filozófiával rokon tudásterületekre is kiterjesszük.

Tanulmánykötetünkben 'a felelősség' problémavilága képezi reflexióink tárgyát. Mint ahogyan a *Lábjegyzetek Platónhoz* című könyvsorozat eddigi kötetei esetében is tettük, mindössze 'lábjegyzeteket' kívántunk fűzni a meglehetősen régi keltezésű 'jelenség(ek)hez' és problémákhoz. Vizsgálódásaink során annak igyekeztünk nyomába eredni, hogy milyen módon lehetséges

beszelnünk egyéni és kollektív felelősségről? Mi a szerepe és jelentősége életünkben a felelősségnek, s mi módon lehet és kell felelősen élni, gondolkodni és cselekedni? Mennyiben tartozik össze a szabadság és a felelősség, s hogyan viszonyul egymáshoz a felelősségvállalás morálja és az önzés kultúrája?

Könyvünk ugyanakkor jóval több, mint a múlt év május 12-13-án Szegeden lezajlott, *A felelősség* című konferencia előadásainak betűhív közlése. Részben azért, mert az ott elhangzott előadások jobbára vázlatos szövegei bővített terjedelemben és részletesebben kidolgozott formában látnak most napvilágot. Részben pedig azért, mert kötetünk olyan tanulmányokat is tartalmaz, amelyek felkérésünkre utólag születtek és előadás formájában nem hangoztak el a konferencián. Sőt előfordul az is, hogy néhány, a konferencián elhangzott előadás írott változata különböző okokból nem kerül most közlésre. *A felelősség* című konferencia így inkább csak előzménye és apropója volt a témáról zajló közös gondolkodásnak, amelynek a végeredménye a 33 tanulmányt tartalmazó kiadványunk. Mindezek figyelembevételével kötetünket a felelősség problémájára koncentráló és reflektáló, azt több nézőpontból megvizsgáló és értelmező önálló tanulmánykötetnek, s nem pedig konferenciakiadványnak tekintjük.

*Lábjegyzetek Platónhoz* sorozatcímen 2022-ben immáron huszadik alkalommal került sor tematikus konferenciára Szegeden. A konferenciasorozat a Magyar Filozófiai Társaság évenként megrendezésre kerülő nagyrendezvénye, amelyen hazai és határokon túli előadók, akadémikusok és doktoranduszok, vagy épp tudományos titulussal nem rendelkezők egyaránt részt vesznek, s amely rendezvény egyben a hazai filozófus-szakma évenkénti találkozásiának, 'összetartásának' a fóruma is. A sorban az első – a 2002-ben tartott –, *A szeretet* című konferencia előadásai nem jelentek meg nyomtatásban, míg *Az erény* (2003) című rendezvény kibővített, szerkesztett és gondozott anyaga képezte a Magyar Filozófiai Társaság és a *Pro Philosophia Szegediensi Alapítvány* által közösen jegyzett, *Lábjegyzetek Platónhoz* című könyvsorozat 1. kötetét. Bár *A bűn* című (2004) rendezvény volt a konferenciasorozat harmadik állomása, az ott elhangzott előadások bővített és gondozott szövegei a könyvsorozat 2-3. köteteként jelent meg, s ezzel szinkronba került a konferencia- és könyvsorozat sorszámozása.

Azóta további 16 kötet látott napvilágot a sorozat égisze alatt, így *A barátság*, *A lelkiismeret*, *A gyűlölet*, *Az igazságosság*, *A szabadság*, *Az akarat*, *Az ész*, *A szerelem*, *A hazugság*, *A bizalom*, *Az agresszió*, *Az emlékezet*, *Az idegen*, *A polisz*, *Az identitás* és *A vita* címen jelentek meg tanulmánykötetek. Jelen kötetünk pedig a 2022 májusában tartott *A felelősség* című konferencia

apropóján született és a sorozat 20. darabjaként a téma részletesen kidolgozott tanulmányait tartalmazza.

Kötetünk szerkesztése során az előzőekben már megszokott tematikus és időrendi, illetve problémacentrikus elrendezési módot alkalmaztuk. A szövegek jegyzetanyagát egységesítve, lábjegyzetként helyeztük el, s csak néhány esetben tettünk kivételt. Az idegen szavakat, illetve a mű- és folyóiratcímeket kurziváltuk. A rövidebb idézeteket a szövegtestben, hosszabbakat pedig a szövegtestből kiemelve jelenítettük meg. A közölt szakirodalmi listák és utalások szintén egységes bibliográfiai leírás szerint kerülnek közlésre.

Megköszönve az említett konferencia előadóinak és jelen kötet szerzőinek a munkáját, abban a reményben tesszük közzé *A felelősség* című tanulmánykötetünket, hogy 'lábjegyzeteink' számot tarthatnak az olvasók érdeklődésére.

*„Ti, Lucifer herceg filozófusai és jogászai, vállaljátok  
végre felelősséget a Luciferben lévő keserves  
szellemért, mondjátok meg, hogy helyesen  
cselekedett-e vagy sem, és ezt bizonyítsátok is be...”*



**„AZ EGÉSZ FÖLD BÍRÁJA NE ÍTÉLNE  
IGAZSÁGOSAN?” (GENEZIS 18:25) –  
A KOLLEKTÍV FELELŐSSÉG ÉS A KOLLEKTÍV  
BÜNTETÉS MEGÍTÉLÉSE EGYES BIBLIAI ÉS  
RABBINIKUS FORRÁSOKBAN**

---

**BALÁZS GÁBOR**

Számos bölcsészeti- és társadalomtudományi területen szinte közhelyé vált az a tézis, hogy a nyugati társadalom a modern kor hajnalán elért meglepő sikerének egyik fontos összetevője volt, hogy az ember individualizálódott.

Aron Gurevics ezt így fogalmazta meg: „a társadalmi viszonyok újjáalakult rendszere, az egyedülálló etikai, vallási modellek létrejötte, és az anyagi civilizáció terén elért sikerek nem jelentenek mást, mint az emberi személyiség azon sajátos típusának változatos megjelenési formáját, amely leküzdötte magában a ’törzsi nemzetségi lényt’, és amely felszabadult a rendi korlátok alól, vagyis individualizálódott.”<sup>1</sup> Az *individuum a középkorban* című könyvének első fejezetében ismerteti azt a vitát, amely a 20. század hetvenes-nyolcvanas éveiben arról a kérdésről folyt, hogy a nyugati kultúrában mikor alakult ki az egyéniség és a személyiség fogalma.<sup>2</sup> Ő maga megkérdőjelezte, hogy megállapítható-e egyáltalán, mikor „született meg” az individuum, és jogosnak tartja a kérdést, hogy „vajon nem volt-e korporatív és tipizáló klasszikus középkor előzménye egy olyan korszak, amelyet egy másfajta, korlátlanabb, önkifejezésre képes személyiség öntudata jellemzett? Helyes-e egy olyan egyenes vonalú fejlődés képét felvázolni, mintha az újkor felé közeledve századról századra egyre erősödött volna az individualizmus?”<sup>3</sup>

Az individualista és kollektivista gondolkodás egyik tipikus különbségének tekinthetjük az egyéni és a kollektív felelősség kérdéséhez való viszonyt. Széles

---

<sup>1</sup> Aron Gurevics: *Az individuum a középkorban*. Budapest, Atlantisz, 2003. 11.

<sup>2</sup> A vita kezdete valószínűleg Colin Morris: *Discovery of the Individual*. 1050-1200. London, SPCK, 1972. című műve, a polémia egy jelentős fejezete pedig Walker Bynum erre adott éles kritikája volt (Caroline Walker Bynum: „Did the Twelfth Century Discover the Individual?” *The Journal of Ecclesiastical History* 31. 1980. 1-17. A vitáról lásd Gurevics összefoglalóját, i.m. 11-28.

<sup>3</sup> Gurevics, i.m. 27.

körben elterjedt nézet, miszerint az individualista nyugati társadalmakban a kollektív felelősség gondolata általános elutasításba ütközik. Irwin Lipnowski a kollektív felelősség fogalmának részleges rehabilitációjáról szóló tanulmányában például így fogalmaz: „Nem lenne túlzás azt állítani, hogy a kollektív büntetés elve minden liberális-demokratikus államban egyetemes elutasítással és elítéléssel találkozik”.<sup>4</sup> Állítása alátámasztásául a nácik által alkalmazott kollektív büntetést hozta fel példának. Ez a nézet azonban könnyen cáfolhatónak tűnik. Lipnowski – ahogy erre egyik kritikusa, Jean-Paul Brodeur felhívta a figyelmet – csak egy szélsőséges, de ugyanakkor ritka példával támasztotta alá megállapítását. A nácikra jellemző módon alkalmazott kollektív büntetés elutasítása valóban széles körben elfogadott, de ugyanakkor a kollektív büntetés más, sokkal gyakoribb és sokkal kevésbé szélsőséges formái szerves részét képezik a modern nyugati társadalmak életének és kultúrájának. Brodeur több, szinte banálisán mindennapi, és épp ezért meggyőző példával támasztja alá ezt az állítását. A nyugati kultúra szerves részét képezi például a csapatsportok iránti rajongás. E sportok remekül példázzák azt, hogy egyetlen játékos által elkövetett vétségért az egész csapat (sőt, ha nemzeti válogatottról van szó, akkor legalábbis jelképesen egy egész nemzet) bűnhődik, és ezt senki nem érzi igazságtalannak.

Brodeur másik nehezen vitatható példája a liberális demokráciák jogrendszerében is elfogadott kollektív büntetésre az, hogy amikor egy családfenntartó szülőt börtönbüntetésre ítélnék, a gyerekek is keservesen bűnhődnek a szülő vétkeiért, pedig fel sem vethető a gyermekek felelőssége.<sup>5</sup> Brodeur példáit könnyű további kortárs jelenségekkel kiegészíteni: kifejezetten a liberális, demokratikus, társadalmakra, és azonbelül is a sokszor egyetemi értelmiségre jellemző, hogy egyes kiszemelt országok egyetemeit, tudományos intézményeit, vagy/és azok oktatóit és kutatóit bojkottal és szankciókkal sújtja, holott az érintettek többnyire teljesen ártatlanok kormányuk vélt vagy valós bűneiben, sőt sokszor nyíltan ellenzik a kifogásolt kormánypolitikát. Továbbá e példák közé sorolható az igazságos háború is, hiszen számos erkölcsileg igazoltnak tekintett, honvédő háború esetén is gyakran előfordult, hogy a védekező fél kénytelen megtenni olyan katonai lépést, amelyek ártatlan egyének szenvedését vagy halálát okozta, pusztán azért, mert valamilyen szempontból a támadók csoportjához tartoznak.

---

<sup>4</sup> Irwin Lipnowsky: A Partial Rehabilitation of the Principle of Collective Punishment. *Canadian Journal of Law and Society* 8. 1. 121-125. doi: 10.1017/s0829320100002805.

<sup>5</sup> Jean-Paul Brodeur: Collective Punishment: Criminological Assessment: A Reply to Lipnowski's 'A Partial Rehabilitation of the Principle of Collective Punishment'. *Canadian Journal of Law and Society* 8. 1, 1993. 127-128. doi: 10.1017/s0829320100002817.

A Lipnowski és Brodeur vitája óta eltelt több évtizedben a kollektív felelősség kérdése még hangsúlyosabbá vált. A politikai közbeszédben nemcsak a szélsőjobboldal hivatkozik rendszeresen különböző csoportok kollektív felelősségére és a kollektív büntetés szükségességére, hanem a magukat progresszívnek, baloldalinak tartó csoportok érvelésének is állandó eleme a kollektív felelősség magától értetődőségének feltételezése. A legvilágosabb példája ennek az úgynevezett „*woke* mozgalom”, amely egyes csoportokat (jellemzően fehér, középosztálybeli férfiakat) felelősnek tart elődeik vélt vagy valós bűneiért, illetve a csoportjukhoz tartozó, de tőlük teljesen függetlenül cselekvő személyek vétkeiért.

A kollektív felelősség kérdését súlyos intellektuális hiba leegyszerűsíteni; a probléma összetettségét remekül szemlélteti, hogy 2020-ban a Routledge kiadó egy majdnem 600 oldalas szakkönyvben tárgyalta ennek különböző aspektusait.<sup>6</sup> Az igazi kérdés tehát nem az, hogy létezik-e és igazolható-e egyáltalán erkölcsi szempontból a kollektív felelősség és a kollektív büntetés, hanem az, hogy mely esetekben igazolható.

A Héber Biblia bizonyos történeteiből és törvényeiből határozottan úgy tűnik, hogy Isten időnként kollektív büntetést alkalmaz. Épp ezért különösen érdekes kérdés, hogy vajon magától értetődő-e a vizsgált (a vallási hagyomány részét képező) zsidó források számára, hogy a mondott esetekben a kollektív büntetés erkölcsi szempontból igazolható. A kollektív felelősség és büntetés igazolhatóságáról folytatott esettanulmány szükségessé teszi egy általánosabb kérdés érintését is: A vizsgált források alapján milyen következtetést lehet levonni Isten tettei és parancsolatai, illetve az erkölcsi értékek között? Ez a kérdés a következő formában is feltehető: A zsidó hagyomány milyen álláspontot képvisel az úgynevezett Euthüphron dilemmával kapcsolatban?

Szókratész Platón egy korai dialógusában feltett kérdése a következőképpen parafrázálható: „Vajon az istenek azért szeretik az erkölcsi szempontból jó dolgokat, mert azok erkölcsi szempontból jók, vagy e dolgok attól lesznek erkölcsi szempontból jók, mert az istenek szeretik őket?”<sup>7</sup> Az Euthüphron dilemmát képező első lehetőség a következő: az erkölcsi imperatívuszok és tilalmak attól függetlenül is hatályosak, hogy Isten elrendelte-e azokat, hiszen az erkölcsi szempontból releváns cselekedetek morális értéke önálló és független az isteni parancstól. Az emberi cselekedetek önálló erkölcsi értékéből

---

<sup>6</sup> Saba Bazargan-Forward et al. (Szerk): *The Routledge Handbook of Collective Responsibility*. New York, London, Routledge, 2020.

<sup>7</sup> Lásd: Platón: *Euthüphron*9e-10a. Magyarul: Platón: *Euthüphron, Szókratész védőbeszéde, Kritón*, Budapest, Atlantisz, 2005. 33. Mogyoródi Emese fordításában az „istenes” szó szerepel, és lásd hozzá a kommentárt, uo. Kerényi Grácia korábbi magyar fordítása a „jámbor” szót használta (Platón: *Összes művei*, Budapest, Európa, 1984. I. kötet, 118.)

következően még Isten sem változtathat egy önmagában igazságtalan cselekedetet igazságossá. (Ennek az álláspontnak a hívei többnyire úgy vélik, hogy ez nem korlátozza Isten mindenhatóságát és abszolút szabadságát, mert Isten lényegéből fakadóan nem is akarhatna ilyet tenni, hiszen ő maga az erkölcsi tökéletesség, és logikailag önellentmondás lenne, ha Isten erkölcstelenséget tenne vagy parancsolna.)

A dilemma második lehetősége szerint csak az isteni parancs tehet erkölcsössé egy cselekedetet, mivel az emberi cselekedetek önmagukban etikai szempontból semlegesek. Egy cselekedet kizárólag az isteni parancs következtében kap erkölcsi értéket, tehát bármi, amit Isten megparancsol, azonnal és további igazolás szükségessége nélkül erkölcsössé válik. Ezt az álláspontot gyakran erkölcsi voluntarizmusnak nevezik. (Ennek az álláspontnak a hívei Isten abszolút szabadságát megőrizendő arra kényszerülnek, hogy a hagyományos „jó” és „rossz” fogalmakat relativizálják, hiszen álláspontjukból az következik, hogy egy ártatlan ember életének megmentése, vagy ugyanannak az embernek a megkínzása és megölése, önmagában semleges cselekedet, és csak az dönti el, hogy melyik az erkölcsileg jó tett a két lehetőség közül, hogy mit parancsol Isten)<sup>8</sup>. Mivel máshol már érveltem amellett, hogy a zsidó hagyomány forrásainak jelentős többsége az erkölcsi racionalizmust tarja a vonzóbb álláspontnak,<sup>9</sup> itt nem ezt az általánosságban megfogalmazott tézist fogom védeni, hanem csak arra kérdésre keresek választ, hogy a Szodoma és Gomora elpusztítását leíró tórai szöveg, illetve az ezt a bibliai részt elemző egyes rabbinikus források a kollektív büntetés igazolhatósága vagy igazolhatatlansága kapcsán az erkölcsi racionalizmust vagy a voluntarizmust tűnnek-e támogatni.

Szodoma és Gomora pusztulásának története régóta foglalkoztatja mind a vallásos kiindulópontból közelítő klasszikus kommentátorokat, mind a szöveget tudományos szempontból vizsgáló kutatókat.<sup>10</sup>

---

<sup>8</sup> A vallás és erkölcs kérdését az Euthüprón dilemma szempontjából vizsgálja például: Avi Sagi és Daniel Statman: *Religion and Morality*, Amsterdam: Rodopi. 1995. A zsidó hagyománnyal kapcsolatos álláspontjukat az alábbi tanulmányban foglalták össze: Avi Sagi és Daniel Statman: Divine Command, Morality and Jewish Tradition. *Journal of Religious Ethics* 23. 1, 1995. 39-67.

<sup>9</sup> Balázs Gábor: The Possibility of Universal Morality in Jewish Tradition. In. Hörcher Ferenc et al. (Szerk.): *Is a Universal Morality Possible?* Budapest, L'Harmattan, 2015. 21-31. Az sem vitatható persze, hogy vannak a zsidó hagyományban az ellenkezőképpen értelmezhető források is, ezek bemutatásához lásd például: Michael J. Harris: *Divine Command Ethics: Jewish and Christian Perspectives*. London, Routledge Curzon, 2003.

<sup>10</sup> A hatalmas irodalomból kiragadva néhány, a szűkebb téma szempontjából releváns mű: Edward Noort és Eibert J. C. Tigchelaar: *Sodom's Sin: Genesis 18-19 and its Interpretation*. Leiden, Brill, 2004.; David M. Howard: Sodom and Gomorrah Revisited. *Journal of the Evangelical Theological Society* 27. 4, 1984. 385-400.;

## A KOLLEKTÍV FELELŐSSÉG KÉRDÉSE A HÉBER BIBLIÁBAN<sup>11</sup>

A már említett modern kori intuitív etikai kiindulópont szerint erkölcsi és jogi felelősség elsősorban egyéneket és nem közösségeket terhelhet, és ezért ebből következően *prima facie* a kollektív büntetés erkölcsi szempontból rossz,<sup>12</sup> hiszen „az emberektől olyan cselekedeteket kérünk számon, amelyeket nem követtek el, és nem volt rá befolyásuk.”<sup>13</sup>

A Héber Biblia világának jelentős részében a helyzet épp fordított, és magától értetődőnek tűnik, hogy az egyéneken számon lehet kérni olyan cselekedeteket, amelyeket a velük azonos csoporthoz tartozó, de tőlük különböző személyek követtek el. A kollektív büntetés legnyilvánvaló bibliai esetei közé tartozik az egész világ (beleértve a gyerekeket és az állatokat) elpusztítása Noé napjaiban (Genézis 6-8), az összes egyiptomi elsőszülött megölése (Exodus 12:29-30), Izrael egész népének megbüntetése a kémek vétkéért (Numeri 14:35), a bálványimádást választó bibliai izraeli városok minden lakójának megölésére vonatkozó előírás (Deutoronómium 13:16), valamint Ámálék (Deutoronómium 25:19) népének és a hét kánaánita népnek (Deutoronómium 20:16) a totális megsemmisítésére vonatkozó parancsok (és még hosszan lehetne sorolni a hasonló morális kiindulópontot mutató példákat).<sup>14</sup>

---

Diana Lipton (Szerk.): *Universalism and Particularism at Sodom and Gomorrah; Essays in Memory of Ron Pirson*. Atlanta, Society of Biblical Literature, 2012.; Timothy D. Lytton: 'Shall not the Judge of the Earth Deal Justly?' Accountability, Compassion, and Judicial Authority in the Biblical Story of Sodom and Gomorrah. *Journal of Law and Religion* 18. 1, 2003. 31-55.

<sup>11</sup> A kérdés tárgyalásához lásd pl.: Joshua Berman: Collective Responsibility and the Sin of Achan" In. Michael J. Harris et al. (Szerk): *Radical Responsibility; Celebrating the Thought of Chief Rabbi Lord Jonathan Sacks*. London, London School of Jewish Studies, 2012. 39-56; Benjamin Lau: Responsibility: Communal and Individual. In. Michael J. Harris et al. (Szerk), i.m. 57-75.; Dale Patrick: The Rhetoric of Collective Responsibility in Deuteronomical Law. In. David P. Wright et al. (Szerk): *Pomegranates and Golden Bells; Studies in Biblical, Jewish, and Near Eastern Ritual, Law, and Literature in Honor of Jacob Milgrom*. Winona Lake, In. Eisenbrauns, 1995. 421-436. Gottlieb, Daniel: Collective Responsibility. *Tradition; a Journal of Orthodox Jewish Thought* 14. 3, 1974. 48-65. Richard A. Freund: Individual vs. Collective Responsibility From the Ancient Near East and the Bible to the Greco-Roman World. *Scandinavian Journal of the Old Testament* 11. 2, 1997. 279-304.

<sup>12</sup> A kérdés mérsékelt hangvételű és realista tárgyalásához lásd: George P. Fletcher: Collective Guilt and Collective Punishment. *Theoretical Inquiries in Law* 5, 2004. 163-178.

<sup>13</sup> John Kekes: *A liberalizmus ellen*. Ford. Balázs Zoltán. Budapest, Európa, 1999. 139.

<sup>14</sup> A kollektív büntetés bibliai státuszához lásd például: Joze Krašovec: Is there a Doctrine of "Collective Retribution" in the Hebrew Bible? *Hebrew Union College*

A Genézis 18. fejezetének második részét elemezve meg lehet kísérelni annak megállapítását, hogy e szöveg alapján milyen álláspont valószínűsíthető a kollektív felelősség/büntetés kérdésében. A 18. fejezet első részében három isteni küldött látogatja meg Ábrahámot, és ők hírül adják neki, hogy egy év múlva felesége, Sára gyermeket szül neki; ezután a küldöttek Szodoma városa felé folytatják az útjukat. Az elbeszélés így folytatódik:

17. Az Örökkévaló így szólt: „Elrejtsem-e Ábrahám elől, amit tenni készülök? 18. Ábrahám biztosan nagy és hatalmas néppé lesz, és rajta keresztül nyer majd áldást a föld minden népe, 19. hiszen őt választottam ki, hogy elrendelje az őt követő gyermekei és háza népe számára, hogy megőrizték az Örökkévaló útját, az igazságságnak és törvényességnek megfelelően cselekedjenek, annak érdekében, hogy az Örökkévaló beteljesítse mindazt, amit Ábrahámnak ígért.”<sup>15</sup>

Szodoma története irodalmi szempontból számos párhuzamot mutat az özönvíz bibliai leírásával. A bibliai szöveg Ádámtól Noéig tíz nemzedéket sorol fel, majd látván az akkor élő emberek gonoszságát, Isten úgy dönt, hogy mindenkit elpusztít. Tervét közli Noéval, aki az égi utasítást követve megmenti a túlélésre kijelölteket. Újabb tíz nemzedékkel később, Ábrahám napjaiban Isten Szodoma és Gomora bűneit látva a városok elpusztítása mellett dönt. Isten – hasonlóan az özönvíz történet bevezetéséhez (vö. Genézis 6:1-7) – önmagával tanácskozik (18:17-19), majd figyelmezteti a hőst (aki ezúttal Ábrahám) a közelgő csapásra (vö. 7:1-4).

20. Ekkor az Örökkévaló azt mondta: „Szodoma és Gomora bűne égbekiáltó, vétküik nagyon súlyos. 21. Alászállok, hogy megnézzem, és ha valóban elkövetik a hozzám eljutott égbekiáltó bűnöket – végük!”<sup>16</sup> Ha pedig nem, akkor hadd tudjam meg azt.”

---

*Annual* 65, 1994. 35-89, továbbá: Meir Batiste: *Collective Punishment. Crossroads; Halacha and the Modern World* 5, 1999. 233-250. A témakörben külön alcsoport a transzgenerációs büntetéssel foglalkozó források elemzése, ehhez lásd például: Michael A. Fishbane: *Biblical Interpretation in Ancient Israel*. Oxford, Clarendon Press, 1985. 333-345.

<sup>15</sup> A tórai szövegeket az OR-ZSE és a Mazsihisz együttműködésében készülő új, még kiadás előtt álló Tóra-fordítás és kommentár alapján idézem. A szöveg elemzéséhez felhasználtam a fordításhoz készített kommentárom egy részét is.

<sup>16</sup> A mondat értelmezése és ennek következtében fordítása a benne szereplő több jelentésű *kálá* héber szó magyarázatától függ. A mondatnak számos különböző fordítása egyformán indokolható a héber eredeti alapján. Az „isteni alászállás” eleme is párhuzamot mutat az özönvíz történettel (és bizonyos fokig a Bábel tornya

Bár a tórai szövegből nem derül ki egyértelműen, hogy pontosan mik voltak ezek az „égbekiáltó bűnők”, de a folytatásból úgy tűnik, hogy nem rituális, „vallási” területhez kapcsolódtak, hanem Szodoma lakói kimondottan az erkölcsi, emberi szférában viselkedtek elfogadhatatlanul: nemcsak, hogy nem fogadták be a vendégként, emberi alakban érkező isteni küldötteket, hanem csoportos megerőszakolásukat tervezték. A próféta irodalomban Jirmejáhu/Jeremiás (23:14) házasságtörést, állandó hazudozást, a gonosztettek társadalmi normává emelését és a bűnbánat teljes hiányát, Jehezkiél/Ezékiel pedig a nincstelenek megsegítésének hiányát és a gőgöt róttá fel nekik (16:49-50).

A rabbinikus magyarázatok két fő bűntípust tulajdonítottak Szodoma és Gomora lakóinak: 1. a gazdasági igazságtalanságokat, különösképpen idegenek kirablását és a leginkább anyagi támaszra szoruló szegények teljes kizsákmányozását, ami azért volt „égbekiáltó”, mert a terület rendkívül gazdag volt. 2. Korrupt igazságszolgáltatási rendszert hoztak létre, a bíróik voltak a legfőbb hazugok, és minden köztörvényes bűnt (csalást, rablást, gyilkosságot) jogi ügyeskedéssel igazoltak a még nagyobb anyagi haszon kedvéért.<sup>17</sup>

A tórai történet az isteni közlést követően Ábrahám reakciójával folytatódik.

22. A férfiak Szodoma felé vették az irányt, és elindultak, Ábrahám pedig még az Örökkévaló előtt állt. 23. Ábrahám közelebb lépett hozzá, és azt mondta: „Vajon az igazakat is elpusztítod a gonoszokkal? 24. Talán akad ötven igaz ember a városban; vajon akkor is elpusztítod? Nem bocsátasz meg a helynek az ötven benne lakó igaz ember kedvéért? 25. Távol álljon tőled, hogy ilyet cselekedj,

---

történettel is), ahol Isten szintén megbizonyosodik a világ valós helyzetéről, mielőtt kiszabná az ítéletet (vö. Genézis 6:5-7, 11:5).

<sup>17</sup> A rabbinikus források rövid összefoglalóját lásd: Louis Ginzberg: *The Legends of the Jews*. Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1998. I. 208-210. Noha a szodómia fogalma a keresztény egyházi latin *peccatum Sodomiticum* kifejezésből eredendően valóban szexuális konnotációt hordoz, a klasszikus zsidó forrásokban elvéve találunk csak olyat, aki Szodoma bűnét ne a társadalmi igazságtalanságban látta volna. Erről lásd pl. James Alfred Loader: *The Sin of Sodom in the Talmud and Midrash. Old Testament Essays* 3. 3, 1990. 231-24. Illetve a zsidó és a tórai keresztény értelmezések összehasonlításáról lásd: uő.: *Tale of Two Cities: Sodom and Gomorah in the Old Testament, Early Jewish and Early Christian Traditions*, Kampen, J. H. Kok, 1990. A kortárs bibliakutatók közül többen is amellett érvelnek, hogy a homoszexualitás és Szodoma összekapcsolása nem következik a tórai szövegből: Robert L. Brawley: *Biblical Ethics and Homosexuality: Listening to Scripture*. Louisville: Westminster John Knox Press, 1996., Robert Kuloba Wabyanga: *The Destruction of Sodom and Gomorrah Revisited: Military and Political reflections, Old Testament Essays* (New Series) 28. 3, 2015. 847-873. DOI: <http://dx.doi.org/10.17159/2312-3621/2015/v28n3a16>.

és megöld az igazat is a gonosszal együtt, mintha az igaz is olyan lenne, mint a gonosz! Távol álljon tőled! Az egész föld bírása ne ítélne igazságosan?”

Az özönvíz történetével való összehasonlításakor a két hős reakciójában találjuk a lényegi különbséget: Ábrahám, akit semmilyen veszély nem fenyegetett, azonnal közbenjár a szodomaiak érdekében, míg Noé, aki maga is veszélyben volt, semmit nem próbált tenni kortársaiért. Noé reakciója a szótlan engedelmesség, míg Ábrahámé a tiltakozás az isteni szándék ellen.<sup>18</sup> Erős vallási intuíció súgja azt, hogy Noé csendes engedelmissége lesz a vallásosság ideáltípusa, de a zsidó értelmezői hagyomány másik utat választott.<sup>19</sup> Ábrahám nemcsak vitába száll Istennel, hanem első megszólalásakor meglehetősen nyersen fogalmaz (és stílusa csak később válik alázatossá és könyörgővé). Ezzel együtt, erkölcsi álláspontja a kollektív felelősséggel és büntetéssel kapcsolatban nem egyértelmű. A 23. és a 25. vers amellet érvel, hogy igazságtalan a gonoszok és a bűnösök egyforma kezelése, és Istennek csak a bűnösöket „szabad” elpusztítania, ha nem akar igazságtalanul cselekedni. A 24. vers, hasonlóan a folytatáshoz (18:28-32), nem az egyéni felelősség mellett, illetve a kollektív ítélethozatal ellen érvel, hanem a kollektív könyörületért esedezik: ha Szodoma közösségében van bizonyos számú igaz ember, akkor Isten részesítse kegyelemben az egész várost.

26. Az Örökkévaló azt felelte: „Ha találok Szodoma városában ötven igaz embert, megbocsátok miattuk az egész városnak.” 27. Ábrahám válaszolt, és azt mondta: „Alázatosan merek csak szólni az én Uramhoz, hiszen csak por és hamu vagyok. 28. Lehet, hogy ötven hiányozni fognak abból az ötven igaz emberből... Vajon elpusztítod az egész várost az öt [hiánya] miatt?” Azt felelte: „Nem pusztítom el, ha találok negyvenötöt.” 29. Tovább beszélt hozzá, és azt mondta: „Talán csak negyvenet lehet ott találni...” Azt felelte: „A negyven miatt sem teszem meg.” 30. Azt mondta: „Ne lobbantson haragra az én Uram, hogy szólni merek, de talán csak harmincat lehet ott találni.” Azt felelte: „Nem teszem meg, ha találok

---

<sup>18</sup> Az Istennel való vita egyáltalán nem idegen a Héber Biblia világától, lásd erről például az alábbi tanulmánykötetet: Tod Linafelt és Timothy K. Beal (Szerk.): *God in the Fray: A Tribute to Walter Brueggemann*. Minneapolis, Fortress, 1998.

<sup>19</sup> Arról szinte nincs is vita a rabbinikus hagyományban, hogy Ábrahám vallási értéke nagyobb Noénál, de olyan forrás is van, amely kifejezetten vétekként rója fel Noénak, hogy nem imádkozott (értse: szótlanul elfogadta az isteni döntést és nem szállt vele vitába) a kortársaiért (lásd: Zohár 3:14a).

harmincat.” 31. Azt mondta: „Alázattal szólok az én Uramhoz: talán csak húszat lehet ott találni.” Azt felelte: „A húszért sem pusztítom el.” 32. Azt mondta: „Ne lobbanjon haragra az én Uram, hogy még ez egyszer szólni merek, de talán csak tízet lehet ott találni.” Azt felelte: „Nem pusztítom el a tíz miatt.”

A magát jószándékúnak tartó olvasó talán megkönnyebbüléssel olvassa, hogy az Örökkévaló eleget tenne Ábrahám kérésének, valójában azonban erkölcsi szempontból legalábbis kérdéses, hogy pozitív értékű lenne-e ez a döntés, hiszen ez azt jelentené, hogy a gonosz többség folytathatja „égbekiáltó bűnei” elkövetését, és azok, akik eddig szenvednek gonosztetteiktől, továbbra is szenvedni fognak. Vajon milyen szempontból igazságos megkímélni a gonoszokat, ha megmenekülésük után minden bizonnyal folytatni fogják további ártatlanok bántalmazását? Másfelől, nem világos Ábrahám miért hagyja abba az alkudozást tíz embernél: azt gondolja, hogy az „egész föld bírása” kilenc ártatlant már elpusztíthat a gonoszok megbüntetése érdekében?<sup>20</sup>

Talán annak is jelentősége van, hogy a Szodoma megmeneküléseért könyörgő versekben (18:24, 27-32) Ábrahám már rendkívüli alázatosan beszél, nem úgy, mint a 25. versben, ahol szinte számonkérő volt a hangneme. A stílusbeli különbséget az magyarázhatja, hogy úgy gondolta, magától értetődő kötelessége a vélt igazságtalanság ellen szót emelni (és Isten is ezt várja tőle; annak megítélése azonban, hogy hány igaz ember léte igazolhatja a gonoszok megkímélését, már nem az ember hatásköre.

Saját korunkból is ismert jelenség, hogy időnként az elméleti és a gyakorlati erkölcsi igazságok között feloldhatatlannak tűnő ellentmondás van. Az etikai bevezető kurzusok egyik gyakori témája az ún. villamos-dilemma, azaz az a kérdés, hogy lehet-e erkölcsileg kíváncsú cselekedet kevesebb ártatlan ember életének feláldozása, ha ezen keresztül több ártatlan élet menthető meg. Noha elméletben sokan úgy vélik, hogy az emberéletek (vagy legalábbis az ártatlan emberek élete) között nem lehet mennyiségi különbséget tenni, a

---

<sup>20</sup> Nem derül ki a tórai szövegből, hogy miért éppen a tíz az utolsó szám, amellyel az alkuban megpróbálkozott Ábrahám. Nahum Sarna szerint ez a szám a teljességet és a közösség funkcionálásához szükséges minimális számot jelképezi (lásd Rut 4:2), lásd: Nahum Sarna: *Genesis – The JPS Torah Commentary*. Philadelphia: JPS, 1989. 134. Említésre érdemes, hogy Ábrahám könyörgésében nem említi Lótót. A bibliakritika hívei körében népszerű dokumentum hipotézis szerint az ún. J dokumentumban Ábrahám története teljesen kollektivistá szemléletet mutat, de a későbbi ún. P dokumentumban megjelenik az individualista szemlélet, és ezek szerint azok a versek, amelyek az igazak elpusztítása ellen tiltakoznak egy másik forrásból származnak. A dokumentum hipotézis feltevése ebben a kérdésben nagyon nehezen alátámaszthatónak tűnik.

gyakorlatban valószínűleg a legtöbben mégis azt a döntést hozták, amely biztosítja a több élet megővését a kevesebb feláldozása árán, de a pontos számarányokat nem tudnák meghatározni.<sup>21</sup>

Talán Ábrahám is hasonló erkölcsi intuícióra támaszkodott, és azt gondolta, hogy bizonyos számú ártatlan feláldozását már nem indokolhatja a gonoszok igazságos megbüntetése, ám ugyanakkor azt is érezte, hogy bizonyos mennyiségű ártatlan feláldozása megengedhető a vészhelyzetben, noha a pontos mennyiségek meghatározásával kapcsolatban teljesen bizonytalan volt.

A tórai szöveg Isten álláspontjával kapcsolatban legalább annyi kérdést vet fel, mint Ábraháméval. Úgy tűnik, mintha a könyörgés hatására Isten elméletben megkegyelmezne a gonoszoknak, de ez valószínűleg csak a látszat, hiszen – legalábbis a későbbi korok zsidó teológiai nézetei szerint – feltételezhető, hogy Isten mindenttudó, a jövőt is ismeri, és épp azért tisztában van vele, hogy Szodomában nincs elrendő igaz ember.

A 19. fejezetben Isten látszólag elutasítja a kollektív felelősség gondolatát, és épp azt teszi, amit Ábrahám a 23. és a 28. versben követelt: megmenti Lótót, az egyetlen ártatlan embert Szodomában.<sup>22</sup> Azonban nem teljesen egyértelmű, hogy Isten – jelentős anakronizmussal élve – a teljes „erkölcsi individualizmus” mellett köteleznél el magát, hiszen Lóttal együtt közvetlen családtagjait is megmenti, akiknek az erkölcsi státuszáról keveset tudunk meg. Nem világos Isten eredeti terve sem: vajon az ártatlanok elpusztítását tervezte, és csak Ábrahám közbenjárása hatására változtatta meg az álláspontját? Vagy az ártatlanok elpusztítását sose tervezte, és csak próbára akarta tenni Ábrahámot?

Szodoma és Gomora elpusztításának története mindenesetre első olvasásra azt sugallja, hogy igazság tétetett, és csak a gonoszok sorsa lett a pusztulás. A kortárs értelmezők közül azonban nem mindenki találja ezt a választ elfogadhatónak: H. J. Toensing például amellet érvel, hogy még ha elfogadjuk is, hogy a város lakói közül egy bizonyos életkor felett mindenki bűnözőtt, akkor

---

<sup>21</sup> Ezt a kérdést élezi ki a Morten Tyldum rendezte *Imitation Game* c. film egyik jelenete, amikor a 2. világháború során a brit tudósok Alan Turing vezetésével megfejtik az Enigma-kódot, és azzal a dilemmával szembesülnek, hogy ha közbeavatkoznak, és megmentik a tervezett támadások áldozatait, akkor a németek rájönnek, hogy feltörték a kódot, és újat fognak kitalálni. Legalábbis a film szerint innentől kezdve részletes statisztikai számítások alapján döntöttek el az angolok, hogy melyik támadásnál avatkozzanak be, és melyiknél fogadják el a „járulékos veszteségként” az ártatlan áldozatok halálát.

<sup>22</sup> Annak tárgyalásától most eltekintek, hogy az olvasó mennyire tudja pozitív hősnek látni Lótót, aki két lányát ajánlja fel csoportos nemi erőszak áldozataként annak érdekében, hogy megmentse vendégeit (Genezis 19:7-8). Nemcsak a kortárs olvasónak okoz nehézséget Lót pozitív értékelése, hanem már a 9. században szerkesztett Midrás Tánhuma (Vájérá 12) című rabbinikus magyarázatgyűjtemény is elítéli Lótót e tettéért.

is válasz nélkül marad a kérdés, hogy milyen bünt követhettek el a kisgyermek és a nők, akikről nehéz elképzelni, hogy miként vehettek volna részt például Lót vendégeinek a kollektív megerőszakolására tett kísérletben. Épp ezért az ő halálukat mindenképpen – erkölcsi szempontból nehezen védhető – „járulékos veszteségnek” kell tekinteni.<sup>23</sup>

Szodoma és Gomora elpusztításának tórai története alapján lehetetlennek tűnik annak egyértelmű megállapítása, hogy milyen erkölcsi nézeteket vall a két főszereplő (azaz Isten és Ábrahám) a kollektív felelősséggel kapcsolatban. Mindkét főszereplő legalább két-két különböző álláspontot tűnik képviselni, mivel részben elutasítják, részben viszont elfogadják a kollektív büntetés erkölcsi megengedhetőségét. Ábrahám egyszer azt kéri, hogy Isten ne pusztítsa el az igaz emberek a gonoszokkal együtt, másfelől viszont elfogadja, hogy bizonyos számú ártatlan elpusztítása igazolt lehet a gonoszok jogos megbüntetése érdekében. Az isteni álláspont nem kerül explicit módon megfogalmazásra, de a történet menetéből úgy tűnik, hogy Isten egyfelől megmenti Lót és családját, feltehetően Lót érdemeinek köszönhetően, és megkegyelmezne Szodomának, ha ott lenne tíz igaz ember, ami a korlátozott kollektív felelősség elfogadásának tűnik. Másfelől, ha abból indulunk ki, hogy Lót családját valószínűleg a szöveg nem tekinti tőle különböző személynek, akkor Isten az egyéni felelősség elvárásainak megfelelően az igazakat megmenti, és a gonoszokat elpusztítja. Ezek szerint Isten és Ábrahám bár egyetértenek a kollektív felelősség kérdésében, mindketten két különböző álláspontot is vallanak egyidejűleg.

Természetesen rendkívül megnehezíti egy pontos etikai elmélet rekonstruálását az, hogy a Tóra, illetve a Héber Biblia nem filozófiai szövegek (és még kevésbé kívánnak megfelelni az analitikus filozófia elvárásainak). A zsidó bibliai hagyomány történeteken, és nem filozófiai levezetésekben keresztül kívánja közvetíteni az üzenetét. Könnyen lehet, hogy a szöveg önellentmondásos konklúziója a kollektív büntetés helyességével kapcsolatban elsősorban arra a nem éppen szívdertítő tanulságra akarja rávezetni az olvasót, hogy vannak feloldhatatlan erkölcsi dilemmák, amelyek esetében csak a rossz és a még rosszabb opció között lehet választani.

Legalább egy dolog azonban egyértelműnek tűnik a tórai történetből: amikor Ábrahám úgy érezte, hogy Isten vét a magától értetődő erkölcsi normák ellen, akkor tiltakozni kezdett, és ezt az Örökkévaló nem vette tőle rossz néven. Sőt, ha figyelmesen újraolvassuk az idézett tórai szöveg első részét, akkor talán magyarázatot is találunk arra, hogy Isten miért fogadta el Ábrahám lázadását:

---

<sup>23</sup> Holly Joan Toensing: Women of Sodom and Gomorrah: Collateral Damage in the War against Homosexuality? *Journal of Feminist Studies in Religion*, Vol. 21. 2 (2005), 61-74.

18. Ábrahám biztosan nagy és hatalmas néppé lesz, és rajta keresztül nyer majd áldást a föld minden népe, 19. hiszen őt választottam ki, hogy elrendelje az őt követő gyermekei és háza népe számára, hogy megőrizték az Örökkévaló útját, az igazságosságnak és törvényességnek megfelelően cselekedjenek.

E szövegrészlet alapján úgy tűnik, a Héber Bibliában az isteni akarat és (legalábbis a korabeli) erkölcs között harmónia van. Ábrahámmal Isten azért kötött szövetséget, azért ő válik áldássá a „föld minden népe” közül, mert utódai számára is elrendelte, hogy „megőrizték az Örökkévaló útját, az igazságosságnak és törvényességnek megfelelően cselekedjenek”. A 18-19. versben az Örökkévaló útjai, az igazságosság és a törvényesség egymás szinonimáinak tűnnek. Ábrahám viselkedése, azaz tiltakozása az esetleges isteni igazságtalanság ellen, mintegy illusztrációként szolgál ehhez: Ábrahám, akár Istennel is szembe mer szállni az igazságosság és a törvényesség védelmében. Ez az álláspont határozottan az erkölcsi racionalizmus helyességét tűnik támogatni.

A klasszikus és a modern kommentátorok is érzékelték a szövegből levonható radikális konklúziókat, és ki-ki vérmérséklete, teológiai és/vagy tudományos meggyőződése szerint próbálta azt elhelyezni a bibliai teológia rendszerében. Az utóbbi évtizedben a kortárs zsidó filozófiában erősödni tűnik az a tendencia, amely az Isten elleni tiltakozásban a zsidó vallás egyik meghatározó paradigmáját látják. Menachem Fisch,<sup>24</sup> Avi és Nir Sagi,<sup>25</sup> továbbá David Weiss<sup>26</sup> egyaránt ennek a magatartásnak a vallási értékét hangsúlyozzák, szemben azzal a sokak által vallott nézettel, hogy az isteni parancsnak történő kritikátlan engedelmesség, illetve szükség esetén az önfeladás, és akár minden emberi értékről való lemondás a vallásosság eszményi formája. A „tiltakozás tézisnek” fontos eleme, hogy az említett szerzők szerint nem a modern kor újítása, hogy a zsidó vallásosság egyik ideálisnak tartott attitűdje állandó jelleggel kritikát gyakorol, és a racionalitás szempontjából vizsgálja mind a hagyomány korábbi forrásait, mind pedig magát Istent.

---

<sup>24</sup> Menachem Fisch: *Brit imut – kávim lefulmusz hámechujávut hádatit beszifrut házál* [A konfliktus szövetsége – főbb vonalak a talmudi bölcsek vitáiban a vallási elkötelezettségről – héber], Ramat Gan, Bar Ilan University-Hartman Institute, 2019. Az itt tárgyalt tórai szöveg elemzéséhez különösen relevánsak az alábbi oldalak: 68-76.

<sup>25</sup> Avi Sagi és Nir Sagi: Hámáháá neged háél któfáá dátit. [A Istennel szembeni tiltakozás mint vallási jelenség - héber] In. Dov Schwartz és Yishai Rosen-Tzvi (Szerk.): *Báármoná sel torá – széfer juvel lihvod prof. Tamar Ross in higiáh ligvuurot* [A Tóra palotájában – emlékkötet prof. Tamar Ross 70. születésnapjára - héber]. Ramat Gan, Bar Ilan University, 2017.

<sup>26</sup> David Weiss: *Pious Irreverence: Confronting God in Rabbinic Judaism*. Philadelphia, 2017., uő.: *Divine Concessions in the Tanhuma Midrashim*, *Harvard Theological Review* 108. 1, 2015. 70-97.

Az isteni viselkedést kritizáló klasszikus rabbinikus források közül pusztán illusztrációként bemutatok kettőt, amelyek akkor is elítélik a kollektív felelősségre alapozott büntetés legalábbis bizonyos eseteit, ha azt Isten szabta ki.

A rabbinikus magyarázatok egyik jellegzetes műfaja a *midrás*, amely általában a bibliai narratívából hiányzó, vagy a benne szereplő, de feleslegesnek, vagy ellenmondónak tűnő részleteket magyarázza, gyakran a szöveg kézenfekvő olvasatától merészen eltávolodva. A Genézis 18:25 („Távol álljon tőled, hogy ilyet cselekedj, és megöld az igazat is a gonosszal együtt, mintha az igaz is olyan lenne, mint a gonosz! Távol álljon tőled! Az egész föld bírása ne ítélne igazságosan?”) egyik magyarázata a következő:

Rabbi Júda, rabbi Simon fia mondta: Ábrahám azt mondta Istennek: Egy hús-vér király jogrendjében fellebbezni lehet a helyi uraság ítélete ellen a térség kormányzójához, az ő ítélete ellen pedig a katonai vezetőhöz lehet fellebbezni. A Te ítéleteddel szemben viszont nincs kihez fellebbezni – így ne hozz ítéletet!<sup>27</sup> Rabbi Júda, rabbi Simon fia azt is mondta: Amikor ítéletet hoztál a világod felett, két ember, Romulusz és Rémusz, kezébe adtad a hatalmat azért, hogyha az egyik tenne valamit, akkor a másik meg tudja akadályozni. A Te esetedben viszont nincs olyan, aki megakadályozhatna – így ne hozz ítéletet!<sup>28</sup>

Rabbi Júda értelmezése nemhogy nem finomít Ábrahám tiltakozásán, hanem még élesebbé teszi a Tórában megfogalmazott kritikát. Rabbi Júda – Ábrahám szájába adott szavaival – a következő állítást fogalmazza meg: még a tökéletlen emberi jogrend (ahol adott a fellebbezés lehetősége) is igazságosabb Isten Szodomával kapcsolatos tervénél. Mivel Isten ítélete ellen nincs kihez fellebbezni, így jobban teszi, ha tartózkodik az ítélethozataltól, nehogy igazságtalanságot kövessen el. Paradox módon épp azáltal, hogy Isten a világ egyetlen teljhatalmú ura, elveszti az ítélkezéshez való jogát, hiszen neki is tartania kell magát az igazságosság szabályaihoz. Ez utóbbi állítást alátámasztandó hozza rabbi Júda Romulusz és Rémusz példáját: Isten maga állította fel azt a rendet,

---

<sup>27</sup> A héber szövegben nincsenek írásjelek, és ezért a szövegrészlet több értelmezése is lehetséges. A *midrás*ban itt szereplő szavak [לֹא יֵשֶׁב מִשְׁפָּט] megegyeznek a Genézis 18:25-ben szereplő szavakkal, de míg ott inkább költői kérdésnek tűnnek („ne ítélne igazságosan?”), itt könnyen értelmezhetőek felszólításként is. Fordításomban, Komoróczy Szonja Ráhel tanácsát követve, ezt az értelmezést választottam.

<sup>28</sup> Berésit rábá 49:9. A könnyebb érthetőség kedvéért a szöveget némiképpen értelmezve fordítottam, és mivel elemzésem vallásbölcseleti és nem a filológiai célokat szolgál, ezért eltekintek egy-két textuális nehézség részletezésétől. A szövegrészlet elemzésében kisebb eltérésekkel Fisch értelmezését követem, lásd: Fisch, i.m. 71-72.

amelyben két urat rendelt a világ felé, ezért „be kell látnia”, hogy saját magára is alkalmaznia kell a világra érvényes kritériumokat. Ha az Eutüphron-dilemma szempontjából elemezzük rabbi Júda szavait, akkor minden okunk megvan rá, hogy azt gondoljuk: egyértelműen az erkölcsi racionalizmust preferálja. Isten nem önkényesen határozza meg az igazságosság elveit (hiszen akkor megváltoztathatná azokat akár minden egyes döntési szituációban), hanem követi az állandó és megváltoztathatatlan erkölcsi alaptörvényeket; ezek tehát Istent is „kötelezik”. Ábrahám és rabbi Júda így nem kevesebbet állítanak, mint hogy Isten igazságtalanul járt el, amikor a kollektív büntetés elvét alkalmazni akarta Szodoma és Gomora ártatlan lakosaira.

Egy másik rabbinikus magyarázat, ha lehet még merészebb, és Istent egyszerűen kegyetlennek nevezi:

Mielőtt Ábrahám ősatya a világra jött, Isten a világ minden teremtményével kegyetlenül viselkedett: az özönvíz nemzedékét elárasztotta vízzel, a Babel tornyát építő nemzedéket szétszórta a világ minden tája felé, Szodoma lakóit pedig tűzzel és kénkövel pusztította el. Amikor azonban Ábrahám megszületett, a szenvedések érdemmé váltak [...]: a szenvedések Izrael javát szolgálják.<sup>29</sup>

Ez a *midrás* nem kevesebbet állít, mint hogy Isten csak Ábrahám kiválasztása után „vált” – a rabbinikus vallási szemléletnek megfelelő – megbocsájtó, könyörületes és kegyet gyakorló Istenné. Azóta a szenvedések értelmet kaptak, mert érdemeket szereznek azok számára, akik elviselik őket. Az Ábrahámot megelőző nemzedékekkel, köztük Szodoma és Gomora lakóival Isten kíméletlenül járt el. A *midrás* névtelen szerzője meg se próbálja a más magyarázatokban elfogadott módon az elpusztított nemzedékek bűneinek részletezésével és felnagyításával igazolni Isten cselekedeteit. E *midrás* bár valószínűleg nem vitatná, hogy a kollektív felelősség bizonyos esetekben létezik, de azt sugallja, hogy Ábrahám „szelídítette meg” Istent, Isten ugyanis Ábrahám napjait megelőzően kegyetlen kollektív büntetéseket szabott ki, amelyek túl sok „járulékos áldozattal” jártak. Külön érdekessége a *midrás*nak, hogy szerzője az egész világot elpusztító özönvízhez és az emberiség megosztottságát eredményező bábéli zűrzavar előidézéséhez hasonlította Szodoma elpusztítását, noha ez utóbbi már Ábrahám napjaiban történt. Talán ugyanaz járt a *midrás* szerzőjének fejében, ami felett a modern feminista értelmező, Toensing sem tudott napirendre térni<sup>30</sup>: a Szodomát és Gomorát sújtó csapásban (csakúgy, mint a másik két idézett bibliai történetben) legalábbis a nőket és a gyerekeket sújtó

---

<sup>29</sup> *Midrás tánaim* a Deuterónium 32:8-hoz.

<sup>30</sup> Lásd a 23. jegyzetben.

kollektív büntetés igazolhatatlannak tűnik, hiszen semmilyen értelemben nem terhelte őket kollektív felelősség.<sup>31</sup>

Első olvasásra azt gondolhatnánk, hogy ezek a rabbinikus magyarázatok messzire távolodnak el a bibliai szöveg kézenfekvő jelentésétől, de ahogy erre Sagi és Fisch is felhívják a figyelmet, valójában mindkét idézett *midrás* alátámasztható a tórai szöveg szoros olvasata alapján. Egyrészt a tórai szöveg bevezető sora („Elrejtsem-e Ábrahám elől, amit tenni készülök?”) is azt sugallja, hogy Isten helyesnek tartja, hogy kikérje Ábrahám véleményét a Szodomára vonatkozó terveivel kapcsolatban. Ha ez így van, akkor Isten eleve „számított” a lehetőségre, hogy Ábrahám tiltakozni fog, és Ábrahám éppen az isteni szándékkal való szembefordulásával valósította meg a vallásosság ideális típusát.<sup>32</sup>

Másrészt a történet folytatásában az szerepel, hogy „Miközben Isten elpusztította a síkság városait, Isten megemlékezett Ábrahámról, és kimenékitette Lótot a földindulásból, amikor felforgatta azokat a városokat, ahol Lót letelepedett.” (Genézis 19:29). Ebből a szövegrészletből úgy tűnik, hogy Isten azért menti meg Lótot, mert emlékszik Ábrahám „tanítására”: „Távol álljon tőled, hogy ilyet cselekedj, és megöld az igazat is a gonosszal együtt” (Genézis 18:25). A bibliai szöveg kézenfekvő olvasata szerint is elképzelhető, hogy Isten csak azért könyörül meg az ártatlan Lóton, mert Ábrahám kritikáját követően belátta: a korábbi korszakokban alkalmazott kollektív büntetés helytelen volt, és a teljesen ártatlanok nem viselhetnek kollektív felelősséget mások bűneiért.

A korábban feltett kérdéseimre úgy tűnik, hogy a következő válaszok adhatóak: a bibliai szöveg feltételezése szerint létezik kollektív felelősség, sőt, bizonyos esetekben jogosan szabható ki kollektív büntetés is. Abban viszont nem sok segítséget nyújt a Biblia, hogy meg tudjuk állapítani, hol húzódik a határ a jogos és a jogtalan kollektív büntetés között. Talán az a következtetés is levonható a bibliai történetből, hogy bár az ideális megoldás etikai szempontból az lenne, hogy mindig az egyéni érdemeknek megfelelően hozzunk erkölcsi ítéleteket, ám bizonyos választási helyzetekben egyszerűen nem lehet erkölcsi szempontból jó megoldást találni. A legjobb, amit ilyenkor tehetünk,

---

<sup>31</sup> A nők és a gyerekek elpusztítása számos más bibliai történet értelmezésében is komoly problémát jelentett mind a klasszikus, mind a modern értelmezők számára. Lásd például az ún. „eretnek városra” vonatkozó előírások (Deuteronomium 13:16-17) értelmezését: Mose Halbertal: *Máhápáhot pársániot behithávuán – áráhim kesikulim pársániim bámidrásé háláhá*, Jeruzsálem, Magnes, 1999. 122-144. Továbbá: David Henske: Táf sel ir hánidáhát – mikrá, midrás Rámbám [Az eretnek városban élő gyermekek – Biblia, *midrás* és Maimonidész - héber] In. Avigdor Senan és Israel Y. Yuval (Szerk.): *Divré háhámim vehidotám* [A bölcsek szavai és kérdései - héber], Jeruzsálem, Carmel, 2019. 135-170.

<sup>32</sup> Sagi és Sagi i.m. 193.

a kisebb rossz választása. Annak megállapításában azonban, hogy mi a kisebb rossz, könnyen tévedhetünk.

Ezt a nem kimondottan szívderítő képre némiképpen pozitív fényt vetnek az elemzett tórai és rabbinikus források: nemcsak eldönthetetlen erkölcsi dilemmák vannak, hanem olyan helyzetek is, amelyekben egyértelmű, hogy mi az erkölcsi szempontból helyes cselekedet. Az olyan esetekben pedig, amikor az ember biztosra veheti, hogy alapvető erkölcsi értékek sérülnek (pl. túl sok ártatlan életet követel egy egyébként jogos büntetés végrehajtása), ezeknek az értékeknek a védelmében akár a legfőbb erkölcsi autoritásnak tartott Istennel szemben is az ember morális és vallási kötelessége, hogy tiltakozzon (a tévedés lehetősége azonban persze itt is fennáll). Mindezzel nem azt akarom állítani, hogy a zsidó vallásbölcseleti hagyomány egésze az Euthüphrón-dilemma racionalista ágának választását sugallja, és hogy mindenki szerint érték, ha a vallásos ember autonóm erkölcsi értékek alapján akár az ezekkel szembenálló isteni parancsok ellen is tiltakozik. Az azonban megállapíthatónak tűnik, hogy fontos és a vallási hagyomány szempontjából nagy becsben tartott forrásokra támaszkodhat az, aki még Istennel is vitába mer szállni az erkölcsi jó érdekében.

# „A VILÁG LEGREPUBLIKÁNUSABB KÖNYVE”<sup>1</sup> A HÉBER BIBLIA MINT POLITIKAFILOZÓFIAI FORRÁS

---

GÁBOR GYÖRGY – FRÖLICH RÓBERT

## I.

A politikafileozófiai gondolkodás történetében komoly nézetkülönbségek adódtak afelől, hogy filozófiai értelemben és politikai jelentésében célravezető-e a metaforák használata. Arisztotelész óta köztudott és elfogadott, hogy „a metafora a szó más jelentésre való áttétele”<sup>2</sup>, vagyis egyfajta jelentéskölcsönzés, amiért Hobbes számára a metaforák, „az értelmetlen és kétértelmű szavak (*senslesse and ambiguous words*) olyanok, mint az *ignis fatui* (lidércfény), s aki ezeknek alapján elmélkedik, képtelenségek útvesztőjében bolyong, aminek viszály és lázadás vagy engedetlenség a vége.”<sup>3</sup> Ám nem mindenki osztotta az angol filozófus már-már apokaliptikusnak mondható félelmét. Machiavelli például egyenest a képzőművészhez hasonlítja a fejedelmet, aki „miképp azok, akik a vidék képét megrajzolják, síkságra ereszkedvén szemlélik a hegyeket és magaslatokat, a völgyeket pedig a hegy tetejéről: hasonlóképp (*similmente*) a népek természetét csak a fejedelem ismeri (ahhoz hercegnek kell lenni – *bisogna essere principe*), és a fejedelem dolgait csak olyasvalaki, aki a népből való (*bisogna essere popolare*).”<sup>4</sup> De Rousseau is magától értetődő módon élve a metafora kínálta lehetőséggel, kimondottan elriasztó hasonlatban beszél a színésről, aki – még belegondolni is elborzasztó – milyen rettentő példázattal szolgálna akár a politikus, akár az egyszerű

---

<sup>1</sup> John Adams to Benjamin Rush, February 2, 1807. In: *The Spur of Fame. Dialogues of John Adams and Benjamin Rush, 1805-1813*. (ed. John A. Schutz and Douglass Adair), San Marino, CA, Huntington Library, 1966. 75-76.

<sup>2</sup> Arisztotelész: *Poétika*, 1457 b, Magyar Helikon, Budapest, 1963. 55. Ford. Sarkady János. Az *epifora* jelentése: rátevés, odahordás, esetünkben (más jelentésre történő) „ráalkalmazás”. Görögül: Aristotelis opera omnia, graece et latine, I. Parisiis, Editore Ambrosio Firmin-Didot, 1878. 473. A metaforához lásd Paul Ricoeur: *Az élő metafora*, Osiris, Budapest, 2006. Ford. Földes Györgyi.

<sup>3</sup> Thomas Hobbes: *Leviatán*, Magyar Helikon, Budapest, 1970. Ford. Vámosi Pál. 42. Angolul: Thomas Hobbes: *Leviathan*, J. M. Dent & Sons LTD, London, 1914. 22.

<sup>4</sup> Niccolò Machiavelli: A fejedelem. In: *Niccolò Machiavelli művei*, I., Európa, Budapest, 1978. 7. Ford. Lutter Éva. Olaszul: Niccolò Machiavelli: *Il principe*, Crescere Edizioni, 2012. 5-6.

(genfi) polgár számára, midőn „álcázza magát (*se contrefaire* – kiadja magát valakinek), hogy idegen jellemet öltön, hogy másnak mutatkozzék, mint ami, hogy hidegvérrel lobbanjon lángra, hogy mást mondjon, mint amit gondol, de oly természetesen mondja, mintha csakugyan gondolná, s végezetül megfedekezék arról, ki ő, s egészen belehelyezkedjék valaki másnak az alakjába.”<sup>5</sup>

A hétköznapi beszédet és szókészletet olyan konnotációk terhelik, amelyek racionális felismerések helyett emocionális következtetésekhez vezethetnek, ezzel részben ellehetetlenítve a politikai gondolkodásban nélkülözhetetlen minden további diskurzust, részben pedig olyan jelentést és értelmet adva a megnevezni szándékozottnak, amely „eleve elrendelté”, s ezzel feloldhatatlanná tesz minden más meghatározási szándékot. Malinowski a nyelv atavisztikus rétegződéséről helyesen írja, hogy „egy nyelv a kultúra különböző szakaszain, a vadság természeti állapotától (*savage*) a barbáron (*barbarous*) át a fél-civilizáltig (*semi-civilized*) és a civilizáltig (*civilized*) sok szerkezeti réteget tartalmaz. A különféle használati típusok, a pragmatikus, az elbeszélő, a rituális, a skolasztikus, a teológiai mind nyomot hagy maga után. És még a végső, erőteljes, ámde korántsem mindenható tudományos használat révén bekövetkező megtisztulás sem képes eltörölni a korábbi nyomokat. A modern civilizált nyelv... az archaikus használat (*archaic use*), a mágikus babona (*magical superstition*) és a misztikus homály (*mystical vagueness*) irdatlan tömegének terhét hordozza.”<sup>6</sup> A politikai nyelvezetben mindez akkor válhat veszélyessé vagy végzetessé, amikor a nyelv már nem megnevezni vagy leírni szándékozik, hanem megbélyegezni, s a hatalom kizárólagos nézőpontjából mint egyetlen lehetséges aspektusból a hasonlított és a hasonló metaforikus-képi esetlegességét mozdíthatatlan és intemporális objektivitássá szándékozik szilárdítani. A keresztény politikai teológia két évezredes, szűnni nem akaró metaforája a zsidóság, amely a test és lélek politikai konnotációjának már az antikvitásban meglévő, s Platón és Arisztotelész által egyaránt alkalmazott megkülönböztetését követően<sup>7</sup> a transzcendenssel szembeni szekularizált politika hordozójává, kifejezőjévé és megtestesítőjévé vált.

---

<sup>5</sup> Jean-Jacques Rousseau: Levél d'Alembert-nek, In. Jean-Jacques Rousseau: *Értekezések és filozófiai levelek*, Magyar Helikon, Budapest, 1978. 400. Ford. Kis János. Franciául: Jean-Jacques Rousseau, citoyen de Genève, à M. d'Alembert”, In. *Oeuvres complètes de J. J. Rousseau*, I. Librairie de L. Hachette, Paris, 1865. 231.

<sup>6</sup> Bronislaw Malinowski: The Problem of Meaning in Primitive Language”, In. C. K. Ogden – I. A. Richards: *The Meaning of Meaning. A Study of the Influence of Language upon Thought and of The Science of Symbolism*, London – New York, Kegan Paul, Trench, Trubner & Co. LTD – Harcourt, Brace & Company, Inc. 1936. 328.

<sup>7</sup> A politika vonatkozásában a test és lélek analógiával már Platón élt, például az *Államban*: „az egyes ember lelkében is ugyanazok a részek vannak meg, mint az államban... ebből pedig szükségképpen következik, hogy amilyen módon, s ami által volt bölcs az állam, ugyanazok a módon és ugyanaz által lesz bölcs az egyes ember is”

A francia egyházi körökben 1225 körül készült, s az uralkodóknak a Biblia nyomán erkölcsi és politikai tanulságokkal szolgáló *Bible moralisée* egyik illusztrációja a legközvetlenebb formában figyelmeztet a politikai judaizmus folytonosan leselkedő, rettentő veszélyére. Az első ábrázoláson az Antikrisztusnak, legfőbb uruknak és parancsolójuknak hódoló zsidók láthatók, míg a mellette lévő illusztráción már nem zsidó udvaroncok suttognak hízelkedően a király fülébe, s adják tanácsaikat az uralkodónak, hogy a földi hatalom tekintetét elfordítsák Istentől, s a *civitas Dei* törvényeit a *civitas Diaboli* törvényei váltásák fel, hanem a keresztény világ elzsidósodott szereplői. Az evilági politikai berendezkedés valamennyi működési formájával, a törvényektől a legkülönbözőbb hatósági jogkörökig vagy az igazságszolgáltatásig a Sátán fennhatósága alá tartozik. Vagyis Isten városának transzcendens hatalmi jogkörét, zsidó közreműködésre és hatásra, az ördögi szuverén váltja fel, éppen úgy, mint a Teofil legendáját feldolgozó történetben,<sup>8</sup> ahol az igazságtalanul elszegényedett keresztény Teofil egy zsidó közvetítésével és hivatalos okmányban, vagysis szerződésben foglaltak szerint szövetséget köt az Ördöggel.<sup>9</sup> A hatalom két modellje között kell Teofilnak – és vele az egész keresztény társadalomnak – választani: a zsidók közvetítette sátáni-világi, illetve a Szűz Mária közvetítette transzcendens-isteni birodalom között. Máskülönben az „eljudaizálódó” evilági politikai berendezkedésben a keresztény világ uralkodóira az elkárhozás vár, s az, hogy az őket félrevezető zsidókkal együtt kerüljenek a Pokolra.

A bipolaríssá lett keresztény politikai struktúrában – amelynek két pólusa Szent Ágostonnak a *civitas Dei* és a *civitas terrena* történelemteológiaiilag indokolt dualitására vezethető vissza, következésképpen hit és hitetlenség közötti harc folyamatos jelenlétére – szekularitás és szakralitás feszül egymásnak: míg az előbbi a test, addig az utóbbi a lélek analógiáját kínálja. E kettősségben a kereszténység a lelki tényező hordozója, annak tudatában, hogy „az én országom nem ebből a világból való” (*János 18,36*), míg a zsidóság a szekularizált, vagysis a szakralitástól elszakadt e világi politikai fogalom testi hordozójává és metaforájává vált.

---

(Platón: Állam, 441c, In. *Platón összes művei*, II. Európa, Budapest, 1984. 286. Ford. Szabó Miklós.) Arisztotelész pedig a Politikában mondja az alábbiakat: „mivel a lélek úgy uralkodik a testen, mint az úr a szolgán, az ész pedig a kívánságokon, mint az államférfi vagy király az alattvalókon... hasznára van a testnek a lélek kormányzása” (Arisztotelész: *Politika*, 1254 b, Gondolat, Budapest, 1969. 87. Ford. Szabó Miklós.)

<sup>8</sup> Rutebeuf: Teofil csodája, In. *Akárki. Misztériumjátékok, mirákulumok, moralítások*, Európa, Budapest, 1984. 113-140. Ford. Jékely Zoltán.

<sup>9</sup> „De, hogy ez mind meg is legyen, / Az mint illik, mutass nekem / Előbb írást, pecsétet, / Világosat, értelmeset; Mert már több ember becsapott, / Olymód, hogy írást nem adott; Ezért kérek világos írást.” U.o. 124.

A lelkel szembenálló testiség metaforáját az Újszövetség alapozta meg, mégpedig a zsidó hagyománynak és örökségnek a leértékelésével, azzal, hogy az írott törvényt tipológiai előképnek tekintették csupán, szemben a beteljesedést jelentő hittel: „nem a betű, hanem a lélek” szolgálai vagyunk, „hiszen a betű öl, a lélek pedig éltet” (2Kor 3,6), avagy „az embert nem a törvény szerinti tettek teszik igazzá, hanem a Jézus Krisztusba vetett hit” (Gal 2,16), továbbá „aki test szerint él, nem nyerheti el Isten tetszését” (Róm 8,6-8).

Rendkívül szimptomatikus az az újszövetségi exegézis, amely Hágár és Sára két gyermekében a két szövetség jelképét láttatta: az egyik asszony, aki „szolgaságra született”, „az Arábiában fekvő Sinai-hegyet jelenti, s a mai Jeruzsálemnek felel meg, amely gyermekeivel együtt szolgasorban él. A szabad asszony ellenben a magasságbeli Jeruzsálemet jelenti: ez a mi anyánk.” (Gal 4,24-26) Vagyis a földi és rabságra ítélt, az evilági törvények rabságát hordozó Jeruzsálem ellentéte a hiten alapuló, szabad és földi törvények igájától független égi Jeruzsálem: vagyis míg a zsidóság a testi-érzéki, azaz valóságos, következtetésképp immanens földi törvények és hatalmak uralta Jeruzsálem polgára, addig a kereszténység a mennyei-érzékfeletti, isteni hatalom által vezetett Jeruzsálem lelki-spirituális lakója. Tertullianus a fentieket majd „Krisztus jele és a Sátán jele, a világosság tábora és a sötétség tábora”<sup>10</sup> ontológiai ellentétével fogja kifejezni.

A judaizmus a „szekularizált politikai” fogalmával vált egyenlővé, amire részben a transzcendens hatalomtól és Isten királyságától történő elfordulásával szolgált rá, kimondva, hogy „nincs királyunk, csak császáruk” (János 19,15), majd véglegesen elkötelezve magát a földi hatalmak evilági politikája mellett, amikor „beszennyezték magukat az Úr meggyilkolásával”, hangoztatva, hogy „nem Ő a mi királyunk, nekünk van másik királyunk: Caesar!”<sup>11</sup>

Felettből tanulságos az a vita, amely 388-ban robbant ki Ambrosius milánói püspök és Theodosius római császár között azt követően, midőn az érvényben lévő törvényeket megsértve a helyi püspök ösztönzésére Callinicumban szerzetesek felgyújtották a zsinagógát. A császár a rendeleteket szem előtt tartva utasította a szerzeteseket, hogy az elpusztított zsinagógát a saját költségükön építsék újra, s elrendelte az elkövetők megbüntetését. Ám Ambrosius közbelépett, s a császárnak írt levélben vette védelmébe a püspököt és a zsinagógát elpusztító szerzeteseket.<sup>12</sup> Milánó püspöke felhívta a császár figyelmét, hogy „állami ügyekben” joga van kikényszeríteni az engedelmességet, de a püspök a királyok királyát képviseli, s belőle „Atyátok lelke” (Máté 10,19-20) szól. Ambrosius szerint a zsinagóga „Isten ítéletére gyulladt ki”, a szerzetesek

---

<sup>10</sup> Tertullianus: A bálványimádásról XIX, 2. In. *Tertullianus művei*, Szent István Társulat, Budapest, 1986. 318-319. Ford. Vanyó László.

<sup>11</sup> Pseudo-Cyprian: *Adversus Judaeos*, 42; 54, Universitätsverlag, Freiburg, 1969. 121. 126.

<sup>12</sup> Ambrosius: Epistola, XL, 1-33, In. *Migne Patrologia Latina* 16. 1101-1113.

csak eszközei voltak az isteni igazságszolgáltatásnak. Ennélfogva, amennyiben a császár megbünteti őket, az isteni törvényt az állami törvénykezés alá rendeli, s a zsidók diadalmaskodnak Krisztus népe fölött. Vagyis a szerzetesek egy magasabb rendű törvénynek engedelmeskedtek, ám az, aki a földi törvényekhez ragaszkodik, a földi politikát judaizálja. Ambrosius Maximus példáját hozza fel, aki értesülve egy római zsinagóga felgyújtásáról, ediktumot küldött Rómába a közrend fenntartása érdekében, amiért azt mondták: „semmi jó nem vár a császárra, a császár zsidóvá lett”. Aki a földi törvényeket az isteni törvények fölé rendeli, vagyis nem érvényesíti a mennyei határozatok felsőbbrendűségét a földivel szemben, az Istennel fordul szembe.

A testiség metaforájával azonosított, s a földi világgal és annak berendezkedésével eggyé váló és azt reprezentáló zsidóság<sup>13</sup> lemondott Isten királyságáról, s azzal szemben a földi királyság intézményét részesítette előnyben, nem értve meg, hogy Jézus Krisztus „a rosszból, amiben éltünk, kimentett bennünket, a fejedelmeket és a hatalmasságokat végérvényesen bilincsbe verte”.<sup>14</sup> A testiség írott törvényeihez ragaszkodó régi szövetség népe képtelenné vált az e világi politika lényegtelenységének, esetlegességének, efemer jellegének és – végső soron – a legfőbb rossztól eredő genezisének felismerésére – Carl Schmitt félreérthetetlen célzatossággal ebben látja „az Isten és az Ördög manicheus ellenségeségének” veszélyét<sup>15</sup> –, vagyis annak tudatosítására, hogy a testi rabsággal szemben az e világi politikán túli vagy az azt meghaladó lelki szabadság felszabadító ereje képes egyedül megmenteni a kárhozattól, s elvezetni az üdvözüléshez.

Isten tehát a valóságos (a legvalóságosabb) szuverén, nem a földi uralkodó, s az a király, aki a *civitas terrena* törvényei és politikai berendezkedése révén kívánja vezetni országát, valójában judaizálódott, azaz zsidóvá lett. A politikai cselekvés alapja a transzcendensnek való megfelelés, engedelmisség Isten szuverén tekintélyének. Carl Schmitt itt talál rá az „eljudaizálódott” világ minden veszélyére, hiszen, mint írja, „a történelem minden új korszaka a zsidók általános viselkedésének változásával, valamint a démonian rejtélyes maszkok módosulásával jár.”<sup>16</sup> Ám a Sátán e világi fejedelmeihez hűséges zsidók szem-

<sup>13</sup> Lásd ehhez: David Nirenberg: *Aesthetic Theology and Its Enemies. Judaism in Christian Painting, Poetry and Politics*, Brandeis University Press, Waltham, Massachusetts, 2015.

<sup>14</sup> Jusztinosz: Párbeszéd a zsidó Trifónnal XLI. 1. In. *A II. századi görög apologéták*, Szent István Társulat, Budapest, 1984. 183. Ford. Ladócsai Gáspár.

<sup>15</sup> Carl Schmitt: *Politikai teológia II*. Legenda minden politikai teológia elintézéséről, Attraktor, Máriabesnyő – Gödöllő, 2006. 95. Ford. Szikszai Balázs.

<sup>16</sup> Carl Schmitt: Die deutsche Rechtswissenschaft im Kamp gegen den jüdischen Geist, In. *Das Judentum in der Rechtswissenschaft, Ansprachen, Vorträge und*

befordulása az isteni szuverenitással és az azzal szembeni gyilkos ellenségeskedésük, valamint a világ alávetése a profán törvényes rendnek, végezetül a csoda száműzése a zsidó szellem örök és meghatározó attribútumai maradnak.<sup>17</sup>

Mindenesetre – úgy tűnik – az örök zsidó szellem pontos tükörképével szolgál Shakespeare *A velencei kalmár*ban, ahol a szerződés, a megállapodás, a hitel, a pénzkölcsönzés, a nyereség, a megtakarítás, a jog, a kereskedelem, a tulajdon, a törvény vagy a politika, mind mint a világ judaizálódásának jellegzetes alakzatai az „elzsidósodott” világ visszfényét, egyúttal a keresztény világ inverzét nyújtja, hiszen a keresztény világ – s nem is kell ehhez már zsidó – valójában a törvény, a szerződés, a megállapodás és a hitel politikumában és „judaizmusában” éli mindennapi életét.<sup>18</sup> „Minden szereplő – a drámaíró és a nézőt is közéjük értve – mint az iránytű hegye Észak és Dél között, állandóan rezegve mozog judaizmus és kereszténység két pólusa között.” Ez a konfúzió alkotja Shakespeare drámájának legfőbb kérdését, azt, „hogyan miként tekintheti kereszténynek magát az a társadalom, amely olyan »zsidó« alapokra épül, mint a kereskedelem, a szerződés, a tulajdon és a törvény?”<sup>19</sup> – teszi fel a kérdést Nirenberg, mintegy utalva az antiszemitizmus egyik legfőbb okára, amelyre Adorno és Horkheimer pontosan mutatott rá, egyfelől jelezve, hogy „a zsidónak az a képe, melyet a *völkisch* hívek tárnak a világ elé, saját lényegüket fejezi ki”, másfelől jelezve, hogy „az antiszemitizmusban nem a projektív magatartás mint olyan beteges, hanem a reflexió hiánya.”<sup>20</sup>

„Ki itt a kalmár és ki a zsidó?”<sup>21</sup>

---

*Ergebnisse der Tagung der Reichsgruppe Hochschullehrer des NSRB am 3. und 4. Oktobere 1936*, Berlin, Deutscher Rechts-Verlag, 1936. 33. Lásd ehhez Heinrich Meier: *The Lesson of Carl Schmitt, Four Chapters on the Distinction between Political Theology and Political Philosophy*, The University of Chicago Press, Chicago, 2011. 152.

<sup>17</sup> Lásd Carl Schmitt: *Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Jus Publicum Europaeum*, Köln, Greven, 1950. 33.

<sup>18</sup> Ezt a szempontot vezeti végig *A velencei kalmár*ról szóló kiváló elemzésében Nirenberg. Lásd David Nirenberg: *Antijudaizmus. A nyugati hagyomány*, Kalligram, Budapest, 2016. 268–296. Ford. Felcsuti Péter.

<sup>19</sup> David Nirenberg: *Antijudaizmus. A nyugati hagyomány*, i.m. 272.

<sup>20</sup> Max Horkheimer – Theodor W. Adorno: *A felvilágosodás dialektikája. Filozófiai töredék*, Atlantisz, Budapest, 2020. 209; 232. Ford. Bayer József, Geréby György, Glavina Zsuzsa, Vörös T. Károly korábbi fordításai alapján Mesterházi Miklós.

<sup>21</sup> Shakespeare: *A velencei kalmár*, IV. felv. I. szín, In. *Shakespeare összes művei*, VI. Európa, Budapest, 1961. 77. Ford. Vas István.

## II.

A fentiekben a zsidóság és a biblikus hagyomány interpretációjának metaforikus és tipológikus példázata annak dokumentálására is szolgálhat, ahogy a kinyilatkoztatás foglalatja az értelmező maga szabta teológiai keretei, kultikus (vagy dogmatikai) feltételei és üdvtörténeti szempontjai mentén „beteljesedettnek” láttatott teleologikus jövőkép felől kapja meg értelmét és jelentését. A jövő előképévé szimplifikált *előbbi* a célirányosan interpretált *későbbi* értelmének eredetivé vált, vagyis a múlt tudatos értelmezésének módját és formáját a konstruált jelen szabja meg. Egyszerre és egymással keveredve van itt jelen jövőndölés és beteljesülés, még akkor is, ha Bultmann – egyébként teljes joggal – a kettő közötti különbségre hívja fel a figyelmet: „A tipológia az ismétlődés, a jövőndölést bizonyító módszer pedig a beteljesülés gondolatát fejezi ki. A két módszernek két különböző időfelfogás felel meg: a jövőndölést bizonyító eljárás az időt lineárisnak, a tipológia pedig ciklikusnak tekinti.”<sup>22</sup>

Az imént említett értelmezési eljárással ellentétben az a hermeneutikai hagyomány, amely nem a konstruált linearitáson nyugvó jövőképet tekinti kiindulópontnak, s nem is tartja szem előtt a múlt meghatározott és értelemmel telített „*Heilsgeschichte*”-kiteljesedését, mint valamiféle transzcendens sillabuszt, hanem a jelenből fókuszálva a szövegre, azaz az *itt és most* született kérdésekből kiindulva, s a legkorszerűbb tudományos feltárás által gondozott és ismertté tett textusra visszatekintve, vagyis a midrás elvével tökéletesen megegyezve, a szöveget a mindenkori jelenben adott ember problémáival, kérdéseivel és irányultságával megközelítve kísérli meg vallatóra fogni. A midrás, amely exegetikus belépés a szövegkorpuszba, nem lezárni kívánja az interpretációs kontroverziákat, hanem generálni szándékozik azokat, mintegy jelezvén és bizonyítván a szöveg gazdagságát, erejét és mindenkori olvasatának – még ha olykor feloldhatatlannak látszó vitákhoz is elvezető – legitimitását. Gadamer jól látja, hogy „a Biblia is kétségtől az egyház állandóan olvasott szent könyve volt, de értelmezését az egyház dogmatikai hagyománya határozta meg, és – a reformátorok meggyőződése szerint – meg is akadályozta.”<sup>23</sup> Vagyis az efféle interpretáció – ismét Gadamerre utalva – „értelem-adás és nem értelem-találás” –, a megértés révén a jelenből kiindult „eredeti produkció reprodukciója”,<sup>24</sup> ahol a

---

<sup>22</sup> Rudolf Bultmann: A tipológia mint hermeneutikai módszer eredete és értelme, In: *Tipológia és apokaliptika* (Szerk. Fabiny Tibor), Hermeneutikai Kutatóközpont, Budapest, 1996. 15. Ford. Bernáth Gyöngyvér.

<sup>23</sup> Hans-Georg Gadamer: *Igazság és módszer. Egy filozófiai hermeneutika vázlata*, Gondolat, Budapest, 1984. 135. Ford. Bonyhai Gábor.

<sup>24</sup> Hans-Georg Gadamer: Szöveg és interpretáció, In: *Szöveg és interpretáció* (Szerk. Bacsó Béla), Cserépfalvi, 1991. 24. Ford. Hévizi Ottó.

szöveg a szerző világából – bárki is legyen a Biblia esetében a szerző – képes kilépni, attól önállósodni, s „a szöveg autonómiája az olvasót is elmozdítja az eredeti hallgatóság véges horizontjáról.”<sup>25</sup> A szöveg az írás „filozófiájának” értelmében leíródott, vagyis írott hagyománnyá vált, az írás eredendő szándékának és hallatlan érdemének megfelelően mintegy megállítva az időt, s időn túlivá, intemporálissá, „örökké” téve a textust, ám a mindenkorivá tett szöveget egyúttal felkínálva valamennyi elkövetkező kor értelmezésének és szűnni nem akaró újraértelmezésének.

Ez a hermeneutikai megközelítés a szöveget nem muzeális fossziliának, hatástörténetileg a mindenkor adott tértől és időtől függetlenített, kiállítási vitrinekbe bezárandó korpusznak tekinti, hanem a maga termékeny valóságában élő textusnak, amely a liberális szöveghagyományozásnak megfelelően a mindenkori értelmezés, az ismétlődő, újra és újra szükségessé váló interpretáció nyomán válik kimeríthetetlen és mindig megújulni képes forrássá. Ez a szövegértelmező, a szöveget folyamatosan kommentárokkal ellátó magatartás teljes mértékben harmonizál a zsidó hagyomány megőrzésére és továbbörökítésére vonatkozó, legfőképp biblikus eredetű kritériumokkal. Hiszen az a tény, hogy – egyfelől – az Írott Tan (Tóra söbichtáv, תורה שבכתב), amelyhez – mint írva van – „ne tegyetek hozzá, de ne is vegyetek el belőle semmit” (5Mózes 13,1), továbbá annak világossá tétele, hogy a törvények „nem az égben vannak, hogy azt kellene mondanod: Ki hatol fel értük az égbe, ki hozza le és hirdeti őket, hogy hozzájuk szabhassuk tetteinket” (5Mózes 30,12), ugyanis minden valaha élt, s egykor majd megszülető ember, a mindenkori Izráel népének tagjaként kollektíven és közvetlenül kapta meg a törvényt, amint azt Jehuda Halévi is leszögezte a *Kuzáriban*: „A nép a tízparancsolatot nem egyes személyek hagyományozásából, s nem is a próféta közvetítéséből, hanem egyenesen Istentől kapta meg”,<sup>26</sup> annak egyértelmű jelzése, hogy – a későbbi protestáns szellemiség teljes egyetértésével – a befogadással járó minden munkát, az olvasástól az értelmezésen át egészen az értelmezett szövegből következő cselekedetekig, mindent az embernek magának kell elvégeznie, mindenféle közvetítők nélkül. Másfelől a Szóbeli Tan (Tóra söbáál pe, תורה שבעל פה) az írásban rögzített textus elevenné tételének nélkülözhetetlen és az írott hagyományhoz hasonlóan transzcendens eszköze, amely eligazít „az igazságszolgáltatás túlságosan nehéz” (5Mózes 17,8) eseteiben, hiszen az összes lehetséges precedens írásba foglalása nem feltételezhető, másfelől, minthogy Isten kinyilatkoztatott szava

---

<sup>25</sup> Paul Ricoeur: *A kinyilatkoztatás eszméjének hermeneutikai megalapozása. Bibliai hermeneutika*, Hermeneutikai Kutatóközpont, Budapest, 1995. 35. Ford. Bogárdi Szabó István.

<sup>26</sup> Judah Hallevi: *Kitab al Khazari*, I, 87. 1905. Ford. Hartwig Hirschfeld. <https://archive.org/details/KitabAlKhazari/mode/2up>

– a hagyományos felfogás szerint – időhöz nem köthető, „időn túli”, vagyis minden pillanathoz köthető világot fenntartó szó, az értelmezés megköveteli a kommentárok sosem szűnő láncolatát és hagyományát.

Scholem ezért mondja, hogy „változnak a történelmi körülmények, és emiatt az autoritativnak elismert közléseket szüntelenül változó viszonyokra kell alkalmazni”, s minthogy „az Írás tartománya bővül... új írásbeli közlemények lépnek a régiek mellé.”<sup>27</sup> Az írás az idő szakadatlanságának vet véget, s állítja meg vagy rögzíti azt, de „az eleven elhangzó szónak... ott kell lennie kísérő és tolmács gyanánt az írott szó mellett, hisz máskülönben az írott szó csupán halott, absztrakt fogalom marad, amelyből hiányzik minden elevenség és konkrét tartalom.”<sup>28</sup> A jelentést kutató ember tehát nem kigondol valamit a semmiből, nem kötöl valami teljesen újat, hanem a hagyomány láncolatához kapcsolódva rátalál a szövegben benne lévő, s eddig még nem feltárt értelemre: „bekapcsolódik az isteni szó hagyományának folytonosságába, és mindazt, amit onnan fogad, saját korára vonatkoztatva értelmezi.”<sup>29</sup>

A „saját kor” értelmezése nem tesz hozzá semmi újat, valamiféle „szövegen kívülit” a textushoz, épp ellenkezőleg: a szöveg rétegzett, rejtőzködő és az értő szem számára megmutatkozó olvasattal hozzájárul a teljességében sosem feltárulkozó, időtlen potenciális gazdagsággal rendelkező szöveghez.

### III.

Egy kongregacionalista lelkész, bizonyos Ezra Stiles, a héber, az arámi és az arab nyelv professzora, a Héber Biblia fordítója, a Yale elnöke, az Amerikai Filozófiai Társaság, valamint az Amerikai Művészeti és Tudományos Akadémia tagja, nem mellesleg a rabszolgaság intézményének elutasítója, 1783 májusában a Connecticuti Közgyűlésen tartott prédikációja nyomán megjelentetett könyvében írta le elsőként az elhíresült, s a későbbiek során számtalanszor megismételt kifejezést: „*God’s American Israel*”, vagyis „Isten amerikai Izraelje”.<sup>30</sup>

Derék lelkészünk, a sémi nyelvek professzora az elsők között ugyan, de egy szakadatlanul erősödő, mind szélesebb körben terjedő és konszenzuális politikai állásponttá terebélyesedő nézetet prédikált, s vetett papírra, amely

---

<sup>27</sup> Gershom Scholem: Kinyilatkoztatás és hagyomány mint vallási kategóriák a zsidóságban, In: U.ö.: *A kabbala helye az európai szellemtörténetben*, I. Atlantisz, Budapest, 1995. 25–26. Ford. Bendl Júlia.

<sup>28</sup> I.m. 27.

<sup>29</sup> I.m. 34.

<sup>30</sup> Ezra Stiles: *The United States elevated to Glory and Honor*, Thomas & Samuel Green, New-Haven, 1783. 7; 36.

meggyőződéssel vallotta, hogy Amerika az ősi Izraellel állítható párhuzamba, eme állítás kétségbevonhatatlan és egyértelmű forrásaként magát a kinyilatkoztatott isteni szót, azaz a Bibliát nevezve meg. Rendkívül árulkodó, hogy az észak-amerikai többségükben puritán telepesek Angliát a vallási és politikai elnyomással, s az Exodusból ismert Egyiptommal, a Stuart-uralkodókat, majd később, a forradalmi időszakban III. Györgyöt az Exodus fáraójával, az Angliát elhagyó, s Amerikában a tejjel-mézszel folyó Kánaánra rátaláló telepeseket az egyiptomi szolgaság házából kivonuló, a törvényadás és az ígért földjére rátaláló zsidókkal azonosították, miként a Sás-tengeren való csodás átkelés is előképe lesz annak, ahogy a szolgaságból a szabadságba elinduló nép átkel az Atlanti-óceán rettentő veszedelmekkel fenyegető vizén.<sup>31</sup>

A tipologikus megközelítéseknek és biblikus metaforáknak se szeri, se száma: Washingtont egyenesen Mózesként kezdik el tisztelni, aki kivezette népét a szolgaságból,<sup>32</sup> a betelepülőkkel szemben ellenséges őslakosokban a moabitákat és a filiszteusokat ismerik fel,<sup>33</sup> az Ígért Földjét Sámuel második könyvében olvasottaknak megfelelően – „Meghatározzok népemnek, Izraelnek egy helyet, és oda telepítem. Ezen a helyen fog majd lakni, és nem hanyódik többé ide-oda. A gonoszok nem szorongatják, mint eddig... házad és királyságod örökre fennmarad szíнем előtt” (2Sámuel 7,10-16) –, s a Máté evangéliumában felbukkanó eszményi „hegyen épült város” (Máté 5,14) ideájához hasonlóan épül majd fel „Isten amerikai Izraelje”, földrajzi elnevezéseiben is hűségesen követve a bibliai geográfiát és lokációt: így lesz aztán Bétel, Gósen, Kánaán, Hebrón vagy Sálém és így tovább.<sup>34</sup>

Ez a biblikus összehasonlító kedv megfelel a reformáció magyar gyakorlatának, ahol ugyancsak vissza-visszatérő módon lehet olvasni a biblikus zsidó nép és a magyarság sorsazonosságáról: Farkas András 1538-ban megjelent munkájának címe mindössze azt a részletében elhanyagolható különbséget hordozza, amelyből világosan kitűnik az egyetlen eltérés: hogy tudniillik a zsidókat Egyiptomból, a magyarokat Szkithiából vezette ki az Úr.<sup>35</sup>

---

<sup>31</sup> Lásd ehhez: Joseph Gaer and Ben Siegel: *The Puritan Heritage: America's Roots in the Bible*, New American Library, New York, 1964. 26; Daniel L. Dreisbach: *Reading the Bible with the Founding Fathers*, Oxford University Press, Oxford, 2017. 88-91.

<sup>32</sup> V.ö. Robert P. Hay: George Washington: American Moses, In. *American Quarterly* 21. No. 4, 1969. 780-791; Richard V. Pierard and Robert D. Linder: *Civil Religion and the Presidency*, Grand Rapids, Mi., Academic Books, Zondervan Publishing House, 1988. 81-85.

<sup>33</sup> Daniel L. Dreisbach: *Reading the Bible with the Founding Fathers*, i.m. 88.

<sup>34</sup> I.m. 89.

<sup>35</sup> Farkas András: *Miképpen az Úristen Izraelnek népe Egyiptomból és hasonlóképpen a magyarokat Szkithiából kihozta*. Lásd hasonlóképpen: Batizi András: *Meglett és*

A református történelemszemlélet az analógián, a világtörténelem paradigmatis ismétlődésének gondolatán alapul, amely az isteni gondviselés és a transzcendens felügyelet alatt álló történelem e világán túli rendeltetésének legfőbb bizonyítékát a theologémák ismétlődésében látta, így például a *flagellum Dei* analógiájában: ahogy a rómaiakat eszközként felhasználva büntette Isten a bűnös zsidó népet, hasonlóképpen váltak a törökök a „romlásnak indult” és „rút sybarita ház”-zá lett magyarságot sújtó isteni büntetés és világkormányzói, gubernátori pedagógia eszközeivé. Mindenesetre ez a kizárólagosan teológiai megfontolásokon nyugvó történelemszemlélet, amely a magyar esztétorténetben a romantika idején, de a későbbiekben is, így Ady költészetében jelen volt, minden történeti, politikai, törvényalkotói vagy hatalmi szempontot, társadalmi feszültségeket és konfliktusokat, e világi és transzcendens célokat és azok összefüggéseit nélkülözve leginkább a bűn, a büntetés és a bűnhődés lelkiségében és a nép erkölcsi újjászületésének reményében ragadható meg. Abban a szemléletben, amely a történelem térben és időben egymással semmilyen összefüggésben nem álló népeit, eseményeit, történeteit, népek felemelkedéseit és bukásait kizárólag morális-etikai összefüggésben láttatta, vagyis az eleve elrendelés tanát mintegy a historikum menetére leképezve, a bekövetkezett eseményeket az isteni üdvrend exemplumaiként értelmezve, s az isteni rendeletekkel telített e világi történelmet úgy érzékelve, mint ahol minden „logikus” rendben, az üdvtörténet magasabb eszmeiségének szellemiségében történik.

Csak hogy épp ezen a ponton érhető leginkább tetten a lényegi különbség a Biblia és a bibliai zsidóságra pusztán analógiás, tipologikus vagy metaforikus megközelítése és a Biblia és a bibliai zsidó nép hermeneutikai igényű megragadása között. A politikai rendszert létrehozó és felépítő amerikai protestáns hagyomány számára a legfőbb kérdés mind a függetlenségi háború katonailag és stratégiailag, mind az unió berendezkedését és jogrendjének legfőbb forrását politikailag és bölcséletileg kialakító jelenében, részben a tág horizontú történelmi múlt híján, részben az előtte álló gyakorlati feladatok okán már nem a régi dicsőségéből, s a „méltó régi nagy híréből”, vagyis a múltjának értékrendjéből isteni közbeavatkozás révén veszített állapot transzcendens erkölcsi

---

*megleendő dolgoknak teremtetül fogva mind az ítéletig való históriája* (1544), In. *Régi magyarországi nyomtatványok*, 1473-1600 (Borsa Gedeon et al. Szerk.), Akadémiai, Budapest, 1971. 160. Továbbá: Dézsi András: *Világ kezdetitől lött dolgokról* (1548); Székelyi Horváth András: *Az átokról (Mózes átkozódása, a zsidó nép sorsa a magyarságra alkalmazva ?)*; Tinódi Sebestyén: *Az szalkai mezőn való viadaláról* (1544); Károlyi Gáspár: *Két könyv. Minden országoknak és királyoknak jó és gonosz szerencséseknek okairól* (1563) és így tovább. E műfajban külön kategóriát képeznek a zsoldáregézések, lásd például Batizi András 44. zsoldár parafrázisa stb.

tanulságaként konstituálódik meg. Mindezzel ellentétben a „két birodalom” tanának gyakorlati megvalósítása a lehető legkonkrétabb praktikus politikai feladatként vált az alapító atyák számára nyilvánvalóvá: ha az emberi természet olyannyira megromlott, hogy világi kényszerítő erő nélkül nem képes tartózkodni a rossz és bűnös cselekedetektől, az Istentől eredő transzcendens hatalom mellett szükség van a világi hatalom kényszerítő erejére, minthogy „a világi jog és hatalom Isten akaratából és rendelkezéséből van a világon”,<sup>36</sup> ám e világi hatalomnak olyannak kell lennie, amely magában hordozza és folyamatosan érzékelhetővé teszi a földi szuverenitás transzcendens eredetét.

Vagyis a cél nem lehet más, kizárólag egy olyan hatalmi-politikai-törvényhozói berendezkedés megalkotása, amely leginkább megfelel az isteni elképzeléseknek, s amely a legteljesebb mértékben hordozza és tükrözi a transzcendens elvárásokat. Ez a feladat képezi leginkább az alapító atyák duális felelősségét: egyfelől Istennek mint *Deus absconditus*nak a Biblia kinyilatkoztatott szavában felismerhető, következtetésképp a bibliai textust felelősen olvasó és értelmező magatartását, másként szólva a hermeneutika kiemelt fontosságának szem előtt tartását, másfelől az isteni szó előírta és az abból következő e világi berendezkedés megteremtésének roppant felelősségét. Mert egyrészt „nem is annyira annak a megtudása áll érdekünkben, hogy Isten önmagában véve micsoda, hanem az, hogy velünk szemben milyen akar lenni... a hit az irántunk való isteni akaratnak ismerete, melyet az ő igéjéből merítünk”,<sup>37</sup> másrészt alapvető szükségletté válik az isteni előírásoknak megfelelő közösség létrehozása.<sup>38</sup>

Ez utóbbi szempontból felettebb sokatmondó egy neves kongregacionalista lelkész 1788-as választási prédikációja, ahol már beszédének címében tülemelkedve az egyszerű analógián vagy metaforán, a politikai-politikafilozófiai tanulságok és összefüggések felé igyekszik terelni a figyelmet: „*The Republic of the Israelites an Example to the American States*” (Az Izraeliták Köztársasága példa az amerikai államok számára).<sup>39</sup> Maga a szöveg, hol jelezve a forrás helyet, hol jelzés nélkül, többször hivatkozik a Héber Bibliára, leszögezve, hogy

---

<sup>36</sup> Luther Márton: A világi felsőségről, In. *D. Luther Márton egyházszervezői iratai*, III, Wigand F. K. Könyvnyomdája, Pozsony, 1906. 366.

<sup>37</sup> Kálvin János: *A keresztyén vallás rendszere*, III, 2, 6. Ref. Főiskolai Könyvnyomda, Pápa, 1909. I. 524.

<sup>38</sup> Lásd i.m. III, 11, 10. II. Ref. Főiskolai Könyvnyomda, Pápa, 1910. 14-15. Lásd ehhez: Max Weber: *A protestáns etika és a kapitalizmus szelleme*, Gondolat, Budapest, 1982. 129; 139. Ford. Gelléri András, Józsa Péter, Somlai Péter, Tatár György.

<sup>39</sup> Samuel Langdon: *The Republic of the Israelites an Example to the American States. A Sermon, Preached at Concord, in the State of New-Hampshire; Before the Honorable General Court at the Annual Election.* June 5, 1788. In. <https://www.consorice.org/document/the-republic-of-the-israelites-an-example-to-the-american-states-by-samuel-langdon-1788-6-5/>

a törvényeket Isten Mózesen keresztül juttatta el Izrael népének, s az izraelitákban minden kor a világ modelljét láthatja. Az Istentől, azaz a Mindenható Királyok Királyától kapott törvények tették az Egyiptomot elhagyó sokaságot sikeres és szabad néppé, miként a mennyei szabadság chartája hozta létre az Egyesült Államokat is.

Természetesen szó sincs valamiféle theokratikus indíttatásról, mintha csak a *Biblia* transzcendens rendjét kívánnák a társadalom egészére ráerőltetni, de nem is kell a racionális gondolkodás feladásának tényét rögzíteni a fentiekben. Noha tény, hogy az 1760-1805 közötti időszak amerikai politikai irodalmának leggyakrabban idézett műve a *Biblia*,<sup>40</sup> a hivatkozott források mintegy egyharmadát képezve, ezen belül is Montesquieu *A törvények szelleméről* című munkáját megelőzve, az első helyen a *Deuteronomium* volt a legtöbbször hivatkozott könyv.<sup>41</sup> A Bibliára hivatkozó szerzők között ott vannak azok is, mint Thomas Jefferson, Benjamin Franklin vagy Thomas Paine, akik a Biblia isteni eredetét kétségbe vonták ugyan, de a szöveget alkalmasnak találták arra, hogy gondolataik és érveik tárházát erre alapozzák. A Biblia a legismertebb, legelterjedtebb és legközérthetőbb könyv volt, a kulturális szókincs egyetlen közös irodalmi forrása, s a *King James Bible* mint hivatalos változat (*Authorized Version*) az amerikai (és a teljes angolszász világ) „lingua francája”. Miközben Washington rendre bibliai történetekre és szövegekre hivatkozik, egyértelműen leszögezi, hogy az amerikaiak „birodalmuk alapjait nem a tudatlanság és a babona homályos korszakában rakták le, hanem abban az időben... amikor a Kinyilatkoztatás tiszta és jóindulatú fénye javító hatást gyakorolt az emberiségre és gyarapította a társadalom áldásait.”<sup>42</sup>

Vagy talán a legjobb példa valamennyiük közül Thomas Paine, a köztársaság eszményének és intézményeinek egyik leglelkesebb és legradikálisabb híve, aki egyfelől a leghatározottabban szögezte le, hogy „a Biblia nem Isten szava, ez egy hazugság”,<sup>43</sup> minthogy a Biblia „istenkáromlással, hazugsággal, gonosszággal van teli”, mert „nincs is annál nagyobb blaszfémia, mint az emberi

---

<sup>40</sup> Donald S. Lutz: *The Origins of American Constitutionalism*, Louisiana State University Press, Baton Rouge & London, 1988. 140.

<sup>41</sup> Donald S. Lutz: *A Preface to American Political Theory*, University Press of Kansas, Lawrence, 1992. 136.

<sup>42</sup> *From George Washington to The States*, 8 June 1783. In: <https://founders.archives.gov/documents/Washington/99-01-02-11404>

<sup>43</sup> Thomas Paine: *Letters Concerning «The Age of Reason»*. I. An Answer to a Friend, Paris, May 12, 1797, In: *The Writings of Thomas Paine*, IV. G. P. Putnam's Sons, New York – London, 1908. 199.

gonoszságot a Mindenhatónak tulajdonítani.”<sup>44</sup> Másfelől azonban Paine folyamatosan hivatkozik a Bibliára: így például csodálja annak erkölcsi rendjét, s a haszonelvűség alapján utal a társadalom életében betöltött szerepére;<sup>45</sup> az emberi nem egységét és egyenlőségét a bibliai teremtéstörténetből vezeti le, utalva Mózes első könyvére, ahol az Isten saját képmására alkotta meg az embert, „férfinak és nőnek (1Mózes 26,27), következésképp „a nemek közötti különbséget aláhúzza, de más különbségre még csak nem is utal. Ha ez nem isteni parancs lenne, akkor legalábbis történelmi parancs, és azt mutatja, hogy az ember egyenlősége távolról sem modern tan, hanem a legrégebbi, amit feljegyeztek”;<sup>46</sup> vagy ugyancsak a Biblia alapján mondja ki, hogy a monarchia elfogadhatatlan intézmény, „először a pogányok vezették be, amit nem lehet a Szentírás tekintélyével védeni, mert a Mindenható akarata, amint azt Gedeon is (Bírák 8,22-23) és a próféta is (1Sámuel 8) félreérthetetlenül helytelenítette, mivel a zsidók is „azt megelőzően egyfajta köztársaságot alkottak, melyet egy bíró és a törzsek vénei irányítottak. Nem voltak királyok, és bűnnek tartottak bárkit is királynak elismerni, kivéve az Urat.”<sup>47</sup>

A Héber Biblia mindenestre kiemelkedő helyre került az államalapítás diskurzusában, s az alapító atyákra és a korszak meghatározó gondolkodóira tett hatása túlbecsülhetetlen. Míg persze a nagyközönség számára ez volt az egyetlen közös irodalmi forrás,<sup>48</sup> következésképp a propagandisztikus szempontokat is biblikus példákkal igyekeztek alátámasztani, így például a Nagy-Britanniával történő szakítást, a háború folytatását, addig a teoretikus, politika- vagy jogfilozófiai igényű érvelés, például az amerikai Alkotmány alapelveinek kidolgozása sem nélkülözte a biblikus argumentumokat.<sup>49</sup> Érdemes felidézni John

---

<sup>44</sup> Thomas Paine: *The Age of Reason*, II, 1, In. *The Complete Writings of Thomas Paine*, The Citadel Press, New York, 1945. 529.

<sup>45</sup> Thomas Paine: *The Age of Reason*, I. i.m. 467.

<sup>46</sup> Thomas Paine: *Az ember jogai*, Osiris – Readers International, Budapest, 1995. 40. Ford. Pap Mária.

<sup>47</sup> Thomas Paine: *Common Sense*, In. *The Complete Writings of Thomas Paine*, i.m. 10-12. Hasonlóképpen Paine „nem az eredetileg gyakorolt vallásból”, hanem az állam és az egyház összefonódásából, „ebből az öszvér állatból, az állam és az egyház frigyének szülöttéből” vezeti le például a spanyolországi inkvizíciót, a vallási alapú gyűlölködéseket és a vallástalanságot, minthogy – így Paine – „az üldözés eredetileg egyetlen vallásnak sem jellemzője, de mindig jellemzi a törvényes vagy törvénytelen bevetett vallásokat. Szüntessük meg a törvényes bevetettséget, és minden vallás visszanyeri eredeti, jótékony természetét.” (Thomas Paine: *Az ember jogai*, i.m. 60-61.)

<sup>48</sup> Lásd Gordon S. Wood: *he Democratization of Mind in the American Revolution*, In. *The Moral Foundations of the American Republic* (ed. Robert H. Horwitz), University Press of Virginia, Charlottesville, 1979. 111.

<sup>49</sup> Donald S. Lutz: *The Origins of American Constitutionalism*, i.m. 142. Lásd még Andrew C. Skinner: *The Influence of the Hebrew Bible on the Founders of the*

Quincy Adams sorait, amelyekben a bibliai hermeneutika és kommentár-műfaj aspektusából tesz rendkívül fontos és komoly elméleti hozadékkal járó megállapítást: „A Sinai-hegyi törvény polgári és helyhatósági, valamint erkölcsi és vallási törvénykönyv volt. Számos olyan törvényt tartalmazott, amely csak az akkori időkre és csak annak a nemzetnek a sajátos körülményeihez szólt, amelynek adták. De sok más része egyetemes érvényű volt, az emberi létezéshez elengedhetetlen törvényei a társadalomnak, amelynek nagy részét minden nemzet, amely valaha is élt, s törvénykönyvet alkotott, törvénybe iktatta.”<sup>50</sup>

Melyek voltak a Héber Biblia azon részei, amelyeket az alapító atyák leginkább tekintettek egyetemes érvényűeknek és mint ilyeneket nélkülözhetetlen elméleti alapvetésekként használták fel alkotmányozói tevékenységükben?

A Bibliát kiváltképp tisztelő (sola Scriptura) protestáns hagyományból fakadóan az alapító atyák antropológiája a bukott és bűnössé lett emberképre alapozva vallotta, hogy az embert az önkényuralom megakadályozása érdekében nem szabad korlátlan hatalommal felruházni. A rosszra való hajlam, amely minden emberben eredendően adott, az alkotmányozót arra készíti, hogy létrehozza a hatalmi ágak szétválasztásának (törvényhozó, végrehajtó és bírói testület) és a hatalmat korlátozó fékek és ellensúlyok (*checks and balances*) struktúrájának,<sup>51</sup> vagyis a kormányzati rendszer ellenőrzésének (és ellenőrizhetőségének) alkotmányos mechanizmusát. Montesquieu alapvetése az alkotmányozás során meghatározó elvnek számított, de ezt az elvet a biblikus hagyományban is felismerni vélték az alapító atyák. „Örök tapasztalat viszont, hogy minden ember, akinek hatalma van, hajlik arra, hogy azzal visszaéljen; ezt addig teszi, amíg korlátokba nem ütközik. Ki merné mondani, hogy még az erénynek is szüksége van korlátokra. Hogy a hatalommal ne lehessen visszaélni, ahhoz az kell, hogy a dolgok helyes elrendezése folytán a hatalom szabjon határt a hatalomnak.”<sup>52</sup>

---

American Republic, In. *Sacred Text, Secular Times. The Hebrew Bible in the Modern World* (ed. Leonard Jay Greenspoon & Bryan F. LeBeau), Creighton University Press, Omaha, NE, 2000. 13-14.

<sup>50</sup> John Quincy Adams: *Letters of John Quincy Adams, To His Son, on The Bible and Its Teachings*, James M. Alden, Auburn, 1850. 61; 70.

<sup>51</sup> James Madison *Federalist Papers* No. 51 (1788) esszéjének címe: *The Structure of the Government Must Furnish the Proper Checks and Balances Between the Different Departments* (A kormányzati szerkezetnek a hatalmi ágak közötti megfelelő fékeket és egyensúlyokat kell szolgáltatnia). In. [https://avalon.law.yale.edu/18th\\_century/fed51.asp](https://avalon.law.yale.edu/18th_century/fed51.asp) A híres elv: „Ambition must be made to counteract ambition.”

<sup>52</sup> Montesquieu: *A törvények szelleméről*, Osiris – Attraktor, Budapest, 2000. 247. Ford. Sebestyén Pál.

A *Federalist Papers* No. 6-ból megtudjuk, hogy az emberek – egyebek mellett – ambíciózusak, bosszúállók és kapzsiak,<sup>53</sup> a *Federalist Papers* No. 10-ből pedig, hogy „a pártoskodás az emberi természet velejárója”, amely táptalaja a kölcsönös ellenségeskedésnek, forrása egymás sanyargatásának és elnyomásának, a legvadabb konfliktusok gerjesztésének.<sup>54</sup> És persze szó van a hatalom szeretetéről, az önzésről és a közjó iránti érdektelenségről, amelyeknek mind gátat kell szabni, leginkább épp a közjó érdekében.

Az alapító atyák a hatalommegosztás elvének archetípusaként idézik Mózes második könyvének azt a helyét, amikor Jetró tanácsára Mózes önmaga helyett kijelöl a népből „derék, istenfélő és megbízható férfiakat, akik nem haszonlesők”, hogy „ők ítélkezzenek állandóan a nép fölött.” (2Mózes 18,13-17). Ugyancsak a hatalommegosztásra kínálkozik példának, amikor Mózes „böls, okos és tapasztalt” embereket jelöl ki, „hogy tisztségeket töltsenek be a törzsekben” (1Mózes 1,9-18), hasonlóképpen ahhoz, amikor minden törzsnek „bírákat és előjárókat” jelölnek ki, „hogy igazságos ítéletet hozzanak”, a jogot nem szabad csúrnicsavarni, „nem szabad sem a személyre tekintettel lenned, sem vesztegetésül ajándékot elfogadnod... egyes-egyedül az igazságra törekedj” (5Mózes 16,18-20).

Benjamin Franklin az egyiptomi fáraót idézi, mint a rossz és kapzsi uralkodó példáját (1Mózes 47,13-26), felhívva a figyelmet arra, hogy ritka az a király, aki, ha megtehetné, ne követné a fáraó bűnös gyakorlatát.<sup>55</sup> Éppen ezért nem lehet az uralkodók hatalma abszolút, sosem válhat a szuverén státusza jogon kívülé vagy jog felettivé, hanem uralmukat korlátozni szükséges: a legfőbb hatalmi „féket” az isteni uralom ellenőrző szerepének való alávetettség jelenti: „Közöttetek fogok élni, Istenetek leszek, ti meg népem lesztek” (3Mózes 26,12).

Az „Örökkévalóé a királyság, ő uralkodik a népeken” (Zsoltár 22,29), „hisz te igazságosan ítéled meg a földet. Méltányosan ítélsz a népek fölött, kormányzol minden törzset a földön” (Zsoltár 76,5), vagyis ő az a legfőbb szuverén, akinek törvényei egalitárius módon egyaránt kötelezőek mindenkire, s amelyek alól egyetlen földi uralkodó sem vonhatja ki magát. Az Isten az, aki előtt leborul „a földnek minden hatalmassága” (Zsoltár 22,30), ő az, aki királyokat emel és mozdít el, „hogya a királyok övét leoldozza, helyette kötelet csavar derekukra” (Jób 12,18), mert ahogy maga mondja: „Általam kormányoznak a királyok, és tesznek igazságot a tisztségviselők, általam uralkodnak a fejedelmek, és ítélkeznek a főemberek az egész föld fölött” (Példabeszédek 8,15-16).

---

<sup>53</sup> *Federalist Papers* No. 6, In. [https://avalon.law.yale.edu/18th\\_century/fedo6.asp](https://avalon.law.yale.edu/18th_century/fedo6.asp)

<sup>54</sup> *Federalist Papers* No. 10, In. [https://avalon.law.yale.edu/18th\\_century/fed10.asp](https://avalon.law.yale.edu/18th_century/fed10.asp)

<sup>55</sup> Idézi Eric Nelson: *The Royalist Revolution. Monarchy and the American Founding*, Harvard University Press, Cambridge, MA, 2014. 188-189.

Az isteni-transzcendens kontroll legitimálja az ellenállás jogát, s a szabadság védelmében teszi lehetővé a zsarnok elleni lázadást: épp azt, ami Mózes vezetésével robbant ki, s amely az egyiptomi rabszolgaságból való csodás megszabaduláshoz vezetett, továbbá ahhoz, hogy a szabaddá lett nép megkaphassa Istenétől a törvényeit, vallási és társadalmi életének, valamint morális értékrendjének parancsolatait és előírásait, fennmaradását biztosító hagyományának teljes keretrendszerét.

A zsarnokság elleni felkelés legitim feltételeit az 1574-ben íródott és 1579-ben, Stephanus Junius Brutus álnéven közzétett *Vindiciae, contra tyrannos...* című munka állapította meg,<sup>56</sup> amelyet John Adams az amerikai alkotmányt formáló legbefolyásosabb művek egyikének nevezett, s eme „nemes elméletekből nőtt ki országunk első hajtásai, ezek mozdították elő folyamatos növekedését, és alapozták meg mai szabadságjogait.”<sup>57</sup>

A *Vindiciae* ugyancsak a Héber Bibliát tekintve az alkotmányozás és az abból fakadó politikai gyakorlat igazodási pontjának, amelyhez a legfontosabb érveket a *Királyok második könyvének* „kettős szerződéselmélete” szolgáltatta. A bibliai szöveg arról számol be, hogy Jehojada megkötötte „a szövetséget az Örökkévaló meg a király és a nép között, hogy népévé legyen az Örökkévalónak, valamint a király és a nép között” (1Királyok 11,17).

Vagyis a törvényes rend két szerződésen alapul. A király szerződésben kötelezi magát, hogy a legfőbb uralkodót, Istent és annak törvényeit hűségesen szolgálja és engedelmeskedik azoknak, másfelől a néppel kötött szerződésben vállalja, hogy a nép jogait tiszteletben tartja, amiért cserében a nép vállalja, hogy engedelmeskedik az uralkodónak, mint az Örökkévaló meghatalmazottjának. „Mindaddig, amíg megfelelően vezeti a népet, addig engedelmeskednek neki.”<sup>58</sup> Ám, ha az uralkodó nem teljesíti a szerződésben foglaltakat, a szerződés megszűnik, a nép pedig élhet az ellenállási jogával, s a nép Istennek tett ígérete miatt leválthatja a zsarnokot. Kiváltképp figyelemreméltó, hogy míg az

---

<sup>56</sup> A művet az alábbi angol kiadás alapján idézzük: *Vindiciae, Contra Tyrannos: or, concerning the legitimate power of a prince over the people, and of the people over a prince* (továbbiakban *Vindiciae*) (ed. and transl. George Garnett), Cambridge University Press, Cambridge, 1994. Az angol szöveg mellett használtuk az interneten elérhető latin szöveget is: Stephano Iunio Bruto Celta: *Vindiciae, Contra Tyrannos: sive, De Principis in Populum, Populique in Principem, legitima potestate*, Edimburgi, 1579.

[https://archive.org/details/vindiciaecontratoolang\\_1/page/n5/mode/2up](https://archive.org/details/vindiciaecontratoolang_1/page/n5/mode/2up)

<sup>57</sup> John Adams: *Defence of the Constitutions of Government of the United States of America*, In: *The Works of John Adams*, VI., Charles C. Little and James Brown, Boston, 1851. 3.

<sup>58</sup> *Vindiciae*, 21.

uralkodó esküvel vállalt kötelezettsége a nép felé abszolút, addig a népnek az uralkodóval szembeni kötelezettsége feltételes.<sup>59</sup>

„Isten fenntartja a hatalmát a királyok felett, mondhatni, az Ő szolgálja a királyok... A királyok a királyok királyának hűbéresei”, akiket a királyi hatalom jelképeként karddal ruháztak fel, hogy az isteni törvényeknek megfelelően „megvédjék a jókat és megbüntessék a rosszakat.”<sup>60</sup> A „kettős szerződés” tehát világosan rögzíti az egyes felek jogait és kötelezéseit: ha az uralkodó akár az Istennel, akár a néppel kötött szerződését megszegi, a szerződés megszűntnek tekintendő, vagyis az ellenállás joga megalapozottá válik. Az az uralkodó, aki a szerződést „szemérmetlenül megszegi, zsarnoknak nevezhető, és minden nép, amely önszántából megszegi, lázadónak.”<sup>61</sup>

A zsarnok szó jelentésének pontos ismerete azért fontos, mert a jogszerű ellenálláshoz szükséges megállapítani, hogy az uralkodó valóban zsarnok-e. A zsarnok ugyanis lényegében lemondhatja magát, megszünteti saját uralkodói státuszát, ezzel pedig elveszíti az alattvalók engedelmisségi kötelezettségét. „A zsarnokság nem szimpla bűncselekmény, hanem ez a legfőbb és úgymond valamennyi bűncselekmény összegzése. A zsarnok felforgatja a közrendet, kifosztja a népet, összeesküvést sző a polgárok élete ellen, ígéreteit megszegi, szent kötelezéseinek és ünnepélyes esküjének nem tesz eleget. Ennélfogva sokkal gonoszabb, mint bármely tolvaj, rabló, gyilkos vagy szentséggyalázó: annyival gonoszabb, amennyivel sokkal rosszabb egyszerre mindenkinek ártani.”<sup>62</sup> Nem meglepő, hogy Benjamin Franklin és Thomas Jefferson közösen javasolta az Egyesült Államok nagypecsétjének (*Great Seal*) feliratául a híres protestáns jelszót: „Rebellion to Tyrants is Obedience to God”, vagyis „A zsarnokok elleni lázadás engedelmisség Istennek”, s elképzelésük szerint a nagypecsétet az egyiptomi szolgaság házáat elhagyó, s Isten vezetésével a szabadság felé tartó zsidó nép kivonulásának nagy pillanata díszítette volna: „Az Örökkévaló nappal felhőoszlopban haladt előttük, hogy mutassa az utat, éjjel pedig tűzoszlopban, hogy világítson nekik” (*2Mózes 14,21*).<sup>63</sup>

Az alapító atyák biblikus-antropológiai nézetéből fakadóan a bukott emberek világában, a totális anarchia elkerülése érdekében szükségesek a törvények, amelyek isteni eredetüknél fogva jók, s amelyeknek betartása a béke előmozdításához, a biztonsághoz és az általános jóléthez, vagyis a közjó

---

<sup>59</sup> Quentin Skinner: *The Foundations of Modern Political Thought*, II. Cambridge University Press, Cambridge, 1978. 232.

<sup>60</sup> *Vindiciae*, 20.

<sup>61</sup> I.m. 140.

<sup>62</sup> I.m. 155.

<sup>63</sup> Daniel L. Dreisbach: *Reading the Bible with the Founding Fathers*, i.m. 106; 133-135.

realizálásához vezetnek el. A polgári eljáróknak ezen kell munkálkodniuk, az uralkodónak pedig minden tekintetben meg kell felelniük az isteni elvárásoknak és a nép kívánalmainak. John Adams egy 1776-ban kelt levelének mindjárt az elején az Egyesült Államok ideális vezetőjét a Héber Bibliából vett példákkal írja le: „rendelkezzék Mózes szelídségével, Jób türelmével, Salamon bölcsességével és Dániel bátorságával.”<sup>64</sup>

Az alapító atyák – legjobban szándékuk szerint – nem valamiféle utópisztikus világról álmodoztak, sokkal inkább arra tettek kísérletet, miként valósítható meg „a világ legrepublikánusabb könyve”, azaz a Biblia nyomán a „legrepublikánusabb” államforma, amely az egész világ számára követendő modell, a szabadság exempluma. Ezen a helyen a vezetők az igazságosság legfőbb királyának utánzására törekednek, a földi szuverén Isten e világi megbízottjaként tevékenykedik, s Isten a népre ruházta a jogot, hogy maga döntsön arról, ki gyakorolhatja a közbizalmon alapuló és kizárólag a közjót szolgáló hatalmat.

Washington egyik kedvenc és sokat idézett bibliai verse Mikeástól való: „Szólóje tövében ül majd mindenki, meg a fügefája alatt, és senki nem zavar senkit” (*Mikeás 4,4*).<sup>65</sup> A bibliai kép, kivált Washington értelmezésében sokkal több, mint valamiféle bukolikus agráridill: víziója mindannyiunk biztonságának, elégedettségének, a magántulajdon szentségének, a családi békének, a zavartalan önellátásnak és a társadalmi harmónia állapotának.

Talán ez lehetett a *Sámuel második könyvéből* (2Sámuel 7,10-16) és a *Máté evangéliumából* kirajzolódó „hegyen épült város” (*Máté 5,14*), az isteni és a földi igazságosság között valahol félúton, minden nép előtt lebegő örök példázata.<sup>66</sup>

#### IV.

A Héber Biblia a hatalomgyakorlás mikéntjét nem abszolút uralomként tárja elénk. A király nem despota, uralma szigorúan a törvény alá rendeltetett. A zsidó uralkodó nem egyedülálló, totális uralommal bíró monarcha, s hogy ez ne is alakulhasson ki, egyfajta „transzcendens” ellensúlyként társuralkodót rendelt mellé Mózes, a theokrácia vallási hatalmát képviselő és azt megjelenítő

---

<sup>64</sup> From John Adams to James Warren, April 22. 1776.

In. <https://founders.archives.gov/documents/Adams/06-04-02-0052>

<sup>65</sup> From George Washington to the Hebrew Congregation in Newport, Rhode Island, 18 August 1790. In. <https://founders.archives.gov/documents/Washington/05-06-02-0135>

<sup>66</sup> A „hegyre emelt város” képe rendre felbukkan az amerikai politika történetében. A képet John Adams éppen úgy használta, mint Ronald Reagan, akinek számtalan beszédében elhangzott a bibliai kép. V.ö. Daniel L. Dreisbach: *Reading the Bible with the Founding Fathers*. i.m. 271.

papságot. Izrael leendő uralkodója nem cselekedhet saját belátása szerint, minthogy ő sem áll a törvények fölött. Uralmának legvégső és legteljesebb kontrollja maga Isten, akinek törvényeit köteles megtartani és betartatni. Amíg a király megtartja a törvényeket, uralma töretlen, az ország békében él, s a gazdaság prosperál. Ha azonban a monarcha a hatalmi ellenpólus felé próbál kerekedni, lehet, hogy ideig-óráig sikerrel jár, ám végül minden esetben elbukik. Mózes már a sivatagi vándorlás idején megfogalmazta és írásba fektette egy majdani működőképes államszervezet alapjait, igazságszolgáltatással, rendfenntartókkal és széleskörű szociális rendelkezésekkel. Miután a textus jóval később keletkezhetett, mint Mózes valóságos kora, magától értetődő módon bepillantást enged abba az időszakba, amikor Izrael fölött már király gyakorolja a hatalmat. A Mózes által felvázolt „leendő” monarchia államformája a theokrácia volt,<sup>67</sup> amelyben a vallási vezetés képezte a világi vezetés ellenpárját, s a vallási vezetés biztosította, hogy az isteni törvény alól ne függetleníthesse magát még maga a monarcha sem. Mózes így ír a királyról: „Mikor trónra lép, készíttessen magának másolatot egy könyvből erről a törvényről, amelyet a Lévi fiai közül való papok fognak őrizni. Legyen mindig kéznél, s egész életében olvasson, hogy megtanulja félni az Urat, az ő Istenét, s ügyeljen az egész törvénynek és minden parancsnak a megtartására” (5Mózes 17,18-19). Mózes a kor szellemével meglehetősen ellentétes módon puritán, hatalmában önkorlátozott uralkodót vizionál. Az egyiptomi „megtestesült törvényként” felfogott királlyal szemben, aki egy személyben reprezentálja az isteni és a földi királyságot, valamint a kozmosz és a birodalom rendjét,<sup>68</sup> a mózesi törvénykezés olyan királyt szán a zsidó trónra, akinek anyagi vagyona alulmúlja szellemi vagyonát, akinek békeszeretete legyőzi harci kedvét, aki a jövőt építi, s nem a múlt árnyaival viaskodik, s aki önmagát a törvény alá rendeli, a törvényt – minthogy az Istentől való – érinthetetlennek és örökérvényűnek deklarálva.

Egyértelmű, hogy a mózesi törvények szerint a király – az ókorban, de az alkotmányos monarchiák megjelenéséig a későbbiekben is – egyedülálló módon nem forrása, hanem tárgya volt a törvényeknek. A világi uralkodó abszolút hatalmát korlátozó mózesi fékek és ellensúlyok, amelyek az isteni

---

<sup>67</sup> Aligha véletlen, hogy a theokrácia kifejezést elsőként Josephus Flavius használta: „A mi törvényhozónk... az állam jellegét *theokráciának* nyilvánította, a vezetést és a hatalmat tehát magára Istenre bízta.” (Josephus Flavius: *Apión ellen, avagy a zsidó nép ősi voltáról*, II, 16., Budapest, Helikon, 1984. 72. Ford. Hahn István. Görögül lásd: Flavio Giuseppe: *Contro Apione, testo greco a fronte*, Casa Editrice Marietti S.p.A. – Genova-Milano, 2007. 206.

<sup>68</sup> V.ö. Jan Assmann: *Uralom és üdvösség. Politikai teológia az ókori Egyiptomban, Izraelben és Európában*, Budapest, Atlantisz, 2008. 46 skk. Ford. Hidas Zoltán.

eredetű törvényeknek való feltétlen megfelelési kényszerben váltak érzékelhetővé és megkerülhetetlenné, a kettős hatalom egymást kiegészítő és egymást kontrolláló szerepével megteremtette a hatalmában erős, azaz centrális és despotikus állammal szembeni gyenge állam rendszerét – talán Salamon nagyhatalmi politikájának rövid időszakától eltekintve –, amely lehetőséget biztosított az államellenességnek,<sup>69</sup> az uralomellenségnek, a politikai berendezkedés és a politikai gyakorlat napirenden tartott és gyakorolt kritikájának és bírálatainak. S miután Isten királysága nem vetélytársa a földi királyságnak, hanem előfeltétele,<sup>70</sup> jó esetben az isteni királyság a földi királyságban válik láthatóvá, feltéve, ha a földi szuverén betartja az isteni törvényeket. Mindebből világosan következik, hogy a földi hatalom is lehet tehát rossz, vagyis olyan, amely eltér a legfőbb Király törvényeitől, s ha ez megtörténik, akkor értelem-szerűen szükségessé válik annak kíméletlen, nyílt és határozott bírálata.

Az utolsó bírá (שופט, sofét) és gyakorló próféta (נביא, návi), a bírák korából Izrael a monarchiába átvetető Sámuel a textus tanúsága szerint elszánt ellenfele volt a monarchiának, talán azért, mert Isten uralmának (עול מלכות שמים, Ol málchut sámájim) megkérdőjelezését, sőt, annak negligálását érzékelte a világi hatalom primátusában, s tegyük hozzá, nem is alaptalanul. Az uralkodó jogainak kiszélesedése Sámuel logikája szerint reverzív jellegű: a jelenlévő és az uralmat igénylő nép vállalja a leendő királyság minden előnyét és hátrányát, ezáltal mintegy felmenti a koronázó kezét (Sámuel kezét) a kiválasztott későbbi tetteinek felelőssége alól. E felelősséget a választók viselik, maga a nép, amely a próféta figyelmeztetése ellenére Isten királyságának igája helyett a világi királyság jármába hajtja a fejét. Az isteni uralom elvetésének kísérlete ugyanakkor magában hordozza a büntetés ígétét. Már az első zsidó király, Saul ki akar szabadulni az isteni királyság visszatartó erejű, féket és ellensúlyt képező hatalmából. Sámuel Isten parancsára utasítja ugyanis Sault, hogy viseljen hadat Amálékkal, az ősellenséggel, ne ejtsen foglyot, s ne prédáljon zsákmányt. Saul azonban, feltehetően politikai megfontolásokból, életben hagyta Agágot, az amálékita uralkodót, és engedte a zsákmányszerzést. Sámuel erre így reagált: „Vajon éppúgy tetszését leli az Úr az égőáldozatban és a véres áldozatban, mint az Úr parancsa iránti engedelmisségben? Igen, az engedelmisség többet ér, mint az áldozat, a szófogadás értékesebb a kosok hájánál. Az engedetlenség olyan, mint a varázslás bűne, a nyakasság annyi, mint a terafimmal való visszaélés. Mivel az Úr szavát semmibe vetted, túl

---

<sup>69</sup> Norbert Lohfink: Der Begriff des Gottesreichs vom Alten Testament her gesehen, In: Josef Schreiner (Hg.): *Unterwegs zur Kirche Alttestamentliche Konzeption*, Freiburg, Verlag Herder, 1987. 44.

<sup>70</sup> Jan Assmann: *Uralom és üdvösség*. Politikai teológia az ókori Egyiptomban, Izraelben és Európában, i.m. 61.

kicsinek talált arra, hogy továbbra is Izrael királya légy... Az Úr ma elragadta tőled Izrael királyságát és másnak adja, aki jobb nálad.” (1Sámuel 15,22; 23; 28) Sámuel az ellensúlyt képező Isten parancsára hivatkozva egy pillanatig sem habozik, azonnal megtorolja a király lázadását, s az isteni legitimitációt bíró ellenállás jogán detronizálja a zsarnokot. Nem magától cselekszik így, noha mint ellensúly, azaz mint a királyt kontrolláló bíra és próféta jogosult lenne akár még erre is: Isten utasítja őt, a Királyok Királyának Királya. Egyúttal kiköszörüli azt a csorbát, melyet Saul engedetlensége ejtett, s lefejezi Agágot.

A fékek és ellensúlyok rendszerének felmondására tett kísérlet a Héber Biblia textusa szerint súlyos és azonnali következményekkel jár. A konzekven-  
cia talán legkomolyabb hozadéka, hogy Saul dinasztikus törekvései kudarcot vallottak, és helyébe a múlt és a jövő felkent uralkodóját (מָשִׁיחַ, Messiás, szó szerint: felkent) adó Dávid-ház lépett.

Tatár György a Dávid-ház uralmáról a következőket mondja: „A választott dinastiával kötött szövetség átmeneti kísérlet volt Isten »választott államának« megalkotására, amit aztán a királyság egyszerre eljátszott, és nem játszott el. Eljátszotta, mert persze lényege szerint nem lehetett más, mint »királyság, akár a többi királyság«. Ám nem játszotta el, mert sohasem vállalkozott a lehetséges – és talán kínálózó – hübriszek legdöntőbbikére: soha kísérletet sem tett arra, hogy a kiválasztottságot abban az értelemben tegye magáévá, hogy azt elragadja a néptől, s mint annak kizárólagos hordozója lépjen fel.”<sup>71</sup>

A zsidó monarchia aranykora, apa és fia egymást követő uralma Dáviddal, a zsoltárköltő királlyal, Jeruzsálem meghódítójával (2Sámuel 5,6-7), s a város szakrális központtá tevőjével veszi kezdetét (2Sámuel 6,12). Dávid jóval erősebb világi hatalmat épített ki, mint tette azt elődje. Uralmának legitimitását egyfelől a királycsináló Sámuel biztosította, másrészt a győztes hódító harcai, amelyeknek a csúcspontját és betetőzését a szent város, Jeruzsálem elfoglalása jelentette. Jeruzsálemről már Mózes első könyvében lehet olvasni (1Mózes 14,18), s a Deuteronomium is több helyen utal rá (5Mózes 12,5; 14,23 skk.), ezzel olyan szakralitással ruházva fel a várost, amely magától értetődővé teszi annak kultuszcentrummá tételét.

A 16. századi Moshe Álshich jeles bibliamagyarázó a következőt fűzi exegézisében a 2Sámuel 5,6-hoz: „a vakok és sánták, akiket a szöveg említ, a bálványok, amelyeknek van szemük, de nem látnak, s van lábuk, de nem járnak” (Zsoltár 115,7).<sup>72</sup> S Ábárbánelt idézve hozzáteszi, hogy két bálvány volt, egy

---

<sup>71</sup> Tatár György: Fogság és déja vu, In. Uő: *Pompeji és a Titanic*, Atlantisz, Budapest, 1993. 201-202.

<sup>72</sup> [https://www.sefaria.org/Romemot\\_El\\_on\\_Psalms.115.7.1?lang=bi](https://www.sefaria.org/Romemot_El_on_Psalms.115.7.1?lang=bi)

vak, aki Izsákot jelképezte<sup>73</sup> és egy sánta, aki Jákobot,<sup>74</sup> s mindkettő szájában ott volt az eskü szövege, melyet Ábrahám tett Avimelechnek (1Mózes 21,23).

A középkori exegézis fontos mozzanatra tér ki, jelesül a történelmi legitimitás alátámasztására. Már nem csupán Mózes homályos utalásai teremtenek jogcímet Jeruzsálem birtoklására, hanem a történelem menetében manifesztálódó isteni akarat beteljesülése is ezt támasztja alá. Dávid Jeruzsálem elfoglalásával kifejezésre juttatja, hogy az isteni uralmat nem kérdőjelezi meg, épp ellenkezőleg: a reá ruházott világi hatalmat Isten dicsőségére kívánja felhasználni. Jól érzékelhetően egyszerre kíván maradéktalanul Isten emberévé válni, s egyszerre próbál Istentől függetlenedni. Istenfélelme korlátozott: felviszi a Frigyládát Jeruzsálembe, de lelkipurdalás nélkül szegi meg a „ne gyilkolj” (לֹא תרצח, lo tircách!) parancsolatát, midőn nem kegyelmez ellenfeleinek (2Mózes 20,13).<sup>75</sup>

S valóban: midőn Dávid elcsábít egy férjes asszonyt, Bátsevá, aki aztán terhes lesz tőle, hogy elkerüljék a szégyent, megöleti a férjét, a hettita Uriját (2Sámuel 11). Dávid cselekedete a leggaládabb bűnre képes monarcha alakját idézi meg a Héber Bibliában, aki súlyosan visszaél a rendelkezésére álló közigazgatási és rendfenntartási eszközökkel, valamint az általa uralt erőszakszervezettel, s a visszaéléseit titokban próbálja tartani. A hatalom arroganciája, a „megcselekszem, mert megcselekedhetem” ismert attitűdje köszön vissza Dávid történetében. A zsarnokság legjellegzetesebb tünetei válnak érzékelhetővé a király cselekedeteiben, ám a theokratikus megalapozottságú fékek és ellen-súlyok rendszerének köszönhetően az Isten küldötte, Nátán által előadott példázat a próféta Dáviddal szembeni nyílt és keresetlen kritikájaként értelmezhető, köszönhetően Mózesnek, aki államszervezői tevékenységének egy adott pillanatában már a Szináj pusztaságában elválasztotta egymástól a világi vezéri és a szakrális papi funkciókat. Nátán kíméletet és megalkuvást nem ismerő

---

<sup>73</sup> A második pátriárka, Izsák öregkorára megvakult, lásd 1Mózes 27,1.

<sup>74</sup> A harmadik pátriárka testvérével, Ézsauval való találkozása előtt küzdött egy rejtélyes idegennel, s a birkózás következményeként lesántult, lásd 1Mózes 32,26-32.

<sup>75</sup> Konrád György a szépíró érzékenységgel ragadja meg ezt a kettősséget a minden mitológiai hősön „tűli” Dávid valóságos hús-vér emberi alakjában: „Dávid a normális férfi, akit rendesen meglátogat a kegyelem és a kísértés, ő az igazságos és az istenfélő, egyszersmind azonban ő a barbár is, akinek nem nagy ügy azt parancsolni: öld meg.” Konrád György: Dávid megközelítése, In: Uő: *A láthatatlan hang. Zsidó tárgyú elmélkedések*, Palatinus-Könyvek Kft., Budapest, 1997. 253. Gerhard von Rad hasonló következtetésre jut: „A dávidi királyság a történelem tiszta világosságában jött létre; azaz más jellegű, mint a babilóniai királyság, amely »kezdetben, az égből szállt alá«. Ekképpen valóban nem sajátja semmiféle mitikus méltóság.” Gerhard von Rad: *Az Ószövetség teológiája I. Izrael történeti hagyományainak teológiája*, Osiris, Budapest, 2000, 245. Ford. Görföl Tibor.

éles kritikája így hangzik: „Egy városban élt két ember. Az egyik gazdag volt, a másik szegény. A gazdagnak rengeteg juha, kecskéje és barma volt. A szegénynek azonban nem volt egyebe, csak egy kis báránya, vette magának. Etette, úgyhogy megnőtt, vele magával és gyermekeivel. Evett a kenyereből és ivott a poharából. Az ölében aludt, s olyan volt, mintha a lánya lett volna. Egyszer vendég érkezett a gazdag emberhez. De nem tudta rászánni magát, hogy a juhai vagy barmai közül egyet is elvegyen, és a vendégnek, aki érkezett, elkészítse. Ezért elvette a szegény ember báránykáját, és azt készítette el vendégének.” Nem értve meg Dávid a példázat lényegét, a gazdag emberrel szembeni haragjának adott hangot, és azt mondta Nátánnak: „Amint igaz, hogy az Úr él: az az ember, aki ilyet tesz, az a halál fia. A bárányt négyszeresen vissza kell fizetnie, amiért így tett, és nem volt kímélettel.” Amire Nátán ekképp válaszol: „Magad vagy ez az ember!” (2Sámuel 12, 1-7).

Nátán a bibliai próféták archetípusa. Nem csupán közvetíti Isten szavát, de élő lelkiismeretként, kritikai fellépésével, s a pusztá szó erejével ellensúlyt képez a monarchával szemben. Legitimítását Isten adja, ereje a hithez és a hit által közvetített törvényekhez történő kérlelhetetlen ragaszkodásában rejlik. Mindenesetre a történet hűen tükrözi, hogy Isten kijelölt szóvivőjével, vagyis Isten emberével (אֱלֹהִים, is háelohim) szemben – jóllehet Nátán éles kritikájának semmiféle öncenzúra nem szab határt – még a király sem mer fellépni.

Korántsem véletlen, hogy Dávid fia, Salamon, aki felépítette ugyan a Szentélyt (בֵּית הַמִּקְדָּשׁ – Bét HáMikdás), ám részben modernizációs törekvéseivel párhuzamosan, részben idegen rítusoknak hódolva, saját korlátlan hatalmát erősítendő, igyekezett a papságot háttérbe szorítani. Ennek szimbolikus és manifeszt pillanata volt, amikor a Szentély avatáskor az uralkodó „a nép felé fordult, és megáldotta Izrael egész közösségét” (1Királyok 8,14), jóllehet Mózes egykoron még így rendelkezett: „Mondd meg Áronnak és fiainak: Így áldjátok meg Izrael fiait...” (4Mózes 6,22). Vagyis a mózesi rendelkezés értelmében kizárólag a kohaniták, tehát a papok privilégiuma volt az Izrael népének nyújtott áldás, ám Salamon nem volt kohanita, s még csak nem is származott Lévi törzséből. A népet és a papságot azonban elvakíthatta a legfőképpen a keleti despotákra oly jellemző magamutogató önünnepeltetés és a Templom grandiózus architektúrája, így szótlanul nézték végig, amint a király látványosan ignorálja a kettős hatalom tradicionális eszményét.

Rendkívül beszédes, ahogy a rabbinikus exegézis több helyütt is szóba hozza, hogy a biblikus szöveg nem idézi a király által elmondott áldást, csupán a tényről számol be, s Gersonidész (Rálbág) mintha csak egyenesen erre a különös helyzetre utalna, amikor így ír az 1Királyok 8,14-hez írott kommentárjában: „Íme, e helyen nem emlékszik a szöveg az áldásra, amellyel megáldotta

őket, de eltakarta az arcát, mert az áldó szembefordul a megáldottakkal, így kívánja a lelke, s így olvassuk a papi áldásnál is.”<sup>76</sup>

Korántsem zárható ki, hogy a király a Szentély felavatásának eseményén túl is magának vindikálta a kohaniták jogait. Minthogy élete alkonyán szívesen hódolt idegen, következképp tiltott kánaánita kultuszoknak, okkal feltételezhető, hogy a papság kontrollfunkcióját igyekezett távoltartani, s a judaizmus kultuszcentrumának avatásakor a legmagasztosabb feladatot, a főpapi funkciót is kizárólagosan önmagának tartotta fenn. A szándék egyértelmű: a monarcha látványosan mellőzni kívánta a világi hatalmát transzcendens kerek közé szorító papi rendet. Tette ezt annál is inkább, miután uralma ellentmondott szinte mindennek, amit Mózes a király kötelezettségeként fogalmazott meg (5Mózes 17, 16-17). Feltűnő, hogy a közel két és fél ezer évvel ezelőtt keletkezett szöveg még Izrael uralkodójának becsét sem abban látja, hogy milyen anyagi javakkal bír. Kevés ló legyen a tulajdonában, azaz ne legyen harcias, s ne veszélyeztesse népe békességét állandó háborús retorikával, harcra, küzdelemre való buzdítással és készülődéssel, ugyanis a régi királyok lovainak száma arányban állt harcias retorikájuk és hadi felszereltségük erejével; ne térítse vissza a népet Egyiptomba, azaz ne a ködös múlt felé forduljon, kiváltképp azért ne, mert a nép az egyiptomi húsfazekak talmi biztonsága után vágódva szabadságát szolgaságra cserélné vissza; ne tartson sok feleséget, hogy ne térjen el a szíve, azaz ne bálványoknak vagy Izrael környezetében lévő, magukat isteneknek gondoló zsarnokoknak hódoljon; ne szerezzen magának sok ezüstöt és aranyat, vagyis a mózesi törvények által is óvott magántulajdont tartsa tiszteltben; s végül a saját keze által lemásolt törvényt, a királyi alkotmányt egy életen át tanulmányozza, ám ne módosítgassa azt saját képére és hasonlatosságára, s ne térjen el tőle – mikor, hogy – se jobbra, se balra. Mondhatni: legyen ez a királyi alaptörvény valóban gránitszilárdságú.<sup>77</sup>

A fentiek alapján láthattuk, hogy a vallási hatalom, a főpap vagy a próféta transzcendens kötelezettségének megfelelően emelte fel szavát a mindenkori hatalom túlkapásaival szemben. Ám az erős kezű Salomonnak nem volt a hatalmát és uralkodói habitusát kontrolláló ellenzéke, miután tudatosan mellőzte mindazokat, akik a theokrácia jegyében legitim módon léphettek volna fel ellene, s a hagyomány leértékelésével egyszerűen kiiktatta környezetének minden kritikus hangját. Mélyen árulkodó, hogy Achija, a silói próféta sem a királyhoz fordul kritikájával és jövőndölésével, hanem annak ellenlábásához, Jerobeámhoz intézte jóslatát (1Királyok 11,26-40).

---

<sup>76</sup> [https://www.sefaria.org/Ralbag\\_on\\_I\\_Kings.8.14.1?lang=bi](https://www.sefaria.org/Ralbag_on_I_Kings.8.14.1?lang=bi)

<sup>77</sup> Vesd össze Gábor György: A hatalomból kirekesztve – a hatalomról. Az antik és középkori zsidóság hatalomkonceptiója és az ellenzékiesség lehetősége, In: *Múltba zárt jelen avagy a történelem hermeneutikája*, L'Harmattan, Budapest, 2016. 14-15.

A korábbiakban szó volt már *Sámuel első könyvének* 8. fejezetéről. Sámuel, a próféta és bíra, voltaképpen egy intézménykritika keretén belül, erősen plebejusi indíttatású szavakkal és képekkel, jellegzetes szociális konstellációba helyezve fejt ki véleményét a leendő világi uralkodóról: „Ez lesz a királynak a joga, aki majd uralkodik fölöttetek: Elveszi fiaitokat, s szekerei és lovai mellé rendeli őket – a szekerei előtt kell majd futniuk; megteszi őket az ezres és ötvenes csoportok parancsnokainak; felszántatja velük a földet és betakaríttatja a termést, hadi felszerelést csináltat velük és szerszámot a szekereire. Elveszi lányaitokat, illatszert készíteni, főzni és sütni. Elveszi szántóföldeitekről, szőlőleitekből, az olajligeteitekből a legjava termést, és odaadja a tisztjeinek. Tizedet vet ki szántóitokra, szőlőleitekre, és azt udvari embereinek meg a tisztségviselőinek adja fizetségül. Elszedi legjobb szolgálókat és szolgálóitokat, ökreiket és szamaraitokat, és a maga javára dolgoztatja őket. Tizedet szed nyájaitokból, s ti magatok is a szolgálói lesztek” (*1Sámuel 8,11-17*).<sup>78</sup> Hogy Sámuel félelme nem volt alaptalan, arról maga a *Talmud* tesz tanúbizonyságot. Ismert az eset a *Talmud* lapjairól,<sup>79</sup> amikor egy ízben Jannáj király egyik embere gyilkosságot követett el. Simon ben Setách a Szanhedrinhez fordult ítéletért, perbe fogva magát a királyt. Arra hivatkozott, hogy a mózesi törvények szerint (*2Mózes 21,29*) az öklelős ökör gazdája ellen is fel kell lépni, s ha gondatlannak találják, őt is el kell ítélni. A párhuzam nyilvánvaló: a király úgy rendelkezik a szolgálóival, mint gazda az állataival. Ám midőn az uralkodó a bölcsek elé állt, azok lesütötték a szemüket és némák maradtak. Isten azonnal ítéletet hirdetett a gyáván önmagukat cenzúrázó, s ezzel a törvény útjáról letérő bölcsek felett, és helyben halállal sújtotta valamennyiüket.

Maimonidész amúgy rendkívül tudatosan ekképp egészíti ki és értelmezi Sámuel királyellenes szavait: „az uralkodó joga lesz, hogy az egész ország területéről rekrutáljon bátor, erős fiatalembereket, akiket majd kiképeztet... Felelőségül vehet bárkit házasságlevéllel és szertartással, de ágyasául vehet bárkit, akit csak kedve tart”.<sup>80</sup>

Maimonidész soraiban épp Sámuel aggodalmának legfőbb tárgya, a korlátlan és ellenőrizhetetlen hatalom képe jelenik meg. Azé a hatalomé, amelynek totális cselekvési szabadságot élvezve nem kell tartania semmifajta felelősségre vonástól. A zsidó erkölcs értelmében – amint erre Maimonidész felhívja a figyelmet – a hatalom előnyeit élvezőkkel ellentétben egy közember számára

---

<sup>78</sup> Rainer Kessler: *Az ókori Izráel társadalma*, Kálvin, Budapest, 2011. 88-91. Ford. Szabó Csaba.

<sup>79</sup> *bSanhedrin* 19a-19b

<sup>80</sup> Maimonidész: *Misne Tóra Hilchot Mláchim* 4,2; 4,4

In. [https://www.sefaria.org/Mishneh\\_Torah%2C\\_Kings\\_and\\_Wars.4.3?lang=bi](https://www.sefaria.org/Mishneh_Torah%2C_Kings_and_Wars.4.3?lang=bi)

tiltott volt egy másik férfi ágyasát feleségül venni. Az ágyasi státusz a nőnek előnyöket biztosított ugyan, de gyermekei könnyen kiszolgáltatottjaivá válhattak a férfi önkényének, s még örökségük sem volt biztosított.<sup>81</sup> Maimonidész a fenti példázatával az isteni törvények alól önmagát kivonó despotikus rendszer erkölcstelenségére mutat rá, a fékek és ellensúlyok nélkül maradt rendszert jelenítve meg, s az isteni törvények negligálásának következményeit nem a király, vagyis a hatalom szemszögéből, hanem a hatalomnak kiszolgáltatott alattvalók nézőpontjából láttatva. A hatalmi korlátok minél gátlástalanabb elvetése a zsarnokság fokozódását vonja maga után, s a nép egyre erőteljesebb kiszolgáltatottságát.

Sámuel előbb idézett, meglehetősen sötét tónusokkal megjelenített jövőképe kimondatlanul ugyan, de a világi uralkodót trónra emelni vágyó nép moráljára, erkölcsére hívja fel a figyelmet, amelyet az ellenőrizhetetlenné vált világi hatalom könnyedén lesz képes korrumpálni. Elkötelezett államképéből fakadóan helyteleníti és elítéli a monarchát, aki Isten mellett mintegy „társuralkodóként” működik, afféle „e világi istenséggént”, mintha csak Isten állama és a földi birodalom valamiféle perszonálunióra lépett volna.

A mózesi eszmény olyan uralkodót képzel el Izrael fölött, akinek tisztessége (כבוד, kávod) igazságossága (צדק, cedek) és istenfélelme (יראה שמים, jirát sámájim) megkérdőjelezhetetlen. A mózesi ideál megmaradt elméleti-teoretikus paradigmának, amely azonban soha nem realizálódott az ókori Izrael fennállása során. Gideon, a sikeres hadvezér és bíra még tartja magát a mózesi eszményhez: egy szerződésnek két szereplője van, s ő nem kíván szerződött uralkodója lenni Izraelnek. Tisztában van azzal, hogy a királyság megszerzése könnyen dinasztiaalapítási vágyba torkollhat, s a dinasztia létrehozásának érdekében az uralkodó minden bűnös cselekedetre képessé válhat. Vagyis Gideon helyesen érzékeli azt, hogy a hatalom valamiféle szerződésen alapul, ám az ember bűnre való hajlama akár a legjobb és legtisztességesebb uralkodót is könnyen szerződésszegővé teheti.

A bírák koráról ekképp ír Hodossy-Takács Előd: „Látszólag a legideálisabb körülmények között szerveződik Izrael élete ekkoriban, Isten uralma alatt, világi hatalmasok elnyomása nélkül.”<sup>82</sup> A református teológus is felfigyel a hatalom megosztásának szükségességére, az isteni uralom primátusának elismerésére. Valóban, a mózesi törvények, amelyek – a zsidó önfelfogás szerint – egyenesen Szinájról, az isteni ajkáról származnak, olyan világi hatalmat

---

<sup>81</sup> Az első ismert eset Ábrahám feleségeinek és ágyasainak gyermekei közötti különbségtétel, lásd *1Mózes 25, 1-6*.

<sup>82</sup> Hodossy-Takács Előd: Vezetés és társadalom a bírák korában, In. *Theológiai Szemle*, LII. évfolyam, 2009. 2. 68.

tárnak élénk, amely erősen limitált jogkörrel, s ennek megfelelően jól körülhatárolt felelősséggel bír: az Isten által adott parancsoknak őrizője, megtartatója és végrehajtója egy személyben. A bírák kora még eme ábránd jegyében telik, olyan államszervezeti fejlődés színtereként, amely egy meglehetősen laza törzsszövetségből kiindulva a Saul által megkezdett, majd Dáviddal és kiváltképp fiával, Salamonnal befejezett monarchiaépítés folyamatát tárja elénk.

Jóllehet Sámuel – amint azt láthattuk – határozottan ellenezte a királyság intézményének bevezetését, mégis a nép kérésének engedve, s Isten parancsára (1Sámuel 9,15-16) végül királlyá kente Sault.<sup>83</sup> Saul uralma még nem kiforrott királyi hatalom, ahogy a későbbiekben Dávid uralma sem lesz teljesen az, ám hamarosan nyilvánvalóvá válik az ok, amiért Sámuel vonakodott királlyá kenni bárkit is Izrael fölött.

A próféta, a királycsináló főpap tekintélyénél, a reá ruházott hatalmánál és a szekuláris és szakrális hatalom párhuzamos, egyszerre fennálló kettős jellegénél, a hatalom „megosztottságánál” fogva minden további nélkül megtehetette, hogy a királyon is számonkérje a felelősségét, még akár a kényszerítés eszközhöz is folyamodva, s ha úgy válik szükségessé, még detronizálhatja is a világi uralkodót, aki nem hajt fejet a legfőbb szuverén, Isten parancsolata előtt. Tehát világi hatalmától minden további nélkül megfosztható lesz az, aki nem engedelmeskedik a Királyok Királyának, s felmondja a vele való fiktív jogi megállapodást. Vagyis a legfőbb vallási erő ekkor még legitim detronizáló joggal rendelkezik. Saul habitusában érzékelhető, hogy teljessé kívánja tenni saját uralkodói jogkörét, így negligálva a hatalom megosztásának elvét hordozó isteni parancsolatot.

Gersonidész kommentárjában így fogalmaz: „világos, hogy az áldozatokat a bűnök engesztelése végett kell hozni, s most Sámuel egyértelművé teszi, hogy jobb elkerülni a bűnt, mintsem engesztelést szerezni értük.”<sup>84</sup> Vagyis Gersonidész a hatalmat gyakorló felelősségéről beszél, nevén nevezve egy fontos hatalomtechnikai eszközt, amely szerint bölcsőbb előre gondolni a lehetséges következményekre, s ennek megfelelően felelősségteljesen cselekedni, mintsem elhamarkodottan tenni valamit, ami később jóvátehetetlennek bizonyul..

Salamon halála után a két részre szakadt ország északi országrészében I. Jerobeám, Salamon egykori ellenlábasa foglalta el a trónt. Korai intézkedései között az alábbi említi meg a Biblia: „A király meghányta-vetette a dolgot, aztán csináltatott két aranyborjút, és így szólt a néphez: »Elég legyen a Jeru-

---

<sup>83</sup>Mint hogy a héber nevek „beszélő nevek”, Saul neve magyarul annyit tesz: a kért személy, az, akit kértek. Vagyis a nevet nem feltétlenül a születéskor kapja meg annak viselője, lehet az ragadvány-, értelmező- vagy magyarázó név is.

<sup>84</sup> [https://www.sefaria.org/Ralbag\\_on\\_I\\_Samuel.15.22.1?lang=bi](https://www.sefaria.org/Ralbag_on_I_Samuel.15.22.1?lang=bi)

zsálembe való zarándoklásból! Nézd, Izrael, itt az istened, aki kivezetett Egyiptom földjéről!» Aztán az egyiket felállította Bételben, és a nép körmenetben vonult a másik elé egészen Dánig. A magaslatokon szentélyeket épített, majd papokat választott a nép közül, olyanokat, akik nem Lévi fiai közül valók voltak. Egy ünnepnapot is bevezetett, a nyolcadik hónapban, mégpedig a tizenötödik napon, a júdabeli ünnepnek megfelelően. Maga ment fel az oltárhoz. Így tett Bételben, hogy a bikáknak, amelyeket csináltatott, áldozatot mutasson be. Aztán a magaslatok papjait, akiket ő rendelt, Bételbe telepítette. Fölment az oltárhoz, amelyet épített, a nyolcadik hónap tizenötödik napján, amelyet maga gondolt ki; s ünnepet rendezett Izrael fiainak, és fölment az oltárhoz áldozatot bemutatni.” (1Királyok 12,28)

Jerobeám intézkedései magukért beszélnek. Amint hatalomra került, gondja volt rá, hogy a világi uralmat ne veszélyeztesse semmiféle vallási kontroll. Országá két szélén egy-egy szentélyt építtetett, okafogyottá téve ezzel a kötelező jeruzsálemi zarándoklatot: „Minden férfi háromszor évente jelenjen meg az Úr, a te Istened színe előtt azon a helyen, amelyet az Úr kiválaszt, a hetek ünnepén és a sátoros ünnepen. De senkinek sem szabad üres kézzel megjelenie az Úr színe előtt; mindenki (vigyen), amit adni tud aszerint, ahogyan az Úr, a te Istened megáld” (5Mózes 16,16-17). Ez nem pusztán gazdasági intézkedés, jóllehet az anyagi javak országon belül maradása a szentélyek felépítésének egyik indoka. A papi rend szerepét ezzel minimalizálta, s Lévi törzsének rituális előjogait teljesen megszüntette (1Királyok 13,33). Gersonidész ezzel kapcsolatosan jegyzi meg, hogy a leviták előjogainak megszüntetése a nép számára gazdasági könnyebbséget jelentett: „Ezzel maga felé fordította a nép szívét, hiszen felmentette őket a tized fizetése, s az összes kötelezettség alól, mely a papok vagy Lévi törzse felé fennállt.”<sup>85</sup>

A zsidó történelem fontos pillanata, amikor Jerobeám függetleníti magát a vallási ellenőrzés alól, s ennek szimbólumaként önmagát teszi meg főpappnak. A korrupció útján pozícióhoz juttattak és a szentélyszolgáknak kinevezettek már nem voltak képzett vallási és szakrális „szakemberek”, így részben a hatalom által lekenyerezetteként, részben felkészültségük híján nem voltak képesek gyakorolni az egyik legfontosabb funkciójukat: a mindenkori politikai ellenzéknek a mindenkori uralkodó kontrollját előíró és azt lehetővé tevő jogkörét. Megszüntetve tehát a hagyományos theokratikus berendezkedést, a királyi hatalom abszolutizálásának érdekében Jerobeám egyszerűen korrumpálta a vallási uralmat.

Aligha véletlen, hogy épp ebben a történelmi pillanatban lép színre a kifejezetten ellenzéki szerepre hivatott prófétai intézmény. Eddig ugyanis a papok,

---

<sup>85</sup> [https://www.sefaria.org/Ralbag\\_on\\_I\\_Kings.12.31.2?lang=bi](https://www.sefaria.org/Ralbag_on_I_Kings.12.31.2?lang=bi)

az Isten emberei csupán a király egy-egy elhibázott lépését voltak hivatottak korrigálni, a totálissá vált despotizmus idején azonban már a királyi politika ellenzékéeként, a királyság intézményesített rendszerének kritikusaiként kellett fellépniük. A Héber Biblia leírása szerint Jeroboámot felkereste egy névtelen próféta, midőn a király épp elbitorolt papi funkcióját töltötte be, s átkot mondott az uralkodóra. A király először próbára tette, hogy valóban Isten küldötte-e, majd a tőle megszokott módon korrumpálni próbálta (*1Királyok 13,1-8*). A *Chomát Ánách*<sup>86</sup> felfigyelt arra az aprónak tűnő mozzanatra, amikor a király megpróbálta korrumpálni a prófétát: „Nem kéri a király a prófétát, hogy kövesse, hanem parancsba adja, mintegy kényszerítve őt, s a parancsot mintegy enyhítendő, kilátásba helyezi az ajándékot.”<sup>87</sup> A világi hatalom itt már nem érzi szükségét, hogy hipokrita módon álarc mögé rejtőzködjék – teszi egyértelművé Ázuláj. Vagyis akkor, amikor a kritikus ellenzék szembesíti a hatalmat despotikus cselekedeteinek következményeivel, a hatalom immár nem képes önreflexióra, s képtelen szembenézni saját felelősségével. Mindezek helyett a kényelmesebbnek és célravezetőbbnek tűnő megoldást választja: az uralom ellensúlyaként fellépő, a biblikus elvekre apelláló és azokat számonkérő ellenzéket a korrupció eszközével próbálja meg lekenyerezni és maga mellé állítani.

Jerobeám eljárása a modern hatalmi önkény előképe. Populista módon a népnek anyagi kedvezményeiről gondoskodik, hogy ezzel neutralizálja, kiiktassa és elhallgattassa az ellene fellépőket. Nincs abban semmi meglepő, hogy a nép a felkínált anyagi könnyebbségekért cserébe elnézi, amint a hatalom a rá ruházott pozíciókkal rendre visszaél. Annak magyarázata, hogy a szöveg nem tért ki arra, miként vélekedett a nép az adott uralomról, hisz bárki lépett is a trónra, hatalmát engedelmesen tudomásul vették, oka lehetett akár a szövegek keletkezési idején gyakorolt cenzúra vagy öncenzúra, de oka lehetett például Jerobeám despotikus hatalmától való félelem, amely mindennemű romlásért másokat kísérelt meg felelőssé tenni. Mindenesetre a Héber Biblia is beszámolt már arról a hatalomtechnikai eljárásról vagy manipulációról, amelynek során az ellenzéket demonizálták, illegitimé téve minden megszólalásukat, s bennük látva meg a téves, hibás vagy bűnös intézkedések valóságos felelőseit.

Acháb király, aki, „hogyan ingerelje az Urat, Izrael Istenét, még több gonosz-ságot művelt, mint Izrael összes többi királya, aki előtte volt” (*1Királyok 16,33*), Élijáhu (Illés) prófétát teszi meg általános bűnbaknak. Személyes találkozásokkor már dölyfösen szólítja meg a prófétát: „Te vagy az, Izrael megrontója?” (*1Királyok 18,17*). A valóságtól való elszakadás jól ismert pillanata ez: noha a

---

<sup>86</sup> Chájim Joszef David Ázuláj (1724-1806), közismert akronimja szerint a Chida, rabbi-család leszármazottja, Jeruzsálemben született, ám többnyire Európában szolgáló rabbi, talmudista, kabbalista. Kommentárjainak gyűjteménye a *Chomát Ánách*.

<sup>87</sup> [https://www.sefaria.org/Chomat\\_Anakh\\_on\\_I\\_Kings.13.15.1?lang=bi](https://www.sefaria.org/Chomat_Anakh_on_I_Kings.13.15.1?lang=bi)

totális hatalom ellenzékének semmilyen eszköze nincs arra, hogy romlásba taszítsa a nemzetet, a hatalom, önmagáról elterelve a figyelmet, rájuk mutat, hogy bennük láttassa meg minden rossz legfőbb okozót.

Izraelben az igaz próféta nem jóvendőmondó, hanem a történelem centrumában áll, s ebből a pozícióból fogalmazza meg a lehetséges politikai és társadalmi alternatívákat. Az igaz próféta nem azonos az uruk asztaláról falatozó, pénzzel, adományokkal és pozíciókkal jutalmazott kitarzott kegyeltekkel: nem tévesztendő össze „Baál négyszázötven prófétájával, és Asera négyszáz prófétájával, akik Izebel asztaláról esznek” (*1Királyok 18,19*). Az igaz próféta a kor független, szabad és autonóm értelmiségije, akinek feladata, hogy az Örökkévaló akaratának megfelelően kontrollálja a hatalmat, felhívja a figyelmet annak ellentmondásaira, figyelmeztessen az isteni eredetű, s egalitárius módon, azaz mindenki számára egyként kötelező törvényre, illetve a törvény tolerálhatatlan ignorálására. Ő az, akinek az Istentől megkövetelt és jóváhagyott, s a hatalommal rendre konfrontálódó kritikai fellépését akár az uralkodó felelősségre vonására, vagyis az isteni rendtől eltérő hatalom menesztésére tett javaslat is követheti. Legitim szerepét és nélkülözhetetlen voltát az isteni szó közvetítése, s minden megfélemlítése, kínzatása, bebörtönzése vagy megaláztatása ellenére a bűnös hatalommal való kompromisszum rendíthetetlen visszautasítása, vagyis a szavaival korreláló tettei teszik megkérdőjelezhetetlenné. Az igaz próféta még őrzi a klasszikus theokratikus értékeket, s mindent latba vet, hogy a király és a notabilitások azokat ne vegyék semmibe. Ilyen érték volt egykor a társadalmi igazságosságnak a fenntartása, vagyis a korabeli szociális háló kiépítése,<sup>88</sup> amely a mindenkori királyi hatalom felelősségének fontos részét képezte. A parvenü elit „mindenki annyit ér, amennyi van neki” meggyőződése, amely egyre inkább ellehetetlenítette a szegényeket és rászorulókat – holott miután ők is Isten teremtményei, ezért születtek meg azok a mózesi törvények, amelyek a nélkülözőkről, a rászorulókról, a szegényekről vagy az idegenekről való kötelező gondoskodás szabályait írták elő –, hogy a mózesi szociális törvényektől végleg elrugaszkodott arisztokráciával szembeni kritikájának és a szegényekkel való szolidaritásának ekképp adjon hangot Ámosz: „Halljátok a szót, Bászán tehenei, akik Szamária hegyén laktok; ti, akik a gyöngét elnyomjátok, a szegényt eltiporjátok; ti, akik így szóltok férjetekhez: »Hozzál, hadd igyunk!« Saját szentségére esküdött meg az Úr, az Isten: Bizony,

---

<sup>88</sup> Lásd például *5Mózes 24,17*: „Az idegent és az árvát ne csorbítsd jogában, és az özvegy ruháját ne vedd el zálogba”, avagy például *3Mózes 19,9-10*: „Amikor majd aratjátok földeitek termését, ne vágjátok le a föld színéig. Ne szedd össze aratás után az ottmaradt kalászokat, ne böngészd át szőlőtőkédet, és ne szedgedes föl a fütről lehullott szemeket. Hagyd ott a szegényeknek és az idegeneknek.”

olyan napok jönnek rátok, amikor horoggal vonszolnak benneteket, a maradékokat meg szigonnyal” (Ámosz 4,1-2), „Lerombolom a téli házat a nyári házzal együtt, elpusztulnak az elefántcsont házak, eltűnnek az ébenfa házak – mondja az Úr” (Ámosz 3,15), „Ezt mondja az Úr: Izraelnek három, sőt négy bűne miatt nem változtatom meg szándékomat. Eladják az igazat ezüstért, a szegényt meg egy pár saruért; a szegényeknek a fejükön gázolnak, és a gyöngéket eltérítik útjukról. Apa és fia egyazon lányhoz jár, hogy szent nevemre szégyent hozzon” (Ámosz 2,6-7). A próféta társadalomképe önmagáért beszél: a hatalmon lévők az emberi méltóságot semmibe veszik, az elit az anyagi javakat összeharácsolja, hivalkodik a gazdagságával, s mindezt a legcsekélyebb szégyenérzet nélkül, nyíltan és szemérmetlenül teszi.

Az uralkodó és kegyencei közben pedig mindent elkövettek annak érdekében, hogy elhallgattassák a számukra felettébb kellemetlen prófétákat, mint azt láttuk Jerobeám esetében, vagy száműzetésre ítélik, ahogy az Ámosz prófétával esett meg (Ámosz 7,10-12), de az ellenük elkövetett gyilkos merénylet is szóba jöhetett, ahogy azt Menásse király tette Ézsaiással, legalábbis a hagyomány tanúsága szerint: „Rabbi Simon ben Ázzáj talált egy tekercest, ...benne állt: Menásse megölte Ézsaiást... Rává mondta: Menásse elítélte és kivégeztette.”<sup>89</sup>

Természetesen nem csak az északi ország királyai váltak Izrael tágabb környezetének uralkodóihoz hasonlóan autokrata zsarnokokká, ugyanez a tendencia figyelhető meg a déli országrész dávidi dinasztiáját illetően is.

„Acház húszéves volt, amikor trónra lépett, és tizenhat esztendeig uralkodott Jeruzsálemben. Nem azt tette, ami az Úr szemében helyes, miként atyja, Dávid. Inkább Izrael királyainak útjain járt, sőt szobrokat is öntetett a Baálok-nak. Hinnom fiának völgyében tömjént gyűjtött, sőt saját fiait is megégette a tűzben, azoknak a nemzeteknek iszonyú szokása szerint, amelyeket az Úr elűzött Izrael fiai elől. Áldozatot mutatott be, és tömjént gyűjtött a magaslatokon, halmokon és minden lombos fa alatt” (2Krónikák 28,1-4).

Acház a bibliai beszámoló szerint tehát semmibe vette a mózesi törvény királyokra vonatkozó passzusait, továbbá a rituális és idegen kultuszok (עבודה זרה, ávodá zárá) gyakorlásával szemben megfogalmazott mózesi törvényeket is, amit a Moloch-kultuszra történő utalás egyértelműen igazolni látszik. A Héber Biblia meglátása rendkívül tanulságos és súlyos figyelmeztetés: aligha véletlen ugyanis, hogy a transzcendens eredetű, s a Mózes által közvetített igazságot védő törvények párhuzamosan sérülnek, s jelentéktelenednek el, legyenek azok a társadalmi együttélést szabályozó szociális előírások, vagy a rituális élet rendjét meghatározó törvények. A fékevesztett despotizmus, vagyis a hatalmi önkény az élet minden szegmensébe, a társadalmi

---

<sup>89</sup> bJevámot 49b

nyilvánosság fórumaiba éppen úgy, ahogy a személyes szférába egyaránt behatol, s ott hagyja keze nyomát.

A legrettenetesebb cselekedeteket a már említett Menásse (Manassze) király követte el: „Manassze tizenkét éves korában lépett a trónra, és ötvenöt esztendeig uralkodott Jeruzsálemben. Azt tette, ami gonosz az Úr szemében, azoknak a népeknek borzalmas szokása szerint, akiket az Úr elűzött Izrael fiai elől. Ismét fölépítette a magaslatokat, amelyeket atyja, Hiszkija lerombolt, oltárokat emelt a Baáloknek, és bálványokat készíttetett. Az ég minden seregét imádta és szolgálta. Sőt, az Úr templomában is építtetett oltárokat, pedig megmondta az Úr: Jeruzsálemben lesz a nevem mindörökké. Az ég egész seregének tiszteletére építtette ezeket az oltárokat a templom mindkét udvarán. Hinnom fiának völgyében saját fiait is tűzbe küldte. Varázslással, jövőmondással, ráolvasással is foglalkozott, sőt halottidézését és jóslást is űzött. Sok olyasmit tett, ami gonosz az Úr szemében, hogy bosszantsa. Faragott szobrot is készíttetett, és elhelyeztette az Isten templomában, amelyről azt mondta az Isten Dávidnak és fiának, Salamonnak: »Ebben a házban és Jeruzsálemben, amelyet Izrael összes törzse közül kiválasztottam, szerzek lakóhelyet nevemnek mindörökké. Soha többé nem mozdítom el Izrael lábát arról a földről, amelyet atyáiknak adtam. De csak akkor, ha gondosan megtartja, amit Mózes által megparancsoltam nekik: az egész törvényt, a szertartásokat és a rendeleteket.« Manassze arra csábította Júdát és Jeruzsálem lakóit, hogy nagyobb gonosztságot műveljenek, mint azok a nemzetek, amelyeket az Úr kiirtott Izrael fiai elől” (2Kronikák 33,1-9).

Menásse a zsarnoki mentalitás és habitus tipikus megjelenítője. Az ő uralma már semmiben sem emlékeztet arra a királysághépre, amelyet a zsidó értékek alapoztak meg, s tettek megannyi hibájukkal vagy tévedésükkel együtt is prosperáló berendezkedésekké. Hatalomgyakorlása a kor jellegzetes keleti despotáinak „istenképű” vagy „istengyermekű”, azaz genezisést tekintve isteni eredetű uralkodói habitusával azonos, ennél fogva maga is a törvényeken kívül, helyesebben a törvényeken felül tudta önmagát.

Amilyen erőt képvisel az uralkodó, hasonló erőről tesz tanúbizonyságot az őt bíráló, s kritikájával a hatalmat ellenpontoszó próféta. Menásse esetében ez az ellensúly nem is lehetett kisebb formátumú realpolitikus, mint Ézsaiás, akit, mint arra a talmudi hagyomány is utalt, a király csak megölni volt képes, megvenni vagy elhallgattatni nem. Ézsaiás átfogó bírálatot gyakorolva felemeli szavát a hamis próféták ellenében, akik semmilyen isteni legitimitással nem rendelkeznek, csupán apologétái, megvásárolt kiszolgálói és jellemtelen kollaboránsai a magát törvényfelettinek gondoló és rendre ekképp cselekvő uralkodónak: „Még ezek is tántorognak a bortól, és szédelegnek a mámorító italtól. A papok és a próféták támoynognak az italtól, a bor áldozataként; az erős ital

elkábítja őket. Inognak, amikor látomást látnak, és bizonytalanok, ha ítéletet kell hozni. Igen, minden asztal tele van okádékkal, egy csöpp hely sem marad tőlük tisztán. De kit akar az ilyen tudásra tanítani? Kinek akarja kifejtetni a kinyilatkoztatást? A csecsemőknek, akiket éppen elválasztottak, akiket csak most vettek el anyjuk kebelétől” (*Ézsaiás 28,7-9*). Míg Élijáhu korában a hamis próféták csupán elfogadták a baksist a monarchától, addig Menasse korára már nem is szégyenkeztek amiatt, sőt, kimondott érdemükül tudták be, hogy a törvényre nyíltan fittyet hányó király mellé szegődtek, s annak elfogadhatatlan tetteit próbálták afféle közszolgálati bértollnokok módján igazolni.

Mózes törvényei olyan államformát tárnak elénk, amely az égi és a földi, a transzcendens és az immanens harmonikus találkozásának és utópisztikus rendjének képzetét kelthette a későbbi korok politikaelméleti gondolkodása számára. A fékek és ellensúlyok megléte, a hatalom megosztásának elve, avagy a kritikai ellenék ellenőrző-kontrollt gyakorló szerepe olyan társadalmi berendezkedést garantálhatott, amely – Abraham Lincolnt idézve – „*of the people, by the people, for the people*”, „a népé, a nép által, a népért” létezik,<sup>90</sup> s amely a későbbi korok számára – megfelelő olvasat és szöveghermeneutikai megközelítés esetén – a republikánus állameszmény korszerű modelljeként szolgálhatott. A theokratikus megalapozottságú uralom víziójában egy szolgáló és szolgáltató állam képe jelenik, amelynek élén a király – karöltve a vallási uralmat megtestesítő, ám a szekuláris hatalomtól elkülönülő papsággal – Isten törvényeit, mint a legfőbb jó földi – e világi hordozóit tartja szem előtt, s azokat nem önmaga és hatalmi holdudvara, hanem az általa uralt nép javára gyakorolja és tartatja be.

Azonban az államszervezet, amelyet Mózes megálmodott, az emberi gyarlóság, becsvágy, kivagyiság és hübrisz, vagyis az ember „antropológiai jellege”, „ab ovo bűnössége”, vagy „bűnre való hajlama”, predestináltsága következtében – amint az a protestáns teológiai hagyományban és emberképben megjelenik – mindkét államban, az északi Izráelben és a déli Júdában végérvényesen megromlott. A zsidó uralkodók, mint azt a bibliai szövegek tanúsítják, s ahogy arra a zsidó kommentátorok és keresztény exegeták rávilágítanak, fokozatosan erodálták a mózesi rendelkezéseket, s a kiépített fékeket és ellensúlyokat, ha nem is egy csapásra, de szisztematikusan megsemmisítették, akár a Törvény meggyalázása vagy szelektív követése árán is. E folyamatot a mindenkori politikai helyzet generálta és katalizálta. A zsidó uralkodók, mind gondolkodásukban, mind külsőségeikben egyre inkább hasonlultak az ókori Kelet despotáihoz. A királyság kezdetén még az erősnek mondható törvénytisztelet és az ahhoz való ragaszkodás a megszilárdult államiság korában már a semmibe vész. Ahogy

---

<sup>90</sup> <https://www.abrahamlincolnonline.org/lincoln/speeches/gettysburg.htm>

erősödik az állam, s amiképp egyre nő a királyi hatalom, úgy veszít súlyából és jelentőségéből a legitim vallási ellensúly, s a papság egészét felváltja az egyszemélyes lelkiismeret, a próféta. A királyok felelőssége a törvény megőrzése, betartása és betartatása, ám ők e felelősséget semmibe veszik, mintegy törvényen kívülieknek, avagy azon felülállóknak képzelve és hirdetve önmagukat. A hatalmi felelőtlenség legékeesebb kifejeződése pedig a réalpolitikus Jeremiás és Ézsaiás figyelmeztetéseinek<sup>91</sup> ignorálása, amely a történelmi katasztrófák egymásutánjához, végső soron pedig az államiság megszűnéséhez, valamint a kultuszcentrum, azaz az első Szentély pusztulásához, s a babilóniai fogsághoz, a száműzetés évtizedeihez vezetett.

A Héber Biblia leírása a királyság kialakulásáról, az uralom fentebb vázolt követelményeit és értékeit módszeresen megtipró uralkodókról és talpnyalóikról, valamint személyük és államaik sorsáról ékesen bizonyítja, hogy a korrupt hatalom, amely vagy nem tűri meg az ellenzéket, vagy az ellenzékben az egész országra rontást hozó és az államot szándékosan tönkretévő ellenséget lát, miközben önmagát tévedhetetlennek, minden cselekedetét legitimnek gondolja, ideig-óráig képes fenntartani erejének látszatát, s meg tudja őrizni a prosperáló nemzet délibábját, ám hosszú távon mind az uralkodó elit, mind pedig az állam és az államot alkotó nép gazdaságilag recesszióba, társadalmilag káoszba fordul.

---

<sup>91</sup> *Ézsaiás 30,1-3*: „Jaj a lázongó fiaknak – ezt mondja az Úr. Olyan terveket szőnek, amelyek nem tőlem valók, és olyan szövetséget kötnek, amelyet nem én sugalltam. Így aztán bűnt bűnre halmoznak. Útra keltek, hogy lemenjenek Egyiptomba, anélkül, hogy velem tanácskoztak volna. A fáraó erejétől remélnek oltalmat, és Egyiptom árnyékában bizakodnak. Ám a fáraó ereje szégyent hoz rátok, és az Egyiptom árnyékába vetett reményetek gyalázatot”; *Ézsaiás 31,1-3*: „Jaj azoknak, akik lemennek Egyiptomba, hogy ott keressenek segítséget. Akik a lovakban bizakodnak, a töméntelen harci szekérben, meg a számtalan lovasban, nem Izrael Szentélye figyelnek, és nem az Urat keresik. Csakhogy ő is okos: romlást idéz elő, és nem vonja vissza a szavát. Fölkel az istentelenek háza ellen, és a gonoszok védelmezői ellen. Egyiptom ember és nem isten, lova csak test és nem lélek. Ha az Úr kiterjeszti kezét: összerogy a segítséget nyújtó, elesik a megsegített, és így egyaránt elvesznek” *Jeremiás 25,8-9*: „Ezért ezt mondja a Seregek Ura: Mivel nem hallgattatok szavamra, elküldök észak minden nemzetségeért és Nebukadnezárért, szolgámért, Babilon királyáért – mondja az Úr. Idehozom őket erre a földre, ennek lakóira és a körülötök lakó nemzetekre. És átengedem őket a pusztulásnak, hogy borzalommá, gúny tárgyává legyenek, és örökké tartó szégyen legyen a sorsuk”; *Jeremiás 37,7-9*: „Ezt mondja az Úr, Izrael Istene: Mondjátok meg Júda királyának, aki elküldött titeket, hogy megkérdezzetek: A fáraó serege, amely felvonult, hogy segítséget hozzon nektek, vissza fog térni országába, Egyiptomba. És visszatérnek a káldeusok is, hogy megtámadják ezt a várost; el is foglalják és felgyújtják. Így szól az Úr: Ne ámitsátok hát magatokat és ne mondjátok: Biztosan elmennek a káldeusok, mert nem mennek el.”

## A FELELŐSSÉG FOGALMA KANTNÁL ÉS A NÉMET IDEALISTÁKNÁL

---

WEISS JÁNOS

**B**evezetésképpen az általam tárgyalt gondolkodók *elé* szeretnék visszalépni. Mégpedig egy sokáig nagyon népszerű könyvhöz, Jacob Böhme 1632-ben írt *Aurora* című művéhez. A könyv 14. fejezete ezt a címet viseli: „Hogyan vált Lucifer, az ég legszebb angyala a legszörnyűbb ördöggé”. Ebben a szerző egyszer csak így szólítja meg az olvasóit: „Ti, Lucifer herceg filozófusai és jogászai, vállaltatok végre felelősséget a Luciferben lévő keserves szellemért, mondtátok meg, hogy helyesen cselekedett-e vagy sem, és ezt bizonyítsátok is be [...]. Nem a feszes, hajlékony és hosszúra elnyújtott írásaitokat kérem bizonyítéku, hanem azt, hogy eleven tanúk legyetek.”<sup>1</sup> Ez a pár sor egy komplex koncepciót tartalmaz. *Először* is az értelmiségiek (íhr *Philosophi und Juristen*) Lucifer szolgálatába szegődtek. Lucifer már részt vett a teremtésben, ezért mindenki, aki evilági dolgokkal foglalkozik (és az értelmiség egyre inkább ilyen dolgok felé fordul) lepaktált vele. *Másodszor*: De Istennel szembe-sülve, ezért felelősséget kell vállalnotok; a felelősség tehát akkor jelenik meg, amikor zárójelbe tudjuk tenni a természet (a világ) evilágivá válását, amikor Lucifert ki tudjuk űzni magunkból. *Harmadszor*: erre viszont nem jók a könyvek, és a tanult értekezések. A könyvek és a tanult értekezések még a luciferi világba tartoznak. Ezzel azt is állítjuk, hogy értelmiségi létnek ez a két aspektusa van: az írásokkal és az értekezésekkel a luciferi világot kell ábrázolni, és személyként Isten előtt felelősséget kell vállalni. „Vállaltatok fel a felelősséget ezzel a szellemmel szemben, vagy ha nem vállaltatok, akkor ítéljétek el.”<sup>2</sup> Itt már mintha a felelősség elvállalása az egyetértést jelentené, de a szerző alig rejtetten inkább e szellem elutasítására buzdít. (A szellem először csak Lucifer szelleme, de aztán az egész világ szelleme lesz. A felelősségvállalás színe vagy fonákja.) A felelősség így annyit jelent, mint Isten előtt szint vallani a megromlott világgal kapcsolatban. Kant és a német idealisták a „felelősségnek” ettől a részben patetikus, részben teológiai jelentésétől próbáltak szabadulni.

---

<sup>1</sup> Jacob Böhme: *Aurora*, 221.

<sup>2</sup> Uo.

## (I. ETIKAI JELENTÉS)

Az erkölcsök metafizikájában (1797) Immanuel Kant a felelősség fogalmát egy érdekes kontextusban vezeti be. A vizsgálódásaimat a második rész második főrészénél szeretném kezdeni. Ebben az ember önmaga iránti kötelességéről van szó, amennyiben az embert *morális* lénynek tekintjük. Még a meghatározás előtt rögzítsük is gyorsan: a felelősség fogalmának kiindulópontja a kötelesség, az önmagunkkal szembeni morális kötelesség. „Ez a kötelességünk a következő bűnökkel ellentétes: *hazugság, fősvényesség és hamis alázat* (szolgalelkűség).<sup>3</sup> Vagyis: nem szabad hazudnunk, fősvénynek lennünk, és hamis alázatot tanúsítanunk. Kant kétszer is leírja, szó szerint, a fenti felsorolást, és először még konkrétan ki is mondja az ellentétüket: „A *becsület szeretetének* [*Ehrliebe*] (*honestas interna* [...]) nevezhetnénk azt az erényt, amely ellentétes mindezekkel a bűnökkel.”<sup>4</sup> Ha tehát az önmagunkkal szembeni morális kötelességet egyetlen terminussal ragadhatjuk meg, akkor az a becsület szeretete, vagy a becsületre való törekvés; ebben áll az ember „belső szabadsága” és „veleszületett méltósága”. Csak ez által lesz az embernek jelleme. Az önmagunkkal szembeni legfőbb morális kötelességünk a „becsület szeretete”, a becsületes-ségre való törekvés. És ne feledkezzünk meg róla: az „etikai elemek tanán” belül vagyunk. A metafizikának két része van: az „elemek tana”<sup>5</sup> és a módszer. Kant ezt kiegészítve mindkét résznek egy transzcendentális alakot próbál adni. (A hagyományos metafizika – a baumgarteni alakban – még ontológiából, kozmológiából, pszichológiából és Isten-tanból épült fel.) Ha most az etika metafizikáját akarjuk megalkotni, akkor ugyanezt a felépítést kell követnünk. Viszont Kantnál nem sok támpontot találhatunk az „elemek tana” mint metafizikai aldiszciplína jellemzéséhez vagy meghatározásához. A *tiszta ész kritikájából* talán annyit szűrhetünk le, hogy ezután egyértelműen egy fogalom-elemzésnek kell következnie. Ezt a fogalmat Carl Leonhard Reinhold kezdte el pontosítani 1790-ben, amikor a saját filozófiáját „Elementarphilosophie”-nak kezdi nevezni, és ennek legfőbb feladatát egy fundamentum megtalálásában látja. „Minden eddigi filozófia (beleértve a *kritikai* filozófiát is, annak összes eddigi kifejtését) fő hibája véleményem szerint az, hogy hiányzik belőle *egy általánosan érvényes princípium*.”<sup>6</sup> A részletekbe most nem tudok belemenni, de az

---

<sup>3</sup> Immanuel Kant: *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése / A gyakorlati ész kritikája / Az erkölcsök metafizikája*, Gondolat, Budapest, 1991. 535. és 543. Ford. Berényi Gábor.

<sup>4</sup> I.m. 535.

<sup>5</sup> Elementarlehre – a fordításban most azt a megoldást alkalmazom, amelyet Kis János javasolt *A tiszta ész kritikájának* fordításában.

<sup>6</sup> Intelligenzblatt der Allgemeinen Literatur-Zeitung, 1790- március 13. 159-260. Idézi Faustino Fabbinelli: Einleitung, In. Karl Leonhard Reinhold: *Beiträge zur*

Elementarphilosophie feladata innen kezdve egy fundamentum megtalálása, amelyet Reinhold princípiumnak is nevez. Ennek a fundamentumnak a szerepét tölti be most Kantnál a becsület szeretete, a becsületességre való törekvés. Az etikának mint metafizikai koncepciónak szükségképpen ez a kiindulópontja. – A legfőbb erény Eckhart Mesternél még nem egy kötelesség, hanem egy állapot volt, egy a kozmoszban kijelölt pozíció, ezt nevezte Eckhart Mester „elkülönítettségnek” (Abgeschiedenheit-nek). „Sok könyvet olvastam, pogány mesterrektől és prófétáktól, valamint az Ó- és az Újszövetségből, és elmélyülten, nagy szorgalommal kerestem, hogy mi a legjobb és legmagasabb erény, amellyel az ember a legközelebb juthat Istenhez, és amely által az ember teljesen hasonlatossá válhat ahhoz a képhez, amely szerint Isten megteremtette [...]”. És miután minden írást átkutattam, amennyire az értelmem képes volt felfogni és megérteni, nem találtam mást, mint a tiszta elkülönítettséget, amely minden teremtménytől távol van.”<sup>7</sup> Van tehát egy legfőbb erényünk, amely Eckhart Mesternél az Istenhez és a világ dolgaihoz való viszonyt foglalja magában – Kantnál ez egy alapvető kötelesség. De Eckhart Mester már az elkülönítettség kapcsán is bevezeti a lelkiismeret fogalmát. „Minél inkább menekül az ember a teremtmények elől, annál inkább fut utána a Teremtő. Ezért az elkülönítettség a legjobb, mert megtisztítja a lelket és megtisztítja a lelkiismeretet, lánggra lobbantja a szívet és felébreszti a szellemet, serkenti a vágyat és felvirágoztatja az erényt [...]”<sup>8</sup> Eckhart Mester ugyan bevezeti a lelkiismeret fogalmát, de ennek nincs különösebb súlya vagy konstitutív jelentősége. Ha a legfőbb vagy a legalapvetőbb erény azonban nem egy állapot, hanem egy kötelesség, akkor a lelkiismeret is szükségképpen felértékelődik – a lelkiismeret fogja ugyanis számon kérni ennek a kötelességnek a teljesülését. „Lelkiismerete minden embernek van, és a belső bíró figyel, fenyegeti és tartja általában respektus [...] alatt; ez a benne lévő, a törvények fölött őröködő hatalom [...] a lényéből fakadóan van meg benne.”<sup>9</sup> A kötelesség fogalmának háttére előtt bevezetett lelkiismeret szerkezete a következőképpen néz ki: „Ennek a lelkiismeretnek nevezett, eredendően intellektuális és (mivel a kötelesség képzete) morális adottságnak mármost az a különlegessége, hogy általa az embernek ugyan saját magával akad elszámolni valója, ám esze mégis arra kényszeríti, hogy úgy intézze ezt, mintha egy másik személy parancsolta volna meg.”<sup>10</sup>

---

*Berichtigung bisheriger Mißverständnisse der Philosophie*, Felix Meiner Verlag 2003. XIII.

<sup>7</sup> Meister Eckhart: *Mystische Schriften*, Berlin, 1903. 165.

<sup>8</sup> I.m. 181.

<sup>9</sup> Immanuel Kant: *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése / A gyakorlati ész kritikája / Az erkölcsök metafizikája*, i.k. 554.

<sup>10</sup> Uo.

És ki lehet ez a másik személy? „Ez a másik mármost lehet valóságos vagy csupán eszmei személy, amelyet az ész teremt magának.”<sup>11</sup> Kant mintha egy kicsit hezitálna, hogy ez a másik személy egy vagy több reális személy, vagy egy idealizált személy legyen. Végül inkább az utóbbi mellett dönt: „Mert a lelkiismeret a belső bíró minden szabad cselekedet felett”.<sup>12</sup> Mivel a cselekvés szabad, ezért a lelkiismeretnek ezt a helyesség és a hamisság szempontjából el kell bírálnia, meg kell erősítenie, vagy el kell vetnie. Szükségünk van tehát egy felső morális lényre, ennek viszont Isten a neve, vagy ez Isten hagyományos pozíciója. Vagyis most már kimondhatjuk: az etikában mint metafizikában a lelkiismeret Isten szekularizált alakja. Így visszakanyarodtunk az Eckhart Mesterrel való rokonsághoz: egy ideális állapotban lenni, vagy teljesíteni a kötelességeinket, tulajdonképpen az Istennel való összhangként értelmezhető. Két döntő fogalmunk van tehát: a *kötelesség* és a *lelkiismeret*. A „felelősség” fogalma a kettő közötti közvetítő fogalom. Még az előző gondolatok közvetlen meghosszabbításának tűnik: „a lelkiismeretet a tetteinkért Isten előtt vállalt felelősség szubjektív elvének kell gondolnunk”.<sup>13</sup> Vannak tehát cselekedeteink, amelyek kötelességeket valósítanak meg. De miért valósítjuk meg ezeket a kötelességeket? Miért hallgatunk egyáltalán a lelkiismeretünkre? És ha való igaz, hogy lelkiismerettel az emberi lényegünkönél fogva rendelkezünk, mégis fennmarad a kérdés: *miért* hallgatunk rá? (Mintha Kant itt azt a kérdést tartaná szem előtt, amit a 20. századi erkölcsfilozófiában az „amoralista” problémájának szoktak nevezni.) Azért hallgatunk a lelkiismeretünkre, mert van egy bizonyos felelősségünk. Ami feltűnik, az az, hogy Kantnál a felelősség-fogalom lokalizálva van, és nincs semmiféle patetikus felhangja, mint volt már előtte is (és lett majd utána is).

## (II. TÁRSADALOMELMÉLETI JELENTÉS)

A „kötelesség” azonban nem csak egy normatív fogalmi rendszer része lehet, hanem leíró értelemben is felfogható: hogy teljesítenek az emberek kötelességeket, mi a kötelesség helye egy társadalomelméleti összefüggésrendszerben. Fichte *Az ember rendeltetése* (1802) című könyvében a „felelősség” terminust abban az értelemben használja, hogy mindenki a saját felelősségére hajtja végre a cselekedeteket, vagyis a saját szabadságát bontakoztatja ki. „Fontosabb számomra, hogy tiszteljem a szabadságukat, mint az, hogy megakadályozzam vagy eltöröljem, ami e szabadság felhasználásában számomra rossznak tűnik.”<sup>14</sup>

<sup>11</sup> I.m. 555.

<sup>12</sup> Uo.

<sup>13</sup> Uo.

<sup>14</sup> Johann Gottlieb Fichte: *Az ember rendeltetése*, Helikon, Budapest, 1976. 239. Ford. Kis János.

A felelősség így a kommunikatív viszonyokba beágyazott jelenség, illetve fogalom. A kommunikatív viszonyokban pedig az emberi szabadság nyilvánul meg. Fichte megjegyzései alapján azt mondhatjuk, hogy a szabadság előtt helyezkedik el a „meggyőzés” és az „akarat”, ezekre lehet hatást gyakorolni.<sup>15</sup> Talán szabad egy képpel élni: itt a szabadság irányáról van szó, és természetesen Fichte nem számol azzal, hogy az irány is befolyásolhatja magát a szabadságot. De a mások szabadságának tiszteletén (elismerésén) keresztül én magam is szabad leszek. „Felemelkedem erre az álláspontra és új teremtmény vagyok, s a jelenvaló világhoz fűződő egész viszonyom megváltozott.”<sup>16</sup> (A németben a „verwandelt” szó szerepel, ami a hitbéli „átváltozást” jelent: nagyon erősen, teljesen megváltozni, mássá válni, vagy mássá válni hagyni.) Korábban Fichte ezt mondta: „Nem az a kérdés: mit kell *nekik* tenniük [...], hanem az: mit szabad *nekem* tennem, hogy rábírtam őket [valamire]”.<sup>17</sup> De most az átváltozás után már nem csak azt tudom, hogy mit *szabad* tennem, hanem azt is, hogy mit *kell* tennem; a saját szabadságom köteleességgé alakul át. „Csak egyet tudhatok: *mit kell tennem* – s ezt mindig tévedhetetlen bizonyossággal tudom.”<sup>18</sup> Még egyszer: a mások szabadságának elismerésén keresztül én magam is szabad leszek; vagyis rábízom magam a mások köteleességére, köteleesség-tudatára, hogy tegyenek azt, amit akarnak. De az „átváltozás” következtében az én akaratom is konkretizálódik: már nem csak azt tudom, hogy mit *szabad* tennem, hanem azt is, hogy mit *kell* tennem. A későbbiekből az is kiderül, hogy ezt egy új premissza bevezetésével lehet meghatározni. Az „átváltozás” akkor következik be, ha belátom: „Minden, ami történik, az örök világ tervébe tartozik, és ebben a tervben *jó*, ennyit tudok; hogy mi a tiszta nyereség ebben a tervben, és mi az, ami csak eszköze valami jelenvaló rossz megszüntetésének [...], azt nem tudom.”<sup>19</sup> A „felelősség” Fichténél – úgy tűnik – addig kap meghatározó szerepet, amíg egy társadalomelméleti alapgondolat látszik körvonalazódni; de az átváltozással Fichte újra visszatér az én egyértelmű kitüntettségéhez. – Megkockáztatnám azt az állítást, hogy ezt a gondolatot veszi át Hegel a *Jogfilozófia* 284. paragrafusában. Első ránézésre a paragrafusnak nincs is különösebb súlya: „Egyedül a döntés objektív oldaláért [...] lehet az embereket felelősségre vonni [...]”.<sup>20</sup> Máris lassítsunk egy kicsit: a társadalmi életben az emberek cselekednek, a cselekedetekben pedig döntésekre kerül a sor. A döntéseknek mindig

---

<sup>15</sup> I.m. 238.

<sup>16</sup> I.m. 239.

<sup>17</sup> Johann Gottlieb Fichte: *Az ember rendeltetése*, i.k. 238.

<sup>18</sup> Uo. Kiemelés tőlem.

<sup>19</sup> I.m. 240.

<sup>20</sup> Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *A jogfilozófia alapvonalai*, Akadémiai, Budapest, 1983. 312. Ford. Szemere Samu.

két oldaluk van: az egyik a „szubjektív *meggyőződés*, a lelkiismeret (*animi sententia*)”<sup>21</sup> Ugyanakkor a döntéseknek van egy másik dimenziójuk is, amely úgy jön létre, hogy a különösség általánossággá alakul át. A 284-es paragrafusban Hegel a „törvényi és más meghatározó alapokról” beszél. Számunkra most az a lényeg, hogy csak ebben az utolsó esetben lehet „felelősségről” beszélni. A társadalmi együttélésben az emberek csak azért tartoznak felelősséggel egymás iránt, mert a döntéseiknek, illetve a cselekedeteiknek van egy objektív oldala. Így már-már meghatároztunk egy társadalmi érintkezési rendszert, és arra is rámutattunk, hogy ezekben a szubjektív cselekedetekben hogyan jöhet létre valami általános. És amíg Fichte a társadalmi szerveződéstől, amelyben a felelősség fogalmának meg van a maga helyi értéke, visszalép az énhez, addig Hegel az állam felé lép tovább. Hegel azt mondhatná, hogy az objektivitás magáért valóvá válása nem azt jelenti, hogy a felelősség abszolutizálódik. Vagy talán mégis ezt jelenti, de akkor ezt Hegel meglehetősen sajtótosan értelmezi: az abszolutizálódás azt is jelenti, hogy fölébe emelkedik minden felelősségnek. Vagy egy kicsit másképp: csakis a cselekvő egyének vonhatók felelősségre, akiknek a cselekedeteiben van egy objektív elem. De ha már nincs ilyen objektív elem, mert minden a tiszta objektivitás, akkor nem beszélhetünk felelősségről sem. Az uralkodó, az uralkodó méltósága az, aki, illetve ami, túl van minden felelősségen. De ez Hegelnél nem csak a tiszta objektivitás, hanem a tiszta, abszolúttá vált szubjektum is. „A végső döntő szubjektivitás [illetve objektivitás] fölötté áll minden felelősségnek.”<sup>22</sup> Vagy másként fogalmazva: ez a „túl a felelősségen”, a felelősség meghaladása, leírható két perspektívából: a szubjektivitás és az objektivitás szemszögéből. A szubjektivitás perspektívájából itt az uralkodó (a fejedelem) méltóságáról beszélhetünk; rá nem vonatkoznak azok a jogi szabályok, amelyeket a kötelesség-teljesítések kapcsán meg lehetett alkotni. Uralkodni annyit jelent, mint a kötelességek fölött állni; vagyis *minden uralom egyúttal önkényuralom is*. Az objektivitás perspektívájából pedig az államról, illetve végső soron minden intézményről szó van. Hegel aztán számos nekifutásban megpróbálja összekötni a szubjektív és az objektív perspektívát, ebből most nézzünk egyet: „Az állam különös ügyei és hatalmai sem magukban, sem az egyének különös akarataiban nem önállóak és szilárdak, hanem végső gyökerük az állam egységében [...] van – s ez alkotja az *állam szuverenitását*.”<sup>23</sup>

---

<sup>21</sup> I.m. 242.

<sup>22</sup> I.m. 312.

<sup>23</sup> I.m. 301.

### (III. PEDAGÓGIAI JELENTÉS)

Fichte 1806-ban tartott *A jelenlegi kor alapvonásai* című előadásában a „felelősség” többé nem etikai, de nem is társadalomfilozófiai kategória, hanem a filozófia és különösen a filozófiai előadások befogadásának kategóriája. Közelebről tekintve itt visszatér a felelősség eredeti fogalmi utalása közül az értelmiség felelőssége, de egy erősen bújtatott alakban. Egy egész kicsit tekintsünk vissza: 1802-ben Schelling a jénai egyetemen már tartott egy meta-előadást, és általában a filozófiai előadásokról beszélt, vagyis arról a kérdésről, hogy milyen helye van a filozófiának a teljes egyetemi képzésen belül. „Arra van szükség, hogy az egyes szaktárgyra való különös képzést megelőzze a tudományok organikus egészének ismerete. Aki tehát valamilyen meghatározott tárgynak szenteli magát, annak először meg kell ismernie az e tárgyat éltető különös szellemet, és meg kell ismernie a kiképzés módját is, mert csak ilyen módon kapcsolódhat az egész tudomány harmonikus épületéhez; meg kell tehát ismernie azt a módot is, ahogy neki magának közelednie kell ehhez a tudományhoz, hogy ne szolgaként, hanem szabadon és ez egésznek a szellemében gondolkodhassék róla.”<sup>24</sup> Aki beszél, mintha a teljes egyetem, vagy a tudományok összességének álláspontjáról beszélne. (És ne felejtjük el, hogy Schelling ekkor mindössze 27 éves, négy év óta professzor a jénai egyetemen, és alig idősebb, mint a diákjai.) A metasztintű előadás azt jelenti, hogy a professzor autoritása megnő. Ő egy kitüntetett ponton áll, és ehhez a kitüntetett ponthoz, egy kitüntetett felelősség is kapcsolódik. (Ezért tarthattak aztán olyan nagy hírű előadásokat a különböző egyetemek rektorai, a 19. század és a 20. század első évtizedeiben.) Fichte 1806-ban egy kiszólás erejéig mintha kapcsolódna Schelling előadásaihoz (ugyan nem hallhatta már őket Jénában, mert őt 1799-ben eltávolították, de olvashatta őket). „Hogy az önök szemei elé táruló jelenlegi, valóságos élet csakugyan olyan-e, mint az az élet, amely számomra a *priori* úton, csupán a következtetés szabályai alapján a [princípiumból] adódik, ennek megítélése, mint már említettem, önökre hárul. Önök a saját felelősségükre ítélnének; bármit mondjanak is, róla, azt akarom, hogy *nekem* legalább ne legyen részem ebben.”<sup>25</sup> A professzor nem veheti át az oktatásban a teljes felelősséget; bármit is csinálhat, a diákok a saját felelősségükre ítélnének. Ez nem része az előadásoknak, de az előadásoknak a fonákja, amit maga az előadó nem uralhat. És azt is idézzük fel, hogy ebben az időben forgalomban

---

<sup>24</sup> Friedrich Wilhelm Joseph Schelling: *Előadások az akadémiai stúdium módszeréről*, In. *Magyar Filozófiai Szemle* 1985. 5-6. 816. Ford. Révai Gábor.

<sup>25</sup> Johann Gottlieb Fichte: *Válogatott filozófiai írások*, Gondolat, Budapest, 1981. 432. Ford. Endreffy Zoltán. (A hosszabb kiemelés tőlem.)

volt egy nagyon híres leírás a diákok reakcióiról. Ez Moses Mendelssohntól származik, az 1759-es évből, aki a diákok reakcióin keresztül még a Kant előtti filozófia általános válságát akarta bemutatni: „Csak ne aggodalmaskodjon. Az egyetemről kikerülő fiatalok mindenről ítélet alkotnak, és mindent kinevetnek. Szemtelenül az ön képébe fogják vágni, hogy a legjobb világ egy agyrém, a monádok fogalma egy álom, vagy a nagy Leibniz tréfája. Wolff egy öreg fecsegő, Baumgarten egy rigolyás vénember; és ők ketten elég ostobák voltak ahhoz, hogy azt, amit Leibniz tréfának szánt, egy komoly rendszerré formálják.”<sup>26</sup> Amit Fichte belát, az az, hogy ilyen reakciónak nem lehet elejét venni, és ezért igazából egy kialakuló filozófiai válságnak sem. – Hegel *A szellem fenomenológiájában*, egy évvel Fichte előadásai után a filozófiát az oktatást tekintve teljes felelősséggel próbálja felruházni. A szellem előrehaladása így egy pedagógiai koncepció is. „Azt a feladatot, hogy az egyént a műveletlen álláspontjáról a tudáshoz vezessük, általános értelemben [kell] felfogni, s az általános egyént, az öntudatos szellemet alakulásában [kell] vizsgálni.”<sup>27</sup> De aztán Hegel szinte néhány soron belül belátja, hogy ez mégsem megy, a tanulásból a szubjektivitást nem lehet kiiktatni. S a szubjektivitás ebből a szempontból számos torz formát mutathat fel, így a kapkodást, a sietséget. „A türelmetlenség a lehetetlenséget kívánja, nevezetesen a cél elérését az eszközök nélkül.”<sup>28</sup> A filozófia még a maga abszolút alakjában sem vehet magára totális felelősséget, pedagógiai tekintetben.

\* \* \*

A patetikus felelősségtől való szabadulás decentralizálta a felelősség fogalmát, és azt is meg tudta akadályozni, hogy ez a fogalom Kantnál és a német idealizmusban centrális szerepet és jelentőséget kapjon. A fogalom van és létezik, de nem tulajdoníthatunk neki középponti szerepet. Ettől még – Jacob Böhme nyomán – felsóhajthatunk: „Ti, Lucifer [...] filozófusai és jogászai, vállalatok végre felelősséget a Luciferben lévő keserves szellemért [...]”<sup>29</sup>

---

<sup>26</sup> *Briefe, die neueste Littaratur betreffend*, 1759. március 1. 130.

<sup>27</sup> Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *A szellem fenomenológiája*, Akadémiai, Budapest, 1979. 22. Ford. Szemere Samu.

<sup>28</sup> I.m. 23.

<sup>29</sup> Jacob Böhme: *Aurora*, 221.

# PARANCSRA TETTEM – AVAGY A FELELŐSSÉG KÉRDÉSE TERMÉSZETJOGI SZEMPONTBÓL

---

GYENGE ZOLTÁN

**H**a a felelősség kérdéséről értekezünk, akkor lehetetlen nem Kant ezzel kapcsolatos felfogásával kezdeni. Azzal együtt, hogy bár Kant a felelősség terminust alig használja, a fogalom modern értelmezési alapjait ő teremti meg.<sup>1</sup> A felelősség szempontjából van néhány alapfogalom: a szabadság és kötelesség. Míg Kant ismeretelmélete a tudományokra gyakorolt jelentős hatást, addig morálfilozófiája a neokantiánusokon keresztül a jogelméleti tanokra. Általában két művet vehetünk ehhez alapul: *A gyakorlati ész kritikáját*, és a jogtani alapvetéseket tartalmazó *Az erkölcsök metafizikája* című írását.

A törvényeknek való megfelelés a szabadság és a kötelesség dichotómiájára épít, amihez viszont meg kell értenünk az „akarat” természetét. Az akarat az a képesség (*Vermögen*), hogy képzetemnek megfelelő tárgyat hozok létre vagy elhatározom magam erre.<sup>2</sup> Az akaratnak ez a kanti fogalma számos dolog eldöntésében segíthetne – már ha ismernék. Legfőképpen az önrendelkezést és annak határait illetően, akár mondjuk az élet feletti rendelkezés sok vitát kiváltó kérdésének (pl. eutanázia), vagy az élet kezdetére vonatkozó kérdések eldöntésében. (Kár, hogy a jogalkotók Kantot – sem – olvasták, amikor az élet kezdetét a fogantatáshoz kötötték. Ld. Alaptörvény II. cikk. Talán célszerű lett volna – ha már Kantot nem, – akkor a római jog alapelveit megismerni, amelyek tudása nélkül egyetlen elsőéves joghallgató sem léphet másodévbe. Bár politikusoktól ilyesmit elvárni, valószínűleg túlzás. Tessék figyelembe venni: ha ezt a buta szabályt komolyan vennénk, akkor az abortuszt is emberölésnek lehetne minősíteni.)

A lényegét röviden összefoglalva: Kant *maximának* nevezi a szubjektív szabályokat, amelyek az adott alanyra nézve érvényesek, míg objektívnek azokat, amelyek „minden eszes lényre” (*vernünftiges Wesen*)<sup>3</sup>. A szubjektív meggyőződés ennek megfelelően az adott személy szubjektív elhatározásán alapul, míg az tekinthető erkölcsi lénynek, aki *a morális* meggyőződését aláveti az

---

<sup>1</sup> Vö. W. Kersting: *Kritik der Verantwortung. Zu den Grenzen verantwortlichen Handelns in komplexen Kontexten*. Velbrück, Weilerswist, 2003, 9–16.sk.k.o. Kersting a felelősségfilozófia történetét Kanttal kezdi.

<sup>2</sup> I. Kant: *A gyakorlati ész kritikája*. Ford. Berényi Gábor, Gondolat, Budapest, 1991. 118. (Vö. Kants Werke V. (*Kritik der praktischen Vernunft. Einleitung.*) Akademie Textausgabe, VI. Walter de Gruyter, Berlin, 1968.)

<sup>3</sup> Uo. 1.§.

erkölcsi törvénynek. Igen, felettünk áll egy erkölcsi törvény, amely az emberi szabadságra irányuló akaraton nyugszik, és a neki való megfelelés tesz bennünket morális lénnyé. A „Cselekedj úgy, hogy akaratod maximája mindenkor az általános törvényhozás elvéül szolgálhasson”<sup>4</sup>, azt jelenti, hogy morális elhatározásodat felelted meg az erkölcsi törvénynek.

A kötelesség és boldogság összefüggésében meghatározó szerepet kap egy további fogalom: a *szabadság*. Az ember szabadnak képzei magát, vagy az szeretne lenni. Ezt az államjog (*Staatsrecht*) szavatolja, akár Kantról van szó, akár Schellingről vagy Hegelről. Kant írja: „Azoknak a törvényeknek az összessége, amelyet közismerté kell tenni ahhoz, hogy jogállapotot teremtsenek, a közjog. Ez tehát törvények rendszere valamely emberek sokasága (*Menge von Menschen*), vagy a népek sokasága (*Menge von Völkern*) számára, amelyek egymást kölcsönösen befolyásolva, valamilyen egységesítő akarat meghatározta jogállapotra, alkotmányra (constitutio) szorulnak ahhoz, hogy jogukhoz hozzájussanak (*teilhaftig zu werden*).”<sup>5</sup> Érdekes ehhez hozzákapcsolni a magasabb szintű, államok felett álló jog fogalmát: „A népek természeti állapota, csakúgy mint az egyes embereké, olyasmi, amiből ki kell lépni, hogy belépjünk a jogállapotba. (...) Tartós érvényűvé csak egy általános államegyesületben (*Staatenverein*) válhat (...) csak akkor alakul ki az igazi békeállapot (*Friedenszustand*).”<sup>6</sup>

Schelling szerint a jogi rendszer az egymásnak feszülő erők koordinációja, összehangolása. Mindennek az alapja az egyén önössége (*Selbstheit*), amelyben természetesen benne van az „önzés” (is). Ennek az önként vállalt korlátok közé szorítása jelenti az erkölcsi világ alapját. A „*Zwangsrecht*” (kényszerítő jog) lényegét abban lehet összefoglalni, hogy ha valaki az egyén morális szabadsága ellen tör, annak joga lesz vele szemben jogot állítani, és joga lesz a jogot kikényszeríteni.<sup>7</sup> Első megközelítésben ez azon áll vagy bukik, hogy milyen erőhatalommal rendelkezik az egyén joga kikényszerítésére (milyen fizikai erő áll rendelkezésére). A kikényszerítés ekkor részben bizonytalan, részben önkény alapján történik, eredménye is fölöttébb kétséges. A kényszer és az önkény pedig újra fizikai kényszert szül. Ugyanis mindkét oldalon az „önösség” és a „korlátlan szabadság” vágya áll mindentől függetlenül, és (még) korlátozás mentesen, azaz mint „*Zwangsrecht*”; de ez elégtelen állapot, ezért szükség van olyan erőre, amely anélkül képes kikényszeríteni a jogot, hogy az újabb erőszakot szülne. Ez lesz harmadik mozzanatként a „*Staatsrecht*”, az

---

<sup>4</sup> Uo. 7.§.

<sup>5</sup> I. Kant: Uo 43.§. (A fordítást kissé módosítottuk. Vö. *Kants Werke*. VI., *Die Metaphysik der Sitten*)

<sup>6</sup> Uo. 61.§.

<sup>7</sup> Vö. Ezzel kapcsolatban Kuno Fischer elemzése. In. K. Fischer: *Schellings Leben, Werke und Lehre*, Winter, Heidelberg, 1902. 297.

államjog<sup>8</sup>. Lényege pedig abban áll: ha jogomat megsérti valaki, akkor saját jogomat nem én fogom kikényszeríteni, hanem azt ráhagyományozom a szuverenitás hordozójára, hogy tegye meg.

Ha az ember abszolút szabad (ilyen persze nincs), akkor ezzel az abszolút szabadsága a másik szabadságát abszolút kizárná, megszüntetné; vagy fordítva: az én abszolút szabadságomat a másik abszolút szabadsága végletesen korlátozná, pontosabban kioltaná. Ezért, ha azt mondjuk: „azt tehetem, amit akarok, és akkor, amikor akarom”, akkor nem többet, nem kevesebbet állítok magamról, minthogy isten vagyok. Ami kétségtelenül kellemes lehet, de tarthatatlanságát talán mégis belátom. Ha éppen nem politikus vagyok. Ezért a szabadság mindig egy küzdelemben válik valóságossá („*Freiheit steht in Widerstreit*”). A szabadság tehát schellingi felfogásban nem egy megszerzett és örök ajándék, hanem a szabadság az, amit az ember *kiharcol* önmaga számára.

A szabadság problémája ezért egyben az általános és az individuális feszültségét is jelenti, az általános etikai parancs konfliktusát az egyéni morális meggyőződés korrelációjában. Itt jön elő a felelősség kérdése. Kantnál egészen pontosan a kötelesség fogalma. A szabadság akaratszabadság. A szabadság kérdése kapcsán azonban rögtön hozzá kell tenni, hogy a filozófia (legyen szó a görög, a modern vagy akár a német idealizmus szabadság felfogásáról) a hangsúlyeltolódások ellenére ebben a kérdésben konzekvens marad, azaz – némely kivételtől eltekintve – a szabadság korlátlan szabadságként elgondolva elképzelhetetlen. Éppen ezért a szabadság korlátozása lesz szükséges, így a szabadság fogalmát nem a „könnyen”-nel (mire vagyok képes), hanem sokkal inkább a „*dürfen*”-nel (mit szabad tennem) lehet leírni. „*Was ich darf, ist mein Recht*”. (Amit meg szabad tennem, az az én jogom.) Csak azt áll jogomban megtennem, amit meg is szabad tennem. A „*Rechtslehre*” ekként a „*dürfen*” tudománya, amely azt kérdezi: „*Was darf ich?*” (Mit szabad tennem?)<sup>9</sup> Ha tudom azt, hogy az az én jogom, amit meg szabad tennem, akkor már csak arra kell válaszolni, hogy mit szabad megtennem. Ennek következtében, amit megteszek, azért felelősséggel tartozom. Morálisan és jogi szempontból. A kettő metszi egymást, ám nem minden esetben. Mert más a jog szerinti felelősség és más az erkölcsi. Erre később a „parancsra tettem” példáját hozom.

De előbb nézzünk meg egy hallatlanul fontos alapvetést – ismételten Kanttól. Kant ugyanis különbséget tesz a *legalitás* és *moralitás* között. Azt írja: „valamely cselekedet pusztán megegyezése vagy meg nem egyezése a törvénnyel, tekintet nélkül a cselekedet mozgatórugójára, *legalitás* (törvénynek megfelelés)”.

---

<sup>8</sup> Schellingnek egy 1796-os írásáról van szó, címe is árulkodó: *Neue Deduktion des Naturrechts*.

<sup>9</sup> *Uo.* 95-104.§.

Ezzel szemben „az az összhang viszont, amelyben a törvényből fakadó kötelesség eszméje egyben a cselekedet mozgatórugója is, a cselekedet *moralitása* (erkölcsiség).”<sup>10</sup>

Mit jelent mindez? A törvénynek megfelelés a *legalitás* (*Gesetzmäßigkeit*). Vagyis a törvényt meghozzák, a szabályait az állam polgárára nézve érvényesítik, az vagy betartja, vagy nem. Jobb esetben a félelem (következményektől) arra sarkallja, hogy betartsa.

Ezzel szemben az *erkölcsiség* (*Sittlichkeit*) többet jelent. Nem pusztán külső, hanem belső kényszert. Vagyis, ha az ember az írott és az íratlan törvényeket azért tartja be, mert a józan esze megérteti vele, hogy a közösségben létezése, a saját szabadságának a biztosítása, a boldogság reménye a külső akaratnak való belső megfelelést kívánja. Elegendő-e tehát csak a legalitásra hivatkozni, a moralitás kiiktatása mellett, hogy az ember cselekedetei következményeitől megszabaduljon? Működik-e a „parancsra tettem” formula?

\* \* \*

Nézzünk ehhez egy példát. A legjobb talán a náci bűnösök esete. A nürnbergi huszonkettő története jól ismert, vagyis azon magas rangú háborús bűnösöké, akiket az ügyét Nürnbergben a Nemzetközi Törvényszék tárgyalta. Minden derék náci arra hivatkozott, hogy a legfelsőbb hadúr felelős mindenért, ők maguk mindent csak azért tettek, hogy megfeleljenek az utasításnak.



A nürnbergi Igazságügyi Palota

---

<sup>10</sup> I. Kant: *Az erkölcsök metafizikája*, Budapest, Gondolat, 1991. Ford. Berényi Gábor, III. 312. (Vö. Kants Werke. VI. (*Die Metaphysik der Sitten*), 218. (A fordítást módosítottam - GYZ)

A Führer meg akkor már nem volt sehol. Ennek logikája alapján egyetlen felelős volt minden háborús bűnért, a legvégső pontot jelentő Adolf Hitler. Vagy esetleg Himmler. Aki(ke)t, ugye, ekkor már nehéz lett volna felelősségre vonni. Akkor? Természetesen ez a hivatkozás nem állt meg, de egy problémára mindenképp rámutatott: hogyan lehet a *legalitás* és *moralitás* problémáját rendezni?

Ezt egy másik nürnbergi peren keresztül lehet legjobban szemléltetni. Az olyan főnáci vádlottak, mint Göring, Hess, Keitel, Kaltenbrunner stb. esetén sem egyszerű a válasz, hiszen ez a védekezés az ő perükben is felmerült. Sőt, az 1961-62-ben Jeruzsálemben zajló perben Robert Servatius, Adolf Eichmann ügyvédje, is ezzel védekezett. Ám 1947-ben egy másik per is zajlott Nürnbergben, ahol egészen pontosan 16 magas rangú jogi tisztségviselőt, köztük bírőkat vontak felelősségre a III. Birodalomban elkövetett – hangsúlyozom – jogi tevékenységük miatt. A legfőbb náci jogász ugyan nem volt jelen, de kollégái igen. *Ronald Freisler* német jogászból van szó, aki előbb ügyvéd, majd igazságügyi államtitkár volt, aztán 1942 és 1945 között a Népbíróság elnöke.



*Freisler a Népbíróságon 1944*

A „*Rassenschande*” (fajgyalázás) alapú törvények megalkotásának lelkes támogatója, aki a röpke háromévi működése alatt az ítéletek 90%-át vagy halállal vagy életfogytiglani fegyházzal zárta (maga Freisler több mint két és félezer halálos ítéletet szabott ki). Ő ítélkezett a Scholl testvérek ügyében, valamint a Stauffenberg-féle merénylet után. Ez utóbbit a goebbelsi propaganda filmre is vette, de Freisler miatt kínos lett volna levetíteni, annyira visszatetsző volt a vádlottakkal való állandó ordítozása. Nos, jogásztársai ellen a nürnbergi per tíz hónapig tartott, négy vádpont szerepelt benne, amelyből a legfontosabb a harmadik: az

„emberiség elleni bűntett” (*Crimes against humanity, Verbrechen gegen die Menschlichkeit*). Az ítéletek néhány éves büntetéstől életfogytiglanig terjedtek.



*Jogászper 1947*

Mi volt ennek a pernek a legfőbb tanulsága? Nos, nem más, mint a régi jogelvvél való látszólagos összeütközés (amit a védelem folyvást hangoztatott), a *nullum crimen sine lege* elvének sérülése: azaz, hogy senkit sem lehet büntetés alá vonni, ha az elkövetett cselekmény az elkövetés ideje alatt nem minősült bűncselekménynek. Vagyis amit a törvény nem minősít bűncselekménynek, azt nem lehet annak nevezni. És persze a *nulla poena sine lege* (nincs büntetés törvény nélkül) ismert jogelvet is ide kell sorolni. A védelem érvrendszere tehát arra épült, hogy az adott időszakban a bíró csak olyan jogszabályt tartatott be, amelyet a törvényhozó alkotott, azaz a bíró egyszerűen „csak” alkalmazta a törvényeket, neki azok tartalmának vizsgálata nem kötelessége. Logikailag, formálisan tetszetős érv, amelyet azonban a bíróság nem tett magáévá. A vita ettől még igen nagy és megosztó volt. (A perről egy hosszú játékfilm is készült.)

Hogyan oldották fel mindezt? Ez azért lényeges kérdés, mert ilyesmire korábban nem volt példa. A bíróság jelen esetben nem az írott, hanem az íratlan jogra hivatkozott. Mégpedig egy másik német, *Gustav Radbruch* jogfilozófiai megállapításai alapján. Radbruch nagyszerű jogtudós, bár talán kevésbé ismert. Még 1932-ben is a jogot az emberi együttélés általános elrendezésének foglalataként határozta meg („*Inbegriff der generellen Anordnungen für das menschliche Zusammenleben*“<sup>11</sup>). Nála a döntő szerephez kerül az „igazságosság” (*Gerechtigkeit*)<sup>12</sup> fogalma, amely nem az írott, hanem az íratlan jogból, nevezzük nevén: a *természetjog*ból ered. Gondoljunk bele: a híres öt görög erény közül az egyik az *igazságosság*. A görög kifejezés (*dikaiošüné*) mutatja,

<sup>11</sup> Gustav Radbruch: *Rechtsphilosophie*, Studienausgabe, hrsg. von Ralf Dreier und Stanley L. Paulson, Heidelberg, 2003. 38.

<sup>12</sup> *Uo.* 34.

hogy a fogalomban benne van Díké istennő neve (latin megfelelője: Iustitia), aki az igazságosság, pontosabban a jogban kifejezésre jutó igazságos-ság isten-nője. A görögök azonban éppen az erkölcsi közmegegyezésen nyugvó alapelvei szerint hivatkoznak a természet (*phüszei*) jogára, és pontosan ezen az alapon vélik megkérdőjelezhetőnek az egyes államok törvényeit (*nomoi*, *thészei*). A „Radbruch formula”, a Nürnbergi Alapelvek vagy az Emberi Jogok Egyetemes Nyilatkozata, és számtalan alkotmány pontosan ezen a kettősségen (*phüszei* – *nomoi*) alapul. Vagyis a természetjogi „igazságosság” formulának a görögök-nél a jogon kívüli alapja van, ezt látjuk majd az újkor számos más természet-jogi gondolkodójánál (Grotiustól Hume-ig), vagy a felvilágosodásban. Ezek tehát a korábbi természetjogi alapok.

Manapság Radbruchot követve használják a „törvényesített törvénytelen-ség” fogalmát, amelyek tipikus példája a náci jogszabályok, és velük szemben pedig a „törvényfeletti jog” fogalmát. Már a Teheráni Konferencián (1943) bejelentet-ték, hogy a háborús bűnösöket felelősségre fogják vonni. Hull külügyminiszter és Churchill a rögtönítélő kivégzés híve volt. Érdekes módon Sztálin ragasz-kodott a tárgyaláshoz, annak ellenére, hogy az angolok jogi kételyeket fogal-maztak meg. Ezt követően a *Londoni Charta* (1945) meghirdette a későbbi felelősségre vonásokat, amivel eljárásjogi alapot teremtettek a majdani perek-nek. Ugyanakkor az anyagi jogi alapot éppen Radbruch alapján a *Nürnbergi Alapelvek* (*Nuremberg principles*) szolgáltatták, a következők szerint:

I. elv: Aki olyan cselekményt követ el, amely a nemzetközi jog szerint bűncselekménynek minősül, az felelős érte és büntethető.

II. elv: Az a tény, hogy a nemzeti jog nem szab ki büntetést olyan cselekmé-nyért, amely a nemzetközi jog alapján bűncselekménynek minősül, nem men-tesíti a cselekményt elkövető személyt a nemzetközi jog szerinti felelősség alól.

III. elv: Az a tény, hogy az a személy, aki a nemzetközi jog szerint bűn-cselekménynek minősülő cselekményt követett el, államfőként vagy felelős kormány-tisztviselőként járt el, nem mentesül a nemzetközi jog szerinti fele-lősség alól.

IV. elv: Az a tény, hogy egy személy a kormánya vagy felettesének utasí-tása alapján cselekedett, nem jelenti azt, hogy nem mentesíti őt a nemzetközi jog szerinti felelősség alól, feltéve, hogy ténylegesen erkölcsi döntést (*moral choice*) hozhatott volna.

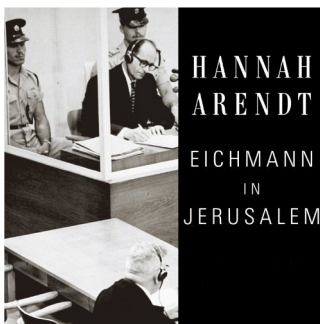
V. elv: A nemzetközi jog szerinti bűncselekménnyel vádolt személynek joga van a tények alapján lefolytatott tisztességes eljáráshoz.

VI. elv: Az alább felsorolt bűncselekmények a nemzetközi jog szerint bűn-cselekményként büntetendők:

- béke elleni bűntett,
- háborús bűntett,
- emberiség ellenes bűntett.

VII. elv: A béke elleni bűncselekmény, háborús bűncselekmény vagy a béke elleni bűncselekmény elkövetésében való bűnrészesség ugyancsak büntetendő.

Azaz a náci bírók hiába hivatkoztak arra, hogy ők csak pozitív jogszabályok jogalkalmazói voltak, ez a védekezés a fentiek alapján nem állt meg. Ahogy az ítélet tartalmazza: „Egyszerű gyilkosság vagy egyedi atrocitások nem képezik a vád alapját. A vádlottakat olyan felmérhetetlen bűncselekményekkel vádolják, hogy ehhez képest a bűncselekmények pusztá esetei jelenték-telennek tűnnek. A vád röviden: tudatos részvétel a kegyetlenség és *igazságtalanság* (Kiem. – GyZ) országos és kormány által szervezett rendszerében, valamint a háború és az emberiesség törvényeinek megsértése, amelyet az igazságosság nevében követtek el az Igazságügyi Minisztérium segítségével. A gyilkos törét a bíró köntöse alatt rejtették el. (*Der Dolch des Mörders war unter der Robe des Richters verborgen*)”<sup>13</sup>. Vagyis a jogászok valahol sokkal inkább bűnösök, mint a konkrét elkövetők, hiszen a törvényesített törvénytelenység rendszerét, amelyben aztán a rémtettek megtörténtek, ők hozták létre, ők működtették. Hogy később sem tette ezt magáévá mindenki, azt jól mutatja – ahogy *Hannah Arendt* írja –: azért az eléggé beszédes, hogy a náci hatalomátvétel után lelkesen tevékenykedő bírák (nagyjából 5 000 fő) közül mindössze 140 bírót és ügyészt bocsájtott el az Adenauer kormány, és azokat is csak az Eichmann per hatására.<sup>14</sup>



Mint látható, a tételek, az *írott jog* konkurál az *íratlan joggal*, amely gyakorlatilag nem más, mint az erkölcsi, mélyebb és a *common sense*-re alapozott *természetjogi* szabályrendszer összessége. Ez, láttuk, görög és római jogi gyökerekkel rendelkezik. Ám úgy is fogalmazhatnánk: a legalitás elve konkurál a

<sup>13</sup> Urteil im Nürnberger Juristenprozess, In. BA, All. Proz. 1, XVII, S1 56.

<sup>14</sup> H. Arendt: *Eichmann Jeruzsálemben*. Ford. Mesés Péter, Pató Attila, Budapest, Osiris, 2001. 26.

moralitással. A jog az erkölccsel. A kettő ugyan metszi egymást, de nem azonos. Az erkölcs fundamentálisabb, hisz abból alakul ki a jog azzal, hogy kényserítő eszköz kerül mögéje (*fas, mos, ill. ius* – ismert formulája a római jogban). Ebből tehát az következik, hogy az erkölcsi norma nem egyszerű szabályrendszer, amely mögé hol odaáll a szuverén, hol elmegy pihenni. Az erkölcs ennél fontosabb bázis, főként abban az esetben, amikor nincs tételes jogi norma a „törvényesített törvényszegés” ellen (erre volt példa a bírók pere), vagy amikor olyan általános normát kell alkotni (legyen az egy alkotmány vagy mondjuk az *Emberi Jogok Egyetemes Nyilatkozata*), amely közvetlenül tételes jogi normából nem következik. Azaz kantiánusként feltételezzük, hogy létezik egy általános erkölcsi törvény, amely semmiből sem következik, hanem létezését feltételeznünk *kell* (*muss*), és amelyből mindez levezethető. Ha nem így lenne, akkor igaza lenne Marquis de Sade-nak, aki a következőket mondja: „mivel tökéletlenül felépített, rossz világunkban jó és rossz azonos számban található, az egyensúly fenntartása végett igen fontos, hogy ugyanannyian legyenek a jók, mint a rosszak, következésképp magasabb szempontból édes mindegy, hogy ki-ki jó-e vagy rossz.”<sup>15</sup> Ebben a szellemes és roppant cinikus eszmefuttatást éppen csak az előbbieik alapján cáfolhatjuk.

Mi ebből a tanulság? Egy korrupt vagy a nemzetközi normákkal szembeni törvénykezés esetében a bírónak (jogalkalmazónak) komolyan át kell gondolnia a felelősségét. Ha feladja a függetlenségét, enged egy külső akaratnak, azért igenis felelősségre vonható, nem lehet a felelősség alól azzal kibújni, hogy ő „csak” jogot alkalmaz, annak tartalma, vagy éppen a nyomásnak engedés, nem rajta múlik. A bíróval (ügyésszel) szemben senki nem fogalmazhat meg jogon kívüli elvárást, jog formájába öltöztetett jogtalanság betartatását, és egyben köteles cselekedeteit a jognál tágabb mérce, a természetjog alá helyezni. A *primer szervilizmus* minden ilyen és hasonló rendszerben csak rövidtávon kifizetődő. A III. Birodalom bíráinak esete mindezt jól mutatja.

\* \* \*

Képletesen szólva, lehet választani: Freisler vagy Radbruch. (De akár Carl Schmittet is ide sorolhatjuk.) Kortársak voltak, mindkettő jogász, az egyik cégéres gazember lett, a másik meghatározó gondolkodó. Tegyük hozzá: Freisler doktor nem került társai mellé a vádlottak padjára. Aki hisz az isteni igazságszolgáltatásban, az meg is nyugodhat: Berlin bombázásakor egy gerenda csapta agyon. Talán célszerű lenne minden bírónak és nem bírónak, különösen politikusnak, aki törvényekbe öltözteti a törvényteleniséget, egy képzeletbeli gerendát a saját feje fölé odagondolni: „*Freisler*” felirattal. És hozzávenni a radbruchi formulát. Mert Kantnak mélyen igaza van: a *legalitás* nem elegendő. A *moralitás* nélkül a törvény üres lesz, és könnyen önkényessé válik.

---

<sup>15</sup> Marquis de Sade: *Justine, avagy az erény meghurcoltatása*. Európa, Budapest, 1989. 6.

# FELELŐSSÉG AZ IGAZSÁGÉRT

---

VERESS KÁROLY

„Az emberlét azt jelenti, hogy úgy élünk, mintha nem csupán egyike volnánk a létezőknek. [...] Felelősségem átháríthatatlan, helyettesítésemről senki sem gondoskodhat. Felelősség az, ami kizárólag rám hárul, és amit emberként nem háríthatok el. E teher a kiváltságos létező legfőbb méltósága.” (E. Lévinas)<sup>1</sup>

## 1.

Több mint tíz évvel ezelőtt részletes tanulmányt írtam *A felelősség mint kérdés* címmel.<sup>2</sup> Az abban kifejtetteket nem áll szándékomban megismételni, inkább a gondolatmenetet folytatva, a felelősségproblémának egy hermeneutikai szempontból releváns további aspektusára szeretném ráirányítani a figyelmet. Az előzőekben felvázolt álláspontommal összhangban, a felelősséget nem tárgyi/személyi meghatározottságú elköteleződésnek (valamiért/valakiért való felelősség) vizsgálom és nem tekintem egy sajátosan etikai kérdésnek.

A felelősség kérdése alapvető emberi létmeghatározottságként érdekel. A kérdés legtagább vonatkozásban úgy tevődik fel, hogy lehetséges-e egyáltalán felelősség nélküli/felelősségtől mentes emberi lét? Amikor felelősség *vállalásról* beszélünk (igen gyakran és többnyire morális hangsúllyal) nemcsak egy tárgyi irányultságot kölcsönzünk a felelősségnek, hanem a *nem-vállalás* lehetőségét is hozzágondoljuk. Olyan beszédmód ez, amely a felelősséget különválasztja az emberi léttől, kívül helyezi rajta, és mintegy külső adottságként rendeli hozzá. Ennek szellemében beszélünk a felelősségről mint létállapotról (felelősnek lenni), vagy mint tudatállapotról (felelősnek tudni magam), vagy mint normatív adottságról (felelősséggel bírni). Hermeneutikai nézőpontból viszont sokkal inkább *benne állunk* a felelősségben (mintsem felvállaljuk azt), mint olyasmiben, ami mindenkor *hozzátartozik* az emberi valónkhhoz, a lét

---

<sup>1</sup> Emmanuel Lévinas: Az arc mezeitelensége. Emmanuel Lévinasszal beszélget Philippe Nemo. Ford. Mártonffy Marcell. *Műhely* (Győr) 1994. 1., 7.

<sup>2</sup> Lásd Veress Károly: A felelősség mint kérdés. In: uő: *Lehet-e másként élni? Életgyakorlati kérdések*. Korunk Komp-Press, Kolozsvár, 2016. 75-101; *Idea és tapasztalat határán*. (Lábjegyzeteim Platónhoz). Egyetemi Műhely Kiadó, Bolyai Társaság, Kolozsvár, Magyar Filozófiai Társaság, Budapest-Szeged, 2020. 149-168.

emberi minőségének a megvalósulásaként és kifejeződéseként. Adott esetben a *felelőtlen* emberi megnyilvánulás nem egy többé-kevésbé bocsánatos bűn, mely helyrehozható egy újabb felelős aktussal, hanem az emberi létminőség pótolhatatlan vesztesége, ami nem korrigálható semmilyen morális mentesítő aktussal. Ez arra vall, hogy a felelősség alapvető értelme szerint nem szűkíthető le a moralitás szférájára; messzemenően túlterjed azon az átfogó emberi létmeghatározottság irányába.

Talán helyesebben fogalmazunk, amikor azt mondjuk, hogy felelősséggel *tartozunk*. Konkrét szituációban ennek is van egy irányultsága: felelősséggel tartozunk valakinek *valamiért*; avagy valami *íránt*. Az is beleértődik ebbe, hogy a leginkább *magunknak* tartozunk felelősséggel azért, hogy adott esetben így vagy úgy történnek a dolgok. A felelősség mint *tartozás* éppen ezt fejezi ki: az adott történés hozzánk (is) tartozik, saját emberi létállapotunkkal *összetartozik*, benne állunk, semmiképpen sem vonhatjuk ki magunkat belőle az emberi *veszteség kockázata* nélkül. E tartozás révén alakul úgy, hogy a felelősségben *osztozunk* (is) *másokkal*, mindazokkal, akikkel *együtt* állunk benne az adott szituációban. S ez az osztózás, amely a *tartozás megosztása* is egyben, az egymásnak (is) való tartozás jegyében, jelenti voltaképpen azt az összekötő kapcsolatot, amely révén a másikkal, a másokkal való *együttlét* tényleges meghatározottságot és tartalmat nyer. Azokkal tartozunk össze ténylegesen és alkotunk egy emberi közösséget, akik iránt felelősséggel tartozunk, s akikkel ebben a felelősségben osztozunk. Nemcsak önnön emberi létemet nem vonhatom ki semmilyen módon a felelősség horizontjából, de a másikkal való viszonyom is csak ezen a horizonton belül nyerhet autentikus jelleget és értelmet. A *hozzátartozás struktúrája* hordozza tehát az emberi valónk ama belső megformáltságát, amely alapján az emberi lét és a felelősség szétválaszthatatlanul egymáshoz tartozik.<sup>3</sup>

## 2.

Az emberi lét és felelősség egymáshoz tartozásának központi elemét az *igazság*hoz való viszony alkotja. Ez a viszony nem tárgyi jellegű, mivel az igazság soha nem a felelősség tárgya, sokkal inkább a megvalósulási módja. Az igazság az, ami létünkben ténylegesen felelőssé tesz.

Manapság az igazság kérdése mindinkább háttérbe szorul. A sokféleségek és megosztottságok korszakában, a mai posztmodern állapotban egyre több jel

---

<sup>3</sup> A hozzátartozás struktúrájáról lásd bővebben: Veress Károly: A hozzátartozás mint alapstruktúra. In: Uő. (Szerk.): *A hozzátartozás struktúrái*. Hermeneutikai és alkalmazott filozófiai kutatások. Egyetemi Műhely, Bolyai Társaság, Kolozsvár, 2010. 41-70; Uő.: *Ami megtörténik velünk*. Hermeneutikai tanulmányok. Pro Philosophia, Egyetemi Műhely, Bolyai Társaság, Kolozsvár, 2014. 63-100.

utal arra, hogy nem rendelkezünk az egyetlen és átfogó igazsággal, a (nagybetűs) „Igazsággal”. Az igazság valójában nem is olyasmi, amivel „rendelkezhetnénk”, amit „birtokolni” lehetne, amit meg lehetne szerezni vagy el lehetne veszíteni. Az igazság inkább rejtőzködni szeret, a háttérben marad a maga áttetszőségében, megfoghatatlanságában. Már Nietzsche és Heidegger is észrevételezte, hogy az igazság fennkölt, de elkoptatott, értelemvesztett szóvá vált.<sup>4</sup> A mai konkrét gyakorlati élethelyzetekben mindinkább az a benyomás keltődik, hogy az igazságra való vonatkoztatás nélkül is sikeresen meg lehet élni. Elégségeseknek tűnnek az olyan igazságpótlékok, mint például a különféle ideológiák. Ezek rájátszanak az igazság sokszínűségére és kijátsszák az igazság eredendő pluralitását. A másik oldalon a mai tudomány módszereszménye is hasonló irányultságot követ, amikor a *megalapozási* eljárásokat favorizálja az igazsággal szemben, és kiszorítja az igazságot az episztemológiai törekvések fókuszából. Olybá tűnik, mintha egyfajta *igazságfelejtésben* próbálnánk élni.

Mindazonáltal az igazság mégsem tűnik el az életünkben, bármennyire is kedvezőtlené válnak az érvényesüléséhez szükséges feltételek. Valójában a mindenféle érdekek, látszatok, pótlékok, szimulákrumok és divatok jövősemenése közepette egyedül az igazság az, ami maradandónak mutatkozik, állandóságot teremt és bizonyosságot nyújt.

A filozófiai hermeneutika mondhatni rehabilitálja az igazságkérdést és egyszersmind kiterjeszti annak hatókörét a szaktudományos igazságkonceptiókon túlra, a művészetekben, vallásban, politikában, erkölcsi cselekedetekben, történelemben fellelhető igazságtapasztalatok irányába. Ennek megértéséhez lépünk vissza egy pillantás erejéig Platón barlanghasonlatához, illetve annak heideggeri interpretációjához.

### 3.

Heidegger úgy véli, hogy az *Állam* barlanghasonlata,<sup>5</sup> bár Platón hozzáfűzött magyarázata szerint a *paideiáról* szól, valójában az *alétheia* lényegét és ennek változásait mutatja be. Eképpen feltárul az alapvető kapcsolat a *létezőhöz*, mégpedig az „inkább létezőhöz” való „odafordulás” és az igazság között. Az odafordulás az ember lényegét érinti, s a „képzés” formáját öltő hosszas gyakorlati folyamatot feltételez.

Ennek elgondolása során Heidegger az igazság és a valóság eredendő egymáshoz tartozásából indul ki. Elemi szinten igazságon azt érti, „ami igazza

---

<sup>4</sup> Vö. M. Heidegger: Az igazság lényegéről. In. uő: *Útjelzők*. Osiris, Budapest, 2003. 174.

<sup>5</sup> Lásd Platón: *Állam*. Ford. Szabó Miklós. In. *Összes művei*. Második kötet. Európa, Budapest, 1984. 514a-518c. 455-462.

teszi az igazat”,<sup>6</sup> ami „az igaz lényege”.<sup>7</sup> Ezáltal az episztemológiai igazságkérdést Heidegger visszafordítja az eredendő ontológiai értelméhez: „Az igazság eredendően nem az állításban honol”;<sup>8</sup> „Az igaz a valóságos.”<sup>9</sup> Ennek jegyében az igazságot Heidegger a valóság elrejtetlenségeként fogja fel, szerves összetartozásban a szabadsággal. Az igazság a felszabadulásban (kiszabadulásban) levő létező létmódja a nyitottságban; a létező szabad „lenni hagyása”, szabad feltárulása akként, *ami* (a maga tulajdonképpeni valójában). Ez több lépést és fokozatot feltételező történésként megy végbe, amit Platón barlang-hasonlata jól illusztrál.

Az alapvető platóni kérdés úgy tevődik fel: mi a valóság és mik a létezők? A leláncolt emberek a barlangban megjelenő árnyakat tekintik létezőnek. Fogásukból megszabadulva az emberek a tűz fényében megjelenő dolgokat fogják fel létezőkként; azaz a létezőket a maguk *közvetlen* megtapasztalhatóságában, *sajátszerű* megmutatkozásában. Az igazság ebben a vonatkozásban a dolgok *elrejtetlensége*, mondhatni *önmagasága* lesz. Kikerülve a napfényre – újabb lépésként – már az tárul fel, amit a dolgok közvetlen megmutatkozásaként tapasztalt elrejtetlenség *elrejt*: a létezők *tulajdonképpeni* volta válik beláthatóvá, a közvetlen megmutatkozás sajátzerűségében kirajzolódó kinézete, eidosza. Valami *mint* „valami” (s egyben mint bármi egyébtől, más milyenségtől különböző) tárul fel. A létezők „igazsága” itt már nem közvetlen elrejtetlenségként, hanem az elrejtetlenben felfedett *kinézetként*, *ideaként* mutatkozik meg.

Heidegger ebben az összefüggésben irányítja rá a figyelmet az igazság és felelősség szoros összetartozására. Amennyiben az igazság a tulajdonképpeni létező feltárultsága, a létezővel szembeni *felelős* emberi megnyilvánulás az igazság kinyilvánításaként történik. A felelősség tényleges lényege és értelme a felfedettséget felmutató folytonos *igazmondásban*, a felfedett igazság *választása* és *megtartása* melletti elkötelezettségben rejlik. Általa lesz az „igaz” az igazság *lényege*, s a tulajdonképpeni létező – amely önnön kinézetén hordozza és mutatja fel ezt – az „igaz” *helye*. A felelősség minden további módozata a létezőhöz való illetén hozzáálláson alapul.

Platónnál azonban a mozgás két irányú: nemcsak az elrejtetlenség fokozataiban való előrehaladásként megy végbe, hanem a barlangba való *visszatérés*-ként is, vagyis a tiszta kinézetként felfedett ideától visszavezető mozgásként a létezők valós tapasztalataként megélt világhoz. Ebben az összefüggésben a

---

<sup>6</sup> Uo.

<sup>7</sup> M. Heidegger: *A műalkotás eredete*. Ford. Bacsó Béla. Európa, Budapest, 1988. 80.

<sup>8</sup> M. Heidegger: *Az igazság lényegéről*. 180.

<sup>9</sup> Uo. 174.

létezők léte a már felfedett igazságuk vonatkozásában tárul fel; a valós létezésük a felfedettségeként megragadott igazságuknak való *megfelelésen* múlik. Ily módon a barlangba való visszatérés egyúttal *áttérést* is jelent a kezdeti elrejtetlenségeként, majd a létező lényegi felfedettségeként értett „igazság” eredeti értelméről egy megváltozott értelmére: az *orthotész*ként, vagy *helyesség*ként, a megfelelés mértékeként felfogott igazságra. Az orthotész magára veszi az alétheia eredendő megismerési funkcióját, a létező felfedettségeinek a megragadását. De itt most a felfedettség a dolognak az ideához való hasonlóságát, benne való részesedését jelenti. Az igazság tehát megfeleléssé válik: a dolog meg kell, hogy feleljen az ideájának. E megfelelés *mértékét* fedi fel az „igaz”. Továbbá, ezen az alapon a dologra vonatkozó kijelentés meg kell, hogy feleljen magának a dolognak. A megfelelés *mértéke* lesz az igazság lényege, s a dologhoz való emberi tapasztalati viszony lesz az „igaz” *helye*. Ezzel egyidőben a tényleges igazság – ontológiai értelemben – kívül kerül a megélt emberi tapasztalat körén. Az igazság a felfedettség közvetlenségéből visszalép a tapasztalati viszony háttérébe. A tapasztaló ember az autentikus létet az igazságban megalapozottnak tudja, s ezért folyamatosan törekszik az igazságra, anélkül, hogy valaha is hozzáférne az igazság közvetlen teljességéhez. Az igazmondás (konkrét, egyedi) gesztusaiban hívja életre az igazat, s a tapasztalati világát igyekszik (történetileg) olyanná formálni, hogy részesüljön az igazságban.

A folytonos igazmondás formáját öltő felelősség itt az idea és a létező, a szó és a dolog közötti megfelelés *normája* melletti emberi elköteleződésneként ragadható meg.

#### 4.

Az európai gondolkodási hagyományban az igazság döntően megfelelésként, megegyezésként jelenik meg. Ily módon megváltozik az igazsághoz való emberi viszony, s ezzel a felelősség mibenlétének a megváltozása is együtt jár. Ebben az összefüggésben körvonalazódik a felelősségnek az a konkrét helyzethez és vállaláshoz kötött módja, ami mentén aztán később a meghatározott felelősségfogalmak kibontakoznak. Mivel az igazság átkerül a dologból a dologról való kijelentésbe, a hiteles (valós) valóság felfedése iránti felelősség átváltozik az ideának való megfelelés iránti felelősséggé. Itt már nem a létező *valós* létének a felfedése a tét, hanem az idea iránti hűség, az ideának való megfelelés mértéke. Ez már az idea feltárásában jártas, erre kiképzett ember egyfajta „szakmai” felelősségét feltételezi.

Ennélfogva az igazság iránti felelősség emberi tétje éppen a megfelelés természetében, s az igazságra nézve az ebből adódó kockázatokban gyökerezik.

A megfelelés egyrészt magával hozza az igazság *korrelátum*ként való tételezésének a lehetőségét. Az igazság az emberi tapasztalati reláció másik elemévé fokozódik le, s mint ilyen tárgyasíthatóvá válik, megszerezhetőként, birtokba vehetőként, uralhatóként, vagy éppenséggel elfedhetőként, manipulálhatóként tűnik fel. Mindez olyan ontológiai feltételek között alakul, melyek mentén a létező eidoszakként fennálló igazság létmódját a korrelatív tárgyi igazság tartalmához képest a visszafogottság, visszatartottság jellemzi.

A megfelelés másrészt magában hordozza a „lenni hagyás” csapdáit. Mikor/miként valósul meg a felelős emberi megismerés? Akkor, amikor az igazság jegyében birtokba veszi a dolgokat és a maga szubjektív, önző emberi mértéke szerint – a velük való „rendelkezés” értelmében – alakítja és használja fel azokat? Vagy akkor, amikor – heideggeri értelemben – szabadon lenni hagyja a dolgokat a maguk feltárt objektív létállapotában? Vagyis inkább akkor, amikor a tiszta objektivitással a tiszta szubjektivitás lép korrelációba; akkor, amikor az igazságra jellemző visszafogottság, visszatartottság mértékéhez illeszkedő emberi visszafogottság, visszatartottság lép viszonyba az igazsággal? Ilyenkor az emberi tapasztalat igazságban való részesedésének mértéke *méri ki* ténylegesen az igazságért való emberi felelősség mértékét.

## 5.

Platónnál/Heideggernél tehát az igazság két különböző kontextusban érvényesülő kétféle értelme körvonalazódik: egyrészt a tiszta elrejtetlenség, másrészt a tiszta megfelelés. Ennek megfelelően a szerepkörök is differenciálódnak. Jól elkülönülni látszik egyfelől a *tudós/kutató*, másfelől az ún. *értelmiségi* szerepköre. Az igazsághoz való közelítés/közeledés mindkét vonatkozásban különleges kiképzést/képzettséget feltételez; a képzettek kiváltsága lehet. Ám ez más-más módon érvényesül a kutató és az értelmiségi esetében. A kutató törekvése a dologtól az ideához való eljutásra, annak felfedésére irányul. Következésképpen őt közvetlenül nem terheli a létező sorsa iránti felelősség. Ez sokkal inkább az értelmiségire hárul; hagyományosan ő a létező sorsa iránti felelősség hordozója. Míg a kutató emberi méltósága a megismerés kiváltságában, az értelmiségi emberi méltósága a felelősség kiváltságában alapozódik meg.

A platóni/heideggeri megközelítésben az értelmiségi felelőssége azért nyer privilegizált státuszt, mivel nem a létező valóságának a felfedő feltárása módján teljesül, hanem a létezőnek az ideájához való közelítése, az annak való megfeleltetése módján. Más szóval, az értelmiséginek a létező iránti gondozó/gondoskodó attitűdje nem a „lenni hagyás” módján érvényesül, hanem a létező létmódjába való átformáló beavatkozás, az ideának való megfelelővé tétel vonatkozásában. A létezőkhöz viszonyuló értelmiségi magatartás nem véletlenül

vonja magára olykor a gyanút, hogy elárulja az igazságot, s különféle ideologikus szándékok érvényesítése útján próbálja manipulálni a létezőt.

Ily módon az igazság és a felelősség egyre távolabb kerül egymástól, s szem elől tévesztődik az, hogy a felelősség lényege és értelme szerint elsődlegesen mindig is az igazságért való felelősség.

## 6.

Ezidáig azt az elgondolást követtük, hogy amennyiben a felelősség definíciószerűen az igazság lényegéhez kötött, akkor ez utóbbit kell feltárni ahhoz, hogy eljuthassunk a felelősség hiteles fogalmához. A barlangba való visszatérés gondolati útján viszont arra az eredményre jutottunk, hogy az igazságtól a felelősséghez már nem a létező igazságának a felfedezésére irányuló törekvés mentén vezet az út. Az igazság iránti felelősségről fokozatosan leválik, és ki marad belőle a létező valósága iránti felelősség: a gondozás, a gondoskodás, a valóságnak az igazsághoz juttatása/segítése gesztusai. Mai világunkban sokkal inkább a valóság és az idea egymáson kívül kerülését, eltávolodását, merev szembenállását észleljük. A képzés az idea feltárásának, illetve a megfelelés feltételei biztosításának a képességére, annak a kiképzésére irányul. A felelősség pedig, mint az idea iránti (el)kötelezettség teljesítésével járó feladat, nyomasztó tehertételként merül fel. A dolog maga mindinkább külsődlegesen, logikai és normatív elvek mentén kerül kapcsolatba az ideájával. Eközben a valóság a maga igazságában átváltozatlan, felfedetlen marad.

Ám az előbbi útírány meg is kérdőjelezhető. Kérdés: csakis az igazság lényegétől juthatunk-e el a felelősség fogalmához? Vagy fordítva is bejárható ez az út: az igazság mibenléte és értelme éppen az iránta való felelősség vonatkozásában bontakoztatható ki ténylegesen?

Platónnál erre a (meg)fordított útírányra is találunk eligazítást. A *Szókratész védőbeszédében* a felelősség kérdése látszólag fel sem merül, a szó maga is alig egyszer-kétszer fordul elő. Ám Szókratész első pillanattól egyértelműen és következetesen hangoztatja a vádlói felé, hogy őt azért tekintik félelmetes szónoknak, mert „igazat mond”; mivel egyedül az igazmondás a szónok erénye; ezért tőle csakis az igazságot fogják hallani.<sup>10</sup> Szókratész ez esetben nem valamiféle (morális) köteleességet teljesítve jár el, hanem a valóságot akarja a maga igazságához juttatni, ami itt nem az ideához való közelítést jelenti, hanem a valós történet felfedezésére, és a valóságot eltorzító vádak, félreértések, helytelen értelmezések kiküszöbölésére irányul. Feltételeket próbál teremteni ahhoz, hogy a valóság a maga igazságával táruljon fel – azaz igazságként, mely

---

<sup>10</sup> Platón: Szókratész védőbeszéde. Ford. Devecseri Gábor. In. *Összes művei*. Első kötet. Európa, Budapest, 1984. 17b, c; 18a. 401, 402.

a valóság *maga*. Szókratész eljárása segítségnyújtás az igazságnak, *felelős* hozzáállás az igazság ügyéhez, amit a legtöbbre becsül. „Az igazságnak segíték” – mondja,<sup>11</sup> s ez az eljárás a platóni dialógusok egyik bevett gyakorlatát és fontos strukturális elvét idézi, a „segítségnyújtást a logosznak”.<sup>12</sup> A körülményekkel kapcsolatos igazmondás következetes gyakorlása, a nézeteivel és magatartásával kapcsolatos helyes értelmezési szempontok megerősítése újabb tisztázó, megvilágító erejű érvekkel olyan eljárás, melynek folytán az igazságnak a vádlóival együtt közösen felismerhető belátásként kell kiképződnie, megtörténnie. Szókratész korántsem valami kész igazságot akar elfogadtatni a vádlóival, mivel ő maga sem rendelkezik előzetesen ilyesmivel. De felelős hozzáállást tanúsít, s ugyanezt igényli a partnereitől is, annak céljából, hogy a különféle hazugságok, félreértések, helytelen értelmezések által elzárt, elfedett valóság felfedődhessen, igazágként felszínre kerülhessen és (be)láthatóvá válhasson. Ehhez az igazság miibenlétéhez való hozzáállásnak kell megváltoznia, felelős, elkötelezett hozzáállássá kell válnia. Ez olyan (át)változás, ami nem csak a résztvevők szűkebben vett magatartását érinti, hanem a tapasztalati szituáció erővonalainak a megváltozását is; annak a tapasztalati közegnek az átalakulását, amely az igazság eltorzítását, kiforgatását favorizálja. Egyszóval az igazság tapasztalatának mint tapasztalati történésnek kell átalakulnia. Addig, amíg a tapasztalati valóság, melyben élnek, *átváltoztatlan*, nincs mód az igazság felfedésére.

## 7.

Szókratész eljárása arra hívja fel a figyelmet, hogy az igazság és a felelősség összetartozása nemcsak a kiváltságosok ügye, hanem olyasmi, ami minden konkrét tapasztalati szituációban felmerül. A barlangba való visszatérés mozzanata is voltaképpen erre utal, mivel megnyitja a valóság elmozdulási útját az igazság felé. Ez olyan történeti folyamat, melynek megvilágítása leginkább a *hermeneutika* ügye. Ebben a megközelítésben tárul fel, hogy az igazság érvényesülése, pontosabban a valóság elmozdulása az igazság irányába az *emberi hozzáálláson* múlik, *emberi aktivitást, felelős emberi beavatkozást* igényel: igazmondást, az igazság tényleges kimondását.

A hermeneutikai szemlélet a megfelelés motívumát átvezeti az emberi valótól elvonatkoztatható absztrakt megfeleleléről, korrespondenciáról vagy adekvációról a hatásösszefüggéseket mozgósító emberi aktivitásra. Valóság és igazság egymáshoz tartozása az emberi aktivitásban történésszerűvé válik. Igazságtörténet, melyben az ember benne áll, amely önnön léttörténetével együtt

---

<sup>11</sup> Uo. 32d. 426.

<sup>12</sup> Thomas A. Szlezák: *Hogyan olvassunk Platont?* Ford. Lautner Péter. Atlantisz, Budapest, 2000. 72.

történik, s abból nem vonhatja ki magát. Az emberi aktivitás az, ami *középen* áll az idea, az absztrakt és általános érvényű igazság, valamint a valós tapasztalat konkréciója között. Ez a *köztesség* mint alapvető emberi szituáció a felelősség alapszituációja, s mint ilyen: hermeneutikai szituáció. A felelősség hermeneutikai szituációjában a valóságnak a maga igazságához juttatása és az igazságnak a maga valóságához juttatása az emberi hozzáálláson és aktivitáson múlik. Mindaz, ami e hatásösszefüggésként történik – a valóságnak igazságként való megnyitása, és az igazságnak valóságként való felnyitása – az emberen számon kérhető. S az ember számon is kéri önmagán.

Hermeneutikai szempontból tekintve ez az emberi „beavatkozás”, pontosabban *részvétel* valóság és igazság egymásra nyíló történésében mindig *interpretatív* jellegű teljesítmény. Ennek megértéséhez irányadónak bizonyulnak L. Pareysonnak az interpretációval kapcsolatos nézetei. Egy konkrét tapasztalati szituáció összefüggésében „az igazság egyedüli adekvát megismerése az interpretáció” – véli L. Pareyson.<sup>13</sup> Tapasztalati téren az igazság „soha nem jelenik meg saját maga által meghatározottan”, olyan formában, melyben „egyetlenként és mint végleges ismerhető fel”, hanem mindig is a konkrét tapasztalati szituáció sajátosságai által behatárolt megfogalmazásaiban, kimondásaiban; „az igazság és annak megfogalmazása nem válhat el egymástól”.<sup>14</sup> Egy adott helyzetben az igazság éppen ez a megfogalmazás mint interpretáció. „Az igazság interpretációként való megformálása – mondja Pareyson – *maga az igazság* s nem attól eltérő valami.”<sup>15</sup> Tehát az igazság és a megfogalmazása közötti viszony interpretatív természetű.<sup>16</sup> Pareyson szerint ez voltaképpen azt jelenti, hogy az önmagában kimeríthetetlen igazság az adott konkrét tapasztalati szituáció sajátosságaival, meghatározottságaival összetartozó módon valósul meg és fejeződik ki. Más szóval, az igazsághoz szervesen hozzátartozik az értelmezés személyessége és a szituáció sajátossága, s ez az egymáshoz tartozás biztosítja az igazság érvényre jutását.

## 8.

E perspektívaváltással a felelősség és igazság viszonya is új megvilágításba kerül. Az értelmezések közötti individuális különbségek és az egyéni felelőségek strukturális meghatározottsága azzal jár, hogy bár mindegyik értelmezési szituáció csakis önnön értelemhorizontján belül ítélfelhető meg, ez mégsem

---

<sup>13</sup> Luigi Pareyson: Az interpretáció eredendő volta. Ford. Kaposi Márton. *Athenaeum*. Olasz filozófiai hermeneutika. 1992. I. kötet, 2. füzet. 119.

<sup>14</sup> Uo. 122., 123.

<sup>15</sup> Uo. 125.

<sup>16</sup> Vö. uo. 141.

jelent valamiféle relativizmust, illetve szabályozatlanságot vagy értelmetlenséget. A konkrét valóság tapasztalati horizontjának és igazsághorizontjának az egymásba játszásából megnyíló értelemösszefüggés adja meg a felelősség mértékét, értelmét és értékét. Ehhez képest nincs olyan felettes emberi instancia, amely kívülről ítélné meg a felelősség mértékét és teljesítésének/ teljesülésének a módját. Voltaképpen egyetlen „instancia” van, amely megszabhatja a felelősség módját és irányait, s kijelölheti a határait: ez pedig – a hermeneutika nyelvén szólva – „a dolog maga”. Vagyis a *képződmény*, amely valóság és igazság egymáshoz tartozásának a végbemenéseként az adott konkrét szituációban éppen *képződik*.

Ezzel a „képződménnyé való átváltozás” gadameri gondolatára utalunk, melyet H.-G. Gadamer a műalkotás tapasztalata kapcsán fejt ki. Minden újabb értelmezési/megértési/befogadási aktus során a mű újabb és újabb igazságtörténetbe vonódik be, s minden újabb megértési mozzanatban a valóság képződménnyé való átváltozása újból megtörténik. „Az átváltozás igazzá változás” – mondja Gadamer – melynek során „láthatóvá válik az, ami van”, s „mindenki felismeri rajta: így van ez”.<sup>17</sup> A képződményként létezők „igazsága” már nem az elrejtetlenség közvetlenségeként – a valóság átváltozatlanjaként<sup>18</sup> –, hanem az elrejtetlenlen felfedett *kinézetként*, *ideaként* tárul fel. Az önnön valós kinézetét felfedő valóság maga változik át ideává. Az idea többé nem valóságon kívüli vagy éppenséggel feletti, hanem az igazságként felfedődő valóság maga.

Ebben a hermeneutikai perspektívában a megfelelés kiemelődik a létező és az idea, a dolog és a szó korrelatív, tárgyasító és külsődleges viszonyából és magába a dologba helyeződik. Nem lesz más értelme, mint a létező megfelelése önnön *valós* mivoltának, kinézetének, eidoszának, azaz igazságának. Hermeneutikai értelemben a megfelelés a maga barlangbeli visszaútját is bejárja a felfedettségben való kiteljesedés irányába. Így válik a létezőn belül helyet nyerő „igaz” az igazság teljességének/teljesülésének a mértékévé. A képződményben a két igazságmódusz, az igazság mint felfedettség és az igazság mint megfelelés, a létező *valósságában* összeér, egymásba fonódik és többé nem válik szét.

A képződménnyé való átváltozás a felelősség terén is átváltozással jár. A felelősség az igazságért hermeneutikailag nem jelent mást, mint felelősséget a létezőért, a dologért magáért, mint az igazság egyedüli lehetséges módozatáért. E gondolati formula hasonlatos „a lét pásztora” heideggeri metaforához. De amíg ebben az emberi felelősség a lét őrzője, gondozója, védelmezője módján teljesül, addig az igazságnak az ember nem pásztora, hanem egyedüli

---

<sup>17</sup> Hans-Georg Gadamer: *Igazság és módszer. Egy filozófiai hermeneutika vázlata*. Ford. Bonyhai Gábor. Gondolat, Budapest, 1984. 95.

<sup>18</sup> A képződmény felől nézve „az úgynevezett valóság nem más, mint az átváltozatlan”; még nem történt meg „a felelőlése a maga igazságába” – Uo.

tételezője: az igazság az ember *által* képződik, létesül. A képzés az emberben megy végbe, s a tapasztalás módjainak a megváltozásával jár, ami által megnyílik az út a valóság képződménnyé való átváltozása irányába.

A felelősség hermeneutikai értelme éppen az „által” értelmén fordul meg. Ezen a ponton vált át az igazságért való felelősség az értelmezésért való felelősségbe. Az emberi értelmező dolga ebben a folyamatban: a „lenni hagyni” képessége, voltaképpen az értelmezés és az értelmezésként végbemenő megértés képessége. Ez nem jelent más, mint azt, hogy engedni létrejönni a valóságot a maga igazságában, s ezzel együtt az igazságot a maga megvalósultságában, felfedni az ebben az egymáshoz tartozásban kifejlő lét- és értelemteljességet. Vagyis, más szóval, oly módon juttatni érvényre a lét- és igazságtörténés kibontakozását, hogy az ne jelentsen egyik irányból sem egyoldalú beavatkozást az együtttörténésbe, sem a valóság oldaláról az igazság kárára, sem az igazság oldaláról a valóság kárára; azaz ne jelentse sem az igazság ráerőszakolását a valóság adott állapotára, sem pedig a sajátosságai iránt elfogult valóságtapasztalat ráerőszakolását az igazságra. E tekintetben megkerülhetetlennek bizonyul az értelmezés szerepe a félreértések, az elfogult ítéletek, a helytelen értelmek feltárásában, visszavonásában vagy visszatartásában.

## 9.

Pareyson szerint az értelmezést strukturálisan „a bennerejlő és a beleértett közötti különbség alkotja”, ami arra utal, hogy egy konkrét szituációban nem terjedhet ki az igazság befejezett teljességére. A beleértetre úgy van mindig szükség mint egy „peremre”, ami „átmenetileg hiányzik a megismerés befejezettségéhez”, s amit az értelmezőnek kell hozzáadnia a maga tapasztalataiból az értelmezetthez.<sup>19</sup> De a beleértett nem valami maradandó adottság, hanem olyasmi, ami a tényleges, hiteles értelmezés esetében, „maga igényli elhallgatását, önmaga által ítéltetve arra, hogy eltűnjön a befejezett kifejtésben és a teljes nyilvánvalóságban”.<sup>20</sup> Az igazság iránt felelős értelmezés legfontosabb mozzanata éppen ez a *visszavontság*, *visszatartottság*; ez az, ami a „lenni hagyás” értelmét is újragondoltatja.

Pareyson a visszavontsággént, visszatartottsággént értett felelősség mibenlétét a fény metaforával teszi érthetővé, a bennerejlő és a beleértett összefüggésében: „Egyfelől, az a homályosság, ahonnan a megvilágítás folyamata elindul, nem a fény hiánya, hanem a fény túlaradása: maga a fény az, ami, amennyiben forrása a látványnak, kivonja magát a látásból, eltávolodik a látástól, [...] s

---

<sup>19</sup> Pareyson: *i.m.* 149.

<sup>20</sup> Uo.

minél inkább eltűnik a látásból [...] annál jobban végzi a megvilágítást. Másfelől, a megvilágításból kiinduló nyilvánvalóság nem a bennrejlő elnyomója, hanem a hordozója, sőt őrzője, s nem egyszerűen mint beleértett, mit minden további nélkül ki lehetne jelteni és meg lehetne világítani, hanem mint a ki nem mondott, amelyikben éppen annak a jelentése rejlik, amit mondtak.”<sup>21</sup>

Pareyson áttételes utalása a fény nélküli (sötét) homály és az (el)vakító fény által előidézett homály különbségére az interpretáció lehetőségei és határai tekintetében mindkét irányban mérvadó, és messzire vezető gondolat. Az interpretáció felfedő (megvilágító) eljárás. A felelős interpretáció az, ami felfedi a létezőt a maga igazságában. Ennek érdekében már indulásból számot kell vetnie azzal a felismeréssel, hogy a valóság nem feltétlenül az, ami, és nem feltétlenül olyan, amilyennek látszik; de azzal is, hogy az igazság sem feltétlenül az, aminek éppen mutatkozik, mivelhogy a tévedés is szükségszerű tartozéka. A túláradó fény, akárcsak a barlangi homály elhatalmasodása egyaránt kockázatos. A *túlértelmezés* leépíti a valóságot, míg az *alulértelmezés* nem fedi fel kellőképpen az igazságot. Mindkettő elkerülése visszafogottságot, visszatartottságot igényel. Ezért úgy tűnik, hogy a felelősség elemi szinten éppen a visszafogottság/visszatartottság aktivitásaként realizálódik, a létezőben belülről megnyíló igazság potenciál szabad kifejlésének lenni hagyásaként. Alapmódusza a *kérdező oda-fordulás*, az egyedüli eljárás, ami képes megnyitni a valóságot az igazság és az igazságot a valóság irányába. Ellenkező esetben bármilyen úgynevezett „felelős beavatkozás” azzal jár, hogy óhatatlanul és erőszakosan elnyomják az igazságot a valóság, illetve a valóságot az igazság jegyében/érdekében. Minden ilyen lépés már mindig is egy hasonló, de ellentétes irányú lépésre adott *válaszként* tevődik meg. S általa beindul az erőszak öngerjesztő folyamata.

## 10.

Hermeneutikai nézőpontból tekintve a felelősség valóság és igazság között „középen áll”. Ez a megállapítás első hallásra azt sugallja, hogy a felelősség kétirányú, kétosztatú viszonyulás. De ténylegesen nem a felelősség áll középen, hanem az ember maga. Mint ahogy a közép sem egy lineáris mozgási pálya középső pontja, hanem egy három irányban megnyíló szituáció dinamikus kifejlési pontja: a tapasztalati valóság, az absztrakt igazság és a tevékeny/cselekvő ember találkozási csomópontja. E középpontban a cselekvő felelős ember áll, aki önnön tapasztalati valóságához az igazság horizontjában, s az igazsághoz saját konkrét tapasztalatai horizontjában viszonyulva e két horizont fúzióját önnön egzisztenciájában teljesíti ki. Ezek a viszonyulási irányok csak analitikus szemmel választhatók el egymástól, de ténylegesen soha nem válnak külön, mivel

---

<sup>21</sup> Uo. 148.

nem tényszerűek, nem faktikusak, hanem *értelmező* kifejlések. Az így képződő háromosztatú szituáció alkotja voltaképpen az értelmezés(ek) többé-kevésbé szabadon kibontakozó játéktérét, egyaránt bevonva azok mezőjébe az értelmezőket és értelmezetteket. A szituáció strukturális elrendeződésének megfelelően a felelősség is *háromosztatú* viszonyulásként bontakozik ki, mint a valóság, az igazság és az emberi cselekvés irányába egyszerre megnyíló és ezek egymáshoz tartozásában megalapozódó komplex hatásösszefüggés. Mivel a mindenkori cselekvő ember az, akinek az erőfeszítései révén megnyílik az értelmezéseknek ez a mezője, a valóság és az igazság *találkozási* terepe, az emberi felelősség ténylegesen nem lehet más, mint az *értelmezés iránti felelősség*.

A felelősség az értelmezésért azonban nem mindig valósul meg zökkenőmentesen, mivel az értelmezés korántsem veszélyek és kockázat nélküli folyamat. Pareyson arra is felhívja a figyelmet, hogy az interpretáció „mint az igazság megismerése mindig veszélyeknek van kitéve”, ami azzal áll összefüggésben, hogy az igazság nem érthető meg másként, csak ha egyedi megfogalmazást nyer, és csak ha személyesen interpretálják. Ugyanis az igazságot nem lehet megismerni és birtokolni „elkötelezettség nélkül, állásfoglalás nélkül, személyes kockázatvállalás nélkül”.<sup>22</sup>

Pareysonnak ez az elgondolása nyilvánvalóan magán viseli a korszak szellemi konstellációjára jellemző gondolati jegyeket. G. Vattimo írja Pareysonról – akit a „kockázat mesteré”-nek nevez –, hogy számára az egzisztencializmus élménye meghatározó maradt, s az egzisztencializmusból Pareyson elsősorban „a szabadság, a kockázat felelősségének központi kérdését fejleszti tovább”.<sup>23</sup> Az értelmezés – mutat rá Vattimo – Pareyson felfogása szerint nem a tudományos ismeret által követelt (mondhatni *felelősségközömbös*) objektivizmust érvényesíti, hanem „az első pillanattól kezdve felelősségvállalással jár”.<sup>24</sup> Ugyanis az értelmező minden egyes helyzetben választással szembesül, és „az értelmezés sikerülhet vagy kudarcot vallhat”. Mivel pedig az értelmezésbe beleszővődik az értelmező egész személyisége (hiszen csak így magyarázhatók meg az értelmezések közötti individuális különbségek, eltérések), „a kudarc kockázata sokkal súlyosabb, mint egy közönséges »tévedésé«”.<sup>25</sup>

Vattimo fejtegetése egyértelműen arra utal, hogy az igazságért való felelősség elsődlegesen nem jelent mást, mint *felelősséget az értelmezésért*. Itt nem pusztán az *értelmező felelősségéről* van szó, hanem az *értelmezés módján* való

---

<sup>22</sup> Uo. 145.

<sup>23</sup> Gianni Vattimo: Pareyson, a kockázat mestere. Ford. Somlyó Bálint. *Athenaeum*. Olasz filozófiai hermeneutika. 1992. I. kötet, 2. füzet. 111.

<sup>24</sup> Uo. 112.

<sup>25</sup> Uo.

létállapotról, az értelmezés mindent átfogó *gyakorlatáról*. Ezzel együtt a felelősség köre is kitágul, s a felelősség, a konkrét feladatok felvállalásához társuló erkölcsi felelősségtől eltérő, *egészen más* értelmet nyer. A rendszerszemléleti terminológiából kölcsönvett kifejezéssel élve azt mondhatjuk, hogy a felelősség itt már rendszerszintű felelősségvállalás formáját ölti. Ez nem valamiféle kollektív felelősséget jelent, hanem inkább azt, hogy az emberi létállapot értelmezőleg konstituálódó értelemösszefüggései szintjén a felelősség(vállalás) nem illeszkedik pusztán az egyéni választások és döntési aktusok horizontjába, mivel az egyéni választásaik és döntéseik során a szubjektumok már mindig is *strukturálisan* felruháztak a felelősséggel. Más szóval, a felelősség eredendően és alapvetően mindig is *rendszerfelelősség*.

A rendszerszintű felelősség érvényesítése nélkül egyetlen szubjektum sem tud teljesértékűen cselekedni. Ezen a szinten viszont az értelmezéssel a tévedés kockázata is szükségképpen vele jár. Az értelmezésért való felelősség önön belső határoltóságaként hordozza magában a tévedésért való felelősséget is. Hermeneutikai tekintetben ez nem jelent olyasmit, ami gyengítené a felelősség módján való emberi létezést, hanem ellenkezőleg, éppenséggel az igazság felfedése irányába tett lépéseket erősíti.

# A TÖRTÉNELMI FELELŐSSÉGRŐL

---

*BALOGH LÁSZLÓ LEVENTE*

Ahhoz képest, hogy a felelősség fogalma a 19. században született, mára a hétköznapi nyelvhasználat és mindenfajta erkölcsi diskurzus egyik legalapvetőbb kategóriájává vált.<sup>1</sup> Ez nem azt jelenti, hogy a modern kor előtt ne létezett volna valamilyen felelősségre való utalás a teológiában, a jogban vagy a filozófiában, de ezek legjobb esetben is mellékes szerepet játszottak az erkölcsi elgondolásokban, mivel azok középpontjában inkább a kötelességek álltak.<sup>2</sup> Ezzel szemben manapság a felelősség fogalmának valódi konjunktúráját figyelhetjük meg, amennyiben az élet legkülönbözőbb területeire terjed ki, tér- és időbeli dimenziója korábban sohasem látott mértékben kiszélesedik, és a lehető legkülönbözőbb jelentéssz összefüggésekben tűnik fel. A társadalom konfliktusainak és vitáinak változatos összefüggéseiben játszik kiemelt szerepet: a környezetpolitikában és a gazdaságpolitikában, az egészségpolitikában és a szociálpolitikában az egyén és az állam felelősségi körének összefüggéseiben, a világpolitika és a globalizáció alapvető kérdéseiben. A fogalom konjunktúrája feltartóztatatlannak tűnik, miközben általában még arra a legalapvetőbb kérdésre sem kapunk választ, hogy ki, mikor, miért és kinek felelős.

A fogalom elterjedése olyan viszonyokra utal, amelyek bizonytalan eredetűek és kimenetelűek, emiatt tanácstalanok vagyunk, vagy akár kétségbe eshetünk, de ebben a reménytelen helyzetben is meg akarjuk találni a felelősség forrását és címzettjét. A felelősség fogalmának elterjedése ebben a tekintetben arra az alapvető igényre adott reakciónak tekinthető, amely életviszonyaink differenciálódásához, a technikai változások és a globalizáció jelenségeihez kötődik, ezek áttekinthetlenségére és ellenőrizhetetlenségére reflektál, azt akarja leküzdeni, vagy legalábbis annak hatásait enyhíteni. A felelősségvállalás igénye és követelése, illetve az annak hiányáról szóló panasz ennek elemei, miközben sohasem volt egyértelmű, hogy mit értenek felelősség alatt, és mindez milyen következményekkel jár együtt. A felelősségről szóló diskurzus így lett egyszerre elengedhetetlenül fontos és nehezen megragadható, ezért nevezhette Niklas Luhmann a jelenséget a „kétségbeesés gesztusának”.<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup> Dominik Heiß: *Verantwortung in der modernen Gesellschaft*. Freiburg/München, Verlag Karl Alber, 2011. 1-25.

<sup>2</sup> Bernhard Schlink: *Die Zukunft der Verantwortung*. *Merkur*, 2010. 11. 1047-1058.

<sup>3</sup> Niklas Luhmann: *Die Gesellschaft der Gesellschaft*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1997. 133.

A felelősség fogalma fentebb említett körvonalazatlansága és esetlegessége ellenére is feltartóztathatatlanul terjed, ami számos különböző okra vezethető vissza, jóllehet ezek az okok valamelyest strukturálhatók és általánosíthatók. A felelősség fogalma általában ott tűnik fel, ahol a bűnösség vagy mulasztás forrása nem állapítható meg egyértelműen, hanem olyan oksági láncolatokról van szó, amelyek bonyolult és többnyire átláthatatlan módon fonódnak össze. Olyan folyamatokat illet, amelyekben egyének vesznek részt, de a kimenet tekintetében senki sem tekinthető tettesnek, miközben a kockázatokhoz és a káros következményekhez valamilyen módon mégis minden résztvevő hozzájárul. A felelősségről ott beszélünk, ahol az eredetileg nem szándékolt következmények megjelennek, így a döntéshozók és végrehajtók a kauzális cselekvési folyamatban elmosódnak ugyan, de a hozzájuk kapcsolt morális és normatív elképzelések fennmaradnak. A felelősség esetén a bűnt vagy a mulasztást közvetlenül nem, vagy csak nagyon esetlegesen lehet megállapítani. Azért paradox a jelenség, mert minél áttekinthetlenebbek a társadalmi folyamatok, annál inkább követelik a felelősök megnevezését és felelősségre vonását. Minél komplexebb egy folyamat, minél több résztvevője van, minél hosszabb ideig tart, annál nagyobb a hatása, ezzel együtt egyre nehezebb kijelölni a felelőseit, és maga a felelősség is egyre általánosabban fogalmazható meg, ami így már alig kötelez valamire, vagy éppenséggel semmire.<sup>4</sup> A felelősség kérdése ott éleződik ki, ahol a döntések nehezen belátható következményeiről és hosszú cselekvési láncolatokról van szó, ezzel együtt mégis feltétlenül szükségét érzik, hogy megnevezzék az okokat és az okozókat. Ahol ez nem lehetséges, ott egy időben előre irányuló felelősséget jelölnek ki, amelynek célja, hogy a jövőbeli károkat el tudják kerülni a felelősségvállalásra irányuló felhívással. Általánosságban azt lehet mondani, hogy a felelősségvállalást ott követelik a leghangosabban, ahol a legnehezebb a konkrét felelősséget megnevezni és a felelősöket megjelölni, mert a struktúrák és a személyek végleg elválnak egymástól, a döntéshozás és a végrehajtás folyamatai szétszálazhatatlanná válnak. Ebben a tekintetben kétségtelenül igaza van Ludger Heidbrinknek, aki szerint a felelősség elterjedése és követelése nem feltétlenül az erkölcsi szuverenitás kétségbevonhatatlan jele, nem a jogi és erkölcsi megbízhatóság megnyilvánulása, hanem sokkal inkább egy kognitív és normatív tanácstalanság kifejeződése, ami a modern társadalmat általánosságban jellemzi.<sup>5</sup> Annak nem egy esetleges szimptomája, hanem szükségszerű velejárója, ami végső soron nem megszűnethető vagy csökkentheti a bizonytalanságot, hanem éppen növeli, hiszen követeli a felelősséget, megnevezni mégsem tudja.

---

<sup>4</sup> Dominik HeiB: i.m. 2.

<sup>5</sup> Ludger Heidbrink: *Kritik der Verantwortung. Zu den Grenzen verantwortlichen Handelns in komplexen Kontexten*. Weilerswist, Velbrück, 2003. 19.

A helyzet ellentmondásos jellegét hangsúlyozza, hogy akármilyen nehéz is felelősség megragadása, lehetetlen egészében lemondani róla. A felelősséghez kapcsolódó eredeti elképzelésekben még lehetséges volt meghatározni annak legfontosabb komponenseit, amennyiben el lehetett különíteni, hogy ki, mikor, miért és ki előtt vállal felelősséget, illetve tehető felelőssé. Ennek az elképzelésnek a háttérében az állt, hogy a felelősség kapcsán általában feltételezhető a cselekvés szabadsága, meghatározható az oksági viszony és a szándékosság, ezek azonban a mai viszonyok között már nem határozhatók meg minden kétséget kizáróan. A komplex és funkcionálisan differenciálódó társadalmakban ma már egyetlen egyén vagy szűkebb közösség sem jelölhető meg a felelősség kizárólagos címzettjeként, mivel a döntések és cselekvések folyamatait, illetve következményeit csak meglehetősen korlátozottan vagyunk képesek ellenőrzésünk alatt tartani. Minél kevésbé vagyunk képesek ellenőrizni a folyamatokat, annál inkább nyilvánvalóvá válnak a felelősség határai és korlátai. A felelősség kijelölése így válik egyre nehezebbé, és nem egyszerűen a felelősség vállalásának hajlandóságáról van szó, hanem pusztán lehetőségéről, ami azonban összeütközésbe kerül azzal az alapvető igényünkkel és elvárásunkkal, hogy az adott körülmények nehézségei ellenére mindenki erőlköcsösen és körültekintően járjon el minden olyan dologban, ami embertársait érinti. Mára a döntéshozó és cselekvő szubjektum elvált a felelősséget vállaló szubjektumtól, és a komplex folyamatokat ugyan továbbra is a döntések és cselekvések határozzák meg, de azok egyre kevésbé határozhatók meg valakinek a döntéseként vagy cselekvéseként. Ezek egyre inkább szubjektum nélküli folyamatok, a döntéshozók és cselekvők személytelen struktúrák, miközben a felelősség arra irányul, hogy ezeket beazonosítsák és megnevezzék, illetve megfogalmazzák és kijelöljék következményeit. Ez a felelősség feloldhatatlan paradoxona. Ehhez hozzájárul az abból fakadó nehézség, hogy a felelősségvállalás a társadalomban egyre inkább tőle független körülményektől függ. Mondhatnánk – Böckenfördét némileg parafrázálva –, hogy a felelősség a társadalomban olyan előfeltételekre van ráutalva, amelyeket ő maga nem képes garantálni. A felelősség olyan erkölcsi és jogi szabályoktól és kulturálisan rögzült normáktól függ, amelyek megelőzik a felelősségvállalást. A felelősségvállalás csakis már létező értékekhez és normákhoz csatlakozhat, azok érvényesítése nevében és védelmében lép fel.

## A TÖRTÉNELMI FELELŐSSÉG

Kétségtelen, hogy a felelősség konjunktúrájának egyik meghatározó vonása időben való kiterjedése. A jövőre irányuló felelősséggel kapcsolatban számos megfontolás él, de a múltért vállalt felelősségről alig találunk rendszeres gondolatokat.<sup>6</sup> A történelemhez való intenzív viszonyulás ellenére sem alakult ki a múlthoz viszonyuló etika. Ez annál is meglepőbb, mert az utóbbi évtizedekben az emlékezetkultúra soha korábban nem tapasztaltat térnyerésének vagyunk tanúi, de a múlt kapcsán viselt felelősség meglehetősen körvonalazatlan, és nehezen megragadható, mert egyáltalán nem magától értetődő, hogy a felelősség hogyan terjeszthető ki, ha sem szerzői, sem címzettjei nem élnek már. A döntő kérdés az, hogyan viselhetnek a ma élők felelősséget a múlt bűneiért és igazságtalanságaiért. Vállalhatnak-e felelősséget olyasm miatt, aminek elkövetésében semmilyen módon nem vettek részt, és ha vállalnak is érte valamilyen felelősséget, akkor az mire kötelezi őket? A történelmi felelősség nem a múltért, hanem a jelenért vállalt felelősség, annak sajátos időbeli dimenziójában.<sup>7</sup>

A fenti kérdésekre adott válasz egyszerűnek tűnik, valójában azonban egyáltalán nem magától értetődő, és több olyan elvi és gyakorlati probléma is felmerül, amelyek a múltért vállalt felelősség lehetőségét alapjaiban megkérdőjelezzik<sup>8</sup>:

1. A jogi, politikai és erkölcsi felfogásunkban csak a ma élőknek és a jövőben születetteknek vannak elismerhető érdekei és preferenciái. A halottaknak – a kegyeleti jogokon kívül – nincsenek jogai, így az élőknek és a jövőben élőknek nincsenek velük kapcsolatban kötelességei.
2. Az egyént akkor terheli felelősség, ha egy cselekménynek valamilyen módon része volt, részt vett, vagy részt vehetett volna benne. A ma élők többségének azonban semmilyen tekintetben nem volt lehetősége arra, hogy az eseményeket befolyásolja, így nem is várható, hogy hajlandó legyen bocsánatot kérni vagy jóvátételt fizetni.

---

<sup>6</sup> Ludger Heidbrink: Gibt es Verantwortung für die Vergangenheit? *Philosophische Rundschau*, 1998. 2. 149-162.

<sup>7</sup> Jenny Tillmanns: *Was heißt historische Verantwortung?* Bielefeld, transcript Verlag, 2012. 13-27.

<sup>8</sup> Vö. Janna Thompson: Historische Verantwortung und liberale Gesellschaft. *Journal für Generationengerechtigkeit*, 2009. 1. 14-19.

<https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:0168-ssoar-282312> (Utolsó letöltés: 2022.12.18.)

3. A felelősségvállalás és a nyomában történő elköteleződés csakis szabad elhatározásból történhet. A történelmi felelősségvállalást nem lehet kikényszeríteni, mert a felelősséget nem lehet örökölni, ennek megfelelően pedig azt is lehetetlen megmondani, hogy miben álljon és mire terjedjen ki a történelmi felelősségvállalás.
4. Meddig terjed a történelmi felelősség? Mit lehet kezdeni olyan történelmi igazságtalanságokkal, amelyek évszázadokon vagy évtizedeken keresztül nem számítottak annak, majd a társadalom etikai normáinak és a rendről alkotott elképzeléseinek megváltozásával hirtelen azzá válnak. Minél messzebbre nyúlik vissza egy történelmi igazságtalanság, annál több esetleges körülmény befolyásolja az áldozatok és utódaik életét, és annál nehezebb megállapítani a felelősség eredetét és mibenlétét.

Kétségtelenül van ezekben a megfontolásokban jónéhány elem, amelyek megnehezítik a történelmi felelősség kinyilvánítását és adekvát formáinak megtalálását egyaránt, de az ezzel kapcsolatos erkölcsi összefüggések messze túlmutatnak a terhelt múlthoz való viszonyon, és sokkal többet árulnak el az igazságtalanságokhoz és törvénytelenységekhez való hozzáállásról, amelyek nemcsak az erkölcsi és politikai önazonosság, hanem a generációk közötti igazságosság alapjai is.

Ha a történelmi felelősség helyét ki szeretnénk jelölni a társadalomban, akkor azt leginkább a történelmi tapasztalat, a történelmi tudat és az erkölcsi rend összefüggésében határozhatjuk meg.<sup>9</sup> A történelmi felelősség tapasztalati alapjait általában azokhoz az eseményekhez és jelenségekhez kötjük, amelyek a ma érvényes humanitárius és emberi jogi normákhoz kapcsolódó elképzeléseinket a leginkább sértik, így elsősorban a holokauszthoz és a holodomorhoz, a rabszolgasághoz és az apartheidhez, a bennszülöttek üldözéséhez és kiirtásához, illetve az olyan genocídiumokhoz, mint az örmény népirtás vagy a nankingi mészárlás. Ezek az események ugyan konkrét történelmi kontextusokhoz kötődnek, mégis egyetemes igényre tartanak számot. A hozzájuk kapcsolódó történelmi tudat folyamatosan alakul, ahogyan az események értelmezése és összefüggésbe helyezése változik, alkalmazkodva a korszakok társadalmi vitáihoz és az értelmezési hatalomért folytatott szimbolikus küzdelmekhez. Ennek megfelelően minden generációnak meg kell találnia a történelmi felelősség tárgyát, illetve adekvát formáját és kifejezését. Az, hogy a mai generációk nem hibáztathatók azért, ami egykor történt, nem jelenti azt, hogy ne lehetne

---

<sup>9</sup> Rolf Zimmermann: Was heißt historische Verantwortung? Ein systematischer Grundriss zum Verhältnis von Moral und Geschichte. *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 2006. 6. 853-865.

egyfajta felelősségük azzal kapcsolatban. A felelősség nehezen kifejezhető és megragadható, de ez nem jelenti azt, hogy nem létezik.

A generációk közötti folytonosság nem feltétlenül csak abban nyilvánulhat meg, hogy közösséget vállalnak a korábbi generációkkal, hanem éppen ellenkezőleg, radikálisan szembe fordulnak annak örökségével. A katasztrófák után minden generációnak más a történelmi felelőssége, ami a jelen kontextusainak van kitéve. A történelmi felelősség tehát minden esetben a jelen értékrendjét és normáit tükrözi vissza.<sup>10</sup> Tulajdonképpen erre vezethető vissza, hogy a történelmi felelősség kialakulása egy hosszú és gyakran ellentmondásos folyamat eredménye, amely gyakran meglehetősen kínzó és fájdalmas felátárásokkal, illetve időről időre feltörő heves indulatokkal jár együtt. Ezzel kapcsolatban a legkényesebb kérdés, hogy ki legyen a felelősség viselője, mi az állam, az intézmények, a társadalom, és azon belül az egyén szerepe. A demokratikus jogállam sohasem menekülhet el a felelősség elől, mert mindig a felelősségvállalás végső instanciája kell, hogy legyen. Ha az állam ezt igyekszik elkerülni, akkor kénytelen a megtörtént eseményeket tagadni vagy meghamisítani, de ezzel már ki is lép a demokratikus jogállam keretei közül. Egy állam nem mérlegelhet, hogy vállalja-e jogelődje örökségét, ugyanakkor a társadalom tagjainak van mérlegelési lehetősége, és el is utasíthatják a felelősségvállalást<sup>11</sup>, jóllehet ez aztán újabb konfliktusok forrásává válik, amelyek végén általában valahogyan mégis megvalósul a történelmi elismerés és nyomában a felelősségvállalás. Még ha a történelmi felelősség vitatott marad is, kialakul egy plurális emlékezetkultúra, amely ellehetetleníti a felelősségelhárítást.

Mindazonáltal alapvető különbség van a kortársak utólagos felelőssége és a „későn születettek” felelőssége között. Ami a kortársak történelmi felelősségét egy történelmi bűnnel kapcsolatban illeti, elsőként természetesen az uralmon levők felelőssége merül fel, de ha ennél megállunk, akkor éppen a felelősség lényege vész el. Ha egy diktatúrában a közösség tagjaira úgy tekintünk, mint egy hatalmas, mindent átfogó gépezet fogaskerekeire, akkor a felelősség láthatatlanná válik, ugyanis a gépezet működtetése egyetlen intézményre vagy személyre vezethető vissza. A felelősség egészét egyetlen végső parancsosztóra hárítva, mindenki felmenthetővé válik. Minden ilyen elhárítás a „parancsra tettem” típusú érvelés témájának variációja, amely megkerüli azt a kézenfekvő kérdést, hogy miért lett és maradt valaki a gépezet fogaskereke. Ezen szemlélet legsúlyosabb következménye, ha a közösséget egyetlen parancsosztóra és közvetlen segítőire, illetve annak áldozataira osztja ketté. Márpedig a tettes–

---

<sup>10</sup> Vö. Jenny Tillmanns: i.m. 13–27.

<sup>11</sup> Christian Neuhäuser: Staatsbürgerschaft und Verantwortung für die Vergangenheit. Der Fall des nationalsozialistischen Deutschlands, *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie*, 2013. 3. 309–322.

áldozat dichotómia, mint minden kettéosztás, még a legelnyomóbb totalitárius diktatúrák esetén is meglehetősen torz képet mutat. A viszonylag kevés számú tettes és a viszonylag nagy számú áldozat relációja arra utal, hogy mindaz, ami történt, nem valósulhatott volna meg azok tényleges vagy hallgatólagos támogatása és tűrése nélkül, akik a tettesek és áldozatok közötti széles szűrkezónához tartoznak. Megítélésük szinte lehetetlen, mert nem létezik olyan büntetőtörvénykönyvi paragrafus, amely alapján el lehetne őket ítélni, ugyanakkor morális felelősségük megkérdőjelezhetetlen. Ők azok, akiket sem elítélni, sem felmenteni nem lehet. Ez a felelősség az az ár, amelyet az átlagember a diktatúra idején tapasztalható politikai és morális összeomlásért és a rendszerhez való ellenállás nélküli alkalmazkodásáért fizet. Ez a felelősség azonban sem nem egyenlő, sem nem homogén, mint ahogyan a fogaskerekék is különböző méretűek. Ahhoz azonban, hogy ezt a felelősséget morális és politikai szempontból meg lehessen ítélni, bele kell merülni az egyéni tettek részleteibe. Mindenkinél el kell mesélnie történetét, ezzel azonban már megnyílik a privát emlékezet és a személyes felelősség dimenziója. Ebben az esetben a diktatúrák személytelen fogaskerekere visszaváltozik egyénné, így már nem a rendszer a megítélés tárgya, hanem az egyéni tett, amelynek során a diktatúra legfeljebb körülmény, de semmi esetre sem felmentés, mégis a legkülönbözőbb apológiák működésbe lépésének tere.

A történelmi felelősség másik formája a későn született utódokra vonatkozik, akiket a bűn elkövetése és eltűrése már nem terhel közvetlenül. Ezt a felelősséget a múltra való tekintettel konstituáljuk, és ezen keresztül a múlt jelenre vonatkozó relevanciája minden kétséget kizáróan beláthatóvá válik. A halottaknak nincs joga az élőkkel szemben, a későn születettek nem kötelezhetők bocsánatkérésre vagy jóvátétel fizetésére az áldozatokkal, vagy azok leszármazottaival szemben. De ha megváltoztatjuk a perspektívát, és azt a kérdezzük, hogy valaki felelős-e azért, ahogyan a jelenben viszonyul a múlthoz, akkor ez a dimenzió minden esetben különös jelentőséggel bír. A történelem ugyan nincs jelen, de a múlthoz való viszonyban jelenvalóvá válik, ami akkor éleződik ki különösen, ha a történelem folyamatossága megtörik, és az elkövetett bűnökkel és igazságtalanságokkal szembesülnie kell a politikai közösségnek. Ebben a tekintetben a múlt nem válik történelemmé, hanem mindaddig velünk él, amíg morális vonatkozásai alapvetően meghatározzák – még ha negatív módon is – morális mércéinket és politikai értékeinket.

Bármennyire plauzibilisnek és erkölcsileg helyesnek tűnhet is ez az érvelés, egyáltalán nem egyszerű megragadni egy olyan felelősségkoncepció mibenlétét, amely nem merül ki a feltétlenül jószándékú, de valójában semmire sem

kötelező felelősségvállalásokban.<sup>12</sup> A történelmi felelősségvállalás mindig rá van utalva egy eleven emlékezetkultúrára, amelynek az emlékezés imperatívusza a hordozója, tárgya pedig minden esetben az erőszak és a nyomában bekövetkező üldöztetés és szenvedés. Kétségtelen, hogy a történelmi felelőséget nem lehet kikényszeríteni, mint ahogyan azt sem lehet minden kétséget kizáróan megmondani, hogy mindez mire kötelez egy társadalmat. Valószínűleg téves és naiv az az elképzelés, hogy az emlékezésnek az a funkciója, hogy abból tanulva el lehet kerülni minden későbbi katasztrófát. El kell fogadnunk, hogy a történelmi felelősség egy „gyenge” felelősségvállalás<sup>13</sup>, még akkor is ha az állam és a társadalom egyfajta jótálló intézményként ott áll mögötte. Ezzel azonban még nem intézhetjük el a dolgot, mert a múlt történéseiért vállalt felelősség minden társadalom erkölcsi rendjének és morális alapjainak egyik legalapvetőbb eleme, és ilyen módon nagyon is szorosan hozzátartozik ahhoz a kérdéshez, hogy kik is vagyunk, és hogyan tekintünk önmagunkra, arról az összefüggésről már nem is beszélve, hogy egy társadalomban minél fontosabb szerepet játszik a történelmi felelősség, annál jobban áll az általános politikai felelősségvállalás ügye, ami végső soron egész demokratikus elköteleződésünk alapja, így aligha mondhatunk le róla hosszú távon.<sup>14</sup>

---

<sup>12</sup> Ludger Heidbrink: Gibt es Verantwortung für die Vergangenheit? 150.

<sup>13</sup> Christian Neuhäuser: i.m. 319.

<sup>14</sup> Gesine Schwan: Demokratische Identität. Die Konstitution demokratischer politischer Identität in nachdiktatorischen Gesellschaften. *Zeitschrift für Politikwissenschaft*, 2007. 1. 5-20.

# HIVATÁS ÉS FELELŐSSÉG<sup>1</sup>

---

*ÁGOTA BARNABÁS*

**E**sszémben arra keresem a választ, hogyan lehetséges igazolt módon eltérni azoktól az elvárásoktól, melyeket az erkölcs legáltalánosabb és sokszor legszigorúbb elvei helyeznek a vállunkra. Az életben betöltött különböző szerepeinkkel együtt járó felelősség rengeteg erkölcsi kötelességet implicál számunkra. Ez nemcsak azért problémás, mert nagyon nehéz mind-egyik kötelességünket teljesíteni, hanem azért is, mert nagyon kevés lehetőségünk van a saját preferenciáinkat követnünk, holott ez az élet számos területén jogos elvárásunk lehet. Úgy vélem, a felvázolt problémát a hivatás fogalmának bevezetésével lehetséges megoldani. A hivatás a zsidó-keresztény kultúrából származó fogalom, mely egy olyan morális parancsot jelent, ami nem származtatható az általános erkölcsből és meghatározott címzettje van – akár egyén, akár kollektíva. Amellett érvelek, hogy a hivatás az a fogalom, mely akkora normatív erővel rendelkezik, hogy bizonyos helyzetekben képes felmenteni a cselekvőt az általános erkölcs követelése alól. Ez azonban nem szünteti meg a problémát, mivel a hivatásunk is egy sajátos felelősségekört implicált számunkra. Úgy vélem, hogy ennek a felelősségnek a súlya nagyon nagy, tehát hivatásunk is lehet túlkövetelő. A hivatásunkban való munka viszont megadhatja a szubjektív értelem érzetét számunkra, vagyis hivatásunknak köszönhetően úgy érezhetjük, hogy értelme van életünknek, akkor is, ha az nagyon nehéz.

## **1. A PROBLÉMA**

Úgy tűnik, hogy rengeteg mindenért vagyunk felelősek: családunkért, barátainkért, munkánkért. Bizonyos dolgokért önként vállaltunk felelősséget, mások abból a helyzetből fakadnak, amibe beleszülettünk. Ha a felelősségeink által implicált összes kötelességnek meg akarnánk felelni, akkor tulajdonképpen semmi másból sem állna az életünk, mint hogy ezen fáradozunk. De nagy valószínűséggel még ekkor sem tudnánk mindezen kötelességeknek maradéktalanul megfelelni. Illetve, őszintén be kell vallanunk, hogy igenis vannak egyéb preferenciáink is, mint a kötelességeink beteljesítése. Ilyenek például a hobbi-jaink, és minden pihenéssel, kikapcsolódással töltött idő. Intuitív módon úgy érezzük, hogy semmi gond nincs azzal, ha elmegyünk nyaralni a családunkkal, megiszunk egy sört a barátainkkal, vagy csak egyedül nézünk meccset otthon.

---

<sup>1</sup> Köszönöm Ágota Zitának az észrevételeit, segítségét.

Jogosan érvelhetünk amellett, hogy ezek egy része igenis kötelességeink teljesítésének számít. Hiszen, tartozunk azzal a barátainknak, a családunknak, hogy időt töltsünk velük. Ugyanakkor, úgy tűnik, hogy ezeket nem tehetjük meg anélkül, hogy egyéb kötelességeinket el ne hanyagolnánk. Hiszen, ha valamilyen formában felelősek vagyunk a világ szegényei iránt, akkor talán több pénzre kellene adakozásra költenünk, mint élvezeti cikkekre. Összességében tehát azt látjuk, hogy olyan sok mindenért vagyunk felelősek, hogy kötelességeinknek csak egy kis részét tudjuk teljesíteni, azt is csak nagy lemondások árán.

## 2. HIVATÁS

Ezért lehet számunkra előnyös a hivatás fogalmának bevezetése. Ha valóban van hivatásunk, konkrét feladatra vagy feladatokra vagyunk hivatva, akkor ez leszűkíti felelősségünk körét. Azt mondhatjuk, példának okáért, hogy az a hivatásunk, hogy szülők legyünk, gyerekeket neveljünk, tehát elsősorban az a kötelességünk, hogy ennek a feladatnak megfeleljünk, és nem a globális szegénység felszámolása. De akár azt is mondhatnánk, hogy az a hivatásunk, hogy költőnek menjünk el, tehát azon kell elsősorban fáradoznunk, hogy jó verseket írjunk. Mindez persze nem jelenti azt, hogy az összes többi felelősségünk megszűnik, de a hivatás fogalmának segítségével mégis képesek lehetünk megmagyarázni azt, hogy bizonyos feladatok miért élveznek elsőbbséget számunkra.

Az első hivatástörténeteket az Ószövetségben olvashatjuk: Ábrahámot, Mózeset majd a prófétákat hívja az Úr. A hivatás tehát nem csak a foglalkozásunkat jelenti, hanem egy konkrét feladatot is jelölhet, amik nem az általános kötelességekből következnek, ezért nem is érvényesek mindenki számára, hanem konkrét címzettje van.<sup>2</sup> Ez lehet egyén, de akár kollektíva is. Az Ószövetségben a kiválasztott nép az a kollektíva, aminek fontos üdvtörténeti hivatást ad az Úr. Az idők folyamán a hivatás fogalma is szekularizálódott, de úgy vélem, hogy a fogalom általános jellemzői a teista kereten kívül is működőképesek, ekkor a hivatás nem Istentől származik, más lesz a feladója. Ez megkérdőjelezi a hivatás normatív erejét, de ebben az írásban nem foglalkozom mélyebben ezzel a kérdéssel, nem választok a hivatás különböző lehetséges felfogásai közül, a hivatást mint átfogó, általános fogalmat kezelem. Abból az előfeltevésből indulok ki, hogy lehet hivatásunk, vagyis lehetséges, hogy van személyre szóló erkölcsi kötelességünk, ami nem származtatható az általános moralitásból, és hogy erkölcsileg igazolt hivatásbeli kötelességünket követni az általános előírások helyett.

---

<sup>2</sup> Erről bővebben: Robert Merrihew Adams: *Vocation*. In: Faith and Philosophy, 1987. 4(4), 448-462.

A hivatás fogalma azért hasznos, mert úgy tűnik, képes teret engedni alapvető projektjeinek. Ezek a cselekvő számára olyan kiemelkedő jelentőségű, hosszútávú tervek, elfoglaltságok, feladatok, amelyekről úgy érzi, hogy értelmet adnak az életének. És bár valóban szívesebben munkálkodunk ezeken az alapvető projekteken, mint más feladatokon, az alapvető projektek is rengeteget követelhetnek tőlünk. Úgy vélem, ezt könnyű belátni, elég csak arra gondolni, milyen az, ha szülők vagyunk. Sokan úgy vélik, az a hivatásuk, hogy édesanyák vagy édesapák legyenek, és a gyermekük felnevelését tekintik az alapvető projektjüknek. Ez azonban rengeteg idővel, energiával és lemondással jár, ha jól akarjuk csinálni. Természetesen ez még nem jelenti azt, hogy a szülők számára hosszú távon rossz az, hogy gyereket nevelnek, vagy hogy ne tudnának örömet lelni benne, hanem egész egyszerűen arról van szó, hogy sokat követel tőlük ez a feladat. Vagyis az alapvető projekt elsősorban nem azt jelenti, hogy szórakoztató feladat, ami sok örömet okoz nekünk, amit bármikor abbahagyhatunk, ha elfáradtunk. Az alapvető projekt nem egy hobbi. Sőt, annak pont az ellentettje, hiszen a hobbi nem kíván tőlünk radikális elköteleződést. El lehet köteleződni radikálisan egy hobbi mellett, lehet, hogy van olyan, ami ezt igényli, de nem tűnik erkölcsi véteknek az, ha felhagyunk egy hobbival. Ezzel szemben az alapvető projektek azt igénylik, hogy radikálisan köteleződjünk el mellettük. Nem tűnik helyes felfogásnak, ha valaki úgy gondolja, hogy ő csak kicsit szülő, vagy pusztán önző okok miatt tagad meg valami szükségeset a gyermekétől. Ha egyszer elköteleződünk mellettük, akkor vétek nem eszerint cselekedni.

Ez persze nem jelenti azt, hogy kötelező belefognunk egy alapvető projektbe. Dönthetünk úgy is, hogy nem leszünk szülők. De éppen azért, mert úgy érezzük, hogy az alapvető projektek adnak értelmet az életünknek, valószínű, hogy még ha nem is tudatosan, de választunk magunknak egy alapvető projektet.

### **3. A HIVATÁS TERHE**

Az alapvető projekt tehát nem sétagalopp, kifejezetten nehéz is lehet. A következőkben amellettt érvelek, hogy akár elviselhetetlenül nagy terhet is róhatnak ránk. Úgy vélem, ez könnyen belátható, elég csak Teréz anyára gondolunk, aki valószínűleg hivatásként fogta fel ápolói, rendalapítói tevékenységét. Ugyanakkor első ránézésre is nyilvánvaló, hogy munkája mennyire nehéz volt, és naplójából kiderül, mennyire megterhelő volt a számára.<sup>3</sup>

---

<sup>3</sup> Teréz Anya: *Jöjj, légy a világosságom, "Kalkutta szentjének" személyes írásai*, Vigilia, Budapest, 2008.

Gazdag empirikus irodalom áll rendelkezésünkre arról a kérdésről,<sup>4</sup> hogy milyen hatással van a hivatástudat az egyénre. Arra nyilvánvalóan nem a szociológia és a pszichológia hivatott válaszolni, hogy mi a hivatás helyes felfogása, mikor bír igazoló erővel erkölcsi kérdésekben, azt viszont sikeresen tudja kutatni, hogyan viselkednek azok az emberek, akik úgy vélik, hivatásuk van, és a hivatásuknak megfelelően dolgoznak. Az eredmények alapján a jelenlegi konszenzus az, hogy a hivatás kétélű fegyver: a hivatásukban dolgozó emberek gyakran érzik úgy, hogy a hivatásuk értelmet ad az életüknek, és ennek megfelelően a szubjektív értelemérzetük (*subjective meaningfulness*) is magas. Másrészt viszont azt is érzik, hogy hivatásuk nagy terhet ró rájuk. Nagyon sok áldozatot hoznak a hivatásukért, és az is nagyon fontos számukra, hogy jól teljesítsenek benne, emiatt pedig stresszessé válnak, és nagyon könnyen kiégnek.<sup>5</sup>

Az első fontos tényező, hogy azoknak, akik hivatásként fogják fel a munkájukat, állásuk többet fog jelenteni pusztán foglalkozásoknál, kereseti forrásnál. Az identitásuk részét fogja képezni, erkölcsi elvárásnak tekintik, hogy jól teljesítsenek. Ebből fakadóan, ha hibáznak, vagy nem teljesítenek az elvárásaiknak megfelelően, azt gyakran erkölcsi vétkeknek tartják. Ezért nyilvánvalóan nagyon keményen dolgoznak, odafigyelnek, hogy ne hibázzanak, és ez összességében egy nagyon megfeszített, stresszes munkát eredményez. Azok, akik hivatásként fogják fel munkájukat, könnyebben mennek bele rossz alkuba. Vagyis elfogadják alacsonyabb béreket, vagy többet túlóráznak, még akkor is, ha nem fizetik meg őket rendesen. Továbbá veszélyes munkákat is hajlandóak bevállalni, vagy a munkájuk során veszélyeztetni magukat ahhoz, hogy teljesítsék azt, amit a hivatásuk megkövetel.

Éppen ezért létezik az a jelenség, hogy sokan életüket adják a hivatásukért. Itt nem csak azokról a katonákról vagy tűzoltókról beszélhetünk, akik a munkájukból fakadó veszélyes bevetés közben életüket veszítik, hanem azokról is, akiknek alapesetben nem kell közvetlenül életveszélyes helyzetekkel szembenéznük. Erre egy eklatáns példa azoknak az ukrán állatkerti gondozóknak az esete, akik ott maradtak a harkivi állatkertben, még akkor is, amikor már tudni lehetett, hogy az orosz hadsereg meg fogja támadni a városukat, és a lakosok jelentős része már elmenekült. Volt két állatkerti gondozó, aki azonban mégis ott maradt, hogy legyen, aki továbbra is eteti, gondozza az állatokat. Ezek a gondozók azóta már meghaltak, ők is a háború áldozatául estek.<sup>6</sup> Ez nem egy

---

<sup>4</sup> Mark van Vuuren: *Called To Do Meaningful Work: A Blessing or a Curse?* In. Christian Higher Education, 2017. 16. 1-2, 47-54

<sup>5</sup> J. Stuart Bunderson & Jeffrey A. Thompson: *The call of the wild: Zookeepers, callings, and the Double-edged sword of deeply meaningful work.* In. Administrative Science Quarterly, 2009. 54(1), 41

<sup>6</sup> Erről az állatkert nyilatkozata: <https://feldman-ecopark.com/en/news/vojna-prinosit-plohie-novosti/>

olyan veszély, amit számításba vesz az ember, ha állatgondozásra adja a fejét. Ráadásul őket a munkáltatójuk sem kényszerítette erre. Ők viszont mégis vállalták a veszélyt, feltételezhetően azért, mert az állatok gondozása több volt nekik, mint kereseti forrás, felelősnek érezték magukat az állatok jóléte iránt, úgy érezték, ki kell tartaniuk mellettük még akkor is, ha nagyon veszélyes.

Ez tehát egy erőteljes példa arra, hogy a hivatás akár extrém nagy áldozatokat is követelhet a cselekvőtől. Úgy tűnik tehát, hogy végletesen eltávolodtunk attól a kiindulási ponttól, hogy a hivatás az a fogalom, ami segít enyhíteni a morális túlkövetelést, hiszen maga a hivatás is lehet túlkövetelő. Ráadásul a hivatás követelései erőteljesebben hatnak a cselekvőre, mivel azok nem általános, hanem személyes felszólítások. A személyes felszólítást pedig erőteljesebbnek érezzük, mint az általánost. Tehát ha van a hivatásnak normatív ereje, akkor az nagyobb, mint az általános erkölcsé. Így a helyzet nem fest túl jól: a hivatás nagy normatív erővel tud óriási áldozatokat követelni.

Ez azért is problémás, mert ennek tudatában a munkáltató könnyen visszaélhet azokkal a munkavállalókkal, akik hivatástudattal rendelkeznek.<sup>7</sup> Tipikusan ilyen emberek azok, akik az oktatásban vagy az egészségügyben dolgoznak. Továbbá rendőrök, katonák, tűzoltók, illetve a művészek és a már említett állatkerti gondozók között is nagy azoknak a száma, akik nagy mértékű hivatástudatról számolnak be. Úgy vélem, hogy nemcsak az ő szempontjukból, de az egész társadalom szempontjából fontos lenne, hogy megfelelő körülmények között dolgozzanak, úgy érezzék, meg vannak becsülve, mivel a szélesebb társadalomnak is az az érdeke, hogy legyen elég ember, aki betölti ezeket az állásokat, és a munkájukat kipihenten, megfelelően tudják elvégezni.

A már említett körülmények miatt sokan vannak, akik bár rendelkeznek hivatástudattal, mégsem abban a szakmában dolgoznak, amire úgy gondolják, hogy a hivatásuk szól. A kutatások azt mutatják, hogy ők rosszabbul érzik magukat, mint azok a kollégáik, akiknek nem is volt hivatástudatuk.<sup>8</sup> Ez azt jelenti, hogy csak nehezen lehet menekülni a hivatástudat kötelékéből, hiszen még ha nemet is mondunk rá, akkor is befolyásolja a jólétünket, érzelmeinket és azt, hogyan ítéljük meg az életünket. Tehát nem elég, hogy nagy normatív erővel kér nagy áldozatokat a hivatás, még az sem tűnik előnyös megoldásnak, ha megpróbálunk nemet mondani rá.

---

<sup>7</sup> Erről bővebben: Mai Chi Vu: How the contextual constraints and tensions of a transitional context influence individuals' negotiations of meaningful work – the case of Vietnam. In: The International Journal of Human Resource Management, 2022. 33. 5. 835-861.

<sup>8</sup> Michele W. Gazica, & Paul E. Spector: A comparison of individuals with unanswered callings to those with no calling at all. *Journal of Vocational Behavior*, 2015. 91, 1-10.

A hivatás túlkövetelése azonban még ennél is súlyosabb lehet, mivel hivatásunk szólhat olyan dologra is, ami nem képezi mély, belső preferenciáink tárgyát. Erre lehet példa Lisieux-i Szent Teréz élete, aki szeretett volna külföldi misszionárius lenni, de a rendi előjárói és egészségi állapota ezt nem tették lehetővé.<sup>9</sup> Ehelyett a kolostorban maradt rövid élete végéig, és imádkozott a misszionáriusokért, mindezekért ma őt tiszteljük a missziók védőszentjeként. Amennyiben valóban az elvonult, imádságos élet volt az ő hivatása, akkor azt mondhatjuk, hogy hivatása ellentétben állt az ő mély, belső preferenciával. Tehát a hivatás nemcsak olyan módon lehet túlkövetelő, hogy nagy áldozatokat kér tőlünk, hanem úgy is, hogy arra kér, hanyagoljuk el azokat a terveket, amik kiemelkedően fontosak számunkra.

#### 4. ÉRTELEM

Az általános kötelességekből a hivatás fogalmával próbáltunk menekülni, de ezzel sem jutottunk sokra, mert a hivatás is nagy teherrel járó kötelességekkel ruház fel. Mit lehet erre mondani? A már leírt problémákat ugyan nem oldja meg, de talán kevésbé tűnik tragikusnak a helyzet, ha belegondolunk, hogy a hivatásért való munka képes megadni az értelem érzetét (*subjective meaningfulness*). Bár sok szempontból nehezebb azoknak, akik nagyfokú hivatástudatról számolnak be, az empirikus pszichológia alapján úgy tűnik, hogy ugyanakkor mégiscsak van ennek egy jelentős előnye: ez pedig az, hogy azok, akik a hivatásuknak megfelelően dolgoznak, arról számolnak be, hogy határozottan úgy érzik, értelme van az életüknek.<sup>10</sup> Ezt azért tartom jelentős előnynek, mert mások éppen attól szenvednek, hogy úgy érzik nincs értelme az életüknek. Tehát bármilyen nagy is a hivatás terhe, az értelmetlenség érzését le tudjuk küzdeni, ha elfogadjuk a hívást.

Annak, hogy úgy érezzük, értelme van az életünknek, fontos része, hogy azt valami olyasmire áldozzuk, amiről úgy érezzük, hogy nagy értéket képvisel. Számomra úgy tűnik, hogy ha megfelelünk vagy legalábbis nagyon próbálkozunk a hivatásunkból származó felelősségnek eleget tenni, akkor valóban pozitív értéket teremtünk, ami javára válhat szűkebb környezetünknek, és ugyanakkor nekünk is megadhatja azt a belső örömet, ami abból származik, hogy úgy érezzük, értelme van az életünknek.

---

<sup>9</sup> Lisieux-i Szent Teréz: *Önéletrajz*. Ford. Kis Mónika. Magyarszék, Sarutlan Kármelta Növérék, 2015. 252.

<sup>10</sup> J. Stuart Bunderson & Jeffrey A. Thompson: *The call of the wild: Zookeepers, callings, and the Double-edged sword of deeply meaningful work*. In. *Administrative Science Quarterly*, 2009. 54(1), 39.

## **5. ÖSSZEFOGLALÁS**

A hivatás tehát képes leszűkíteni felelősségeink körét, ezáltal csökkenteni kötelességeink listáját, vagy legalábbis priorizálni azokat, amelyek kiemelkedően fontosak számunkra. Ugyanakkor a hivatás is lehet túlkövetelő, elvárhat tőlünk nagy áldozatokat, akár olyan feladatokat is, melyek iránt nem vagyunk motiváltak. A hivatásnak megfelelő munka viszont megadhatja nekünk azt az érzést, hogy értelme van az életünknek, és az is lehet, hogy érzésünk nem csal: hivatásunk valóban értelmet adott az életünknek.



*„A szabadság tudata ugyanakkor az emberi  
cselekvésben elválaszthatatlan a felelősségtől.”*



# FELELŐSSÉG HERMENEUTIKAI TÜKÖRBEN

---

LOBOCZKY JÁNOS

Írásom címe azért tűnhet különösnek, mert a hermeneutika 20. századi megújítójának, Gadamernek a munkásságában a felelősség témájának szisztematikus kifejtésével nem találkozhatunk. Ugyanakkor az is szembetűnő, hogy olyan, éppen Gadamernél hangsúlyosan szereplő elvek, illetve hermeneutikai szempontok, mint például „a hermeneutika annak művészete, hogy megértsük a másik nézetét”, a valódi dialógus létrejövő „kommunikációs közösség”, a „kérdés és válasz logikája”, a történelem értelmezése bizonyos értelemben összefüggnek a felelősség témakörével.

Előadásomban a következő kérdéseket fogom röviden körbejárni: 1. A *Bildung* és a felelősség összefüggése Gadamernél. 2. Az én-te viszony, a Másikkal szembeni felelősség. 3. Történelem és felelősség. 4. A tudomány felelőssége Gadamernél.

Bevezetésül még egy rövid megjegyzést fogalmaznék meg a felelősség szó jelentésével kapcsolatban. Gadamer egy-egy fogalom értelmezésekor gyakran él etimológiai módszerrel, amelynek segítségével bontja ki az adott kifejezés jelentéshorizontját. Ha én is ezzel a megközelítéssel szeretnék élni, akkor elsősorban arra hívnám fel a figyelmet, hogy a felelősség (*Verantwortung*) szóban a német és magyar nyelvben egyaránt ott van a 'felel' szótó, ami egyfelől jelenthet valamely kérdésre, illetve kihívásra adott válaszadást, másfelől azt is, hogy valaki valamiért felel, tehát felelősséggel tartozik valamiért, sőt ígékötös formájában ('megfelel') valaminek való megfelelést is beleérthetjük a szó jelentéskörébe.

## 1. A *BILDUNG* ÉS A FELELŐSSÉG

Gadamer hermeneutikai filozófiájának egyik fontos kiindulópontja a humanista tradíció "előhívása", vagyis a modernitás szellemiségével való termékeny ütköztetése. Nem valamiféle merev hagyománytiszteletről van itt szó, hanem a hagyományok megújításáról. Gadamer számára ebből az alapállásból ki-tüntetett jelentőségű többek között a *Bildung* (képzés, művelődés, műveltség) fogalmának vizsgálata.

Először itt arra utalnék, hogy a szó többféle magyar fordítást is lehetővé tesz. Jelenthet *képzést, kiképzést, művelődő képzést*<sup>1</sup>, ugyanakkor *művelődést*,

---

<sup>1</sup> A "művelődő képzés" kifejezést Olay Csaba használja egy Fehér M. Istvánra emlékező írásában. Lásd Olay Csaba: *Fehér M. István (1950-2021)*. Publicationes Universitatis

illetve *műveltséget* is. Az *Igazság és módszer* magyar fordítója, Bonyhai Gábor a képzést használja, amellyel elsősorban a német szó etimológiájához kapcsolódik. Eredetileg ugyanis a "természeti képződmény" fogalmával volt szoros összefüggésben. De jelentette a testrészek kiképzését, jól megformáltságát is. Egyébként ebben a jelentésében a képzés szó latin megfelelője a *formatio*. A képzés szóhasználat emellett azt a folyamatot is érzékelteti, amelynek során művelté válik az ember.

Gadamer a felvilágosodás korából Herder meghatározását tekinti kiindulópontnak, amelynek lényege, hogy az ember a képzés révén felemelkedhet a humanitásig, amely egyszerre jelent széleskörű ismeretekkel való rendelkezést, valamint erkölcsiséget is. Itt érezhetően a kultúra fogalmával is szoros kapcsolatba kerül a szó, hiszen a humanitás egyúttal a legszélesebb értelemben vett kultúrát is jelenti. Kant a cselekvő szubjektum szabadságának aktusaként beszél a képesség "kultúrájáról", ezenkívül arról is szól, hogy önmagunk iránti kötelességünk a tehetségünk kiművelése. Humboldt meghatározását azután azért idézi, mert pontosan megfogalmazza a *Bildung* tágasabb jelentéskörét: "de amikor mi a mi nyelvünkön képzést mondunk, akkor valami magasabbra és ugyanakkor belsőre gondolunk, tudniillik arra az érzékre, mely a teljes szellemi és erkölcsi törekvés ismeretéből és érzéséből árad ki harmonikusan az érzésmódra és a jellemre."<sup>2</sup>

Gadamer arra is utal, hogy a képzés szóban a kép is benne rejlik, a kép pedig "titokzatos kétoldalúsággal" egyszerre jelent képmást és mintaképet (*Nachbild*, *Vorbild*). A képzés ugyanakkor nem egy előre pontosan megformázott minta követését jelenti, hanem egy állandó folyamatról van szó. A görög *phüszisz*, természet szóhoz is azért hasonlítja a képzést, mert egyik sem ismer önmagán kívüli célokat. Gadamer meglehetősen ironiával utal a folyton "képzési célokat" kitűző, egyoldalúan prakticista oktatási gyakorlatra: "A képzés voltképpen nem lehet cél, mint olyat nem lehet akarni, legfeljebb a nevelő reflektált tematikájában."<sup>3</sup> A képzés végső soron olyan folyamat, amelynek során a megszerzett műveltségben "semmi sem tűnik el, hanem minden megőrződik". A *Bildung* tehát nem egyszerűen valamire való kiképzés, hanem a legszélesebb értelemben vett „emberformálás”.

Gadamer kiemelten fontosnak tartja *Hegel* *Bildung*-felfogásának az értelmezését. Hegelnél a képzés lényege az *általánossághoz való felemelkedés*, ami elméleti és gyakorlati képzést egyaránt jelent, a partikularitás háttérbe szorítását:

---

Miskolcensis. Sectio Philosophica. Tomus XXVI. – Fasciculus 1. Szellem és élet. Emlékkötet Fehér M. István tiszteletére. Szerk. Veres Ildikó, Molnár Márton. 2022. 198.

<sup>2</sup> Hans-Georg Gadamer: *Igazság és módszer* (a továbbiakban IM). Ford. Bonyhai Gábor. Budapest, Gondolat, 1884. 31.

<sup>3</sup> Uo.

„Aki átengedi magát a partikularitásnak, például: aki mértéket és arányt nem ismerve enged vak dühének, az képzetlen. Hegel kimutatja, hogy az ilyen embernek alapjában véve az absztrakciós ereje fogyatékos: nem tud eltekinteni önmagától, s egy általánosra tekinteni, mely az ő különösségének mértéket és arányt kölcsönözne.”<sup>4</sup> A képzetlenség tehát nem csupán elméleti fogyatékoság ebben az értelmezésben, hanem egyúttal a hübrisz, a mértéktelenség vét-két idézi elő. Hegel a képzést tehát általános emberi feladatnak tekinti, s ezzel összefüggésben beszél a munkáról, valamint a munkavégző tudatról. Ez utóbbi "a dolgot képezve önmagát képi”<sup>5</sup>. A munkálkodó tudat saját önérzetre tesz szert azáltal, hogy elsajátít egy jártasságot. Ebben az önérzetben olyan mozzanatokat vehetünk észre, mint a személyes vágyainknak a korlátozása, azonkívül valami általánosnak az elismerése. Mai szemmel "korszerűtlennek" tűnik az, ami a *pályaválasztással* kapcsolatban itt felvetődik. Napjainkban többnyire az önmegvalósítás privát céljait, valamint a praktikus, hasznossági szempontokat szokás ezzel kapcsolatban emlegetni. Ezzel szemben Hegel a hivatás betöltését hangsúlyozza, illetve azt, hogy minden hivatásban van valami "sorszerű", "külső szükségzerűség", és így olyan feladatokat követel tőlünk, melyeket privát célként nem tűznénk ki. A hivatás betöltése egyfelől önmagunk korlátozását jelenti, de egyúttal azt, hogy a hivatásunkat a magunk ügyévé tesszük, s így végső soron mégsem jelent korlátot. Úgy vélem, Gadamer jogosan tapint rá ennek a felfogásnak az aktualitására. A felelős pályaválasztás bármennyire is mindenkinek személyes ügye, az ebben való döntés olyan etikai kötelezettségeket is maga után vonz, amelyeknek csak valamely közösségre vonatkoztatva van értelme.

Amit a Bildung eddigi értelmezéséből a felelősségre vonatkozóan kiemel-nék, az megítélésem szerint a napjainkban gyakran hangoztatott elv, hogy a „tudás erkölcsi kötelezettség” is bizonyos értelemben. Az egyre bonyolultabbá, globálisabbá váló világunkban nem csupán a gazdasági-politikai elit tagjainak kell olyan súlyos következményekkel járó döntéseket hozniuk, amelyekért előre-ható felelősséggel rendelkeznek, hanem így-vagy úgy minden polgárnak, például a demokratikus választások alkalmából. A választópolgárnak igazán széles-körű ismeretekkel, tájékozottsággal, a mélyebb társadalmi, gazdasági és poli-tikai összefüggéseket is átlátó képességgel kell(ene) rendelkeznie, hogy azokra a politikusokra adja a voksát, akik vélhetően a legjobban képesek megoldani az egyre összetettebbé váló problémákat. Vagy gondoljunk arra, hogy az atom-háború, az ökológiai válság fenyegetése vagy a mesterséges intelligencia kérdése globális szemléletet igényelne, ugyanakkor ezek megoldását partikuláris

---

<sup>4</sup> I.m. 33.

<sup>5</sup> Uo.

érdekek, szűklátókörű (nacionalista) önzések akadályozzák. Kérdés, hogy a „vétkes tudatlanság”, amely kifejezéssel többek között az angolszász kortárs felelősség-elméletekben találkozhatunk<sup>6</sup>, mennyire ad felmentést az individuális felelősség-vállalás alól. A kiinduló tétel ebben az összefüggésben az, hogy csak azokért a dolgokért viselhetünk erkölcsi felelősséget, amelyek felett képesek vagyunk befolyást gyakorolni. Ugyanakkor bizonyos mentális állapotaink és diszpozícióink, valamint nem szándékos mulasztásaink felett nem vagyunk képesek befolyást gyakorolni. A mentális állapot megítélésére még inkább vannak a pszichiátria által megállapított objektív kritériumok, az viszont már kérdéses, hogy hol húzható meg a határ a szándékos és a szándékolatlan mulasztás között. A „vétkes tudatlanság” kifejezés az előbb hivatkozott tanulmányban arra utal, hogy a cselekvő valamilyen mértékben hibáztatható a tette káros következményeiért még akkor is, ha tette elkövetésekor nem volt tisztában a lehetséges hatással. Persze abban az esetben, ha módjában állt volna megszerezni a megfelelő tudást. A szélesebb tudással, áttekintő, kritikai képességekkel rendelkező ember nyilván megalapozottabb, felelősebb döntést tud hozni ezekben a helyzetekben. Nem véletlenül hangsúlyozta már Arisztotelész is, hogy az erény „abban a hozzánk viszonyított középben áll, amely egy szabálynak megfelelően határozható meg, mégpedig azon szabálynak megfelelően, amely szerint az okos ember határozná meg”<sup>7</sup>. Hermeneutikai szempontból pedig azt tehetnénk még hozzá, hogy az előbb említett dilemmát mindig csak a konkrét eset megértésével és értelmezésével lehetséges eldönteni, mégpedig a megértés, értelmezés, alkalmazás gadameri hármasságának jegyében.

A gadameri hermeneutika egyik kulcsszava a *dialógus*. A történelmi hagyomány értelmezése éppúgy dialógikus viszonyt előfeltételez értelmező és "szöveg" között, mint a műalkotások befogadása. Hegel ebből a szempontból is tanulságos Gadamer számára. Az *elméleti képzés* eszméjében ugyanis az a mozzanat is benne rejlik, hogy "megtanulunk valami mást is érvényesülni hagyni"<sup>8</sup>. A régi nyelvek és világok vizsgálatát azért tartja alkalmasnak az elméleti érdekek kialakításában, mert ezek elősegítik az elméleti vizsgálódáshoz szükséges távolságtartás kialakítását, de egyúttal az "önmagunkhoz való visszatérés" kiindulópontjai is. A régi koroknak ezt a hegeli értékelését ugyan Gadamer egyfajta klasszicista előítéletből eredezteti, de az alap gondolatot helyesnek tartja: "Az idegenben felismerni a sajátot, otthonossá válni benne – ez az alapmozgása a szellemnek, melynek léte csak abban áll, hogy a máslethől

---

<sup>6</sup> Lásd Holly Smith: Vétkes tudatlanság. In: Réz Anna (Szerk.): *Vétkek és választások – A felelősség elméletei*. Ford. Szántó Veronika. Budapest, Gondolat, 2013. 177–206.

<sup>7</sup> Arisztotelész: *Nikomachoszi etika* (1106b). Ford. Szabó Miklós. Budapest, Európa, 1987. 44.

<sup>8</sup> Gadamer: *IM*, 33.

visszatér önmagához. Ennyiben minden elméleti képzés, az idegen nyelvek és képzetvilágok feldolgozása is, egy olyan képzési folyamat pusztá továbbfolytatása, mely sokkal korábban kezdődik. Minden egyes individuum, amely természeti lényéből a szellemibe emelkedik, népének nyelvében, erkölcsében, intézményeiben előre adott szubsztanciára talál, melyet, miként a nyelvstanulásban, el kell sajátítani. Így az egyes egyén eleve mindig a képzés útján halad, s állandóan *csökkenti saját természetiségét*, mert a világot, amelybe belenő, a nyelvben és az erkölcsben az emberek képzik.”<sup>9</sup> Fogalmazhatnánk úgy is, hogy „saját természetiségének” (pusztá biológiai determináltságának) csökkentése nyomán alakulhat ki felelősségérzete is.

## 2. AZ ÉN-TE VISZONY ÉS A FELELŐSSÉG ASPEKTUSA

Az előbb már idéztem „az idegenben felismerni a sajátot” gadameri hermeneutikai alapelvét, amely nem csupán az idegen nyelvek elsajátítására vonatkozik, hanem az én-te dialógikus viszonyának is lényegi aspektusa. Egyik interjújában ezt szemléletesen így fogalmazta meg: „A másik ember az út, amelyen haladva önmagunkat megismerjük.”<sup>10</sup> Ez természetesen nem pusztán episztemológiai értelemben fontos, mivel benne rejlik az önmagam és a mások iránti felelősség, ami Waldenfels szerint „nem önmagánál, a sajátban, hanem másból, az idegenben kezdődik”<sup>11</sup>. A sajátban rejlő idegen mindig *válaszkészséget* aktivizál. A válaszként kiváltott beszélés és cselekvés a *reszponzivitás* – a cselekvő válaszadás és a vele járó felelősség egymáshoz tartozása – alapvonását viseli magán. A sajátban rejlő idegen tehát a felelősségem forrása, ahogy azt Veress Károly megidézi<sup>12</sup>.

Gadamer az *Igazság és módszer*ben többek között az én-te viszony lehetséges egyoldalúságára is felhívja a figyelmet annak kapcsán, amit emberismeretnek szokás nevezni. Aki felületesen, pillanatnyi benyomások kifürkészésével általánosít egy másik ember jelleméről, igyekszik a másik vélhető reakcióit előre kiszámítani, az többnyire a másik feletti uralomra törekszik, a Te számára csak tárgy: „Viselkedése ugyanúgy céljaink eszközéül szolgál, mint bármely más eszköz. Morális szempontból a Te-hez való ilyen viszony szintiszta Én-

---

<sup>9</sup> I.m. 34.

<sup>10</sup> Lásd *Művészet, amely szerint nem lehet igazunk. Dieter Mersch és Ingeborg Breuer interjúja Hans-Georg Gadamerrel.* Ford. Krémer Sándor. Gondolat-Jel. Szeged-Pécs, 1992. II. 21.

<sup>11</sup> Bernhard Waldenfels: A sajátban rejlő idegen. Ford. Ábrahám Zoltán. *Műhely*, 2014. 5. 21.

<sup>12</sup> Lásd Veress Károly: Az út önmagamhoz. In: Loboczký János-Torma Anita-Vermes Katalin: *Tudomány és megértés.* Eger, Líceum, 2022. 141-157., különösen 144-145.

központúság, és ellentmond az ember erkölcsi lényegének.”<sup>13</sup> Ezzel szemben az egyenrangú én-te viszonyban, a valódi dialógusban az igazság keresésének felelőssége munkálkodik, vagyis a dialógus résztvevői számot vetnek azzal, hogy a dialógus során a Másik igazsága bizonyul helyesnek. A dialógus során egy olyan „kommunikációs közösség” jön létre, amelynek tagjait az igazság iránti elköteleződés jellemzi. Ebből a szempontból nevezi Gadamer hermeneutikai filozófiáját a „szerénység filozófiájának” Fehér M. István<sup>14</sup>, de az előbb jelzett összefüggésben nevezhetnénk a „megértés és értelmezés felelőssége” filozófiájának is.

### 3. TÖRTÉNELEM ÉS FELELŐSSÉG

A történelmi megértés célja, ha egyáltalán van ilyen, Gadamer szerint nem az, hogy valamilyen elmúltat jobban értsünk meg, mint az akkor élők, hanem megfelelő tárgyi viszonyra tegyünk szert a történeti hagyománnyal szemben, s jobban értsük meg azt, *ami van*. A történetíró felelőssége éppen abban rejlik, hogy ezt elősegítse. A történelemnek és a *van*-nak a megértésére való törekvés ugyanakkor nem jelenthet valamiféle abszolút megismerést, nem juthat el a történelem egészének az értelméig. *Droysent* és *Diltheyt*, minden jelentőségük elismerése mellett is, éppen azért bírálja, mert „a hermeneutikai kezdeményezés arra csábította őket, hogy a történelmet mint könyvet olvassák, amely az utolsó betűig értelmes [...] Az értelemegész, amelyet a történelemben vagy a hagyományban meg kell érteni, sohasem a történelem egészének az értelmét jelenti.”<sup>15</sup>

Gadamer egy másik gondolatmenete a történelmi szituációk feltárásáról és értelmezéséről jelenkori párhuzamokat vet fel. Jelentős személyiségeknek nagy történelmi eseményekben játszott szerepéről szólva arra hívja fel a figyelmet, hogy ilyen esetekben két különböző kérdést kell rekonstruálni: egy nagy esemény lejátszódásában rejlő értelem kérdését és a lejátszódás tervszerűségének a kérdését: „A motivációk végtelen szövedéke, mely a történelmet alkotja, csak alkalmilag és rövid időre éri el a tervszerűség világosságát valamely egyes egyénben.”<sup>16</sup> Az emberi értelem persze gyakran igyekszik ott is tervszerűséget látni, ahol pusztán esetleges összefüggésről van szó. Gyakorta olvashatunk

---

<sup>13</sup> Gadamer: *IM*, 251.

<sup>14</sup> Lásd Fehér M. István: Hermeneutika és humanizmus. hermeneutika humanista és humanizmus hermeneutikai nézőpontból. In. uő.: *Filozófia, történet, értelmezés – Hermeneutikai tanulmányok (2000-2020)*. Budapest, L'Harmattan, 2020. 109-176., különösen 170-171.

<sup>15</sup> Gadamer: *IM*, 16.

<sup>16</sup> I.m. 260.

vagy hallhatunk olyan politikai spekulációkat, amelyekben valóságos vagy annak vélt dolgok mozaikcserepeiből a szerző – ideológiai beállítottságának megfelelő – szigorúan megkomponált, logikusnak tetsző rendszert konstruál. Csupán azt nem akarja tudomásul venni az ilyen fikciók megfogalmazója, hogy a következő szituáció a politikai tevékenységre legalább annyira jellemző, mint hétköznapi cselekvéseinkre: „Aki mereven ragaszkodik terveéhez, az éppen hogy saját eszének tehetetlenségét fogja érezni. Ritkák azok a pillanatok, amikor minden »magától megy«, amikor az események maguktól alkalmazkodnak terveinkhez és vágyainkhoz.”<sup>17</sup> Hegel történelemfilozófiájával szemben éppen ezért kritikus Gadamer. Azokból az esetekből, amikor a szubjektív és az objektív, az egyén partikuláris gondolatai és az események világtörténelmi értelme, egybeesik a történelemben, nem lehet hermeneutikai alapelvet levonni a történelem megismerésére nézve. Gadamer nem fogadja el a történelem determinisztikus és teleológikus felfogását.

Gadamer a történelem megértése kapcsán is használja a *"tapintat"* kifejezést. A szónak jól ismert a társas érintkezéssel kapcsolatos jelentése. Valami kényelmetlent tapintatosan elhallgatunk, megkerülünk. Ha valamit tapintatosan mondunk, a szituáció lényegéhez akkor is hozzátartozik valaminek a kimondhatatlansága. Ez a fajta tapintat nyilvánvalóan hozzájárul az emberek intim szférájának a megőrzéséhez. Ugyanakkor a tapintat "megismerésmód" és "létmód" is, az esztétikai és a történelmi iránti érzéket jelent: "Az esztétikai és a történelmi iránt érzékünk kell hogy legyen, vagy ki kell képeznünk érzékünket, hogy a szellemtudományi munkában rábízassuk magunkat a tapintatunkra."<sup>18</sup>

A történelmi érzékkel rendelkező tudja, "hogy egy kor számára mi lehetséges és mi nem, s van érzéke a múlt mássága iránt, mely megkülönbözteti a jelentől"<sup>19</sup>. Ennél a magától értetődő kijelentésnél azért érdemes megállnunk. Úgy tűnik, napjaink Magyarországa nem kedvez a történelmi érzék kialakulásának, hiszen lépten-nyomon találkozhatunk történelmi múltunk ideologikus, propaganda ízű kisajátításával, modern kategóriák jogosulatlan visszavetítésével. Az pedig kifejezetten megoldatlan kérdés, hogy miként lehetne és kellene közel-múltunk dokumentumait elemezni, illetve bemutatni. A személyiségi jogok védelmének elve a gyakorlatban sokszor ütközik a történelmi igazság feltárásának szintén jogos, etikai szempontból is indokolható igényével. Vajon lehetséges-e a jelzett problémákat pusztán jogszabályokkal megoldani? Bizonyosan nem. Ehelyett talán meg lehetne próbálni olyan műveltséget magunkban kialakítani, amely az erkölcsi érzéktől elválaszthatatlan. Gadamer összefoglalása a képzés általános jellemzőjéről éppen ehhez nyújthat támpontot: „...ily

---

<sup>17</sup> Uo.

<sup>18</sup> I.m. 35.

<sup>19</sup> Uo.

módon általánosabb szempontokat tartunk nyitva a másik, a mások számára. A képzésben benne rejlik az általános érzék a mérték és a távolságtartás iránt, s ennyiben az is, hogy önmagunk fölé emelkedünk, az általánossághoz. Mert hiszen önmagunkat és saját céljainkat distanciával szemlélni azt jelenti: úgy nézni, ahogy a többiek nézik."<sup>20</sup>

Az előbb már utaltam arra, hogy Gadamer elutasítja a történelem determinista felfogását. Vajon működik-e a történelemben valamilyen egyetemes ok-sági törvényszerűség? – teszi fel a kérdést a *Kausalität in der Geschichte*?<sup>21</sup> című tanulmányában. Egyfelől azt szokták hangsúlyozni (például Kant), hogy az ember társadalmi tevékenysége – a belső szabadságtudata ellenére – nagy átlagban prognosztizálható, mivel maga az emberi természet is az univerzális természeti törvényszerűségek egyik láncszeme. Gadamer viszont azon az állásponton van, hogy a történelmi tapasztalatok inkább azt jelzik, hogy itt az ok-okozati összefüggések másként működnek, mint a természetben, s így a folyamatok végeredményét nem lehet pontosan kalkulálni. Akkor a történelemben nem kell az okokat kutatni? Vannak-e itt meghatározó törvények, amelyek a történelem menetét meghatározzák? A szabadság révén az ember a saját céljait valósítja meg a történelemben? Vagy az emberi szabadság tudata csak illúzió? – kérdezhetnénk. A szabadság tudata ugyanakkor az emberi cselekvésben elválaszthatatlan a felelősségtől. Ezzel összefüggésben vetném fel a „mi lett volna, ha...?” általában történelmietlennek tartott kérdését. Amennyiben a történelemben egyfajta hegeli értelemben vett egyetemes szükségszerűségeket látunk, akkor persze teljesen értelmetlen a kérdés. Amennyiben viszont nem ilyen determináltnak tekintjük a történelmet, akkor nagyon is helye van legalábbis egy adott sorsfordító esemény körülményeinek és a benne szereplők döntései beható elemzéseinek, hogy világosabban lássuk és megértsük a döntések motívumait. Ebben az esetben akár az is kiderülhet, hogy a jól ismert történelmi személyiségek másképp is dönthettek volna. Ugyan nem tarom szerencsésnek valamilye elképzelt alternatív történelem megírását, de az egyes történelmi szereplők konkrét felelősségét a jelzett eljárás jobban tisztázhatná. Persze Gadamer jogosan hívja fel arra is a figyelmet, hogy az emberi szabadság és az ezzel együtt járó felelősség tudata bizonyos esetekben meg is béníthatja a történelem ágensét. Abban az értelemben, hogy vajon a döntései pozitív irányban hatnak-e, vagy rossz irányú folyamatokat indítanak be. A történelmi tapasztalat éppen ezért gyakran az elkésett belátás és megbánás keverékeként jelentkezik. Itt nem csupán a jó vagy rossz akaratból/érzeletből fakadó cselekedetokről van szó. Előfordulhat, hogy rövidebb-hosszabb történelmi távlatban is negatív

---

<sup>20</sup> Uo.

<sup>21</sup> Lásd Hans-Georg Gadamer: *Kausalität in der Geschichte?* In. uő.: *Gesammelte Werke 4, Neuere Philosophie II.* Tübingen, J.C.B.Mohr (Paul Siebeck), 1987. 107-118.

következményekkel járhat egy erkölcsi értelemben a belső kötelességtudatból, jó akaratból származó döntés. Max Weber éppen erre az ellentmondásra mutat rá, amikor *A politika mint hivatás*<sup>22</sup> az „érzület”- és a „felelősség”-etika bonyolult viszonyát elemzi. A kérdés itt az, hogy mennyiben vállalhat felelősséget bárki tettének előre nem látható következményeiért. Gadamer azt hangsúlyozza, hogy a szabadság tudata abban nyilvánul meg, hogy azok a célok, amelyeket az ember a tevékenysége során követ, szabadon választhatók, s így ezekért felelősséggel is tartozik. A felelősség ténylegesen csak akkor működhet, ha az ember morálisan szabad lénynek tudja magát.

A történelem és felelősség kérdéséhez kapcsolódik az a vita is, amelyre Gyáni Gábor, a Gadamer hermeneutikájára is többször hivatkozó történész, „a történész mint bíró” szituációja kapcsán egyik könyvében<sup>23</sup> utal. Gyáni azt a történetírói dilemmát járja körbe, amely az objektivitás és a történeti ítékezés között feszül. Miután szemléletesen bemutatja a történetírásnak a tudományos igazsághoz, az ún. „objektivitáshoz” fűződő viszonyával kapcsolatos különböző releváns álláspontokat, a „realisták” és „antirealisták” vitáját, tér rá arra a gyakran felmerülő kérdésre, hogy „jogosult-e vajon a történész ítélezni a múlt felett, és ha igen, mi módon élhet ezzel a lehetőséggel, hogy továbbra is meg tudjon felelni a történeti megismerés mint igazságtudomány követelményének?”<sup>24</sup> Sőt Gyáni azt is felveti, hogy mennyiben hasonlít és miben különbözik egymástól a történeti megismerés és a bírói-igazságszolgáltatási tevékenység. Úgy jár-e el a történész, mint a nyomozó hatóság, hogy kiderítse, rekonstruálja a múltban történteket? Az utóbbi kérdés kapcsán főként azt emeli ki, hogy a bírósági eljárásban egy ponton, az ítélethozatallal szükségszerűen le kell zárni a folyamatot, a történetírás pedig újból és újból visszatérhet, és vissza is tér a már korábban is feldolgozott témákhoz, korszakokhoz, történelmi személyiségekhez. Másrészt a bírói ítéletet magalapozó jogi normák az akkori jelen erkölcsi értékrendjét fejezik ki. A történetírói relativizmust viszont elsősorban a historizmus elutasítja, mondván, hogy a történetíró tárja fel a múltat, ahogyan az volt, és ne ítéljezen. Ugyanakkor még Ranke is elismeri, hogy a történésznek az egyes korszakok közötti különbséget is fel kell tárnia, s ezzel óhatatlanul is értékél, még ha nem is ítélezik morálisan. Mások szerint – például R. T. Vann, és úgy tűnik, Gyáni felfogása is ehhez áll legközelebb – a történetírásban elkerülhetetlen a morális ítéletalkotásnak egy minimális szintje (ún. „gyenge értékelés”), mivel a történész nem a múlt embereivel, hanem saját

---

<sup>22</sup> Lásd Max Weber: *A politika mint hivatás*. Ford. Glavina Zsuzsa. In. uő.: *A tudomány és politika mint hivatás*. Budapest, Kossuth, 2020. 49-127.

<sup>23</sup> Lásd Gyáni Gábor: *A történeti tudás*. Budapest, Osiris, 2020. Különösen az Objektivitás és történeti ítékezés c. fejezet, 383-414.

<sup>24</sup> I.m. 404.

korának olvasóival folytat párbeszédet, ahogyan Gyáni megfogalmazza: „Rég meghalt emberek életét és tetteit ecsetelve sem tarja feleslegesnek megosztani olvasóival a múltról kialakított erkölcsi véleményét, már csak azért sem, mert bevonhatja őket ezáltal a történelem kérdéseiről kezdeményezett dialógusba.”<sup>25</sup>

Hayden White, napjainkban gyakran – Gyáni által is – hivatkozott amerikai történész egyik tanulmányában<sup>26</sup> „a történész morális kötelességéről” is beszél. Hegelre, Balzacra és Tocqueville-re hivatkozva azt emeli ki, hogy „... a történelem mindhármuk számára nem annyira öncél volt, mint előkészület a jövő közös emberiségének alakításában vállalt egyéni felelősség tökéletesebb megértésére és elfogadására”<sup>27</sup> Ez a fajta hozzáállás érzékelhetően közel áll H. White – hoz, aki egy etikai rendszer nélküli, de morális kötelességgént értelmezi, hogy az embereket fel kell szabadítani „a történelem terhe alól”. Az előbbiekre hivatkozva hangsúlyozza, hogy a történésznek nem valamilyen örök érvényűnek tekintett etikai rendszer alapján kell ítélkeznie, hanem az lenne a feladatuk, hogy „tudatosítsák az emberekben: jelenlegi helyzetük részben mindig sajátosan emberi választások terméke, amely éppen ezért pontosan ugyanabban a mértékben, újabb emberi cselekedetek révén meg is változtatható vagy módosítható. A történelem ily módon érzékennyé tette az embereket a mindenkori elért jelen *dinamikus* elemei iránt, a változás kikerülhetetlenségét tanította, ezáltal hozzájárult ahhoz, hogy harag és neheztelés nélkül lehessen ezt a jelent a múltra vonatkoztatni.”<sup>28</sup>

#### **4. TUDOMÁNY ÉS FELELŐSSÉG GADAMERNÉL**

Gadamer több írásában is foglalkozik a tudományok felelősségével. Most befejezésül röviden egyik 1972-es tanulmánya (*Theorie, Technik, Praxis*)<sup>29</sup> kapcsán hívnám fel a figyelmet néhány fontos szempontra. Az egyik ilyen, ma is rendkívül aktuális felvetése a tudomány közvetett felelőssége például az atomfegyver bevetése kapcsán. Vajon felelősség terheli-e a tudományt a fejlődését szolgáló újabb és újabb kutatások következményeiért? – kérdezhetnénk Gadamerrel. Nyilvánvaló, hogy – legalábbis a tudományok autonómiáját biztosító demokratikus országban – nem lehet „kívülről”, tiltó törvényekkel

---

<sup>25</sup> I.m. 409.

<sup>26</sup> Lásd Hayden White: A történelem terhe. Ford. Berényi Gábor. In. Gyurgyák János – Kisantal Tamás: *Történetelmélet I-II.* Budapest, Osiris, 2006. II. 829–851.

<sup>27</sup> I.m. 849.

<sup>28</sup> I.m. 850.

<sup>29</sup> Lásd Hans-Georg Gadamer: *Theorie, Technik, Praxis.* In. uő.: *Gesammelte Werke 4, Neuere Philosophie II.* Tübingen, J.C.B.Mohr (Paul Siebeck), 1987. 243–266.

sorompót állítani a tudományos kutatás valamely pontján. Ugyanakkor joggal felmerül az a kérdés, hogy a napjainkban szomorúan aktuális covid-járvány kialakulásáért és világméretű elterjedéséért milyen felelősség terhelheti azt a bizonyos kínai laboratóriumot, ahol rendkívül veszélyes kísérleteket folytattak. Le kellett volna állítani egy ponton magát a kísérlet-sorozatot, vagy inkább arról van szó, hogy valamilyen emberi gondatlanság történt, tehát jóval nagyobb körülményekkel, felelősségtudattal el lehetett volna kerülni a súlyos következményeket? Persze még azt sem tudhatjuk bizonyosan, hogy tényleg a jelzett probléma volt-e a kiváltó oka e súlyos következményekkel járó járványnak. Az ezzel kapcsolatos, sokszor egymásnak ellentmondó elemzések az egyre sokasodó információk Gadamer által is hangsúlyozott felelős értékelésének kérdését veti fel. A tudománynak, illetve a kutatóknak éppen az lenne a kitüntetett szerepe, hogy egyfajta kritikus „szűrőként” működve megóvja az elméletet az elhamarkodott, túl gyors, nem kellően megalapozott értékelésektől és az ezekből következő, a praxist érintő döntésektől és tevékenységektől.

## „ELNÉMULNI NEM SZERETNÉK MÉG. A HALLGATÁS AZONBAN SZÜKSÉGES.” HEIDEGGER 1945 UTÁN

---

SCHWENDTNER TIBOR

Heidegger a 2. világháború utáni években két olyan levelet is kapott, melyek a filozófus önértelmezését, pozícióját, a nyilvánossághoz való viszonyát alapjaiban érintették. Az egyik levelet volt tanítványától, Herbert Marcusétól,<sup>1</sup> aki az Egyesült Államokba emigrált, másikat pedig Jean Beaufret-től, egy francia filozófustól kapta. A két levél hangvétele és tárgya egészen más volt. Marcuse azt követelte Heideggertől, hogy szólaljon meg a náci rezsim bűneivel kapcsolatban, kérjen bocsánatot, és határolódjon el a náciktól. Beaufret pedig azt kérte a filozófustól, hogy foglaljon állást a humanizmussal kapcsolatban.

Heidegger mindkét levélre válaszolt, Marcuse-nak magánlevél formájában, mely csak később került nyilvánosságra (Marcuse 1947-48), amelyben azt indokolja meg, hogy miért nem hajlandó nyilvánosan beismerést tenni, hogy tévedett a náciizmus támogatásával kapcsolatban. Beaufret-nak is írt levelet, majd hamarosan meg is jelentette a *Levél a humanizmusról* című írását, mely az első publikációja volt 1945 után (GA 9: 313-364., magyarul: 293-349.).

Az egyik levél a hallgatás igenléséről és indoklásáról szól, a másik viszont a megszólalást, saját pozíció megjelenítését választja. Kérdésünk arra vonatkozik, hogy a hallgatás és a megszólalás miként viszonyul egymáshoz? Megtehetjük-e, hogy Heideggernek a náci bűnökről és a saját felelősségéről való eltökélt hallgatását Heidegger személyéhez, rossz jelleméhez, stb. kötjük, s ettől különválasztva kezeljük a filozófus Heideggert, aki a humanizmuslevéllel újra legmagasabb színvonalon képviselt egy látszólag meglehetősen apolitikus filozófiát, melyet a náciizmustól, politikától függetlenül lehet értelmezni, ahhoz kapcsolódni, stb.?

Heidegger személyes politikai eltávolodásának és filozófiájának szétválasztása, melyet a magam részéről mindig is problematikusnak tartottam, nagyon sokáig meghatározó volt a Heidegger recepcióban, de a *Schwarze Hefte* megjelenése

---

<sup>1</sup> Marcuse 1928-ban a *Lét és idő* hatására visszaköltözött korábbi tanulmányainak színterére, Freiburgba, s vált Heidegger tanítványává. 1933-ban a náciizmus elől emigrált Németországból. „1933 januárjában hagytam el Freiburgot. Sem nekem, sem a barátaimnak nem volt tudomásunk Heidegger náciizmushoz fűződő kapcsolatáról 1933 előtt. Csak később kíséreltük meg Heidegger filozófiájának politikai affinitását rekonstruálni” – írja visszaemlékezésében Marcuse (1977. 162.)

után<sup>2</sup> nehezen képviselhetővé vált. Heidegger ugyanis a gondolati naplójában *a politikai véleményeket megfogalmazó privát embert és a filozófust saját maga kötötte össze*. A *Schwarze Hefte* alapján nyugodtan kijelenthetjük, hogy a politika és a filozófia szorosan összekapcsolódik Heidegger életművében.

A következőkben azt szeretném megmutatni, hogy Heideggernek a két levélre való reakciója ugyanannak a stratégiának két oldala: Heidegger hallgatása a náci bűnökről és megszólalása a *Humanizmus-levél*ben összetartozik egymással. Erről az összetartozásról szól ez a tanulmány.

### A MARCUSE LEVÉL

Herbert Marcuse 1947 tavaszán meglátogatta Heideggert,<sup>3</sup> s miután hazatért az Egyesült Államokba, 1947 aug. 28-án levelet írt neki.<sup>4</sup> Marcuse fel szólította volt mesterét, hogy nyilvánosan szólaljon meg a náci bűnökkel és a saját szerepével kapcsolatban.

Marcuse érvelése szerint Heidegger 1933-34-ben sokoldalúan kiállt a náci rezsim mellett: beszédeket tartott, írásokat jelentetett meg és tettekkel is a nácik mellé állt. 1934 után is Németországban maradt, és a náci Németország veresége után sem ítélte el nyilvánosan a nácik bűneit, s nem is kért bocsánatot azért, hogy támogatta ezt a rezsimet<sup>5</sup> „Nem tudjuk Heideggert a filozófust és Heideggert az embert elválasztani egymástól, ez ellentmondana Heidegger filozófiájának is.” (uo.)

Heidegger válaszában elején azt hangsúlyozza, hogy aki nem élt Németországban a kritikus időszakban 1933-45 között, az nem is tud megfelelő fogalmat alkotni az ott történekekről. 1933-ban a szellemi élet megújítását, a szociális ellentétek kibékítését és a nemzetközi kommunizmustól való védelmet várta a nemzetiszocializmustól. 1934-ben belátta tévedését, arról pedig nem tehet, ha mások propagandisztikus módon felhasználták a nevét. A vallomással kiszolgáltatná magát és a családját a támadásoknak. Azért sem tartja lehetségesnek a nyilvános bocsánatkérést, mert azzal azokhoz a valódi nácikhoz hasonlítana, akik most taktikai okokból hamut szórnak a fejükre. Heidegger válaszában leginkább megütköztető része, hogy a keleti németek kitelepítését hasonlítja a

---

<sup>2</sup> Az 1931-51 közötti feljegyzéseket a *Gesamtausgabe* következő kötetei tartalmazzák: GA 94, GA 95, GA 96, GA 97, GA 98.

<sup>3</sup> Marcuse ebben az időben az OSS (US Office of Strategic Services – a CIA elődje) szolgálatában állt, egyetemi tanári tevékenységét 1952-ben kezdte meg a Columbián és a Harvardon.

<sup>4</sup> Vö. Marcuse 1947-48

<sup>5</sup> „Sokan közülünk régóta várunk Öntől egy szóra, egy szóra, mellyel Ön világosan és végérvényesen szakítana a nácikkal való azonosulással, egy szóra, amely kimondaná az Ön mai és valódi viszonyát a történekekhez.” (uo.)

vészorkorszak idején elkövetett bűnökhez, kettős mércével vádolva azokat, akik tőle vallomást kérnek.

Marcusét sokkolta Heidegger válasza; végül azért válaszolt a levélre: Szerinte kívül áll a lehetséges vita körén Heidegger érve, hogy a vészorkorszakot a keleti németek kitelepítésével hasonlíttja össze: „Ezzel a mondattal vajon nem került ön azon a dimenzió kívül, ahol lehetséges egyáltalán egy beszélgetés emberek között – a logoszon kívül? Mert csak teljesen e ’logikai’ dimenzió kívül lehetséges, hogy egy bűncselekményt azáltal magyarázunk, kiegyenlítünk, ’megértünk’, hogy egy másikat talán megtettek.”<sup>6</sup>

### A BEAUFRET-LEVÉL

Jean Beaufret még ismeretlenül 1945 őszén írt levelet Heideggernek, melyben kezdeményezte a személyes találkozást. Beaufret egy évvel később látogatta meg először Heideggert,<sup>7</sup> a találkozásból hosszú barátság alakult ki.<sup>8</sup> 1946 november 10-én Heidegger levelet kapott tőle a következő kérdéssel: „Hogyan adhatunk a ’humanizmus’ szónak újra értelmet? [...] Hogyan tudjuk a kaland elemét, amely minden kutatásnak szárnyakat kölcsönöz, megmenteni, anélkül, hogy a filozófiát egyszerű kalandorrá változtatnánk?” (idézi Denker 2017. 9.) Heidegger válaszol a „Levél a humanizmusról” című írásával, mely 1947-ben jelent meg,<sup>9</sup> s a következő évtizedekben a késői Heidegger gondolkodásának alapszövegévé, a Heidegger-recepciót – különösen Franciaországban<sup>10</sup> – meghatározó írássá válik.

A *Fekete füzetek*ben Heidegger meghökkentő módon utal a *Humanizmus-levélre*: „Elnémulni (Verstummen) nem szeretnék még. A hallgatás (Schweigen) azonban szükséges. A „Levél a humanizmusról” talán alkalom lehet erre.” (1947. GA 97: 233.) Mit jelenthet az, hogy a „Levél a humanizmusról” alkalmat jelent a hallgatásra? Túl könnyű válasznak tűnik, hogy ebben az írásban nem beszél a náci ügyekről. *Feltevésém szerint a hallgatás inkább olyan aktív értelmezést jelent, mely lehetetlenné tesz bizonyos kérdések, mindenekeelőtt a felelősség kérdésének felvetését. A filozófus és a német nép felelősségének a kérdését.*

---

<sup>6</sup> Marcuse, 1947–48, vö. még Macuse 1977.

<sup>7</sup> Francia filozófusok sora kereste fel Heideggert a háború befejezése után a szellemi kapcsolatokat keresve, lásd erről pl. Payen, 2022. 473–483.

<sup>8</sup> Vö. Jäger, 2021. 459. skk.

<sup>9</sup> „Heidegger egy hosszabb szöveget küldött levél formátumban Beaufret-nak 1946 decemberében, melyet aztán helyesbített és publikált 1947-ben „Levél a humanizmusról. Levél Jean Beaufretnek Párizsba” címmel.” (Rockmore, 1995. 92.)

<sup>10</sup> „[E]z a levél, melyet egy franciának címeztek, a francia Heidegger-recepciót és a francia filozófiai diskurzus egy részét szinte túlbecsülhetetlen módon határozta meg és irányította.” (Mende, 2013. 216., vö. még 225. sk.)

Marcuse ugyan pár hónappal későbbben fogalmazta meg a kérdéseit, de ezek 1945-től nyilvánvalóan napirenden voltak Heidegger életében: Mit keregett Heidegger, a kor egyik legnagyobb gondolkodója a náci támogatói között? Van-e köze Heidegger gondolatainak a náciizmushoz? Kit terhel a felelősség a náci által elkövetett bűnökért?

A következőkben azzal a feltevéssel olvassuk újra a Humanizmuslevelet, hogy ott e fenti kérdések ellehetetlenítése, elhallgattatása történik meg, természetesen filozófiai síkon és módon.

### **A HUMANIZMUS-LEVÉL**

Heidegger azzal kezdi az írását, hogy a gondolkodást cselekvésként mutatja be: „A gondolkodás cselekszik, amennyiben gondolkodik (Das Denken handelt, indem es denkt).” (GA 9: 313., magyarul: 293.) Első pillantásra úgy tűnik, hogy a felelősség kibontásának irányába megy ez a kijelentés. „A cselekvés lényege a beteljesítés (Vollbringen).” (uo.) Ám ki az alanya e felfogásban a cselekvésnek? Heidegger válasza e kérdésre, minden, csak nem magától értetődő. „A gondolkodás a létnek az ember lényegéhez való vonatkozását teljesíti be.” (uo.) „A gondolkodás a lété, amennyiben a gondolkodás a létből történik meg, s így a léthez tartozik.” (GA 9: 316., magyarul: 295.)

A gondolkodói tevékenység alanya nem a filozófus, aki megfogalmazza e gondolatokat, hanem a gondolkodás, amely a létet engedi szóhoz jutni. Aki gondolkodóként cselekszik, az „a létnek való engedést viszi véghez (Das Denken vollbringt dieses Lassen).” (290) Heidegger 1945-46 táján a *Fekete* füzetekbe a következőket írta: a filozófus „[a] lét (Seyn) által tollbamondottakat a nyelvbe írja be” (GA 97. 86.), vagyis nem mi vagyunk a szerzői a gondolatainknak, hanem a lét.<sup>11</sup>

Az individuális alanyiség és a szubjektivitás kikapcsolása<sup>12</sup> egyik sarokpontja a késői Heidegger filozófiájának. A szubjektivitás előtérbe helyezése a metafizikai gondolkodás egyik fő jellemzője Heidegger szerint.<sup>13</sup> A metafizika

---

<sup>11</sup> Sloterdijk szavaival: „Heidegger a létet minden lényeges levél szerzőjévé emeli, ő maga pedig a lét írónaként lép föl.” (Sloterdijk, 2000. 1032.) A levél ebben az összefüggésben olyan szöveget jelent, melynek van címzettje. „A könyvek barátoknak írt hosszabb levelek, amint azt a költő Jean Paul megállapította.” (uo. 1026.)

<sup>12</sup> A szubjektum fogalmának és a szubjektivitás filozófiájának a kritikája már korábban is, pl. a *Lét és idő*ben jelen van Heideggernél, azonban a mindennapiság, önmagasság és a döntés kérdésköre a centrumban marad, ezáltal a perspektíva jelentősen különbözik a késői Heideggerétől.

<sup>13</sup> A léttörténeti gondolkodás fő körvonalai 1936-38 táján alakultak ki Heideggernél. E gondolkodásmód első nagy műve a *Beiträge zur Philosophie. Vom Ereignis* című kézirat, mely csak 1989-ben jelent meg (GA 65). A léttörténet azt jelenti Heidegger számára, hogy a lét korszakokonként különböző módon adja magát, ily módon az

gyűjtőfogalma lesz minden olyan törekvésnek, mely az individuális kezdeményezést, az akaratot, az emberi pozíció önálló pólusként való bejátszását feltételezi. Így a humanizmus is a metafizikai gondolkodás egyik megnyilvánulásaként jelenik meg. „Minden humanizmus vagy egy metafizikán alapul, vagy ő maga képezi egy metafizika alapját.” (GA 9. 321., magyarul: 299. sk.)

Az egzisztencializmus elutasítása mögött részben az áll, hogy az egyéni döntés hangsúlyozását elutasítja Heidegger. Az egzisztencia (Existenz) valójában ek-szisztencia (*Ek-sistenz*): „Az ek-szisztencia tartalmilag a lét igazságába történő ki-állást jelenti.” (GA 9: 326., magyarul: 304.) Az egzisztencialista pozíció visszautasítása az alanyiség visszaszorítását is jelenti. „Az ember sokkal inkább maga a lét által a lét igazságába ‘vetett’, hogy ily módon a lét igazságát óvja, [...] hogy az Isten és az istenek, a történelem és a természet bejuttak-e, és miként jutnak be a lét fénykörébe (Lichtung) – jelen és távol vannak-e –, arról nem az ember dönt (entscheidet nicht der Mensch).” (GA 9: 330., magyarul: 307.)<sup>14</sup>

„[E]ntscheidet nicht der Mensch.” – nehéz lenne e ’46-os mondat jelentőségét túlbecsülni. A fiatal Heidegger számára az egzisztenciális döntés filozófiai jelentősége rendkívüli volt. A Lét és időben a választás választása (Wählen der Wahl), az eltökéltség (Entschlossenheit) és a döntés (Entschluß) fogalmait jelzik az egzisztenciális döntés fontosságát a filozófus számára.<sup>15</sup> „A választás pótlása viszont a választás választását, a saját önmagunkból eredő lennitudásunk melletti döntést jelenti.” (SZ: 268., magyarul: 311.) Vagyis az egzisztenciális döntés a szabadságunk működtetésére, a lennitudásunkra vonatkozik, ily módon a választás választásáról van szó.<sup>16</sup> Az inautenticitás (Uneigentlichkeit) éppen azt jelenti Heidegger számára, hogy nem hozzuk meg a döntéseinket, hanem a nyilvános értelmezettségben konzervált döntéseket követjük önálló viszonyulás nélkül. „Minthogy az akárki mégis minden ítélet és döntést megszab, a mindenkori ittlét válláról leveszi a felelősséget. [...] Az akárki

---

ember sorsává válik, aki csak ennek az adódásnak a fénykörébe tud belépni, vagy a belépést elmulasztani. „A lét sorssá válik azáltal, hogy [...] adja magát. Sorsszerűen elgondolva ez azt jelenti: adja és egyszerre megtagadja magát.” (GA 9. 335., magyarul: 311.)

<sup>14</sup> A belevetettség a késői Heideggernél a lét történetiségébe való vetettséget jelenti. „maga a lét, amely az embert az itt-lét ek-szisztenciájába mint létezésbe küldi. Ez a sors a lét fényköréként történik meg, amiként a lét van.” (GA 9. 337., magyarul: 312.)

<sup>15</sup> Heidegger decizionizmusának kritikáját lásd pl. Krockow, 1959. 76.; Löwith, 1984. 61.; Wolin, 1991. 62..

<sup>16</sup> Heidegger Arisztotelész etikájában is megtalálja az egzisztenciális döntés motívumát: „Az agathón az, aminek a kedvéért az ittlét van, amivé válhat, amiben önmagához eljut, amiért döntést hoz. Az agathón nem más, mint az ittlét önmagára vonatkozó döntése, mint aminek a kedvéért az ittlét az, ami. Ebben a döntésben az ittlét a saját szabadsága mellett dönt.” (GA 28. 361.)

tehermentesíti tehát a mindenkori ittlétet a maga mindennapiságában.” (SZ: 127., magyarul: 155.)

Heidegger 1933-as politikai ámokfutásának idején is a döntés elementáris fontosságáról beszél, ugyanakkor itt már kollektív döntésről van szó. A rektori beszéd végén például így ír: az, hogy „a Nyugat saját szellemi eresztékeibe omlik-e össze, [...] egyedül attól függ mi mint történelmi-szellemi nép akarjuk-e még, akarjuk-e ismét önmagunkat – avagy többé nem akarjuk. Minden egyes ember *részese* e döntésnek.” (GA 16. 117., magyarul: 73. sk.)<sup>17</sup> Az egzisztenciális döntés 1919-től, a filozófus önálló fellépésének kezdeteitől egészen 1936-37-ig a *filozófiai öneszmélés előfeltétele és konstituens része volt*.

A fordulat, amely 1936 körül következett be, egyszerre érintette a heideggeri filozófia alapjait és a politikai nézeteit. Ami a filozófiát illeti, érdemes egy bejegyzését idéznünk a *Fekete füzetek*ből: „1936 nyarán világosan megtapasztaltam azt a helyet (Ortschaft), ahol a gondolkodásomnak tartósan maradnia kell. Ezt a helyet már a *Lét és időben* kerestem sejtésszerűen. Így keletkezett ezen a nyáron a *Beitrag*. Azóta minden e hely gondolkodói otthonossá tételéről szól, arról, hogy a gondolkodás képes legyen megmaradni e maradandó helyen.” (GA 97. 191.) Heidegger persze a folyamatosságot hangsúlyozza, mégis világosan látszik, hogy e ’47-es szöveg egy másik gondolkodói világról beszél, amelyet 1936-ban kezdett belakni Heidegger.

A filozófiai fordulat idején zajlott le az a politikai átalakulás, melynek eredményeképpen egyre inkább szembefordult a filozófus a fennálló nemzeti-szocialista rezsimmel.<sup>18</sup> A *Fekete füzetek* és a hátrahagyott nagy kéziratok<sup>19</sup> alapján rekonstruálható, hogy Heidegger – ha nivelláló módon is – élesen kritikussá vált a fennálló politikai berendezkedéssel szemben. E kibontakozó történelmi időszakot „a *beteljesült értelmetlenség korszaká*”-nak nevezi (GA 96. 93.) A heideggeri kritika kulcsfogalma a machináció: „A machináció hatalma [...] a végérvényesség állapotába ment át; népek, államok és kultúrák

---

<sup>17</sup> 1933 augusztusában a „Der deutsche Student als Arbeiter” c. beszédében is a kollektív döntés kerül a középpontba. „A németek történelmi néppé válnak. [...] Egy nép jövője semmiképpen sem abból áll, ami még nem volt. A jövő jön és eljövő módon itt van a tudó döntésben, amely által a nép önmagát önmagához hozza [...]. A harcban [...] a nép saját létét ragadja meg a kibontakozó állammá válás során.” (GA 16. 200.)

<sup>18</sup> A rezsimmel való szembefordulás nem jelenti ugyanakkor automatikusan, hogy Heidegger szembefordult volna azokkal az eszmékkel is, melyeket ő személyesen a nemzetiszocializmusnak tulajdonított. Az 1935-ös *Bevezetés a metafizikába* című egyetemi előadásában egy ismert és vitatott helyen ki is fejezte ezt a kettősséget: „Amivel ma úgy házalnak, mint ami teljességgel a nemzetiszocializmus filozófiája, aminek azonban e mozgalom belső igazságához és nagyságához semmi köze sincsen [...]”. (GA 40. 208., magyarul: 99.)

<sup>19</sup> Heidegger 1936 és 1944 között jó néhány nagy terjedelmű kéziratot írt, melyek csak 1989-el kezdődően jelentek meg (GA 65 – GA 78).

különbségei már csak a homlokzatokon jelennek meg.” (GA 96. 52. sk.). „Minél feltétlenebbül érvényesül a totális mozgósítás, annál elkerülhetetlenebb a metafizikai értelemben vett kommunizmus. A mindenkori államformák, a demokratikus, a fasiszta, bolsevik, és ezek kevert formái homlokzatok.” (GA 90. 231.) E rezsimek vezetői pedig – beleértve Hitlert is – bűnözők, pontosabban planetáris főbűnözők. „A planetáris főbűnözőket, akik a legeslegújabb korban váltak először lehetségessé és szükségyszerűvé, egy kézen éppen meg lehet számolni.” (GA 69. 78., vö. GA 96. 40.)

Amikor Heidegger a német összeomlás után először megszólalt a világ nyilvánossága előtt, ez a – nagyközönség előtt egyáltalán nem ismert – politikai és filozófiai fordulat jelentette számára a gondolati háttérét. E fordulat fontos jellemzője volt a különböző politikai berendezkedések nivelláló értelmezése: a liberális, a kommunista, a fasiszta és a nemzetiszocialista egyaránt a machináció totalitárius uralkodó rendszer, továbbá léttörténet sorsszerű jellege. E filozófiai háttér mellett Heidegger egyéni sorsát is figyelembe kell vennünk a *Humanizmuslevél* értelmezésekor. A tanítástól eltiltották, Marcuse néhány hónappal később megfogalmazott kérdései már akkor jelen voltak Heidegger számára: miben áll a filozófus felelőssége a náciizmus büntetteivel kapcsolatban?

Ha a *Humanizmuslevél*ben úgy fogalmaz Heidegger, hogy „nem az ember dönt”, akkor a náciizmus bűneivel kapcsolatos felelősség kérdése (is) válaszol. A szöveg megerősíti ezt a feltételezést, amikor a filozófus a gonosz eredetét boncolgatja. „Az üdvvel együtt a lét fénykörében (Lichtung) jelenik meg a gonosz (Böse). Ennek lényege nem az emberi cselekvés pusztá rosszságában (Schlechtigkeit), hanem a rettenetes gonoszságában (im Bösertigen des Grimmes). Mindkettő, az üdv és a rettenetes, mégiscsak azért lehetnek a létben, mert maga a lét a vitában álló.” (GA 9. 359., magyarul: 330)

A gonosz eredete tehát lét szintjén van, s ebből kell megérteni az emberi gonosztságot is. Heidegger az ittlét és az itt-lét közötti különbség bevetésével próbálja ezt kibontani. „Nem az ittlét semmít, amikor az ember mint szubjektum az elutasítás értelmében semmisít meg, hanem az itt-lét, amennyiben [...] az maga is a lét létezéséhez tartozik. A lét mint lét semmít. [...] Csak a lét biztosítja az üdv számára a kegyelemteli megnyílást és a rettenetes számára a vész nyomulását.” (GA 9. 360., magyarul: 331.)

Nemcsak hogy nem az ember dönt, hanem nem is ő az, aki semmít, megsemmisít, hanem a lét biztosítja „a rettenetes számára a vész nyomulását.”<sup>20</sup>

---

<sup>20</sup> Heidegger számára már jóval korábban – 1938-40 közötti szövegekről van szó – világos volt, hogy az a politikai rendszer, melyben él, a brutális erőszakról és a megsemmisítésről szól. „Az erőszak nem más, mint a machináció folyamatosan megsemmisítő és a megsemmisítés fenyegetéseként kibontakozó lényege.” (GA 66. 16.) „A megsemmisítés öncéllá válik.” (GA 69. 77.)

Az elszabadult gonosz e végső létkorszak terméke, melyet a létfelejtés beteljesedése, a machináció totális uralma határoz meg.<sup>21</sup> A lét történetének végső fázisában élünk, s ez – e szemlélet szerint – erősen behatárolja az egyéni felelősségünket: Heidegger filozófiai és politikai felelősségét is – és a német nép felelősségét is.

### A FRANCIA KAPCSOLAT

Tom Rockmore két fázisát különbözteti meg a franciaországi Heidegger recepciónak, az elsőt a *Lét és idő* határozta meg, a másodikat viszont már a *Humanizmuslevél*. A *Lét és időre* támaszkodó értelmezés kulcsfigurája Jean-Paul Sartre volt, a legfontosabb szövegek pedig *A lét és a semmi*,<sup>22</sup> továbbá az *Az egzisztencializmus humanizmus*.<sup>23</sup> A recepció második és sokkal kiterjedtebb korszakát már a *Humanizmuslevél* határozta meg, a *Humanizmuslevél* hatását az is növelte, hogy nagyon hamar lefordították, ellentétben a *Lét és idővel*, mely csak 1986-ben jelent meg franciául.<sup>24</sup> A *Humanizmuslevél* nagy hatást gyakorolt a strukturalizmusra, posztstrukturalizmusra és posztmodernre többek között Foucault-ra, Derridára, Deleuze-re és Barthesra (Rockmore, 1995. 57., 107.).

A következőkben csak az egyik lehetséges hatásösszefüggést szeretném itt jelezni. A *Humanizmuslevél* egyik alapvető csapásiránya – mint láttuk – az ember alanyi döntésének a kikapcsolása. E motívum Barthes és Foucault munkásságában egyértelműen kirajzolódik.

Barthes 1968-ban írta „A szerző halála” című rövid, de nagy hatású tanulmányát. Barthes a szerzőséget történeti képződményként ábrázolja, mely a modernitással jött létre, az angol empirizmus, a francia racionalizmus és a német reformáció szellemiségéből nőtt ki. A legújabb idők gondolkodása<sup>25</sup>

---

<sup>21</sup> Az 1949-ben tartott egyik brémai előadásában hasonló értelmezési irányban megy a filozófus: „Földművelés most nem más, mint motorizált táplálkozásipar, lényegében ugyanaz mint a hullákkal való foglalatосkodás a gázkamrákban és a megsemmisítő táborokban, ugyanaz, mint országok blokádja és kiéheztetése, ugyanaz, mint a hidrogénbombával való foglalatосkodás.” (GA 79. 27.) „Százazrek halnak meg tömegesen. Meghalnak egyáltalán? Elpusztulnak. Megölik őket. Meghalnak ők? Hullákkal való foglalatосkodás állományának darabjaivá válnak. A megsemmisítő táborokban észrevétlenül likvidálják őket.” (GA 79. 56.)

<sup>22</sup> Vö. Sartre, 2006.

<sup>23</sup> Magyarul *Exzisztencializmus* címmel jelent meg (Sartre, 1991).

<sup>24</sup> A teljes, legális fordítás jelent meg 1986-ban, egy kalóz kiadás '85-ben, a mű első fele pedig már '64-ben (vö. Rockmore, 1995. 95.).

<sup>25</sup> Barthes elemzésében már Mallarmé kezdte a sort (vö. még Foucault, 2000. b: 125.), de szerinte Brecht és Proust is fontos szerepet játszott e folyamatban (Barthes, 1996. 51.)

azonban szerinte egyre inkább aláásta a szerző tekintélyét és megkerülhetetlenségét. A szerző-központúság azt jelentette, hogy a szerzőt úgy fogjuk föl, mint saját művének múltját, aki úgy hozza létre azt, mint apa a gyermekét. A mű így a szerzőre vonatkoztatottan megfejtendő rejtvény, olyan végpont melyet a létrehozójára tekintettel lehet megfejtetni.

A szerző halála viszont azt jelenti, hogy „[a] sokszintű írásban minden *kibogozandó*, de semmi sem *megfejtendő*; a struktúrát nyomon követhetjük, minden szálán és minden szintjén 'felszedhetjük' (mint a harisnya lefutott szeméről mondják), de alapja nincsen; az írás terét bejárni kell, nem áthatolni rajta; az írás folytonosan felkínál valamilyen értelmet, de csak azért, hogy azután mindig elenyésszen: a jelentés szisztematikus kioltása felé halad.” (Barthes, 1996. 54.) A műalkotás olyan struktúra, mely nem a szerzője vonatkozásában érdekes, hanem az adott korszak értelem-összefüggésében.

Foucault „*Mi a szerző*” című előadásában a Francia Filozófiai Társaság vitáján fejtette ki az álláspontját a „szerző” vonatkozásában: van-e egyáltalán, s érdekes-e egyáltalán, hogy ki az, mi az. A vita háttérében *A szavak és a dolgok* (Foucault, 2000a) felfogása húzódott, ahol Foucault az „episztémé” (Foucault, 2000a: 16.) fogalmával írta le azt az „ismeretelméleti mezőt” (uo.), azt a gondolati rendet, mely egy adott korszak gondolkodását meghatározta. „Valamely kultúra alapvető kódjai – amelyek meghatározzák nyelvét, észlelési sémáit, csereviszonyait, technikáit, értékeit, gyakorlatának hierarchiáját – már eleve rögzítik minden ember számára mindazon empirikus rendeket, amelyekkel dolga lesz és amelyekben belül majd eligazodik.” (Foucault, 2000a: 14.)

E keretek között a szerző jelentősége elvész s Foucault-nak arra a drámai kérdésre kell választ adnia, hogy milyen értelme és következményei vannak annak, ha olyan diszkurzív tereket rajzolunk fel, amelyekben a szerző eltűnik?<sup>26</sup> Foucault arra jut, hogy „[a] szerző – pontosabban az, amit szerző-funkciónak neveztem – nem egyéb, mint egyike a szubjektum-funkció lehetséges konkretizálásainak. Lehetséges, de nem szükségszerű: történeti alapváltozásait vizsgálva azt láttuk, hogy a szerző-funkció sem formájában, sem összetettségében nem állandó, sőt létezése sem nélkülözhetetlen.” (Foucault, 2000b: 138.) Foucault érvelési iránya egyértelmű, „e kérdések mögött kivehető a közhely elfojtott moraja: 'Mit számít ki beszél?'” (uo. 138.)

„[N]em az ember dönt.” – írta Heidegger a *Humanizmuslevélben*, hanem a léttörténeti módon felfogott lét, vagyis egy létkorszak alapvető értelmezési módja<sup>27</sup> meghatározó az egyének számára, még akkor is, ha rettenetes dolgok

---

<sup>26</sup> „'Mit számít ki beszél? [...] A kritika számára mindennapos témává vált a a szerző eltűnése.’” (Foucault „Mi a szerző?”, In. Foucault, 2000b, 119.)

<sup>27</sup> Foucault-val mondhatnánk: episztéméje.

művelnek embertársaikkal: „[cs]ak a lét biztosítja [...] a rettenetes számára a vész nyomulását.” A francia filozófusok jelentős köre, amint láttuk például Foucault és Barthes, csatlakozott Heidegger értelmezéséhez, nem ismerve a filozófus palackba zárt, s nemrégiben megérkezett üzenetét, hogy itt a hallgatás stratégiájáról van szó.

### IRODALOMJEGYZÉK

#### *Martin Heidegger írásai*

- GA 9            *Wegmarken*, Klostermann, Frankfurt am Main, 1976, magyarul: *Útjelzők*, Osiris, Budapest, 2003. (Ford. Ábrahám Zoltán, Bacsó Béla, Czeglédi András, Kocziszky Éva, Korcsog Balázs, Pongrácz Tibor, Tózsér Endre, Vajda Károly, Vajda Mihály)
- GA 16           *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges. 1910-1976*, hrsg. von H. Heidegger, Klostermann, Frankfurt am Main, 2000.
- GA 28           *Der deutsche Idealismus (Fichte, Schelling, Hegel) und die philosophische Problemlage der Gegenwart*, hrsg. von C. Strube, Klostermann, Frankfurt am Main, 1997.
- GA 65           *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, hrsg. von F.-W. von Herrmann, Klostermann, Frankfurt am Main, 1989.
- GA 66           *Besinnung*, hrsg. von F.-W. von Herrmann, Klostermann, Frankfurt am Main, 1997.
- GA 69           *Die Geschichte des Seyns*, hrsg. von P. Trawny, Klostermann, Frankfurt am Main, 1998.
- GA 79           *Bremer und Freiburger Vorträge*, hrsg. von P. Jäger, Klostermann, Frankfurt am Main, 2005
- GA 90           *Zu Ernst Jünger*, hrsg. von P. Trawny, Klostermann, Frankfurt am Main, 2004.
- GA 94           *Überlegungen II-VI (Schwarze Hefte 1931-1938)* hrsg. von P. Trawny, Klostermann, Frankfurt am Main, 2014.
- GA 95           *Überlegungen VII-XI (Schwarze Hefte 1938/39)* hrsg. von P. Trawny, Klostermann, Frankfurt am Main, 2014.
- GA 96           *Überlegungen XII-XV (Schwarze Hefte 1939-1941)* hrsg. von P. Trawny, Klostermann, Frankfurt am Main, 2014.
- GA 97           *Anmerkungen I-V. (Schwarze Hefte 1942-1948)* hrsg. von P. Trawny, Klostermann, Frankfurt am Main, 2015.
- GA 98           *Anmerkungen VI-IX. (Schwarze Hefte 1948/49-1951)* hrsg. von P. Trawny, Klostermann, Frankfurt am Main, 2018.
- SZ                *Sein und Zeit*, Niemeyer, Tübingen, 1993., magyarul: *Lét és idő*, Osiris, Budapest, 2001. (Ford. Vajda Mihály, Angyalosi Gergely, Bacsó Béla, Kardos András, Orosz István)

### TOVÁBBI IRODALOM:

- Barthes, Roland 1996: „A szerző halála”, In. *A szöveg öröme. Irodalomelméleti írások*, Osiris, Budapest, 50-55. (Ford. Babarczy Eszter)
- Denker, Alfred 2017: „Martin Heideggers 'Brief über den Humanismus'. Eine biographische und werkgeschichtliche Einordnung”, In. *Heidegger und der Humanismus. Heidegger Jahrbuch 10.*, (hrsg. von Denker, A., Zaborowski, H.), Alber Verlag, Freiburg, 9-19.
- Foucault, Michel 2000a: *A szavak és a dolgok*, Osiris, Budapest, (Ford. Romhányi Török Gábor)
- Foucault, Michel 2000b: „Mi a szerző?” In. uő.: *Nyelv a végtelenhez*. Debrecen, Latin Betűk, (Ford. Erős Ferenc, Kicsák Lóránt)
- Jäger, Lorenz 2021: *Heidegger. Ein deutsches Leben*, Rohwolt Verlag, Berlin
- Krockow, Christian 1958: *Die Entscheidung. Eine Untersuchung über Ernst Jünger, Carl Schmitt, Martin Heidegger*, Ferdinand Enke, Stuttgart
- Löwith, Karl *Heidegger – Denker in dürftiger Zeit*, Metzlersche Verlagsbuchhandlung, Stuttgart, 1984.
- Mende, Dirk 2013: „'Brief über den Humanismus' Zu den Metaphern der späten Seinsphilosophie”, In. *Heidegger Handbuch. Leben – Werk – Wirkung* (hrseg. von Thomä, D.), Metzler Verlag, Stuttgart/Weimar, 216-226.
- Marcuse, Herbert 1947-48: *Correspondence with Martin Heidegger*, In. <https://www.marcuse.org/herbert/pubs/40spubs/47MarcuseHeidegger.htm>
- Marcuse, Herbert 1977: *Enttäuschung Erinnerung an Martin Heidegger*, edited by Gunther Neske, Pfullingen, Neske, 162-163.
- Payen, Guillaume 2022: *Heidegger. Die Biographie*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft. Theiss, Freiburg, Leipzig
- Rockmore, Tom 1995: *Heidegger and French Philosophy. Humanism, Antihumanism, Being*, Routledge, London, New York
- Sartre, Jean-Paul 1991: *Exisztencializmus*, Hatágú Síp Alapítvány, Budapest, (Ford. Csatlós János)
- Sartre, Jean-Paul 2006: *A lét és a semmi*, L'Harmattan, Budapest, (Ford. Seregi Tamás)
- Sloterdijk, Peter 2000: „Az emberpark szabályai. Válasz Heidegger Humanizmus-levelére”, *Jelenkor*, XLIII. évf., 10., 1026-1030. (Ford. Boros János)
- Wolin, Richard 1991: *Seinspolitik. Das politische Denken Martin Heideggers*, Passagen Verlag, Wien

# FICHTE KÉT KONCEPCIÓJA A FILOZÓFUS TÁRSADALMI FELELŐSSÉGÉRŐL

---

HANKOVSZKY TAMÁS

Tanulmányom címe megtévesztő lehet, amennyiben azt látszik ígérni, hogy két egymástól eltérő pozitív felelősségkoncepció részleteit fogom bemutatni, Fichte két elképzelését arról, milyen szerepe van a filozófusnak a társadalomban, milyen kötelessége van a szűkebb közösségével vagy akár az emberiséggel szemben, és hogyan tehet eleget neki. Csakhogy az egyik rekonstruálandó koncepció szerint a filozófus mint filozófus semmiféle közvetlen felelőséget nem visel embertársaiért, és tanulmányom nagyobbik részét az tölti ki, hogy elmondjam, miért nem. Csak a szöveg utolsó harmadában jutok odáig, hogy vázoljam, hogyan lépett túl Fichte ezen a korábbi koncepción, és milyen felelőséget ruházott később a filozófusra.

## 1. A TUDOMÁNYOS FILOZÓFIA ÉS AZ ELSZIGETELŐDÖTT FILOZÓFUS

Amikor 1799-ben Fichtét felelősségre vonták egy írásáért, amely a vád szerint ateista nézeteket képviselt, még ha alapvetően nem erre épült is a stratégiája, védekezésében arra a körülményre is felhívta a figyelmet, hogy írása egy filozófiai szaklapban jelent meg, vagyis nem a társadalom egészének, hanem a szakmabelieknek, a filozófusoknak szólt. A felelősség ilyen elhárításának elméleti hátterét az ész nyilvános és magánhasználatának Kant *Felvilágosodás-tanulmányából* jól ismert és Fichte által *Az erkölcsstan rendszerében* invenciózus módon megalapozott és továbbfejlesztett elmélete biztosítja. Ha a tudósközösségen belül bármely nézet<sup>1</sup> korlátozás nélkül előterjeszthető, akkor nincs jelentősége annak, hogy a kifogásolt írás ateista-e vagy sem. Ezt a szabadságot Fichte szerint nem a tudomány haladása céljából, ezen keresztül pedig a tágabb emberi közösség érdekében, hanem az igazságkereső szubjektum érdekében kell biztosítani. Ez az álláspont tükröződik az ateizmus-vita kontextusában született, beszédes című *Verantwortungsschrift*-ben is. „Hogyan lehetne

---

<sup>1</sup> Fichte: J. G. Fichtes als Verfassers des ersten angeklagten Aufsatzes, und Mitherausgebers des Philosophischen Journals Verantwortungsschrift. In: Reinhard Lauth *et al.* (Szerk.): *Johann Gottlieb Fichte Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*. Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1962–2010. (A továbbiakban: GA) GA I,6, 26-143; 33.

segíteni a szerencsétlenül, aki tévedésbe esett, és úgy véli, érvei vannak a bevett vallás igazsága ellen, ha tévedéseit nem szabad nyilvánosan előadnia, hogy kiderüljön, nincs-e mind között egy, aki el tudja oszlatni őket?”<sup>2</sup>

Egy évvel korábban *Az erkölcsstan rendszere* egy átfogó elméletbe ágyazva hasonlóképpen érvelt.<sup>3</sup> A kiindulópontot a tudománytan ritkán rekapitulált alapgondolata szolgáltatta. Az én, amelyet a jénai Fichte filozófiája középpontjába állított, kezdettől fogva az ész metaforája volt,<sup>4</sup> és az évek során egyre világosabbá és hangsúlyosabbá vált, hogy itt nem egy individuális énről vagy észről van szó. Ennek megfelelően a moralitás végcélja, vagyis az én önazonossága, önállósága végső soron nem az egyes ének, hanem általában az én, az „én-ség” vagy az ész önazonosságát, önállóságát jelenti. Aki belátja, hogy individuális énje ebben az összefüggésben csak eszköz: általában véve az erkölcsiség mint cél eszköze, az azt is belátja, hogy nem elég, ha ő maga erkölcsös, hanem a többiek erkölcsösségére ugyanolyan szükség van. Az ilyen ember így beszél: „Erkölcsiséget akarok általában; teljesen mindegy számomra, hogy *bennem* vagy rajtam *kívül*.”<sup>5</sup> Tisztában van azonban saját felelősségével is. Önállóan és szabadon kell keresnie a cselekvés helyes útjait, ennek érdekében pedig az igaz véleményeket. Aki lelkiismeretes e keresésben, annak azt kell gondolnia, hogy jó úton jár, és másokat is meg kell győznie arról, hogy ő jár a jó úton. Mivel felelős az általában vett erkölcsiségért, a többiekért is felelősséget fog vállalni.

Itt azonban egyelőre még nem a filozófusokról és az ő sajátos felelősségükről van szó, hiszen a másik ember meggyőzésének kivétel nélkül „mindenki céljának kell lennie”.<sup>6</sup> A meggyőzés azonban – ha filozófiai, ha nem – mindig közös kiindulópontot feltételez, az érvelés mindkét fél által elfogadott premisszáit. Fichte *szimbólumnak* nevezi azt, amiben a vitázó felek, illetve a morális közösség egésze egyetért. A legtöbb ember, még ha azt hiszi is, hogy önállóan gondolkodik, többnyire csak a szimbólum elemeit ismételési és variálja, kora közvélekedését visszhangozza.<sup>7</sup> Vannak azonban, akik képesek az önálló gondolkodásra, és ennek során olyan tételeket állítanak fel, amelyek ellentétesek a szimbólummal. Azt is tudják, hogy ez nem feltétlenül jelenti azt, hogy

---

<sup>2</sup> Fichte: *Verantwortungsschrift* 31.

<sup>3</sup> Fichte: *Az erkölcsstan rendszere a tudománytan elvei alapján.* (Ford. Berényi Gábor) In. Fichte: *Az erkölcsstan rendszere.* Budapest, Gondolat, 1976. 75-474; 324-350. Az iméntivel analóg érv a 347. oldalon található. (GA I,5, 21-317; 209-227; 225)

<sup>4</sup> Fichte: *Entwürfe zur Recension des Aenesidemus.* GA II,2,287-314; 287. Vö. Fichte: *Grundlage des Naturrechts nach Principien der Wissenschaftslehre* GA I,3, 311-460 és GA I,4, 1-165; GA I,3,313, Fichte: *Az erkölcsstan rendszere.* 75 (GA I,5,21)

<sup>5</sup> Fichte: *Az erkölcsstan rendszere.* 326 (GA I,5,210) A fordítást módosítottam.

<sup>6</sup> Fichte: *Az erkölcsstan rendszere.* 330 (GA I,5,213)

<sup>7</sup> Vö. Fichte: *Az erkölcsstan rendszere.* 346 (GA I,5,224)

e tételek hamisak, hiszen a szimbólum soha nem lehet a végső igazság, mert „folytonosan változnia kell; a szellemek kölcsönhatásának előrehaladásával ugyanis fokozatosan növekszik azon dolgok száma, amelyekben egyetértenek.”<sup>8</sup> Mivel a lelkiismeret az igazság egyre mélyebb feltárására kötelez, annak, aki úgy gondolja, hogy olyan felismerésre jutott, ami miatt el kell vetnie a szimbólumot, valahogyan meg kell győződnie arról, hogy egy igazságra, nem pedig individualitása valamilyen esetleges következményére bukkant. Erről csak úgy győződhet meg, ha tételeit megvitatja egy másik önálló gondolkodóval, akit individualitása bizonyára más irányba vezetne. Ha egyetértenek, akkor bátran hiheti, hogy valóban egy igazságot fedezett fel. Keresni fogja tehát az önálló gondolkodók társaságát, és úgynevezett „tanult közösséget”<sup>9</sup> alakít ki velük. Ennek tagjai mind kételkednek a szimbólumban, és azért vannak együtt, hogy olyan nézeteket vitassanak meg, amelyek nincsenek összhangban vele.

A tudományos élet fórumait tehát az önálló gondolkodók – köztük mindenekelőtt a filozófusok, akiket Fichte eminens értelemben vett tudósoknak tekint – *saját érdekükben* hozzák létre. Heterodox nézeteiket nem a tudomány előmozdítása céljából terjesztik elő, nem is azért, mert felismerték, hogy képességeikből fakadó sajátos felelősséggel tartoznak az emberiségért, de még csak nem is azért, amiért a hétköznapi emberek fejtik ki elképzeléseiket a jóról, vagyis hogy az erkölcsiség előmozdításáért viselt felelősségük jegyében meggyőzzék a környezetüket a maguk biztosnak vélt igazáról. Éppen ellenkezőleg. A filozófus nem biztos benne, hogy igaza van, és egyszerűen azért teszi közzé tételeit, mert meg akar győződni róla, hogy jó úton jár-e, amikor elveti a szimbólumot, és ennyiben *kívül helyezi magát a morális közösségen*. A közösség érdekeit inkább az állam tartja szem előtt,<sup>10</sup> amikor eltűri, hogy egyesek ne a

<sup>8</sup> Fichte: *Az erkölcsstan rendszere*. 331 (GA I,5,213)

<sup>9</sup> Fichte: *Az erkölcsstan rendszere*. 345 (GA I,5,223)

<sup>10</sup> Fichte még az állammal kapcsolatban is először a másképp gondolkodók érdekeit említi, és csak másodszor azt a hasznát, amely nézeteik előadásából a közösség tökéletesedése terén adódik (Fichte: *Az erkölcsstan rendszere*. 347 (GA I,5,225)). Hasonlóképpen csak másodsorban, mintegy kiegészítésképp beszél arról, hogy a filozófus a tudósközösségen belüli közléssel „közhasznúvá” teszi a gondolatait e közösségen belül, és csak harmadsorban, homályosan utal arra, hogy a közléssel az „összességnek” is javára lehet. (Fichte: *Az erkölcsstan rendszere*. 345 (GA I,5, 224-225)). Jól lehet az egyes hivatások gyakorlóinak kötelességeit összegezve Fichte kijelenti, hogy a „tudás embere nem egyszerűen önmaga számára kutat”, hanem a tudósközösségen keresztül az egész közösséget szolgálja (Fichte: *Az erkölcsstan rendszere*. 454-455 (GA I,5, 302)), ez nem írja felül a tudósközösség tagjairól és tevékenységéről korábban mondottakat. A filozófus mindenekelőtt saját moralitásáért felel, amiből az önálló gondolkodás kötelessége következik. Amikor ennek érdekében elveti a szimbólumot, vezérfonal nélkül marad (Fichte: *Az erkölcsstan rendszere*. 345 (GA I,5, 224)), és ez, nem pedig a közösség morális érdeke az, ami miatt tanult közösséget hoz létre.

moralitás előmozdításának rendes útját járják, hogy ne a már konszenzusra jutott nézeteket tekintsék minden további vizsgálat kiindulópontjának, hanem valami azzal ellentéteset. Ideális esetben ugyanis az állam elég bölcs ahhoz, hogy tudja, a filozófusok és más tudósok köreiből megtalált igazság előbb-utóbb közkinccsé válik, amit akkor is akarnia kell, ha ez a szimbólum megváltoztatását jelenti, és akár az élet addigi rendjének felforgatásával is járhat. Az állam ugyanis nem más, mint a szimbólum alapján kialakított közös élet kerete, a szimbólum viszont csak a közös igazágkeresés premisszáinak foglalata, és csak annyiban az, amennyiben az adott helyen és időben közösen birtokolt igazságot fogalmazza meg. Ha a tudósközösség mélyebb, tisztább igazságot tár fel, akkor mindenki, aki őszintén keresi az igazságot, és aki életét annak megfelelően akarja berendezni, kész lesz módosítani a szimbólumot.

Amikor az állam megengedi, hogy a filozófusok szabadon vizsgálódjanak, és elvessék a szimbólumot, olyan folyamathoz járul hozzá, amelyet kis túlzással „az ész cselének” is nevezhetnénk, amennyiben az én vagy ész arra használja azoknak az individuumoknak a törekvését, amelyekben megjelenik, hogy saját célját, az általában vett (úgy is mondhatjuk, az általános) erkölcsiséget mozdítsa elő. Hiszen aki belép a tudomány tereibe, az, jóllehet közvetlenül nem az erkölcsiség saját személyén kívüli fejlődését akarja ezzel munkálni, hanem csak annak a kötelességének kíván eleget tenni, hogy saját „meggyőződés[ét] olyan önállóan, s olyan mértékben fejlessz[e] tovább, ahogyan mindenkor tud[ja]”,<sup>11</sup> tudományos tevékenyége révén kétféleképpen is visszahathat arra a morális közösségre, amelytől nézetrendszerét és – amennyiben ebből fakad – életmódját tekintve tudósként némiképp elkülönül. *Először is magánszemélyként* fog hatni. Senki nem tud ugyanis elzárkózni a tudományos közösségen kívül levőktől, és nem is szabad ezt tennie, ha pedig élethivatása elszakítja tőlük, annál inkább kell más téren keresnie velük a kapcsolatot. Hiszen aki „elkülönül, feladja célját [vagyis az erkölcsiséget általában], s teljesen közömbösé válik számára a moralitás elterjedése. Aki morális tekintetben csak önmagáról kíván gondoskodni, az még önmagáról sem gondoskodik, mert az kell legyen a végcélja, hogy az egész emberi nemről gondoskodjék.”<sup>12</sup> Így aztán, ha nem is filozófusként, de a filozófus is ugyanúgy, mint „mindenki – amennyiben szíven viseli a rendeltetését –,] szükségképpen arra törekszik, hogy az *összes ember* részesévé váljék az ő meggyőződésének.”<sup>13</sup> Míg filozófusként elkülönül, magánszemélyként be fog kapcsolódni a kölcsönös meggyőzés állami folyamatába, és a többieket – kénytelen-kelletlen az általa

---

<sup>11</sup> Fichte: *Az erkölcsstan rendszere*. 341 (GA I,5, 220)

<sup>12</sup> Fichte: *Az erkölcsstan rendszere*. 329 (GA I,5, 212)

<sup>13</sup> Fichte: *Az erkölcsstan rendszere*. 336 (GA I,5, 217)

elvetett, de általánosan elfogadott premisszákból, vagyis a szimbólumból kiindulva – saját meggyőződése felé fogja terelni.<sup>14</sup>

Másodszor a filozófus ideális esetben az állam szolgálatában állva is hat a morális közönség egészére. Egyetemi oktatóként, tudóstanárként olyan fiatalokkal foglalkozik, akik maguk is készek a szimbólumot elvető önálló gondolkodásra. Ők ugyan képzési idejük alatt a tudósok elkülönült táborát gyarapítják, ám később többnyire visszatérnek a laikusok közösségébe, és ott hasznosítják az egyetemen tanult újszerű gondolatokat, multiplikálják a tanáruk segítségével szerzett tudást. Ezt rendszerint az állam alkalmazásában teszik, különböző hivatalokat betöltve a kormányzói tisztségtől az egyszerű lelkészig és tanítóig. E hivatali szerepükben az erkölcsiség szempontjából nézve ugyanazt csinálják, mint amit magánszemélyként bárki más is csinál: a szimbólumból kiindulva próbálják meggyőzni a közösséget a maguk igazáról, bár ez képzésük következtében magasabb rendű, mint a szimbólum.

A hallgatók tanáruk vezetésével jutottak azokhoz az igazságokhoz, amelyek felé később másokat vezetnek, jóllehet azt nem tőle tanulták, hogyan lehet ezeket az igazságokat a hétköznapi embereknek továbbadni,<sup>15</sup> hiszen tőle csak azt leshették el, hogyan lehet az önálló gondolkodásra kész hallgatóságot az igazságra vezetni. Az egyetemen másfajta oktatás zajlik, mint az alsóbb iskolákban. Az „egyetemek tudósiskolák”,<sup>16</sup> tudósközösségek, ahol a filozófus tanári szerepében is filozófusként viselkedik, vagyis másokkal, köztük a hallgatókkal együtt keresi az igazságot. Az államtól persze nem azért kap fizetést, mert az igazságot keresi, hanem mert majdani hivatalviselőket nevel,<sup>17</sup> ám ezt Fichte sajátos filozófiafelfogása és neveléelmélete szerint éppen azáltal kell megtennie, hogy filozófusi munkáját, az igazság közös keresését végezve vezeti a rábízottakat. Nevelői szerepe kedvéért sem kell tehát kilépnie filozófusi létmódjából. „A katedra-előadás a tudósújságokban való közléstől nem anyagát tekintve, csupán módszerében különbözik.”<sup>18</sup> A filozófus állami hivatalt betöltő egyetemi tanárként is a „tanult közösség” tagjaként viselkedik, ahol mindenki saját gondolatainak a közlés és megvitatás révén való kimunkálásával és ellenőrzésével foglalkozik. Két dolgot kell ezzel kapcsolatban hangsúlyoznunk.

---

<sup>14</sup> „lelkiismereti kötelessége, hogy a szimbólumot oktatása alapjaként kezelje, de szíve mélyén semmiképpen se higgyen benne.” (Fichte: *Az erkölcsstan rendszere*. 340 (GA I,5,220)) Némiképp analóg ezzel, hogy nemcsak Kant, de részben még Fichte is olyan kanonikus („szimbolikus”) könyvek alapján adtak elő az egyetemen, amelyeket meghaladottnak véltek, és saját filozófiájukat azok magyarázataként fejtették ki.

<sup>15</sup> Fichte: *Az erkölcsstan rendszere*. 348–349 (GA I,5, 226)

<sup>16</sup> Fichte: *Az erkölcsstan rendszere*. 346 (GA I,5, 224)

<sup>17</sup> Fichte: *Az erkölcsstan rendszere*. 348 (GA I,5, 225–226)

<sup>18</sup> Fichte: *Az erkölcsstan rendszere*. 347 (GA I,5, 224–225)

Az egyik, hogy nem önmagáért a tudásért fáradozik. Fichte szerint ugyanis csak azért ismerünk meg, hogy cselekedhessünk. A filozófiás célja az erkölcsiség fejlesztése. A másik, hogy itt csak a filozófus saját fejlődéséről van szó. Közvetlenül legalábbis csak arra törekszik, hogy az ész abban a konkrét és esetleges individuumban, aki ő maga, jusson közelebb a céljához, vagyis az önmeghatározáshoz, az önazonossághoz és az önállósághoz – egyszóval az erkölcsiséghez.

A filozófus csak akkor vállal *közvetlen* felelősséget valaki másért, amikor az erkölcsiséget *általában* akarja megvalósítani, tehát önmagán kívül is. Ezt azonban nem filozófusként, nem is tudóstanárként, hanem magánszemélyként teszi, és ennyiben a morális néptanítókkal kerül egy kategóriába, akiknek „az emberek tökéletesedésén kell munkálkodniok, ennél fogva előbbre kell tartaniuk, mint a közönségeseknek; a tudás embereinek kell lenniük, tudósnévelést kellett élvezniük.”<sup>19</sup> A legfőbb különbség a filozófus és a néptanító között nem az, hogy kiknek a tökéletesedésen munkálkodnak és milyen intézményi keretek között, hanem hogy hogyan jellemezhető az a három aspektus, amelyet mindkettőjük tevékenységében megkülönböztethető, az a három szerep, amelyet mindketten betöltenek. Míg a morális néptanító magánszemélyként és az állam szolgálatában is a szimbólumból indul ki, és csak akkor tekinthet el tőle, amikor tudósként nyilvánul meg,<sup>20</sup> a filozófus csak magánemberként indul ki a szimbólumból, másik két funkciójában, az állam által fizetett tanárként is, és tudósként is elvetheti azt.

Az eddigiekben azt találtuk, hogy Fichtének az 1798-as *Az erkölcsstan rendszerében* képviselt álláspontja szerint a filozófus *filozófusként* nem vállal felelősséget a többi emberért, csak a környezetét (a filozófiából nyert belátásairól) meggyőzni kívánó *magánszemélyként*, illetve az állam szolgálatában álló *professzorként*, de így is csak tanítványai közvetítésével. Ezt az álláspontot Fichte hamarosan feladta, olyannyira, hogy egy évtizeddel később a *Beszédek a német nemzethez* szerzőjeként már nemcsak a németek érdekében volt kész *filozófusként* fellépni, hanem rajtuk keresztül az egész emberiség érdekében is. E változás hátterében több tényező is meghúzódik. Ezek közül a továbbiakban csak azzal foglalkozom, amelyik a tudományos és a népszerű filozófia viszonyáról vallott felfogásának változásával függött össze.

---

<sup>19</sup> Fichte: *Az erkölcsstan rendszere*. 348 (GA I,5, 225)

<sup>20</sup> Fichte: *Az erkölcsstan rendszere*. 457 (GA I,5,305), 349 (GA I,5, 226)

## 2. A POPULÁRIS FILOZÓFIA ÉS A FILOZÓFUS FELELŐSSÉGVÁLLALÁSA

Fichte pályafutása kezdetétől írt populáris filozófiai szövegeket (önálló műként vagy más művek részeként),<sup>21</sup> ám a leghíresebbek, *Az ember rendeltetése*, a Berlinben 1804 és 1806 között keletkezett populárfilozófiai trilógiája (*A jelenlegi kor alapvonásai*, *A tudás emberének lényegéről s ennek megjelenéséről a szabadság területén*, *A boldog élet útmutatója avagy a vallás tana*), valamint a két évvel későbbi *Beszédek a német nemzethez* markáns különbséget mutatnak a döntően még a jénai korszakhoz köthető, hasonló műfajú szövegekhez képest. A korábbi *populáris* művek, jóllehet nem a szakmabelieknek, hanem a tágabb olvasóközösségnek szóltak, jellemzően a *tudományos* filozófiája érdekét szolgálták. Nem a tudománytan tulajdonképpeni témáit tárgyalták, hanem mintegy kívülről tekintettek rá a filozófiára. Bemutatták „a tudománytan, illetve a közönséges tudás és az e tudás álláspontján lehetséges tudományok viszonyát, [segítettek] helyes fogalmat kialakítani a rendszer[ről], megvéd[ték] a félreértésektől, és előmozdít[ották] a befogadását.”<sup>22</sup> E szövegek mai szóval élve metafilozófiai, Fichte fogalmai szerint kritikai jellegűek voltak. Fichte olykor azt is elvitatta tőlük, hogy egyáltalán filozófiának volnának tekinthetők.<sup>23</sup>

A korszakhatáron álló, 1801-es keltezésű *Napnál világosabb beszámoló a szélesebb közönség számára az újabb filozófia tulajdonképpeni lényegéről* nemcsak a populárfilozófiai művek korábbi típusának kitűnő példája, hanem előszavában e típus dióhéjnyi elméletét is nyújtja.<sup>24</sup> Az a mód, ahogy a tudományos filozófiát megkülönbözteti még a művelt közönség gondolkodásától is, és ahogy szinte mindenkitől elvitatja a képességet, hogy filozófiát műveljen, emlékeztet arra, ahogyan *Az erkölcsstan rendszere* állította szembe egymással a filozófusok és a laikusok nézeteit, illetve magát a filozófust és a közösség

---

<sup>21</sup> Fichte esetében nem a legszerencsésebb populárfilozófiáról beszélni, mivel alapvetően elutasította azt az egységes jellemzéssel nehezen megragadható műfajt, amit a korszakban populárfilozófiának neveztek. E műfaj, és Fichte ún. populárfilozófiája közti különbség leírására itt nincs mód. A populárfilozófia kifejezést itt az egyszerűség kedvéért, nagyon tág értelemben használom. A fogalom értelmezéséhez lásd: Hartmut Traub: *Johann Gottlieb Fichtes Populärphilosophie 1804–1806*. Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1992. 18–24.

<sup>22</sup> Fichte: Ueber den Begriff der Wissenschaftslehre oder der sogenannten Philosophie. GA I,2, 107–172; 160.

<sup>23</sup> Fichte: Sonnenklarer Bericht an das grössere Publikum über das eigentliche Wesen der neuesten Philosophie. GA I,7, 183–268; 189.

<sup>24</sup> Az elmélet részletes tárgyalását lásd: Christoph Asmuth: *Das Begreifen des Unbegreiflichen. Philosophie und Religion bei Johann Gottlieb Fichte 1800–1806*. Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1999. 33–37.

többi tagját. A hétköznapi emberek közös meggyőződése, a szimbólum, valamint az ész ehhez igazodó – kanti szóval – magánhasználatának igazságai tökéletlenebb és korlátozottabb igazságot, sőt szigorúan véve tévedést testesítettek meg a filozófus által felismert igazsághoz képest. A filozófus mint filozófus nem kommunikált a laikusokkal. Ha pedig magánemberként szólt hozzájuk, akkor szinte egy idegen világba lépett át vagy inkább ereszkedett alá: abból a szimbólumból kiindulva vitatkozott velük, amelyben a legkevésbé sem hitt.

A *Napnál világosabb beszámoló* is abban a reményben szól csak az elfogulatlan laikushoz, hogy az talán belátja, hogy a tudományos „filozófia egyáltalán nem gondolkodik vagy beszél arról, amiről ő gondolkodik és beszél, hogy soha nem mond ellent neki, mert egyáltalán nem beszél hozzá, vele és róla, hogy minden szó, amelyet talán közösen használnak, teljesen más, számára tökéletesen felfoghatatlan értelmet nyer, mihelyt e tudomány varázskörébe kerül.”<sup>25</sup> E belátásához azonban a laikusnak arra van szüksége, hogy legyen a filozófiának egy olyan ága, és ez a populáris filozófia, amely bemutatja, hogy mi a filozófia, mivel foglalkozik, és hol húzódnak a határai. Ha a laikus tudja ezt, elkerülheti, hogy méltatlanul bánjon a filozófusokkal, hogy óvatlanul a filozófia területére tévedjen, vagy hogy távolságot tartson tőle azokat, akiknek keresnivalójuk volna rajta. A köznapi gondolkodás és a tudományos filozófia ugyanis két külön területet, és Fichte számára egyértelmű, hogy az igazság a kettő közül az utóbbira esik. A transzcendentális filozófiát megelőző vagy a kortársai által művelt „eklektikus” populáris filozófia Fichte szerint éppen azért téves, mert nem vesz tudomást e két terület között húzódó határról vagy szakadékról, és „mindenkit vizsgálódni hív, aki tudja, mennyi kettő meg kettő”,<sup>26</sup> és közönységgel együtt úgy gondolja, hogy „a filozofálás éppoly természetes tevékenység, mint az evés és az ivás”.<sup>27</sup>

Ez a borús, mind a laikus, mind a filozófus szempontjából kedvezőtlen kép akkor változott meg, amikor Fichte érvényesíteni kezdte emberképének egy olyan mozzanatát, amelyet korábban sem *Az erkölcsstan rendszere* elemzett fejezetében, sem a *Napnál világosabb beszámoló* előszavában nem vett számításba. Mindkét helyen úgy tűnik fel, mintha az emberek az igazról és a jóról csak a diszkurzív értelem síkján kommunikálhatnának egymással, és ennek megfelelően csak vitában és abban is csak akkor győzhetnék meg egymást, ha azonosak a premisszáik. Mivel azonban a filozófus és a laikus esetében ez a feltétel nem teljesül, e korábbi szövegek szerint a tudományos filozófiának szükségképpen ezoterikussá, a népszerű filozófiának pedig a tudományos

---

<sup>25</sup> Fichte: *Sonnenklarer Bericht*. GA I,7, 187.

<sup>26</sup> Fichte: *Sonnenklarer Bericht*. GA I,7, 186.

<sup>27</sup> Fichte: *Sonnenklarer Bericht*. GA I,7, 186.

filozófiáról szóló külsődleges bemutatássá kell válnia, a szimbólumnál megrekedt és a filozófiából kizáródó laikusokat pedig vagy egyáltalán nem, vagy csak áttételesen (a velük folytatott, a filozófiától idegen magánbeszélgetések keretében) lehet a filozófiában meglett igazságból részesíteni.

Fichte későbbi populárfilozófiáját az a felismerés tette lehetővé, hogy az igazhoz és a jóhoz más módon is el lehet jutni, mégpedig a mindenkiben meglevő *természetes igazságérző* révén.<sup>28</sup> Egyesekben ez olyan jól működik, hogy külső segítség nélkül, csak rá támaszkodva is képesek belátni azt, amit aztán második lépésben a filozófia eszközeivel be is bizonyíthatnak. Mások külső segítségre szorulnak, de ők sem feltétlenül filozófiai segítségre, amint ezt például az apostolok és számos későbbi keresztény példája is bizonyítja. A legbiztosabb segítség mégis a filozófustól várható, aki nemcsak belátta, hanem bizonyította és minden részletében ki is bontotta a legtöbbek által csak keresett igazságot. Korábbi álláspontját feladva Fichte most már úgy látja, hogy az igazságnak „egyedül a *mesterséges és szisztematikus kibontása*, de semmiképpen nem a tartalma vált a tudományos filozófia felségterületévé.”<sup>29</sup> Az igazság tartalma a tudományos forma nélkül is megragadható, birtokolható és közvetíthető. Olyannyira, hogy *A boldog élet útmutatója* egyenesen arra vállalkozik, hogy „a legmélyebb metafizikát és ontológiát [...] fejtegetse [...] népszerű formában”.<sup>30</sup> „A népszerű előadás közvetlenül az igazság természetes érzékéhez fordul [...]. Tisztán és egyszerűen mondja ki az igazságot, és semmi mást, csak az igazságot, ahogyan az önmagában van, [...] miközben az igazság ezen érzékének önkéntes helyeslésére számít.”<sup>31</sup>

A populáris filozófia új felfogásából a filozófus felelőségének új koncepciója is következik. A korábbi koncepció szerint a filozófusnak nem volt módja arra, hogy az általa felismert igazságot úgy közölje a kívülállókkal, hogy az számukra is egzisztenciális erővel bírjon, mert közös premisszák hiányában nem volt esélye meggyőzni őket. Szellemi értelemben elszigetelődött a többi embertől, és éppen a tudományos formában megragadott igazság emelt falat közékük. Ha azonban a filozófus nemcsak a diszkurzív értelmet, hanem a természetes igazságérzékét is megszólíthatja, akkor mindazt, ami tanításában valóban igaz, jó eséllyel mindenki be tudja fogadni, „aki egyáltalán képes egy könyvet megérteni.”<sup>32</sup> Így közvetlen és biztos út nyílik számára, hogy ne csak

---

<sup>28</sup> Vö. Asmuth: *Das Begreifen des Unbegreiflichen*. 37–47.

<sup>29</sup> Fichte: *A boldog élet útmutatója avagy a vallás tana*. (Ford. Hankovszky Tamás) Budapest, Szent István Társulat, 2010. 30. (GA I,9, 68)

<sup>30</sup> Fichte: *A boldog élet útmutatója*. 29 (GA I,9, 67)

<sup>31</sup> Fichte: *A boldog élet útmutatója*. 37 (GA I,9, 72)

<sup>32</sup> Fichte: Az ember rendeltetése. (Ford. Kis János) In. Fichte: *Válogatott filozófiai írások*. Budapest, Gondolat, 1981. 237–411; 239 (GA I,6, 145–311; 189)

magánemberként, hanem filozófusként is tegyen valamit az önmagán kívül erkölcsiségért, vagyis általában az erkölcsiséget mozdítsa elő, ne csak a sajátját, azét az esetleges individuumét, aki Fichte késői, berlini filozófiájában, ha lehet, még inkább elveszti az önállóságát és jelentőségét, mint a jénaiban. Fichte számára kezdettől fogva nyilvánvaló volt, hogy az általában vett erkölcsiség előmozdítása mindenkinek kötelessége, de csak a későbbi koncepció mutatta fel a természetes igazságérzetet megszólító populárfilozófiát olyan eszközként, amellyel ennek a kötelességnek a filozófus mint filozófus is eleget tehet. Talán nem véletlen, hogy pályája utolsó évtizedében Fichte legfontosabb publikációi éppen a populárfilozófia körébe tartoztak.

### **IRODALOM**

- GA – Reinhard Lauth *et al.* (Szerk.): *Johann Gottlieb Fichte Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*. Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1962–2012.
- Asmuth, Christoph: *Das Begreifen des Unbegreiflichen. Philosophie und Religion bei Johann Gottlieb Fichte 1800 – 1806*. Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1999.
- Fichte: Az ember rendeltetése. (Ford. Kis János) In. Fichte: *Válogatott filozófiai írások*. Budapest, Gondolat, 1981. 237-411.
- Fichte: *A boldog élet útmutatója avagy a vallás tana*. (Ford. Hankovszky Tamás) Budapest, Szent István Társulat, 2010.
- Fichte: Sonnenklarer Bericht an das grössere Publikum über das eigentliche Wesen der neuesten Philosophie. GA I,7, 183-268.
- Fichte: Ueber den Begriff der Wissenschaftslehre oder der sogenannten Philosophie. GA I,2, 107-172.
- Fichte: Grundlage des Naturrechts nach Principien der Wissenschaftslehre. GA I,3,311-460 és GA I,4, 1-165.
- Fichte: Entwürfe zur Recension des Aenesidemus. GA II,2, 287-314.
- Fichte: Az erkölcsstan rendszere a tudománytan elvei alapján. (Ford. Berényi Gábor) In. Fichte: *Az erkölcsstan rendszere*. Budapest, Gondolat, 1976. 75-474.
- Fichte: J. G. Fichtes als Verfassers des ersten angeklagten Aufsatzes, und Mitherausgebers des Philosophischen Journals Verantwortungsschrift. GA I,6, 26-143.
- Traub, Hartmut: *Johann Gottlieb Fichtes Populärphilosophie 1804-1806*. Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1992.

# HOGYAN SZÜLETHET VALAMI EGYENES? A MORÁLIS ÉS NEM-MORÁLIS FELELŐSSÉG FOGALMAI NIETZSCHÉNÉL

---

TÁNCZOS PÉTER

## I. „A TELJES FELELŐTLENSÉG TANA”

Friedrich Nietzsche 1887-es *A morál genealógiája* című könyvének második értekezését a következő, híres sorokkal nyitja: „Olyan állatot kitenyészteni, amely képes *ígérni* – vajon nem ezt a paradox célt tűzte-e maga elé a természet az embert illetően? Nem ez az *ember* problémája voltaképpen?”<sup>1</sup> Nyilvánvalóan paradox ez a cél, hiszen egyrészt az állat mint természeti létező nem képes az eszes lényeket jellemző felelősség kialakítására, másrészt a természetnek mint phüszisznak nem lehet valódi célja, ám a cél- és értelemadás vágya mégis meghatározza az egész kései nietzschei gondolkodást.<sup>2</sup> A paradoxon feloldásának kulcsa a tenyésztés (Züchtung) kifejezésben rejlik, amely egyfelől áthidalja a természeti és az intelligibilis között megnyíló szakadékot, másfelől a nyilait vaktában, célzás nélkül lövöldöző természet helyett,<sup>3</sup> de mégis annak eszközeivel képessé teszi az embert, hogy célzottan tervezzen, alakítsa a világot.

A felelősség (Verantwortlichkeit) fogalmának eredete és kitüntetettsége éppen ebben a tenyésztési folyamatban rejlik,<sup>4</sup> hiszen az *ígérni* képes állat megjelenése által született meg az emlékezés és a szavatartás lehetősége. Habár Nietzsche 1886-tól szinte kivétel nélkül csak a fentiekhez hasonlóan, igenlően, a legnagyobb elismerés hangján ír a felelősségről (még ha jelzi is, hogy milyen szörnyű árat fizetett érte az ember), a teljes életművet tekintve már korántsem olyan egyértelműen pozitív a fogalom megítélése. Egészen a *Túl jón és rosszon*

---

<sup>1</sup> Friedrich Nietzsche: *Adalék a morál genealógiájához*. Ford. Romhányi Török Gábor. Budapest, Holnap, 1996. 59.

<sup>2</sup> A fiatal Nietzsche erősen foglalkoztatja a természet teleológiájának kérdése, lásd: Kolos Marcell: Az ifjú Nietzsche, Kant és a teleológia. *Elpis*, 2013. 1. 38. A fent említett folyamatról, amelynek során Nietzsche a képzés (Bildung) koncepcióját fokozatosan a tenyésztés (Züchtung) gondolatára cserélte, írtam már máshol, lásd: Tánczos Péter: A második természet kinevelése. Az önmagaság és ösztönösség összefüggései Nietzsche művelődéskoncepciójában. *Erdélyi Múzeum*, 2021. 4. 46-57.

<sup>3</sup> Friedrich Nietzsche: *Schopenhauer mint nevelő*. Ford. Hidas Zoltán. In. Uő: *Korszerűtlen elmélkedések*. Budapest, Atlantisz, 2004. 245.

<sup>4</sup> Friedrich Nietzsche: *Adalék a morál genealógiájához*. id. kiad. 61.

megjelenéséig sokkal inkább becsmérlően, elítélően nyilatkozott a felelősség szerepéről; úgy mutatta be azt, mintha jobb volna a gondolatától is megszabadulnunk. Amilyen következetesen affmálja a felelősség jelenségét a kései műveiben, éppen olyan konzisztensen utasítja el az első bázeli évektől kezdve egészen az 1880-as évek derekáig. Bár Nietzsche munkásságára eleve nem jellemző a fogalmi következetesség, egy ilyen éles cezúra láttán joggal gondolhatjuk, hogy valamilyen gondolkodásbeli vagy percepcionális fordulat állt a váltás hátterében. Ennek regisztrálásához azonban össze kell vetnünk a két időszak jellegzetes szöveghelyeit.

A szigorú időrend helyett talán szerencsésebb, ha többé-kevésbé tematikus sorrendben idézzük fel a releváns passzusokat. Az *Emberi, nagyon is emberi* két kötetében kifejezetten sokszor ír a felelősség kérdéséről. Egy helyen például a metafizika kapcsán említi meg a fogalmat: amellett érvel, hogy a fiatalok azért vonzódnak a metafizikai magyarázatokhoz, mert általuk úgy kapnak jelentőséget a számukra fontos dolgok, hogy közben a saját felelősségük csökken – a magasabb erőknél köszönhetően nem önmagukat kell hibáztatniuk gyenge teljesítményükért.<sup>5</sup> Persze, teszi hozzá, később rájönnek, a fizikai és történelmi okfejtések sokkal inkább alkalmasak ennek a kettős hatásnak az elérésére. Már ebből is sejthető, hogy a felelőtlenység korai affmációja elsősorban a szabadság megkérdőjelezhető létevel függ össze, azonban az említett passzus önmagában még értelmezhető lenne az egyszerű gyerekes felelősség-hárítás pszichológiai igényű megfejtéseként és kiterjesztéseként is. Az *Emberi, nagyon is emberi* többi szöveghelye azonban egyértelművé teszi, hogy Nietzsche ekkoriban a felelősség gondolatát alapvető tévedésnek tartja, amely egy másik illúzió, a szabad akarat téves elképzelésén alapul.<sup>6</sup> Ahogyan már egyik korai, 1870-es hátrahagyott jegyzeteiben is kifejtette: ha a szabad cselekvés csak illúzió, akkor a felelősség is csak tévképzet, ahogyan maga a morál is, illetve annak olyan minőségei, mint például a jó és a rossz, vagy a részvét.<sup>7</sup> Nietzsche ezekben a passzusokban határozottan determinista álláspontot képvisel, teljes mértékig vitatja a szabad akarat lehetőségét, és igyekszik ebből a fontos felismerésből minél több adekvát konklúziót levonni. Az *Emberi, nagyon is emberi* 105. aforizmájában például kifejti, hogy „a teljes felelőtlenység tanának” belátása után nem sok értelme van büntetni vagy jutalmazni, hacsak nem preventív jelleggel, hiszen morális értelemben valójában senki sem felelős a tetteiért.<sup>8</sup>

---

<sup>5</sup> Friedrich Nietzsche: *Emberi, nagyon is emberi. Könyv szabad szellemek számára*. I. kötet. Ford. Horváth Géza. Budapest, Osiris, 2008. 27.

<sup>6</sup> Friedrich Nietzsche: *Emberi, nagyon is emberi*. I. id. kiad. 42.

<sup>7</sup> Friedrich Nietzsche: *Kritische Studienausgabe* (KSA). VII. Berlin – New York, Walter de Gruyter, 1999. 197.

<sup>8</sup> Friedrich Nietzsche: *Emberi, nagyon is emberi*. I. id. kiad. 65.

Arról is ír, hogy a valódi szerénységgel csak azok rendelkeznek, akik belátják a teljes felelőtlenség tanát, hiszen ők tisztában vannak vele, hogy nem saját maguk „alkotásai”, hogy valójában egyetlen érdemükről sem tehetnek.<sup>9</sup> Nem véletlen, hogy ezt külön is hangsúlyozza, hiszen az itt bemutatott tan egyrészt persze lehet felszabadító hatású (a büntudattól, a rossz lelkiismerettől megszabadítja az egyént), másrészt viszont azzal, hogy a szubjektum belátja, minden szükségszerűen történik, saját érdemeitől, sőt saját kedvteléseinek értékétől is megfosztja magát.<sup>10</sup> Nietzsche szerint ez a létező „legkeserűbb csepp”, amit le kell nyelni, mivel az ember minden „mélyebb érzése”, a morálból fakadt, és annak kiiktatásával az összes értéke értéktelenedett. Az egyetlen remény az, hogy a morális emberiség hamvaiból megszületik majd a bölcs emberiség, amely lehetőséget lát az élet teljes ártatlanságának elérésében.

Ebben az alkotói korszakban is akadnak persze olyan passzusok, amelyekben kevésbé megvetően ír a felelősségről, de ezekben az esetekben többnyire kisebb súllyal szerepel a fogalom,<sup>11</sup> és persze vannak olyan aforizmák is, amelyekben Nietzsche megpróbálja megérteni a felelősség kialakulásának körülményeit. A már többször emlegetett *Emberi, nagyon is emberi* második kötetében a morál kialakulását az állatokhoz fűződő viszonyunkon keresztül írja le: némiképp megelőlegezve *A morál genealógiáját* a domesztikáció révén akarja megérteni a felelősség érzését. Az állatok túlnyomó többségéhez teljesen közömbösen viszonyulunk: ha hasznunkra vannak, kíméletlenül kihasználjuk őket, ha zavarnak minket, akkor a legnagyobb kegyetlenséggel írtjuk őket (például egyes rovarokat).<sup>12</sup> Ez kiterjeszthető az egész élővilágra, például a virágok gyűjtése és kedveskedő elajándékozása a virágok számára halálos kimenetelű; ugyanakkor a háziállatokkal szemben már nem megengedett a kegyetlenkedés: aki például rosszul bánik a teheneivel, azt megvetik az embertársai. Az állatok gondozása, háziasítása alakítja ki a felelősség érzetét; Nietzsche viszonya azonban itt sem afirmatív: bár ítéletmentesen igyekszik leírni a jelenséget, helyenként mégis hangsúlyozza a felelősségérzet mögött megbúvó álszentséget.

Még érdekesebb ebből a szempontból talán a *Virradat* 128. aforizmája, amelyben ezt írja: „Mindenért felelősek akartok lenni! Csak az álmaitekért nem! Micsoda szálnalmas gyöngesség! A következetes bátorság micsoda fogyatékosága!

---

<sup>9</sup> Friedrich Nietzsche: *Emberi, nagyon is emberi*. I. id. kiad. 207.

<sup>10</sup> Friedrich Nietzsche: *Emberi, nagyon is emberi*. I. id. kiad. 66-67.

<sup>11</sup> A fogalom megítélésbeli fordulatát vetíti előre, amikor Nietzsche a kevés kiválasztott emberre nehezedő roppant felelősségről ír. Például Friedrich Nietzsche: *A vidám tudomány*. Ford. Óvári Csaba. Máriabesnyő, Attraktor, 2018. 205.

<sup>12</sup> Friedrich Nietzsche: *Emberi, nagyon is emberi*. *Könyv szabad szellemek számára*. II. kötet. Ford. Horváth Géza. Budapest, Cartaphilus, 2012. 161.

Semmi sem *jobban* a tettek, mint az álmaitok.”<sup>13</sup> Nietzsche az ellentmondás mögött elsősorban képmutatást regisztrál: az ember az álmaiban jobbra szörnnyű dolgokat művel, csupa olyasmit, amire nem lehetne büszke, amit néhez összeegyeztetni az önképével. S bár az álmokat pont, hogy az egyén hű tükrének tartja, ennek ellenére nem gondolja, hogy felelősséggel tartoznánk az álmainkért. Egyetért a „bölcс Oidipusszal” abban, hogy nem vagyunk felelősök az álmainkért, de hozzáteszi, hogy az ébren viselt dolgainkért sem; pont ezt kellene végre megtanulnunk. Ezen a ponton már Nietzsche is jelzi, hogy túl sokszor és régóta mondogatja ezt az „igazságot”, azonban itt még meg van győződve annak érvényességéről.<sup>14</sup> Úgy véli, az ismétlődő hangsúlyozása nem koptatja el az igazságértékét.

## II. A NEM-MORÁLISAN FELFOGOTT FELELŐSSÉG

Bár sokáig lehetne még idézni példákat a Nietzsche által „teljes felelőtlenség tanának” nevezett elképzelésre, sok új aspektussal már nem gazdagítanák az eddig kialakult képet. Ha viszont előre ugrunk az életműben a *Túl jön és rosszon* című munkájáig, meglepően hirtelen és határozott váltásnak lehetünk a tanúi. A könyve elején, a 21. aforizmában még a korábbiakra rímelve az akarat szabadságát mint logikai „természetellenességet” mutatja be, és a tetteinkért vállalt felelősséget münchenhauseni gesztusként jellemzi (a saját hajunknál fogva próbáljuk kirántani magunkat a létezésbe), ugyanakkor itt már megjelenik az a gondolat is, ami Nietzsche kései írásainak visszatérő topusza lesz: nem csak szabad akarat, hanem nem-szabad akarat sincs.<sup>15</sup> Azon túl, hogy Nietzsche itt a szabad és szolgai akarat Luther-Erasmus-vitájában<sup>16</sup> is szereplő problémáját próbálja végérvényesen megoldani,<sup>17</sup> jelzi azt is, hogy nem-szabad akaratról beszélni nem jelent mást, mint a kauzalitást illegitim módon kiterjeszteni az itt csak „magánvalónak” nevezett tulajdonképpeni életre.<sup>18</sup> Az életben ugyanis csak erős és gyenge, nem pedig szabad és szolgai akarat van.

---

<sup>13</sup> Friedrich Nietzsche: *Virradat. Gondolatok a morális előítéletekről*. Ford. Romhányi Török Gábor. Budapest, Holnap, 2009. 114.

<sup>14</sup> Uo.

<sup>15</sup> Friedrich Nietzsche: *Túl jön és rosszon*. Ford. Tatár György. Budapest, Műszaki, 2000. 22.

<sup>16</sup> Lásd Rokay Zoltán: Rotterdami Erasmus Diatribéje. In. Rotterdami Erasmus: *A szabad döntésről*. Budapest, Jel, 2005. 11-30.

<sup>17</sup> Nietzsche valószínűleg a Luther-Erasmus-vitára is utal a következő szöveghelyen, vö. Friedrich Nietzsche: *Az új felvilágosodás. Jegyzetfüzetek az Így szólott Zarathustra keletkezésének idejéből*. Budapest, Osiris, 2001. 257.

<sup>18</sup> Friedrich Nietzsche: *Túl jön és rosszon*. id. kiad. 22.

Már ebből a passzusból is nyilvánvaló, hogy a felelősség szerepe alaposan átértékelődött, azonban a következő aforizmákban már direkt módon is megjelenik az új, afirmatív olvasat. A 212. aforizmában írja:

„A »modern eszmék« világának láttán, amely mindenkit valamilyen sarokba és »specialitásba« igyekszik száműzni, a filozófus, ha ma filozófusok egyáltalán lehetségesek lennének, arra kényszerülne, hogy az ember nagyságát, a »nagyság« fogalmát egyenesen a határtalanságban és sokszerűségben, a sokból álló egységben lássa: sőt az értéket és a rangot aszerint határozná meg, milyen sokat és milyen sokfélét képes valaki hordozni és magára venni, milyen tágra képes valaki a felelősségét feszíteni.”<sup>19</sup>

Kijelenthetjük, hogy Nietzsche itt éppen az eddigiek ellentétét állítja, igenli: nem a teljes felelőtlenység, hanem éppen a minél nagyobb felelősségvállalás mellett foglal állást. Ez nem csak egyszeri, az adott kontextussal magyarázható észrevétel, hanem az egész kötetet (és a további írásokat) átszövő jellegzetesség. A *Túl jön és rosszon* releváns szöveghelyeiben mindig kulcsszerepet kap a filozófus: ő az, aki felelősségvállalást leginkább reprezentálja, ő az, aki e téren példát mutat. Sőt még Kant univerzális erkölctanát is az alapján bírálja, hogy ha kötelességeinket mindenki kötelességévé tesszük, akkor lealjasítjuk magunkat.<sup>20</sup> Éppenséggel az előkelőség ismérve, ha a felelősséget nem akarjuk megosztani, hanem előjogainkat saját kötelességeinkké tesszük.<sup>21</sup> Joggal merülhet fel a kérdés, hogy mi lehet az oka ennek a határozott váltásnak? Miért változtat ilyen drasztikus mértékben a felelősségről kialakított elképzelésén? A váltás okát segíthet megérteni a *Túl jön és rosszon* egy másik szöveghelye: a 61. aforizmában a filozófus újfent „a legátfogóbb felelősség embereként” jelenik meg, viszont itt a felelősség természetét úgy jellemzi Nietzsche, hogy abból már sejthető a fordulat motivációja.<sup>22</sup> A filozófus ugyanis azért rendelkezik ezzel a széleskörű felelősséggel, mivel a feladata az ember fejlesztése lesz: az lesz a dolga, hogy a vallást mint az uralkodás legkifinomultabb formáját művelve nevelje, tenyéssze és nemesítse az embert.<sup>23</sup>

Az egyik legfontosabb változás éppen az lesz, hogy az egyéni, teljességgel csak individuum sorsát érintő felelősség helyett Nietzsche az 1880-as évek közepétől a másokat irányító, a mások életét, szokásait megszervező ember

---

<sup>19</sup> Friedrich Nietzsche: *Túl jön és rosszon*. id. kiad. 90.

<sup>20</sup> Friedrich Nietzsche: *Túl jön és rosszon*. id. kiad. 137.

<sup>21</sup> Uo.

<sup>22</sup> Friedrich Nietzsche: *Túl jön és rosszon*. id. kiad. 49.

<sup>23</sup> Uo.

felelősségéről ír, amely tartalmi változás nyilvánvalóan kihat a fogalom megítélésére is. Az uralkodás, a mások irányítása fokozza a hatalmat; ahogyan *Az Antikrisztus*ban is írja: minél feljebb kerül valaki a hatalmi hierarchiában, annál több felelősségre tesz szert.<sup>24</sup> Az erős, a kiváló éppenséggel akarja ezt a felelősséget, akarja a minél nagyobb ellenállást, a minél nagyobb terhet. A felelősség azért lesz vonzó, mivel megléte a hatalom kiterjesztését jelenti. A felelősség konnotációi tehát egyáltalán nem közömbösek a jelenség megítélésében: például a *Bálványok alkonyában* (dacára annak, hogy kifejezetten kései mű) ismét előkerül a szabad akarat kérdése – ebben a vonatkozásban a felelősség újra negatív felhangot kap, tulajdonképpen visszatér egy gondolat erejéig a korábbi álláspontjához.<sup>25</sup> Azzal a különbséggel, hogy itt már *A morál genealógiájából* megismert aszketikus ideál papjai a hibásak a felelősség téveszméjének elterjesztéséért.

### III. AZ EGYENESSÉG PROBLEMATIKUS KIALAKULÁSA

A finom tematikus elmozdulás azonban önmagában nem magyarázza meg a hirtelen váltást, ahogyan a kauzalitással kapcsolatos felismerés sem.<sup>26</sup> Ahogyan maga Nietzsche is jelzi *A morál genealógiájában*, az olyan jelenségeknek, amelyeknek története van, nem lehet egyetlen értelmet adni,<sup>27</sup> úgy ehhez híven, a nietzschei koncepcionális váltásnak sem érdemes egyetlen, kizárólagos okát, értelmét keresni. Ehelyett a továbbiakban egy lehetséges magyarázattal szeretnék szolgálni, amely ugyanakkor nem zár ki más megoldásokat. Ehhez viszont egy gondolat erejéig vissza kell térni Nietzsche korai ismeretelméletéhez és nyelvfilozófiájához.

Ennek kapcsán csak egyetlen fogalmat szeretnék kiemelni, az pedig az alakoskodás, megtévesztés (*Verstellung*). Nietzsche sok korai fragmentumában elemzi a másnak-mutatás jelentését és jelentőségét. A híres, *Igazságról és hazugságról nem-morális értelemben* című kéziratban maradt munkájában tulajdonképpen az emberi értelem forrását jelöli meg a *Verstellung*ban. Az alakoskodás gyakorlatilag az emberi intellektus legfőbb törvénye, ez mozgat mindent – olyannyira, hogy Nietzsche szerint inkább az a kérdés, hogy miként

---

<sup>24</sup> Friedrich Nietzsche: *Az Antikrisztus*. Ford. Csejtei Dezső. Máriabesnyő–Gödöllő, Attraktor, 2007. 102.

<sup>25</sup> Friedrich Nietzsche: *Bálványok alkonya*. Ford. Romhányi Török Gábor. In. Uő: *Bálványok alkonya. Nietzsche kontra Wagner*. Budapest, Holnap, 2004. 43-44.

<sup>26</sup> Utolsó alkotói éveiben különösen erősen foglalkoztatja a kauzalitás kérdése, például vö.: Friedrich Nietzsche: *Jegyzetek a kései hagyatékából*. III. kötet. Ford. Óvári Csaba. Máriabesnyő, Attraktor, 2016. 5-7.

<sup>27</sup> Friedrich Nietzsche: *Adalék a morál genealógiájához*. id. kiad. 89-90.

támadhatott fel az emberben az egyenes és tiszta ösztön az igazság iránt („ein ehrlicher und reiner Trieb zur Wahrheit”).<sup>28</sup> Vissza-visszatérő probléma ezekben a hátrahagyott jegyzetekben, hogy az univerzális szerepű *Verstellung* hogyan teszi elgondolhatóvá a becsületességet, egyenességet. Tulajdonképpen az a kérdés, hogy miként jöhet létre valami egyenes, őszinte az emberi intellektust alapvetően jellemző ferdeség, csalás ellenére. Az egyenesség és ferdeség metaforikus szembeállításra átszövi az életművet; például az *Így szólott Zarathustra-ban* a törpe is kijelenti a címszereplőnek: „Minden egyenes (Gerade) hazug (...) minden igazság görbe (krumm) (...)”.<sup>29</sup> Hozzá kell persze tenni, hogy ezen a ponton Zarathustra vitába száll a törpe leegyszerűsítő megállapításával.

Az a meglátás, hogy az emberi intellektus forrása a csalás, megtévesztés, sokkal elterjedtebb a filozófiatörténetben, mint talán várnánk.<sup>30</sup> Michel Foucault is felhívja rá a figyelmet, hogy a görög filozófiai fogalmakat feltűnően sokszor jellemzi egyféle negatív struktúra, a lesajnált minőség fosztóképzővel ellátott alakjából alkotják meg a pozitív minőséget: például az a-trekész (egyes), etimológiai értelemben „nem-görbét” jelent.<sup>31</sup> Ennek a (részben görög) nyelvből eredő sajátosságnak súlyos metafizikai következményei vannak. A továbbiakban csak két gondolkodót neveznek meg, akiknek a szerepét maga Nietzsche is tematizálja. Mindenekelőtt meg kell említeni Platón *Kisebbik Hippiász* című dialógusát, amelyben Szókratész annak kimondására próbálja rávenni a címszereplőt, hogy akik akarattal hazudnak, csálnak, azok jobbak, kiválóbbak, mint azok, akik akaratuk ellenére teszik ugyanezt.<sup>32</sup> Hippiász korábban kiválóbbnak nevezte az egyenes Akhilleuszt a ravasz (és hazug) Odüsszeusznál, Szókratész pedig amellett érvel – provokatív szándékkal –, hogy a ravasz, hazug emberek az eszesek.<sup>33</sup>

A másik filozófus, akit meg kell említenünk, Immanuel Kant; jöllehet, az életművön belül egy marginális jelentőségű passzusról van szó. A *Pragmatikus*

<sup>28</sup> Nietzsche: Igazságról és hazugságról nem-morális értelemben. Ford. Óvári Csaba. In: *Uő: Igazságról és hazugságról nem-morális értelemben*. Máriabesnyő, Gödöllő, 2012. 8.; KSA I: 876.

<sup>29</sup> Friedrich Nietzsche: *Így szólott Zarathustra*. Ford. Kurdi Imre. Budapest, Szenzár, 2016. 214.; KSA IV: 200.

<sup>30</sup> A témáról részletesebben is írtam máshol, vö. Tanczos Péter: Az öntudatlan természet szótlan alakzatai. Koraromantikus törekvések a természet szubjektívizálására. In: Angyalosi Gergely – Valastyán Tamás (Szerk.): *Fakultások közt. Tudomány, tudás, alkalmazás*. Budapest, L'Harmattan, 2022. 146-147.

<sup>31</sup> Michel Foucault: *Az igazság bátorsága*. Ford. Cseke Ákos. Budapest, Atlantisz, 2019. 297.

<sup>32</sup> Platón: *Kisebbik Hippiász*. Ford. Mészáros Tamás. In: *Uő.: Nagyobbik Hippiász. Kisebbik Hippiász. Lakhész. Lüsizs*. Budapest, Atlantisz, 2003. 72. (372d-e)

<sup>33</sup> Platón: *Kisebbik Hippiász*. id. kiad. 61-63. (364e-365e).

érdekű antropológia utolsó bekezdésében Kant eljátszik a gondolattal, hogy egy másik bolygón olyan eszes lények élnek, akik hangosan gondolkodnak, és mivel így nem tudnak alakoskodni a többiek előtt, bizonyára angyalai tisztaságúak.<sup>34</sup> Velük szemben az ember gondolkodásának nagyon is szennyes, szegyen-teli az eredete: „Az emberi teremtmény összetételéhez eredendően hozzátartozik tehát, s hozzátartozik nemének fogalmához is, hogy a mások gondolatát buzgón firtatja ugyan, a saját gondolatait azonban megtartja magának; amely derekas tulajdonsága utóbb nem mulaszt el *rejtőzködésből* apránként szándékos *megtévesztéssé*, sőt *hazudozássá* izmosodni.”<sup>35</sup> A hipotetikus földönkívüliek talán másként gondolkodnak, azonban az emberi kedély eredendően egy rejtőzködő képesség, amelynek eminens megnyilvánulása a hazudozás. Fontos, hogy a még gyakorlatilag ártatlan, tiszta, derekas (sauber) formát Kant „Verstehlung”-nak nevezi: tehát rejtőzködésnek, alakoskodásnak, megtévesztésnek.<sup>36</sup>

Ezek a korlátozott érvényű párhuzamok nem teljesen önkényesek. Nietzsche maga hivatkozik *A morál genealógiájában* elismerőleg Platónra, amikor különbséget tesz becsületes hazugság és becsstelen hazugság között;<sup>37</sup> de az 1887-es évben Nietzsche Kant műveivel, főleg morálfilozófiai írásaival is intenzíven foglalkozik (ennek nyomai egészen világosan tetten érhetők *A morál genealógiájában*), kijegyzeteli őket (habár előfordulhat, hogy elsősorban Kuno Fischer könyvét használja).<sup>38</sup> Annak viszont nincs nyoma, hogy a fenti gondolatot ismerte volna, és amúgy is inkább vitatkozik Kanttal, és csak ritkán, elvétve ad neki igazat. Főleg Kant szabadság-felfogását jegyzeteli ki alaposan és kritizálja.<sup>39</sup> Lehetnének ugyan közös pontok, azonban a morálhoz való alapvető viszony nem engedi ezek felszínre kerülését.

<sup>34</sup> Immanuel Kant: Pragmatikus érdekű antropológia. Ford. Mesterházi Miklós. In. Uő: *Antropológiai írások*. Budapest, Gond-Cura Alapítvány – Osiris, 2005. 305.

<sup>35</sup> Immanuel Kant: *Pragmatikus érdekű antropológia*. id. kiad. 305.

<sup>36</sup> Immanuel Kant: *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*. In. Immanuel Kant: *Werke in sechs Bänden*. VI. Darmstadt, Wissen Bildung Gemeinschaft, 2016. 689.

<sup>37</sup> Friedrich Nietzsche: *Adalék a morál genealógiájához*. id. kiad. 167.

<sup>38</sup> Tom Bailey: Nietzsche the Kantian? In. Ken Gemes, John Richardson (eds.): *The Oxford Handbook of Nietzsche*. Oxford, Oxford University Press, 2013. 147.; Thomas H. Brobjer: *Nietzsche's Philosophical Context: An Intellectual Biography*. Urbana and Chicago, University of Illinois Press, 2008. 38. Ennek háttere alaposabb bemutatást igényelne, azonban mivel itt erre nincs lehetőség, csak utalni szeretnék rá, hogy Nietzsche kései Kant-olvasatáról, valamint ennek etikai vonatkozásairól bővebben írtam, vö.: Tanczos Péter: Mindenekelőtt ne tévesztetek össze másokkal. Az önmegaság esztétikája és politikája a kései Nietzsche-nél. In. Daróczi Enikő – Laczkó Sándor (Szerk.): *Lábjegyzetek Platónhoz 18. Az identitás*. Szeged, Pro Philosophia Szegediensi Alapítvány – Magyar Filozófiai Társaság – Státus Kiadó, 2020. 444-446.; Tanczos Péter: *A második természet kinevelése*. id. kiad. 55-57.

<sup>39</sup> *Jegyzetek a kései hagyatékból*, III, 19.

Visszatérve a ferdeség és egyenesség kérdéséhez, továbbra sem világos, hogyan születhet meg az igazság vágya. Nietzsche az egyik hátrahagyott jegyzetében kísérletet tesz a két erő összeegyeztetésére: „A saját magunkkal szembeni becsületesség [Redlichkeit] *régebbi*, mint a másokkal szembeni becsületesség. Az állat észreveszi, hogy milyen gyakran becsapják, éppen ezért gyakran kell alakoskodnia [verstellen]. Ez vezeti rá a tévedés és igazlítás, alakoskodás [Verstellung] és bizonyosság közötti különbségtévesztésre. A szándékos *megtévesztés* [Verstellung] az önmagával szembeni becsületesség [Redlichkeit] első érzésén alapul.”<sup>40</sup> A becsületesség, egyenesség eredete tehát a Verstellung elkerülhetetlenségének belátása: bár egymással ellentétes erőként jelennek meg, a becsületesség az alakoskodás tapasztalatából születik meg, annak reaktív erejére adott korrekciós kísérletként. Úgy is fogalmazhatunk, hogy az önmagunkkal szembeni őszinteségből születik meg az egyenesség, a becsület. Szükség van a hazugság képességére ahhoz, hogy önmagunkkal szemben őszinték legyünk.<sup>41</sup>

#### IV. FELELŐSSÉGGEL A ROSSZ LELKIISMERET ELLEN

A megtévesztés és őszinteség viszonyának 1880-as évekbeli tisztázása, valamint a genealógiai érdeklődés felerősödése megnyitotta az utat a felelősség fogalmának afirmációja előtt. Bár Nietzsche *A morál genealógiájában* is feltételezi, hogy a megtévesztés elemi módon jelen van, ahogyan az állatok is képesek az álcázásra, azonban ez itt olyan alapvető sajátosság, amely még nem magyarázza meg az intelligenciát.<sup>42</sup> Az igazságra való törekvésként értett értelem az önmagunkkal szembeni őszinteséggel kezdődik; az ennél való megmaradás, az ebben való kitartás lenne a feladatunk. Erre csak az előkelő, a hajdani úrmorálból valamit még magában őrző ember képes.<sup>43</sup> A ressentiment embere viszont önmagát csapja be, ahogyan Nietzsche fogalmaz: „kancsal a lelke”.<sup>44</sup> A pusztá okosság persze továbbra is igen közel áll a megtévesztéshez: csakhogy míg a nemes jellemű, előkelő ember esetében ez egy a sok készség között, addig az alantas ember a maga gyöngeségét egyetlen fegyverével, az okossággal kompenzálja. A Verstellung itt tehát kettéválik: lesz egy nagyon

<sup>40</sup> KSA IX: 260. (saját fordítás – T.P.)

<sup>41</sup> Friedrich Nietzsche: *Jegyzetek a kései hagyatékából*. IV. kötet. Ford. Óvári Csaba. Máriabesnyő, Attraktor, 2016. 5.

<sup>42</sup> Friedrich Nietzsche: *Adalék a morál genealógiájához*. id. kiad. 45-46.

<sup>43</sup> Az egykori harcos és a gondolkodó morálja közötti hasonlósághoz, lásd: Schwendner Tibor: *Eljövendő múlt. Genealógia Nietzschénél, Husserlnél és Heideggernél*. Budapest, L'Harmattan – Magyar Daseinanalitikai Egyesület, 2011. 34-36.

<sup>44</sup> Friedrich Nietzsche: *Adalék a morál genealógiájához*. id. kiad. 36.

elementáris, gyakorlatilag értéksemleges jelentése, és egy kifejezetten reaktív öncsalásként megnyilvánuló formája.

Ezzel együtt az ígérni képes állatot kitenyészteni nem könnyű feladat. A bizalmat, félelmet és tiszteletet érdemlő felelősségteljes egyén a hozzá hasonlókat felismeri, tiszteli, kitünteti őket a bizalmával, korlátozza saját hatalmát velük szemben, azonban a nála hitványabbakat mélységesen megveti. Ahhoz azonban, hogy a függetlenségnek ezt a fokát elérje (amely a felelősség kritériuma) először egy olyan közerkölcsöt kell kialakítani, amelyben éppenséggel egyformaságot és szokásokat alakítanak ki a közösségben.<sup>45</sup> A felejtést természetesnek tartó állatból emlékezni képes lényt kell faragni: ennek az eredeti módja a testi bevésés volt. A tartozás, a bűnösség tudatát csonkítással, kegyetlenkedéssel erősítették generációról generációra.<sup>46</sup> A szószegő ember kiírja magát a közösségből, és mint külső jelenséggé vált entitáson kitombolják magukat rajta a bent fegyelmezett urak. Ugyanakkor hozzáteszi Nietzsche, hogy minél nagyobb lesz egy állam vagy úr hatalma, annál engedékenyebbé válik. Sőt kifejti azt is, hogy igazán nagy hatalom mellett mindenféle büntetés feleslegessé válik.<sup>47</sup>

A felelősség azonban nem azonos ezzel a bűntudattal; előbbihez éppen, hogy túl kell lépni a konvenciókon, ismerni és uralni kell önmagunkat. Az ősi barbár, államalapító előkelők a felelősségteljes magatartás prototípusaiként szolgálnak, habár ők nélkülözik azt a reflexiót, ami a valódi felelősséghez kell, Nietzsche inkább természeti jelenséggé értelmezi őket. Az idomító emberek, az ősi államszervezők rettenetes műve a rossz lelkiismeret: mivel velük szemben nem lehetett sikeresen fellépni, az agresszió befelé fordult, és önmarcan-golás lett. A kezdetben szinte semmi, papírvékony lélekből így lett az a komplex instancia, amit ismerünk.<sup>48</sup> Az igazi felelősség eléréséhez újra meg kell tanulnunk a kifelé való tevékenykedést. Az új filozófusok, akikről a *Túl jön és rosszon* című művében írt, nagyobb felelősséget akarnak, esetükben talán majd megjelenik a cselekvés valódi tere, és átalakíthatják világukat.

A rossz lelkiismeret elsősorban nem a hitvány embert sújtja, hanem a derekasat, ezért is fontos Nietzsche szerint a valódi, individuális, a kifele érvényesülő, hatalomként megjelenő felelősség. Ebből is érthető, hogy a magát előkelőnek vágyó Nietzsche korábban milyen „pszichológiai” megfontolásból akarta tehermentesíteni a felelősséget. Innen érthető meg talán az is, hogy miért volt annyira elutasító a felelősség fogalmával szemben a korai feljegyzéseiben, írásaiban. Ezekben még ugyanis a kanti lelkiismerethez hasonló

---

<sup>45</sup> Friedrich Nietzsche: *Adalék a morál genealógiájához*, id. kiad. 61-62.

<sup>46</sup> Uo. 70-72.

<sup>47</sup> Uo. 79-80.

<sup>48</sup> Uo.

értelemben ragadta meg a felelősség fogalmát. Olyan belső törvényszékként tekintett rá,<sup>49</sup> amely szembesít minket a tetteinkkel – éppen az ilyen bensőséges morál az, amelyet kezdetektől elítél, elvet. Miután szakított ezzel az implicit háttérfelvetéssel, rögtön elfogadhatóvá vált számára a Verantwortlichkeiten fogalma. Nem véletlen az sem, hogy *A morál genealógiájában* a (rossz) lelkiismeret átkos jelenlétével szemben az affirmálandó felelősséget játssza ki. A felelősség fogalmát kezdetben egyértelműen elutasítja Nietzsche, mert a morál szimptómáját látja meg benne. A felelősségérzetben manifesztálódott a bűnösség tudata, amelytől szabadulni szeretett volna lét ártatlanságát visszaadni akaró gondolkodó. Az akarat fogalmának fokozatos tehermentesítésével, a genealógiai megközelítés felélesztésével, és főként egy az alakoskodással összeegyeztethető egyenesség fogalom révén affirmálhatóvá vált számára a felelősség fogalma. A morál tulajdonképpen maga a hazugság, a megtévesztés. Ez a nem-morálisan felfogott felelősség az őszinteség, az egyenesség akarásaként jelenik meg. Ahhoz, hogy felelősek legyünk, őszintének kell lennünk magunkhoz, és nem szabad önmagunkat becsapva azt hinni, hogy van szabad akaratunk. Erők nyilvánulnak meg bennünk, amelyek természetük szerint tevékenykednek. Nem tudjuk megtagadni a természetünket. Éppen ezért a determinizmus megmarad, és ahogy az *Ecce Homo*ban is írja, a felelősség a sorsunk szeretetében, az amor fatiban ölt igazán testet.<sup>50</sup>

---

<sup>49</sup> Immanuel Kant: *Vallás a pusztá ész határain belül*. Ford. Vidrányi Katalin. In. *Uő: Vallás a pusztá ész határain belül és más írások*. Budapest, Gondolat, 1980. 329.

<sup>50</sup> Friedrich Nietzsche: *Ecce Homo*. Ford. Horváth Géza. Budapest, Göncöl, 2003. 50-51.

## A „FELELŐSSÉG” A KORAI WITTGENSTEIN FILOZÓFIAI HORIZONTJÁN

---

GÁSPÁR LÁSZLÓ ERVIN

Wittgenstein „etikai állásfoglalását” perfekcionizmus (vö: Shustermann 2016: 20), antropológiai konzervativizmus (Nyíri Kristóf), abszolút értékek elvetése, világtól való akarati függés rezignált feladása jellemzi, így nem interszjektív, hanem „spontán felelősség”-ről beszélhetünk esetében (Györgyjakab, 2000: 45). Etika és tudomány viszonya logikailag nem írható le (vö: Mekis, 2000: 53), az etika kifejtése „kudarc” (lásd: Kevin Cahill). Abból kiindulva pedig, hogy Frege szerint, a tudományos mű nem azonos elvi instrukcióival (vö: Conant, 182), a *Logikai-filozófiai értekezés* legfeljebb csak mondható és nem mondható demarkációjának kézikönyve lehet. A Ludwig von Fickerhez írt 1919-es levélben Wittgenstein bevallása szerint meg sem írta jelentősebb, etikai részét a műnek. Amit viszont leírt: „...nem létezhetnek etikai kijelentések”, „az etikát nem lehet kimondani”, és „transzcendentális” (6.42-6.421). De a kimondhatatlan etika mellé, mégis oda kerül a „miért van inkább valami...” heideggeri kérdéssel analóg gondolat, mely szerint, „[n]em az a misztikum, hogy milyen a világ, hanem az, hogy van (Tr, 6.44), vagyis a világ sub specie aeterni, egész, időtlen szemlélete (vö: Tr, 6.45). Mindez egy olyan antimetafizikus rendszerbe ágyazódik, melynek az igaz kijelentések összességét alkotó természettudomány a mintája (Tr, 4.1). Az értekezés mechanikára tett utalásai világossá teszik, hogy alapmodellje, „a természettudomány központi diszciplínája”, a fizika – ahogyan később C. F. Weiszäcker megfogalmazta (Weizsäcker, 33).

A fiatal Wittgenstein egyik intellektuális bálványa is e tudomány képviselője volt, Ludwig Boltzmann már Schopenhauer-esszéjében filozófiai antinómiák és apriorisztikus elvek fizikalista feloldásának lehetőségéről beszélt (vö: Boltzmann, 137) – aligha véletlen, hogy Wittgenstein a bal és jobb kezes kesztyűk fedésbehozhatatlansági problémáját négydimenziós térben megoldhatónak tekintette. Azon túl, hogy a *Tractatus*ban megjelenő logikai problémák is konkrétan felmerültek a fizikus írásaiban (vö: Boltzmann 66-67; Tr, 3.323), a Wittgenstein által olvasott Hertz-féle *Mechanika* recenziójában, Boltzmann méltatta a newtoni rendszer szimbólumalkalmazási hibáját korrigáló szándékot (vö: Hertz, 9), s ezt egyúttal a „rég metafizika” kritikájával hozta összefüggésbe (vö: Boltzmann, 88). Beidegződésnek tekintette ok-okozati összefüggések keresését (Boltzmann, 139), s választóvonalat húzva „mai és régi

metafizika” közé (vö: Boltzmann, 172), amellelt foglalt állást, hogy létezhet ún. „földközeli metafizika”, amely céljai összeérnek a tudományával (vö: Boltzmann, 104). A régi metafizikát „tapasztalati tudományok” által kikúrálható „lelki migrénnek” tartotta. (vö: Boltzmann, 198). Egyúttal elismerte, hogy általános kérdések elvesznek az analízis során, viszont jelentősegteljesek azon pillanatok, amikor valami egész képe tárul elénk (vö: Boltzmann, 14).

Az osztrák fizikus kétségtelenül befolyásolta a realitás nyelvileg adekvát és inadekvát rétegének wittgensteini megítélését, és azon szándékát, hogy a „régí metafizika” kereteit szétfeszítő új, konzisztens rendszerbe ágyazza elképzelését. Ennek része az *akarát* és a világ eseményei közötti kauzális korreláció megszüntetése (Tr, 6.373). A *szükségszerű* logikán kívül minden történés *véletlennek* és *kauzalitás* tévhitnek minősítése (Tr, 6.3-6.37; Tr, 6.41). Az igazságlehetőségek *valószínűségi értelmezése* (vö: 2.013), *tér és idő* relativisztikus felfogása (Tr, 6.3611). A *modellközpontú szemlélet*, miszerint eltérő finomságú hálók illeszthetők a jelenségekre (Tr, 6.342), így világleírásunk élesség és homályosság tartományában skálázható, vagyis episztemikus korlátaink, *látásmódunk opacitása* szabja meg jelentés- és értelemadás szemantikai folyamatát, így „világhoz” való hozzáférésünk „nyelvileg behatárolt”. A dologi és mentális létezők eliminálásával, a karteziánus szubsztanciadualizmus által generált problémák is a boltzmanni értelemben vett „régí metafizika” relikviáivá váltak. S mivel a leképezés deduktív-nomologikus modelljében nem előre adott *valóságot* vizsgálunk, hanem a leírás szimbólumai révén konstruálunk valamit, amit jobb híján *realitásnak* nevezünk, a szimbólumalkalmazás került figyelmének centrumába. A fizikus Max Born (1964) későbbi előadása mintegy visszaigazolja az osztrák filozófus korai nézeteit: „[s]zimbólumok révén hatolunk be a fizikai realitásba” (Born 360), minthogy szimbólumok strukturális relációja fejezi ki az invariáns *törvényszerűségeket* (vö: Born, 202, 282). A korai Wittgenstein elgondolásának posztnewtoniánus fizikalista szemlélettel megvonható párhuzamait erősíti, a modern fizikában érvényesülő szemcsézettség (opacitás), meghatározatlanság (indeterminizmus) és viszonylagosság (relativitás) elve.

Az indeterminista felfogás és a világhoz való episztemikus hozzáférés körül kibontakozó vita egyik állomása volt, amikor Born az 1920-as évek közepére kijelentette, hogy a szubatomi világ állapotát nem lehet 19. század eleji determinista felfogás szerint leírni (vö: Born 74), 1948-as előadássorozatában már magabiztosan deklarálta: a kvantumelmélet mentes „determinisztikus előítéletektől” és statisztikus jellegű (Born 48). Max Planck a harmincas évekre szintén elismerte, a komplexitás és lépték behatárolja oksági összefüggések feltárását (vö: Planck 193). Noha Niels Bohr figyelmeztetett, hogy „a fizikusokat csak igen alapos okok kényszeríthették az oksági elv feladására” (Bohr

44-45), Heisenberg határozatlansági relációja Planckot elriasztotta saját felfedezésének konzekvenciájától (vö: Planck 202). Bohr Einsteinnel folytatott polémiaja megerősítette elképzelését, hogy „le kell mondanunk a klasszikus oksági ideálról, és a fizikai valósággal szemben elfoglalt álláspontunkat teljesen revideálnunk kell” (Bohr 96).

Tudományos módszer és a világ átfogó szemléletét pozicionáló elgondolás dilemmái nem csak a korai Wittgenstein művére voltak jellemzők, hanem a kor elméleti fizikusainál is megfogalmazódtak. E vita kardinális eleme volt, a klasszikus mechanika gondolatkísérlete, Laplace „átfogó intelligenciá”-ja, melyet Planck „ideális szellemként” revideált (vö: Planck 210). Planck nem fogadta el pályatársainak ellenvetését, miszerint az „ideális szellem” fizikai törvényekre épülő entitás (vö: Planck 212). Hans Reichenbach ugyanis a francia tudós megismerő intelligenciáját malíciózusan „Laplace szupermenjé”-nek titulálta, mert kozmosza állapotfázisának megismeréséhez – minthogy saját megismerési kapacitása is része a vizsgált halmaznak –, természetfelettinnek kellene lennie. A kor elméleti fizikájának kiemelkedő képviselőjétől meglepő módon, Planck szerint a „reális külvilág létezésében” is úgy hiszünk, hogy „közvetlen kutatás számára hozzáférhetetlen”, ezért nincs elvi akadály, „hogy az ideális szellem létezésében higgyünk” ami szintén nem lehet kutatás alanya (vö: Planck 212). Szerinte „ideális szelleme” nem antropomorfizálható – minthogy Laplacenál az episztemikus valószínűség, megfigyelőképességünk korlátait fejezi ki, ami viszont egy „ideális szellem” számára irreleváns. Amennyiben megkérdeznénk ezen intellektust – mondja Planck –, hogyan szerzi jövőre vonatkozó ismereteit, könnyen azt a választ kaphatnánk: »Te ahhoz a szellemhez hasonlítasz, amelyiket megértesz, nem hozzám« (Planck 212-213). Vagyis naivan járunk el, ha időbeliségre épülő konceptuális kereteink, igeidőket tartalmazó grammatikánk kategóriái között feltett kérdéseinkre, ugyanilyen nyelven adott válaszokat várunk. Persze Bohr is elismerte, hogy a természet megértéséhez a miénktől teljesen eltérő nyelvet kell használnunk. *A tudás egysége* (1954) amerikai előadásában az ebből adódó paradoxont úgy érzékelte, hogy feltehetően „csak úgy tudunk számot adni az élet jellegzetes ismertetőjegyeiről, ha lemondunk az élet szokásos értelemben vett magyarázatáról” (Bohr, 122). Minthogy konvencionális nyelvhasználatunk kommunikációra és nem megismerésre alkalmas (vö: Tr. 4.002).

Planck álláspontja megelőlegezve Hempel-dilemmáját, azon feltevésre épül, hogy kurrens tudásunk alapján kérdezzünk egy olyan intelligenciát, aki számára a természet erői és az emberi lélek időtől független egységben jelenik meg, így a leírásukra alkalmas univerzális nyelv birtokában van. Így a Bohr által komplementárisnak tekintett természeti és etikai régiók átfogó szemléletére alkalmas intelligencia emberi nyelvi válaszai, Planck kiábrándító konklúziója

szerint, számunkra tartalom nélküliek és semmitmondók lesznek. S a kvantumfizika úttörőjeként ismét egy tőle váratlan, Wittgenstein gondolatait megelőlegező kijelentést tesz: „rövidlátó formalizmusunk” minden logikailag megalapozhatatlan tétel értéktelennek fog minősíteni. Wittgensteinnél e dilemmák már korábban megfogalmazódtak, szerinte még ha az élet értelmének megoldása és a végső kérdésekre adható kimerítő válaszok megadhatók is, ezek egyrészt nem rendszerünkön belül volnának, másrészt triviálisnak tűnhetnének: egyfelől „[a] világ értelmének a világon kívül kell lennie” (Tr, 6.41), „[...]a térben és időben való élet rejtélyének megoldása téren és időn kívül fekszik. / (Nem természettudományos problémákat kell itt megoldani.)” (Tr, 6.4312). Másfelől az élet értelmének felismeréséből nem következik közölhetősége, hogy „miben is áll ez az értelem” (vö: *Notebooks* 1916. 07. 07., Tr, 6.521). Ugyanis kívül esik azon logocentrikus elváráson, hogy csak feltehető kérdések válaszolhatók meg (Tr, 6.5). Ezért ha Planck ideális szellemének válaszai semmitmondók, az annyit tesz, hogy nem vagyunk kérdések feltételére alkalmas nyelv birtokában, formalizmusunk alkalmatlan életproblémáink megválaszolására (vö: Tr, 6.52).

Wittgenstein azért jut hasonló következtetésre, mint Planck, mert a világ sub specie aeterni szemlélete analóg a német fizikus „ideális szellemének” ötletével, ugyanis időtlen. Ami problematikus, minthogy a *tény* logikája és a *lehetőség* modalitása, múlt és jövő irreverzibilis tapasztalati láncolatával függ össze: a „tapasztalatok” szerveződését, a múlt eseményeiből jövőbeliekre való következtetés miatt entrópia, fizikailag egyre valószínűbb folyamatok bekövetkezése jellemzi. Wittgenstein következetesen nem tapasztalatról, hanem „szemléletről” beszél, minthogy időtlen lény esetében nem volna különbség múlt és jövő, tények és lehetőségek között, nem létezne számára emberi értelemben vett időbeli „tapasztalat” sem.

A posztnewtoniánus szemlélet platformján viszont nincs olyan szuperpozíció, mint Laplace intelligenciája vagy Planck „ideális szelleme”, akiknek perspektívájából elérhető a rendszer „egésze”. Az episztemikus bizonytalanság a kulcsa azon kijelentésnek, mely nem is kíván pálcát törni az indeterminizmus körül kibontakozó vita felett: „[a]z akaratszabadság abban áll, hogy nem tudhatunk most a jövőbeli cselekedetéről” (Tr, 5.1362). Konklúziója nem kevésbé lehangoló mint Plancké: szabadságunk záloga, az episztemikus korlátainkból eredő tudatlanság. De ha birtokában is volnánk e tudásnak, akkor sem lehetne bázisa etikának. 1929-es gondolat kísérletében olyan emberről beszélt, aki „mindent tud”, „ismeri a világ összes élő és holt testének mozgását, és minden embernek, aki csak élt valaha, az összes tudatállapotát”. „Képzeljük el” – mondja Wittgenstein –, „ez az ember mindent amit csak tud, beleír egy nagy könyvbe”

(Wittgenstein, 1990: 8). (Planckhoz hasonlóan, ő sem foglalkozik ennek logikai lehetetlenségével.)

A könyv „tartalmazná az összes relatív értékítéletet” – pl. hogy valaki „jó” zongorista – „valamint az összes igaz tudományos állítást, s végső soron az összes lehetséges igaz kijelentést”, tehát időbeli tényeket és lehetőségeket. Wittgenstein után mondhatjuk, hogy tartalmazhatna például olyan leírásokat, miszerint J. F. Kennedy 1963-ban lett merénylet áldozata, s tényként tartalmazná a könyv, hogy mi volt Lee Harvey Oswald szerepe a gyilkosságban, és hogy Jack Ruby miért lőtte agyon Oswaldot, stb. A Wittgenstein-család történetét is tartalmazná a könyv, például hogy bátyjának, a zongorista karrier előtt álló Paulnak az Első Világháborúban tragikus módon, találat érte jobb karját, amit amputálni kellett. Ám lényeges, hogy a könyv minden kijelentése egyenrangú volna, nem tartalmazna „abszolút értelemben fennkölt, fontos vagy jelentéktelen” kijelentést. A „mindenttudó” személy könyvének megírásakor nem akadályozná episztemikus korlátok. Wittgenstein ugyanitt írja, „[h]a például világgönyvünkben egy gyilkosság leírását olvasnánk az összes fizikai és pszichikai részlettel, ezeknek a tényeknek a pusztá leírása nem tartalmazna semmit, amit etikai állításnak nevezhetnénk. A gyilkosság pontosan azon a szinten volna, mint akármilyen más esemény, például az, hogy egy kő le hull. Persze lehet, hogy ennek a leírásnak az olvasása fájdalmat vagy dühöt vagy más érzelmet kelt bennünk, vagy pedig olvashatnánk arról a dühről vagy fájdalomról, amit ez a gyilkosság másokban kiváltott, amikor hallottak róla, de ezek is pusztán csak tények, tények, és megint csak tények, és nem etika”.

A tapasztalati tények szerinti relatív „jó útnak” olyannak kellene lennie, mondja Wittgenstein, amit „logikai szükségszerűséggel” kellene bejárni. Például szükségszerűen jól kellene zongoráznunk, habarcsot kevernünk, vagy semmiképpen nem kellett volna meghalnia J. F. Kennedynak stb., és mindenkinek szűgyellnie kellene magát, aki nem így tesz vagy érez. Erre mondja, hogy „ez agyrém” – mert nincs „abszolút bíró” kényszerítő erejével rendelkező tényállás. Nincs a priori jó, mert, mint írta *Tractatus*-ában: „[...] tapasztalatunk egyetlen része sem a priori egyben”, amit látunk és leírhatunk, „másképpen is lehetne. / A dolgoknak nincs a priori rendjük” (Tr, 5.634). És itt érkezik el az 1929-es előadás gondolatmenete a döntő részhez: az egyetlen „abszolút érték” olyan „élmény” volna, mint a „világ létezése feletti csodálat”, hogy »Milyen rendkívüli, hogy egyáltalán valami is létezik!« vagy »Milyen rendkívüli, hogy létezik a világ!«. Csakhogy ez „visszaélés a nyelvvel”, „értelmetlenség”, mert csak „fennálló eseten csodálkozni” vagy lehetségesen fennálló eseten csodálkozni értelmes dolog. Azon pl., miszerint csodálatos a lemenő Nap, vagy akár a balszerencsés véletlen, melynek során egy eltévedt lövedék éppen egy zongorista karrier előtt álló osztrák tiszt karját találta el, stb. Wittgenstein egy

oroszlánfejet növesztő ember példáján szemlélteti, hogy a jelenség tudományos, élettani feltárásával minden „csodaszerűség” elillanna. Másként: az események szövedékének legkisebb alkotóeleméig történő szétszálazása a jelenségeket a tények egységes magyarázati modelljébe korporálja, melyben a „logikus történeti előzmények” és „következmények” e szempontból diszkvalifikálódnak, mert események sohasem szükségszerűek. Ezen gondolat olyan szokatlan etikai narratívát prolongál, amelyben események jövőbeli kimenetére nagyobb pontossággal lehet approximatív becslést tenni, mint amilyen pontos okozati összefüggéseket lehet rekonstruálni a múlt eseményei alapján.

A 20. század elején kibontakozó új posztnewtoniánus tudomány a Kopernikusz óta érvényes tendenciát erősítette, mely az embert decentralizálta. E felfogás alapján, nem vagyunk okok és célok urai, csak a jövő eseményeire van némi befolyásunk. Ám kétséges, hogy az etika „lehetetlensége” vagy neutralizálása dezantropomorfizálás is egyúttal. Max Born magvas megállapítása szerint az indeterminista világkép – így a korai Wittgenstein részleges indeterminizmusa is – éppen a felelősség felértékelődését vonja maga után, mely nagyobb mint valaha. Egy valószínűségi elmélet keretein belül, rajtunk múlik, milyen események valószínűbbek. Egyetlen mozdulatunk elég események valószínűségfelhőjének összeomlásához és más események esélyének növekedéséhez. A szemléletmód, mely szerint nem kapaszkodhatunk esszenciális etikai értékítéletekbe és a világ tényei statisztikai-valószínűségi platformon állnak, nem mond ellent a morális felelősség fogalmának, hanem erősíti azt – Wittgensteinnel szólva, cselekvések „kimondhatatlan” terhét hárítja ránk.

## **IRODALOM**

Boltzmann, Ludwig: On the Development of the Methods of Theoretical Physics in Recent Times (1899). Theoretical Physics and Philosophical Problems. Selected Writings. Edited by Brian McGuinness. D. Reidel Publishing, Dordrecht-Holland, Boston-U.S.A. 1974.

Bohr, Niels: Atomfizika és emberi megismerés. Gondolat, Budapest, 1984.

Born, Max: Válogatott tanulmányok. Gondolat, Budapest, 1973.

Cahill, Kevin: Ethics and the „Tractatus”: A Resolute Failure. *Philosophy*, Jan., 2004. Vol. 79, No. 307 (Jan., 2004), 33-55

Conant, James: Elucidation and nonsense in Frege and early Wittgenstein. In: The New Wittgenstein. (Ed. Alice Crary, Rupert Read) Routledge, London, 2000.

- Dain, Edmund: Eliminating Ethics: Wittgenstein, Ethics, and the Limits of Sense. *Philosophical Topics*, Fall 2014, Vol. 42, No. 2, Contemporary *Tractatus* (Fall 2014), 1-11
- Györgyjakab Izabella: Etikai kérdésfeltevés Wittgensteinnál. *Kellék*, 2000. 15-16.
- Györgyjakab Izabella: Logika és etika a Tractatusban. *Magyar Filozófiai Szemle*. 2001. 2.
- Hertz, Heinrich: *The Principles of Mechanic*. London, MacMillan, 1899.
- Mekis Péter: Wittgenstein és az esztétika. *Kellék*, 15-16. 2000.
- Nyíri Kristóf: *Ludwig Wittgenstein*. Kossuth, Budapest, 1983.
- Planck, Max: *Válogatott tanulmányok*. Gondolat, Budapest, 1982.
- Weizsäcker, Carl Friedrich: Idő, fizika, metafizika. In. *A modern tudományok emberképe*. (Szerk. Krzysztof Michalski) Gondolat, Budapest, 1988.
- Wiggins David: Wittgenstein on Ethics and the Riddle of Life. *Philosophy*, Jul., 2004, Vol. 79, No. 309, 363-391
- Shusterman, Richard: A filozófiai életvitel példázatai – Dewey, Wittgenstein, Foucault. (Ford. Horváth Nóra) *Műhely*, 2016. 2. 12-23
- Walker, Jeremy: Wittgenstein's Earlier Ethics. *American Philosophical Quarterly*, Oct., 1968, Vol. 5, No. 4 (Oct., 1968), 219-232
- Wittgenstein, Ludwig: Előadás az etikáról. (Ford. Babarczy Eszter) *Nappali ház*. Irodalmi és művészeti szemle. 1990. 1., 7-11.
- Wittgenstein, Ludwig: *Logikai-filozófiai értekezés*. Akadémiai, Budapest, 1989.
- Wittgenstein, Ludwig: *Notebooks 1914-1916*. Basil Blackwell, Oxford, 1998.

# FELELŐSSÉG A VILÁGÉRT, AVAGY A JÓ KÍSÉRTÉSE – HANNAH ARENDT BRECHT-INTERPRETÁCIÓJA<sup>1</sup>

---

KOVÁCS GÁBOR<sup>2</sup>

## A GONOSZ BANALITÁSA, A VILÁGPUSZTÍTÓ JÓSÁG ÉS AZ EMBERI CSELEKVÉS

Az arendti politikai filozófia központi gondolata az, hogy az ember felelősséggel viseltetik azért a világért, amely az ember otthona, s amelyet az emberi cselekvés hoz létre és tart fenn. A gondolat összekapcsolódik a totalitarizmus problematikájával; ezzel az új politikai formával való szembesülés Arendt alapvető élménye. Az 1951-es *Totalitarizmus-könyv* narratívája arról szól, hogy a totalitarizmus – előbb mint mozgalom, utóbb mint politikai berendezkedés – miképpen semmisíti meg ezt a világot. Ám a mű szerkezetileg rendkívül aránytalan. Első két része a náci totalitarizmushoz vezető történelmi utat meséli el; a könyv harmadik részében megjelenő, a sztálini totális államot tárgyaló gondolatmenetek idegen testet képeznek. Nem rajzolódik ki egy olyan történelmi pályáiv, amely a bolsevik totalitarizmusban végződik; nem kapunk meggyőző magyarázatot a hogyanra – azért nem a miéltre, mert Arendt indeterminista szemléletéből adódóan ódzkodik a kauzális magyarázatoktól; ilyet a náciizmus esetében sem ad, kontingens tényezők véletlenszerű kikristályosodásáról beszél. Művének hiányosságával maga is tisztában van: tervei között szerepel egy, a marxizmus totalitárius elemeivel foglalkozó könyv, ami azonban nem készül el. Miképpen magyarázható az a tény, hogy – ellentétben a náciizmus kikristályosodási folyamatában nélkülözhetetlen fajlemélettel – a sztálini terrorhoz vezető konstellációt eredményező tényezők között nem egy, a gondolkodás alvilágához tartozó, obskúrus szellemi áramlatot találunk, hanem a felvilágosodás eszmeáramlatában gyökeredző, emancipatív, szabadságelvű marxi filozófiát? Arendt megoldandó problémája: az Eichmanban és a megsemmisítő táborokban manifesztálódó gonosz stációinak rekonstrukciójához oda kell illeszteni a Sztálinhoz és a Gulághoz vezető szenvedéstörténet stációit. Ez történik meg az 1963-as *Forradalom-könyvben*. Az eredmény ugyanolyan problematikus és vitára ingerlő mint a

---

<sup>1</sup> Az írás *A kiborg és az emberi állapot* című 2021-es e-könyvem (<https://mek.oszk.hu/22300/22399/22399.pdf>) egyik írásának átdolgozott gondolatmenete. KG.

<sup>2</sup> A szerző a Bölcsészettudományi Kutatóközpont Filozófiai Intézetének tudományos főmunkatársa.

radikális gonosz banalitásának fogalma. A világpusztító néma jóság koncepciója első hallásra legalábbis meghökkentő. Arendt itt is úgy jár el, mint oly sokszor: konkrét történelmi-politikai események rekonstrukciójához politikai filozófiájának kategóriáit használja, s ennek során a hétköznapi beszéd fogalmait a megszokott, bevett jelentésüktől eltérő értelemben használja; a filozófia szemantikai mezejébe emeli be őket.

A *Forradalom-könyv* gondolatmenetében a Rousseau-t olvasó francia jakobinusoknál – Saint-Just, Robespierre – a nyomorultak iránti együttérzés lesz a politikai cselekvés mozgatórugója, cselekvésüket nem a szabadság elve inspirálja. Ám – írja Arendt – az együttérzés, amely a szenvedő emberekre irányul, tömegmérétekben személytelen sajnálattá válik. A dolgot súlyosbítja az eredendő bűn keresztény dogmájának megfordítása: Rousseau civilizációkritikája, amely a hipotetikus, civilizáció előtti, első ember eredendő jóságára épül, új kontextusba kerül: a nyomorgó, szenvedő tömegek lesznek a jóság hordozói, míg az együttérzés szenvedélyének erejét magába szippantó sajnálat által hajtott politikus legfőbb problémája többé már nem a szabadság megvalósítása, hanem a nyomorúság felszámolása. Ennek eszköze nem a meggyőzés és érvelés – tehát a politikai nyilvánosság színpada –, hanem az erőszakosságra torkolló, a világ megjavításához szavakat nemcsak hogy nem igénylő, hanem szavakkal nem is bíró jóságtól és együttérzéstől vezérelt közvetlen cselekvés.

### **BERTOLT BRECHT ÉS A JÓ KÍSÉRTÉSE**

Arendtnek a *Forradalom-könyv* után három évvel, 1966-ban, a *The New Yorker*-ben megjelent, majd később a *Men in Dark Times* című kötetbe is fölvetett, Bertolt Brechtről szóló esszéje azt sejteti, hogy a világpusztító jóság teóriáját ugyanúgy személyes – ismét csak a totalitarizmushoz kapcsolódó – tapasztalatok és élmények inspirálják mint számos más filozófiai tézisé. A kiindulópont látszólag nagyon távoli. Arendt erősen vonzódik az irodalomhoz, amelyet filozófiai aspektusai miatt is fontosnak tart; barátai között irodalmárok is vannak, például W. H. Auden, aki sokra becsült vitapartnere. A gondolatmenet azzal indít, hogy milyen messze mehet egy költő vagy író politikai elköteleződésében anélkül, hogy alkotói mivolta ezt megsínylené. Arendt úgy véli, hogy igaza volt Goethének: egy költőnek sok mindent el lehet nézni. A kérdés: mennyit? Egy összehasonlítással kezdi: a fasizmus elköteleződő Ezra Poundot veti össze a maga garasát Sztálin mellett letevő Bertolt Brechttel. Ezt követően a három elveszett német nemzedék rövid portréja következik. Az 1898-ban született Brecht elsőbe, a századfordulóba tartozik; a második a tízes évek nemzedéke, míg a harmadik a húszas éveké. Mindhárom végigmegy a maga kálváriáján. Az elsőnek a Nagy Háború pokla jut, a másodiknak a

háború utáni krízis évei a forradalmi nyugalansággal, hiperinflációval, tömeges munkanélküliséggel. A harmadiknak a spanyol polgárháború, a náci koncentrációs táborok és a moszkvai perek poharát kell kiinnia; végül aztán a második világháború alatt a biológiai életidőben egymástól nem messze levő három nemzedék összeolvad egyetlen nagy csoportjává katonáknak, megsemmisítő táborok áldozatainak, menekülteknek, ellenállóknak és szőnyegbombázások civil elszenvedőinek.<sup>3</sup>

Brecht – írja Arendt – a húszas évek 'Isten halott' hangulatából kinövő, a testiség evilági transzcendenciáját hirdető újpogány, a büntető keresztény isten terhének lerázásából fakadó életöröm költőjeként indul. Aztán a harmincas években egy súlyosabb létezés lehetőségét kutatva bukkan rá – ahogyan őket a sajátos brechti kódnyelven emlegeti – a 'klasszikusokra': Marxra, Engelsre és Leninre, akikben a szenvedőkkel való együttérzésnek az a – Arendt szerint az ember biológiai-állati lényében gyökerező, elemi jellegű – szenvedélye ragadja meg, amely az ő személyes életének is a legerősebb hajtóereje. Szóval – mondja Arendt – a korszak ismeretében aligha lehet gondolkodás nélkül követetni Brechtre, amiért kommunistává lesz. A bajok később jönnek, a perekkel, azzal az úttal, amelyet végigjárva a hívő kommunista a világot akár erőszakkal is megjobbítani akaró emberből a szörnyűségeket nemcsak elfogadó, hanem helyeslő bábbá, a totalitárius gépezet fogaskerekévé lényegül át.

Brechtet tehetsége az utolsó stációtól megóvjá ugyan, de végül alkotóképessége elvesztésével kell fizetnie. Lírai cinizmussal próbál meg valamiféle distanciát fenntartani magában, miközben ódákat ír Sztálinhoz. Arendt idézi az 1953-as berlini munkásfelkelés után írott, sokat emlegetett, *A megoldás* című versét:

„A június 17-iki fölkelés után  
az Írószövetség főtitkára  
a Sztálin-fasorban röplapokat osztatott szét,  
melyek tudatták, hogy a nép  
eljátszotta a kormányzat bizalmát,  
és csak kétszeres munkával  
hódíthatja vissza. Nem volna ezúttal  
egyszerűbb, ha a kormány  
feloszlátná a népet,  
és újat választana?”

/Eörsi István fordítása/

---

<sup>3</sup> Hannah Arendt: *Men in Dark Times*. San Diego, New York, London, Harcourt Brace Jovanovich, 1968. 218-219.

Mindazonáltal Brecht – véli Arendt – kezdettől tudatában van a félelmetes dilemmának: megengedheti-e magának a jó a jóság luxusát, miközben egy rossz és gonosz világot akar megjobbítani? Ez túlmutat Brechten: ez az első, hívó kommunista nemzedék, a messianisztikus marxizmussal magukat nemcsak eljegyző, hanem azzal frigyre is lépő értelmiségiek tipikus dilemmája.<sup>4</sup> Ezzel kell szembesülnie 1918 őszén a fiatal Lukács Györgynek.<sup>5</sup> A dilemmára Brecht drámáiban – mutat rá Arendt – különböző megoldásokat talál. A *Kaukázusi krétakörben* – itt hangzik el a híres mondat: 'Szörnyű, hogyha megkísért a Jóság!' – a kísértésnek engedő szolgálóleány, Gruse tette nyomán végül jóra fordulnak a dolgok, míg A *szecsuáni jólélekben* egyfajta kettős játékra kényszerül a jó: Sen Te és Sui Ta, az együttérzéstől hajtott szecsuáni jólélek és munkásait kizsigerelő tulajdonos egy és ugyanazon személy. A Szecsuánba leszálló istenek egyike így összegezi a tanulságot: a jó szándék a szakadék szélére juttatja a világot, míg a jó cselekedet bele is löki, a világ ezért lakhatatlan.

Arendt Brecht-esszéje több mint egy alkotói pályafutás elemzése. Azért fontos számára Brecht élete, ami miatt Dosztojevszkijre és Melville-re szüksége van a *Forradalom-könyvben*: a jóság negatív szerepére vonatkozó teória illusztrációja, kézzelfoghatóbbá, szemléletesebbé tétele a cél. Ám míg ott fiktív figurák a szereplők, itt valóságosan létező személy. Arendt Brecht kapcsán is meghúzza azt az ívet, amely Robespierre-től, Marxon, Engelsen keresztül Leninig vezet. Brecht számára – mondja – a 'klasszikusok' azért fontosak, mert az együttérzés szenvedélyét a világot cselekvéssel átalakítani képes haraggá változtatták át. Konklúziója szerint Brecht – valószínűleg anélkül, hogy tudná – eljut a Machiavelli által a politikus számára ajánlott cselekvési maximáig: meg

---

<sup>4</sup> A messianisztikus marxizmus csapdájába eső kommunista pszichológiáját – saját tapasztalatai alapján – Sinkó Ervin a következőképpen rajzolja meg: "Nem volt tehát sehol semmi, ami helyettesíthette volna a Szovjetunióba vetett hit erejét – de ugyanakkor ez a hit, ahelyett, hogy az embert fölemelte és boldoggá tette volna, csak mindinkább deformálta. (...) A humanizmus következetes harcosa, a kommunista nem maradhatott következetes kommunista, hogyha nem szánta rá magát arra, hogy mint elkerülhetetlent elfogadja és megvédje az önkénynek és az embertelenségnek minden excessusát. És maga az áldozat is örködött a hóhér jó hírneve felett, és bizonygatta annak igazát, mert az áldozat kommunista volt, a hóhér pedig Sztálin Szovjetuniója." / Sinkó Ervin: *Egy regény regénye. Moszkvai naplójegyzetek 1935-37*. Budapest, Magvető-Fórum, 1988. 587./

<sup>5</sup> Erre vonatkozóan lásd Kis János kitűnő tanulmányát: Lukács György dilemmája. In: Dénes Iván Zoltán (Szerk.): *A szabadság értelme – az értelem szabadsága*. Budapest, Argumentum, 2004. 167-200. A témát én is tárgyaltam korábbi írásomban: Gábor Kovács: It is Possible to Attain Truth Through a Way Paved by Lies - The Historical Trajectory of Communism from Compassion and Truth-Seeking to the Totalitarian Terror. In: Robert Petkovsek and Bojan Žalec (eds.): *Truth and Compassion. Lessons from the Past and Premonitions of the Future*. Wien, Zweigniederlassung Zürich: Lit Verlag GmbH & Co. KG, 2017. 103-110.

kell tanulnia hogyan ne legyen jó!<sup>6</sup> Az írás a cselekvés és morál viszonyát tárgyaló arendti cselekvéseméletbe torkollik: előkerül a politikai bűnöző karaktere és az általa elkövetett tett közötti viszonyoknak a rossz banalitása kapcsán fölmerült problémája, illetve a megbocsájtás arendti kulcskategóriája. Ám a néma világpusztító jóság teóriájával kapcsolatban fölmerülő kétségek nem oszlanak el. Ugyancsak problematikus marad az koncepció, amely a sztálini totalitárius államhoz vezető út lényegi jellemzőjének az emberi nyomorúság keltette együttérzés által fölkellett vilájobbítási szándékot mutatja föl. Vajon Sztálin tényleg ebbe a politikus-típusba tartozott? Arendt a modern politikai gonoszság egyetlenegy típusának általános érvényességet tulajdonítva túlfeszíti a teóriát.

### **A RÉSZVÉTELENSÉG, A HIDEG ÉSZ ÉS A POLITIKAI CSELEKVÉS SZEMÉLYTELENSÉGE**

Arendt kétségkívül ellentmondásokkal teli gondolkodó. Ez a magyarázata a politikai filozófiájáról adott nagyon különböző, sokszor gyökeresen ellentétes következtetésekre jutó interpretációknak. Ez kiváltképpen igaz morál és politikai cselekvés viszonyára vonatkozó teóriájának az értelmezésére. George Kateb, egyik legélesebb kritikus egyenesen azt állítja, hogy Arendt veszélyesen közel kerül a politikai immoralizmushoz, mert a morális motívumokat és a morális megfontolásokat figyelmen kívül hagyja politikai filozófiájában; nem ad morális kritériumokat.<sup>7</sup> Számosan fölvetik: a legnagyobb probléma, hogy az arendti koncepcióból hiányzik az igazságosság kategóriája.<sup>8</sup> Az ígéret és a megbocsájtás, amelyeket Arendt a cselekvés belső morális kritériumaiként szerepeltet, nézetük szerint nem elégséges: ezek valóban szükségesek egy emberi közösség működéséhez, ám nem képesek a morálist az immoralistól elválasztani. Arendt cselekvéseméletének az a sajátossága üt itt vissza, hogy a cselekvést abszolút zárt és önmagának határokat szabó tevékenységként írja le. Olyasvalaminek, ami minden mástól független. Ezért volna szükség az

---

<sup>6</sup> Hannah Arendt: *Men in Dark Times*, 236.

<sup>7</sup> George Kateb: *Political action: its nature and advantages*, In. Dana Villa (ed.): *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*. Cambridge, Cambridge University Press, 2000. 130-150.

<sup>8</sup> Hannah Fenichel Pitkin: *Justice: on Relating Private and Public*. In. Garrath, Williams (ed.) *Hannah Arendt. Critical Assessments of Leading Political Philosophers*. London & New York: Routledge, 2006. 214-236; Shiraz Dossa: *The Public Realm and the Public Self: The Political Philosophy of Hannah Arendt*. Waterloo. Ontario, Wilfred University Press, 1988. 139; Maurizio Passerin d'Entreves: *The Political Philosophy of Hannah Arendt*. New York, Routledge, 1994. 61.

igazságosság bevonására. A baj az – érvel Dana R. Willa – hogy Arendt szelektíven építi be Arisztotelész cselekvésméletét a filozófiájába:<sup>9</sup> átveszi az előállítás és cselekvés, a *poiesis* és *praxis* közötti különbségtételt, ám elutasítja, hogy az igazságosság legyen a cselekvés önmagán kívüli célja; ha ugyanis ez elfogadná, akkor a cselekvés előállítássá válna, valami mássá, rajta kívüli céllal; megszűnne autonómiája.

Arendt ellentmondásosságában némelyek egyébként Jaspers filozófiai módszerének hatását is látják: az egykori mester az, aki óv a rendszeralkotástól és a gondolatok ellentmondásosságából fakadó belső feszültséget termékenynek tartja a filozófia számára. Érdekes módon maga Arendt is fölveti ezt a szempontot Marxról adott jellemzésében: igen jelentős gondolkodóról van szó, akinek életműve óriási ellentmondásokkal van megterhelve. Ám ez nem baj, éppen ellenkezőleg – mondja Arendt –, ezek az ellentmondások éppenséggel a Marx által fölvetett kérdések súlyosságát mutatják, és az életmű jelentőségét jelzik. Az az ember érzése, hogy itt némiképp hazabeszél: „Az ilyesféle alapvető és kirívó ellentmondások alig-alig fordulnak elő másodosztályú íróknál; ám a nagy szerzők esetében munkásságuk középpontjába visznek”<sup>10</sup>

Arendtet gyakorta vádolják szívtelenséggel, részvétlenséggel, az emberi problémák iránt hideg szenvtelenséggel. Ilyen jellegű kritika többször is éri: a *Totalitarizmus-könyv* miatt azt vetik a szemére, hogy túlzottan is megértő az elkövetőkkel, míg furcsán részvétlen az áldozatokkal, míg a Little Rock-i eset kapcsán azt, hogy túlságosan is empatikus a rasszisták iránt, ám érzéketlen a rasszizmus elszenvdedőivel szemben. És hát valóban: nem nehéz írásaiban első olvasásra meghökkentő passzusokat találni. Itt van mindjárt a következő, Marx kritikájáról szóló passzus a *Forradalom-könyvből*, amelyben az életet legfőbb értéknek deklaráló modern gondolkodást kárhoztatja:

„És mivel [Marx] modern elődeitől eltérően, de nagyon is összhangban ókori tanítómestereivel, azonosította a szükségszerűséget az életfolyamat kényszerítő szükségleteivel, végül mindenki másnál hatékonyabban erősítette meg a modern kor politikailag legveszélyesebb tanát: azt, hogy az élet a legfőbb érték, és hogy az emberi törekvések középpontjában a társadalom életfolyamata áll. (...) Már nem a szabadság volt a forradalom célja, hanem a bőség vált azzá.”<sup>11</sup>

Végigolvasva a gondolatmenetet kiderül, hogy itt két, egymással összefüggő probléma van. Az egyik az, hogy ezt a kijelentést Arendt politikafilozófiai gondolkodásának összefüggésében kell értelmezni; a másik ebből következik.

---

<sup>9</sup> Dana Willa: *Arendt and Heidegger: The Fate of Political*. Princeton, Princeton University Press, 1996. 17-41.

<sup>10</sup> Hannah Arendt: *The Human Condition*. Chicago, The University of Chicago Press 104-105. Saját fordításom KG.

<sup>11</sup> Hannah Arendt: *A forradalom*. Ford. Pap Mária. Budapest, Európa Könyvkiadó, 1991. 83.

Az élet fogalma itt nem megszokott, köznapi értelmében szerepel. A szükségyszerűség – szabadság dichotómiájáról van szó. A kultúrkritikus Arendt szólal itt meg: a modernitás dinamikája legkárosabb következményének azt tartja, hogy a szűkösség premodern társadalmá közvetlenül van alávetve a biológiai kényszereknek; a modern társadalom a technológia segítségével ettől megszabadulni látszik, ám ez csupán látszat, mert a technológia által közvetített fogyasztási kényszer végsőleg ugyancsak biológiai jellegű.<sup>12</sup> Arendt nézete szerint ez alapvetően fenyegeti a cselekvési szabadságot – ezért beszél itt a modern kor politikailag legveszélyesebb tanáról. Az életnek azt a felfogását utasítja vissza, amelyben a szabadság a fogyasztói igények korlátlan kielégítését jelenti. A probléma az, hogy az élet fogalmának ez az arendti értelmezése csak a koncepció egészének fényében lesz érthető (Ebből természetesen nem következik, hogy ne lehetne jogos kritikát fölvetni magára a koncepcióra nézve – ahogyan ezt számosan meg is tették.)

A személytelenség kérdése szorosan kapcsolódik a fentiekhez. Az arendti cselekvésemélet egyik központi tétele ez. Arendtnél a politikai cselekvés személytelensége előfeltétele a közös emberi világ fenntartásnak. A maszkot viselő színész metaforája és a központi szerepet kapó színház- metaforika<sup>13</sup> ezt akarja magyarázni. Arendtnek ezt a koncepcióját gondolja tovább az arendti politikai filozófia által erősen inspirált Richard Sennett a 18. századi nagyvárosi nyilvánosságról írott munkájában, *A közéleti ember bukásában*. Sennett Arendt kultúrkritikai megközelítését is átveszi, amikor úgy véli, hogy a modernitás alapvető negatív jellemzője a politikai-közéleti szféra rossz értelemben vett bensőségessé válása:

---

<sup>12</sup> Észak-Amerikáról írja: „Az eredmény, szemben az európai fejlődéssel, az lett, hogy a közboldogság és a politikai szabadság forradalmi eszméje sohasem tűnt el teljesen az amerikai színtérről, mindkettő szerves részévé vált a köztársaság politikai struktúrájának. Azt csak a jövő döntheti el, hogy ennek a struktúrának olyan gránitalapzata van-e, amely képes ellenállni egy jólétre és fogyasztásra beállított társadalom sekélyes szórakozásainak, vagy behódol a gazdagság nyomásának, ahogy az európai közösségek behódoltak a szerencsétlenség és a nyomor pressziójának (...) Ez az emberiség látszólag örökkévaló nyomorának leküzdésére irányuló erőfeszítés és eltökéltség volt a nyugati történelemnek és az emberiség történetének kétségkívül egyik legnagyobb teljesítménye. A baj abból származott, hogy a szegénység megszüntetéséért vívott harc az európaiak folyamatos és tömeges bevándorlása miatt egyre inkább a szegények, következésképpen olyan ideálok befolyása alá került, amelyek a szegénységből születnek, s nem hasonlítanak azokra az elvekre, amelyek a szabadság megalapozását illetik. Mert a szegények ideáljai a nyomorúság sivatagának délibábjai: a bőség és a véget nem érő fogyasztás. A jólét és a nyomor ebben az értelemben ugyanannak az éremnek a két oldala, szükségyszerűség láncszemeinek nem kell okvetlenül vasból készülniük, lehetnek selyemből is.” / Uo. 180-181./

<sup>13</sup> Erről korábban írtam már: Álarc, színpad, politika – a megjelenés tere Hannah Arendt politikai filozófiájában. In. Kovács Gábor: *Két part között mindörökké?* Budapest, Ligei, 2018. 127-139.

„Az uralkodó *hiedelem* ma az, hogy az emberek közötti bensőséges kapcsolat egyfajta erkölcsi jó. Az uralkodó törekvés ma az, hogy a másokkal való bensőséges, közeli kapcsolatokban szerzett élmények által fejlesztjük saját személyiségünket. Az uralkodó *mítosz* ma az, hogy a társadalomban minden rossz a személytelenségből, az elidegenedésből és a ridegségből fakadó bajként fogható fel és értelmezhető. E három összegeződéséből az *intimitás* egyfajta ideológiája jön létre: mindenfajta társadalmi viszony annál valóságosabb, hitelesebb és közelebb kerül minden egyes személy lelki törekvéseihez. Ez az ideológia a politikai kategóriákat lélektani kategóriákká alakítja át. (...) A mai karizmatikus vezető lerombol minden távolságot a saját érzelmei és indulatai valamint közönsége érzelmei és indulatai között (...) követőit megfosztja attól a lehetőségtől, hogy őt a tettei alapján ítélik meg. (...) a modern *gemeinschaft* az az állapot, amelyben az érzés „nagyobb” mint a cselekvés. Az egyetlen cselekvés, amire a közösség rászánja magát, a háza körül: érzelmi rendtartás, a közösség megtisztítása mindazoktól, akik nem igazán tartoznak hozzá, mert nem úgy érznek, mint a többiek. A közösség kifelé nem bővíthet, nem fogadhat be onnan senkit, és nem fogadhat el semmit, mert akkor tisztátalanná válna.”<sup>14</sup>

Arendt szerint a politikai cselekvésnek – és ő értelmezésében minden nyilvános cselekvés politikai – lényegi jegye a paradox jellegű személytelen személyesség. Személyes abban az értelemben, hogy a cselekvő én a cselekvés alanya, ám személytelen abban az értelemben, hogy ennek a cselekvésnek meg kell tisztulnia a privát biológiai-pszichológiai létezés determináló kényszereitől. A *The Human Condition* bevezető, az emberi identitást tárgyaló, gondolatmeneteiben erre a kettősségre utal, amikor a *mi* és a *ki* különbségéről beszél.<sup>15</sup> A *mi* a privát egyéni létezés determinánsainak összessége: örökölt testi-lelki konstitúciónk, vágyaink, képességeink; ezzel szemben az identitásunkat kiteljesítő cselekvésben, amely megteremti az autentikus emberi egzisztenciát, táruul föl az, hogy *kik* is vagyunk. Ez a beszéd segítségével kommunikálható tettben manifesztálódik. Innen a néma jóssággal szembeni arendti averzió. A baj az, hogy Arendt adós marad a *ki* igazi elemzésével. Rá nagyon jellemző módon egy metaforával illusztrál: a *ki* olyan, mint a régi görögök daimónja, aki az ember vállán ül, és csak mások láthatják, ám maga a cselekvő nem.<sup>16</sup>

Arendtnél az elsődleges morális feladat az otthonunkul szolgáló világ megőrzése – ennek gyökere a világ szeretete. Nem világos azonban, hogy milyen garanciája van annak, hogy ez ne mások ártalmára történjék, mint ahogyan az

---

<sup>14</sup> Richard Sennett: *A közéleti ember bukása*. Ford. Boross Anna. Budapest, Helikon, 1998. 279., 285., 333.

<sup>15</sup> Hannah Arendt: *The Human Condition*, 10–11.

<sup>16</sup> Uo. 179–180.

sem, hogy miféle biztosítéka van annak, hogy a *ki* képes legyen a *mi* amorális késztetésein úrrá lenni – valóban elegendő ehhez az ígéret és a megbocsájtás? Ezekre a kérdésekre nem kapunk választ – ez a tisztázatlanság az ár, amelyet Arendtnek meg kell fizetnie az autonóm cselekvés koncepciójáért.

### KONKLÚZIÓ

Az Arendtet ért kritikák nem megalapozatlanok. Mégis: látnunk kell, hogy azért ódzkodik külső kritériumoktól, s ragaszkodik az önmagának morális kritériumokat felállítani képes cselekvés koncepciójához, mert nézőpontját meghatározza a személyes tapasztalat, hogy a külső morális kritériumok és kánonok erőtlennek bizonyultak a totalitarizmussal szemben. Arendt a *The Life of the Mind*-ban többször is kitér arra, hogy emberek nagy tömegei milyen könnyedén fogadják el az örökölt morális kódok helyett az újakat. Nyilvánvalóan személyes tapasztalatok munkálnak a megállapítás mögött. Az évtizedekkel későbbi szövegből is süt a döbbent keserűség. Ha a morál csupán az örökölt szabályokat jelenti, nagyon reménytelen a dolog. Mert az emberek többsége éppoly könnyen cseréli ezeket – függetlenül tartalmuktól –, mint az ebédlőasztal melletti viselkedési szabályokat. Olyan simán megy végbe az átállás – ahogyan azt a náci Németország és a sztálini Oroszország esete bizonyítja –, mintha mindenki aludna, amikor a dolog bekövetkezik. A Tízparancsolat nem egyszerűen érvénytelen lesz, hanem a parancsolatok ellentéte válik kötelezővé: a 'Ne ölj!' helyett: 'Ölj!', a 'Ne tégy hamis bizonysgot felebarátod ellen!' helyett: 'Tégy hamis bizonysgot felebarátod ellen!'. Arendt tétele illusztrálásaként ehhez még hozzáteszi, hogy a háború utáni poszt-náci Németországban az újabb átnevelés ugyancsak nem ütközött különösebb nehézségekbe.<sup>17</sup>

---

<sup>17</sup> Hannah Arendt: *The Life of the Mind*. One-volume Edition. San Diego, New York, London, A Harvest Book, Harcourt, Inc, 1981. 177-178.

# VÉGTELEN TÖRTÉNET?

## HÁBORÚ ÉS MORÁL – MEGISMÉTELTELT FORGATÓKÖNYV A 21. SZÁZADBAN

---

GARACZI IMRE

A háború és a morál szembeállítása Emmanuel Lévinas *Teljesség és Végtelen*<sup>1</sup> című morálbölcseleti munkájának expozíciója, a jó és a rossz fogalom pár ellentétére utalnak, de valójában ez csak egy leegyszerűsítés, mert a két szélső érték között valójában nem létezik középpont, hiszen a jó és a rossz megjelenései a maguk bonyolult hálózatszerűségeiben kapcsolódnak össze az ontológiai keretben. Soha nem jelennek meg kristálytisztán, ahogy nem létezik tiszta szépség sem, szigorúan elő- és utófeltételezik egymást, s ok-okozati szempontból szinte szétválaszthatatlanok. A mű első mondata felveti a 20. század egyik legizgalmasabb filozófiai kérdését: „Könnyen egyetért-hetünk abban, hogy igen fontos tudni, vajon nem vagyunk-e a morál áldozatai.”

A 2022 február óta eltelt – közel – egy esztendő viszont arról igazol bennünket, hogy a 21. század harmadik évtizedének kezdetén is a földbolygó élet-helyzetének – továbbra is – értelmezési kerete marad a háború és a morál kapcsolata. Vajon megismétlődik a 20. század dicstelen forgatókönyve: két világháború, hidegháború, gazdasági világválságok, helyi háborúk, mesterségesen kirobbantott etnikai, civilizációs válságok, kiber-háborúk, hibrid hábo-rúk, hatalmi erőfölénnyel visszaélő, regionális megszorongatások?! Mindezek százmillió ember-áldozatot követeltek.

Egy kicsit tágabb értelmezésben az ontológiai keret a kettősségek, a párhuzamok, az ellentétszerű összekötöttségek, s ahogy Hegel állította, *az összekötöttségek és nem összekötöttségek összekötöttsége* alapján tűnnek fel számunkra. Kant pedig már korábban megfogalmazta a tiszta formát: *különítsük el az érzékelésünket az észhasználatunktól*. Az első reflexszerű módon áll kapcsolatban a hajlamainkkal, és befogadja az empirikus indítékainkat; a második tudatosan állítja eléink a tiszta kötelességet, s ez szintén indíték a cselekvésben.

Tehát, ha a *hajlam* alkotta cél szemben áll a *kötelesség* indítékával, akkor beszélhetünk a jó és rossz ellentmondásáról. Mindezt vizsgáljuk jelen írásunkban a felelősségetika 20. századi vetületein keresztül. Kant szigorúan körülhatárolt rendszerben gondolkodott, és idealistaként az erkölcsi maximák felé terelte az életet, s nem fordítva. Az *Erkölcsök metafizikája* című művében

---

<sup>1</sup> Emmanuel Lévinas: *Teljesség és Végtelen*. Jelenkor, Pécs, 1999. 5., Ford. Tarnay László (a továbbiakban: Lévinas)

kifejtett *kategorikus imperatívusz* tana valóban „tökéletesen izolált erkölcs-metafizika”, amelynek irányító központja a priori módon az észben található. Csak a kötelességérzetből fakadó érték tekinthető morálisnak. Így az erkölcs a törvény erejével kell, hogy fellépjen. Ezt a törvényt biztosítja az ész parancsa. Itt van számunkra egy kifejezés, az imperatívusz, amelyet – mint kisdíások – nyelvtani fogalomként ismerünk meg, majd elénk tűnik a történeti vetület: imperium, imperia, imperializmus, impertinens, imperátor stb...Tehát a törvény kifejezéshez a *parancs* formula kapcsolható. (Sőt e kifejezés ijesztően sugározza a hatalom örök re-inkarnációját...) Erről véli Bertrand Russell, hogy ez az emberi jogok modern megfogalmazása:

„Az emberi jogok doktrínája absztrakt megfogalmazásának tekinthetjük, tehát ugyanazok az aggályok érvényesek vele szemben is, mint az emberi jogokkal szemben. Sőt, ha komolyan vesszük, lehetetlenné tenné a döntést abban az esetben, ha két ember érdekei ütköznek. A problémák különösen a politikai filozófiában szembetűnőek, mely a többség előnyben részesítésének elvét követeli, s ennek alapján, ha szükséges, egyesek érdekeit fel lehet áldozni mások érdekei kedvéért. Ha létezik kormányzati etika, a kormányzat célja egy kell, hogy legyen, s az egyetlen olyan egyedi cél, amely összeegyeztethető az igazságossággal, a közösség java. Értelmezhetjük azonban Kant elvét úgy is, mint amely nem azt jelenti, hogy minden ember abszolút cél, hanem hogy minden embernek egyformán kell számítania olyan cselekvések eldöntésében, amelyek sokakat érintenek. Ha így interpretáljuk a kanti elvet, akkor úgy lehet tekinteni, mint ami etikai alapot nyújt a demokráciára, s ebben az esetben a fenti aggályok nem érvényesek.”<sup>2</sup>

Valójában nagy merészség volt Kanttól az, hogy a kötelességre fűzte fel a világ erkölcsi állapotának alapjait. A kötelesség nyilvánvalóan az egyes személyiségekben jelenhet meg. Az emberi személyiség pedig rendkívül sokféle lehet, s érvényesíteni a kanti mechanizmust, szinte csak a hóféhér lelkű, szent emberek tudják. Kant is érzékelte ennek a súlyát, s ezt mondja:

„Az ember maga ugyan nem szent, de a személyében képviselt emberiséget szentnek kell tartani. Nincs semmi a teremtsében, amit, ha akarjuk és tudjuk, ne lehetne pusztá eszköznek is felhasználni;

---

<sup>2</sup> Bertrand Russell: *A nyugati filozófia története*. Göncöl, Budapest, 1994. 586., Ford. Kovács Mihály

egyedül az ember, s vele minden eszes teremtmény önmagának való cél.”<sup>3</sup>

Tehát minden az adott személyiség állásfoglalásán múlik. Ha az összes lehetőséget, törvényt megvizsgáljuk a szabad akarattal kapcsolatban, akkor legvégül – bármilyen úton is haladjunk – a jóakarát és a rosszakarat duellumához jutunk. Az akaratban pedig, mint pusztá motívum és indíték-megnyilvánulásban még nincs benne a tett, csak a tettere való orientáció. Tehát az erkölcsi megítélés során csak a szándékot vehetjük alapul, ugyanis a cselekvés már a külső világban játszódik, objektív körülmények közbeiktatásával, tőlünk független események jelenlétében, mások akarat-megnyilvánulásaival találkozzva. Ezért is igaz az a leegyszerűsítés, hogy jó szándékból is születnek rossz dolgok, és rossz szándék is generálhat jó dolgokat. A végrehajtott tett értékelésekor részletesen és tagoltan kell vizsgálni a *szándéktól a következményig* vezető út különböző szakaszait, s ezek a szakaszok – értékminőségeiket tekintve – teljesen vegyesek is lehetnek. Goethe Mephistophelese mondja csodálkozva önmagáról: *Ein Teil von jener Kraft, die selbst das Böse will und stets das Gute schafft*.<sup>4</sup> Tehát végső esetben elképzelhető az is, hogy egy megátalkodottan és szándékosan gonosz ember csak jó cselekedeteket hajt végre.

Mivel a szándék kimenetele mindig bizonytalan, ezért látszott kíváncsúnak a kötelességet beállítani az akarat és a szándék tengelyeként. Kant e fogalmat rendkívül patetikusán, szinte ódai magasztatokba helyezi:

„Kötelesség! te nagy fennkölt név, kibem semmi sincs, ami a hízelkedés előidézte tetszést kíváltaná, ehelyett alávetettséget kívánsz; mégsem fenyegetsz, ha mozgásba akarod hozni az akaratot, mert ez a kedélyben természetes viszolygást és rémületet ébresztene, hanem csupán törvényt szabsz, amely ellenállhatatlanul keríti hatalmába a kedélyt, s mégis akaratlanul tiszteletet ébreszt maga iránt (ha engedelmességet nem is mindig), s amely előtt elnémul minden hajlam – ha titokban ellene szegülnek is. Melyik a hozzád méltó forrás, merre van nemesi eredetű gyökere, mely büszkén kizár minden rokonságot a hajlamokkal, és mely gyökeréből ered annak az értéknek elmaradhatatlan feltétele, amelyet csak az emberek adhatnak maguknak?”<sup>5</sup>

---

<sup>3</sup> I. Kant: *A gyakorlati ész kritikája*. Ictus, Szeged, 1998. 19. Ford. Papp Zoltán (a továbbiakban: GYÉK)

<sup>4</sup> Az erő része, mely örökké rosszra tör, s örökké jót művel.

<sup>5</sup> In. GYÉK, 24.

A hajlamaink nyilvánvalóan nagy erőforrást jelentenek a személyiségünk működésében. Hogyan lehet a kötelességet külön kezelni, amikor az ember számára természetes létmegnyilvánulás a természetes hajlamok követése? Ezen kívül a kötelesség és a hajlam – gyakorta nehezen megkülönböztethetően – egybe is eshet. Például a már előreláthatóan jó cselekedetet szívesen, érzelmeinkkel is ráhangolódva teszünk. Kant azonban figyelmeztet, hogy ha a hajlam és kötelesség egybeesik, így csökken az adott cselekedet morális értéke. Valóban csak akkor jelenik meg értékként a moralitás, ha valamilyen hajlamunk ellenében érvényesül?

Nyilvánvaló, ha egy közösség vagy társadalom szempontjából szemléljük a hajlam és kötelesség kapcsolatát, akkor a legegyszerűbb eszköz a *keresztényi szeretet* alapulvétele, hiszen az újszövetségi tanokban már benne foglaltatik a későbbi kanti korpusz: bármely embert csak célként, s ne eszközként tételezzünk. Ekkor viszont rögtön belefutunk Kierkegaard és Nietzsche szigorú kritikáiba, azaz éppen a keresztényi szeretet jegyében hanyatlak immáron régóta az európai emberiség. Jó fél évszázada még rendszeresen hangoztatták a katolikus papnövédeknek a szemináriumokon, hogy erősen kerülendő a külön létrehozott, néhány személlyel ápoltt mélyebb baráti viszony, hiszen ez a többi emberrel, az evangéliumi közösséggel szemben elkövetett lopás. Az evangéliumi parancs, a felebarátaink szeretete, mindenkivel és mindenkire egyformán legyen érvényes. Nyilvánvaló, hogy a jó és a rossz közötti eligazodás a kötelességgel, avagy nélküle, mindig az adott történeti ember funkciója és felelőssége.

Teljes mértékben igaz Max Scheler materiális értéketikájának állítása a léthierarchia érvényéről. Cselekedeteink, tetteink kompetenciaszintjei elsődlegesen határozzák meg az adott pillanatban a szándékaink kimenetelének lehetőségeit. Minden korban befolyásolnak bennünket különféle életeszmények, magunk által szerzett, vagy éppen ránk tukmált minőségek. Az értékek és eszmények benne vannak a választási lehetőségeinkben, a szabad akaratunk körülményeiben. A homéroszi eposz juhokat legeltető titkos pásztor-királyfija a három lehetőségből (családi boldogság, bölcsesség és gyönyör) az utóbbit választotta a hajlamaiból fakadó lelkesültsége okán. Valószínű, ha harminc évvel idősebb, inkább a bölcsességet választja.

Később párhuzamosan haladt a Sztoa eszménye Epikurosszal, de az előző mindig jóval nagyobb hatást gyakorolt, hiszen a modernitás előtti társadalmakban az örömek és gyönyörök keveseknek, míg a fájdalmak és szenvedések a sokaságnak jutottak. Minden erkölcsfilozófia egy jobb világ után vágyakozik, s így a sztoikus bölcs aszketizmusra is hajlamos tárgyilagossága, és visszafogottsága már a keresztény szentek ideálját készíti elő.

Epiktétosz, a nemcsak beszélő, hanem gondolkodó „szerszám” *Kézikönyvecskéjében* már implicit módon van benne az újszövetségi szentírás elrendszere:

az igazi bölcs képes saját erejéből akarátát irányítani, a megfelelő célt kitűzni, s szigorúan kézben tartja hajlamainak gyeplőit. Nem befolyásolja hatalom és gazdagság, szerencse vagy balsors.

A 20. és 21. századi jelenkorunk túltechnikizált világából már csak rácso-dálkozunk Epiktétosz eme mondatára is: *amint nincs cél azért, hogy elhibázzuk, éppen úgy a rossznak sincs természetes alapja a világban*. A sztoikus szemében természetes az antik világ emberének eszménye: nem a világ átala-kítására törekedett, hanem inkább a mindennapiságon való felülemelkedett-ség érintette meg inkább. Nem az motiválta, hogy változásoknak legyen aktív szereplője és a sebesség mámora bódítsa el, hanem értékes pillanatokot akart megállítani, örökkévalóvá tenni. Korunk embere számára már megmosolyog-tató ez az eszmény, hiszen a konzumfogyasztást szakralizáló későmodern ember már tragédiának, hanyatlásnak, impertinenciának érzi, ha gondolkod-nia kell. Búcsúzzunk a bölcs rabszolgától azzal a mondatával, amiben benne van az elmúlt kétezer esztendő morálbölcseleinek útkeresése és vívódása: *Ne kívánd, hogy az események úgy alakuljanak, ahogyan te szeretnéd. Inkább kívánságaidat szabjad az események alakulásához, s meglátod, előre fogsz haladni a bölcsességben*. E hosszúra sikerült morálfilozófiai eszmefuttatás után érthető Lévinas vívódása a 20. század morális tudatával. Nem véletlen, hogy a morállal a háborút állítja szembe, hiszen sok bizonyítékunk van arra, hogy a politika nem tekinthető a morál barátjának.

„Történetileg a morál valószínűleg szemben áll a politikával, és túlnőtt az elővigyázatosság szerepén vagy a szép kánonján, fel-tétlen és egyetemes jelleget követelven magának akkor, amikor a messiási béke eszkatológiája rávetül a háború ontológiájára. A filozófusok nem bíznak ebben az eszkatológiában. Felhasználják persze a béke hirdetésére: az észből, mely az ókori és a jelenlegi háborúk mélyén úzi játékát, egy végső békére következtetnek: a morált a politikára alapozzák. Az eszkatológia azonban mint szub-jektív és önkényes jövődőlés, mint egy jelek nélküli feltárulkozás gyümölcse és a hit függvénye, számunkra egészen természetes módon a Vélekedésből ered.”<sup>6</sup>

Lévinas számára az *elementáris etika* végiggondolása egyrészt sorsbetelje-sítő feladat, másrészt az arisztotelészi és kanti etikák rendteremtő ereje a 20. században már mindenképpen megkérdőjelezhető. Ezért Lévinas sajátos nézőpontjával bontja fel a 20. századi élmények alapján a klasszikus *Én-Te*, illetve az *Én* és a *Másik* problémakört. Módszere az, hogy szakít a nagy

---

<sup>6</sup> In. Lévinas, 6.

klasszikus etikák sokszor már nyomasztó hagyományával (szinte érzékelhető törekvése, hogy Arisztotelész és Kant nevét minél ritkábban, vagy szinte egyáltalán nem akarja leírni). Ez a szakítás persze nem sikerül, mert ugyan bármennyire is teremt önálló erkölcsfilozófiai nyelvet, bármennyire is kísérel meg gyökereiben megújított és a 20. századi feltételrendszerben is eligazodó alapvető etikát felállítani, a klasszikus etikai tartalmak megkerülhetetlenek.

Analogikus és dialogikus fogalompárai olyan kettősségek, amelyek a logikai viszonyok sokféleségét képesek kifejezni. A *Teljesség és Végtelen* első szakasza (*Az Ugyanaz és a Másik*) a vágy és a cogito vizsgálata, ami a 20. század első felétől már nem számít újdonságnak, hiszen Sigmund Freud, majd Paul Ricoeur is feltárják metapszichológiai vizsgálódásaik során az identifikáció, az ideálképződés és a szublimáció kérdéseit. Ugyancsak a cselekvés és vágy viszonyát interpretálja Lacan az 1959-ben és 1960-ban tartott előadás-sorozatában, amelynek *A pszichoanalízis etikája* címet adta.

Lévinas legfőképpen a cselekvés és a hozzá kapcsolódó vágy közötti viszonyt, viszonyrendszereket vizsgálja. Vizsgálati módszerének újszerűsége elsősorban az, hogy nem reflektál egyik korábbi morálbölcseleti iskolára sem, ezáltal nem hagyja magát befolyásolni Arisztotelész teleologikus, Kant deontologikus vagy Bentham utilitarista megoldásaitól. Inkább a közvetlen elődökhöz és kortársakhoz kapcsolódik: az említett Freudhoz, Lacanhoz, Ricoeur, Merleau-Ponty, valamint Saussure kutatásaihoz.<sup>7</sup>

Ugyanakkor Lévinas sajátos útja kapcsolódik Edmund Husserl fenomenológiai vizsgálódásaihoz is; legfőképpen az Én és a Másik viszonyát kutató interszubjektivitás-elmélethez. Lévinas rájön arra, hogy a társszobjektum, a Másik megismerése episztemológiai alapon nem gyümölcsöző. A másik Én, az *alter ego* vizsgálatát Lévinas erkölcsi viszonyként határozza meg, és a husserli módszer helyébe állítja az alteritás etikáját. A Teljesség és Végtelen ezeket a sajátos kapcsolati és kapcsolódási módokat veszi sorra. Tájékozódási pontként a heideggeri ontológia alaptételét tűzi ki, de igen kritikusan szemlélve, és rámutat arra, hogy az *ontológia valójában a hatalom filozófiája*.

Ha a szabadság azt jelöli, ahogyan Ugyanaznak lehet maradni a Más kebelében, akkor a tudás (melyben a létező a személytelen lét közvetítésével adja magát) a szabadság végső értelmét tartalmazza.

---

<sup>7</sup> Néhány fontos munka a tájékozódáshoz: P. Ricoeur: *De l'interprétation. Essai sur Freud*. Seuil, Paris, 1965.; S. Freud: *Das Ich und das Es und andere metapsychologische Schriften*. Fischer, Frankfurt am Main, 1980.; J. Lacan: *L'éthique de la psychanalyse. Le séminaire. Livre VII.*, Seuil, Paris, 1986.; A. Juranville: *Lacan et la philosophie*. P.U.F., Paris, 1984.; H.-D. Gondek – P. Widmer (Hrsg.): *Ethik und Psychoanalyse. Vom kategorischen Imperativ zum Gesetz des Begehrens: Kant und Lacan*. Fischer, Frankfurt am Main, 1994.

Így a szabadság szembeállítódna az igazságossággal, mely kötelezettségeket jelent a létező iránt, mely ellenszegül annak, hogy adja magát, azaz a Másik iránt, aki ebben az értelemben par excellence létező lenne. A heideggeri ontológia minden létezővel való viszonyt alárendel a léttel való viszonynak – a szabadság elsőbbségét állítja az etikával szemben. Természetesen a szabadság, melyet az igazság lényege működésbe hoz, Heideggernél nem a szabad önkény elve. A szabadság létének való engedelmességből kiindulva merül fel: nem az ember tartja hatalmában a szabadságot, hanem a szabadság tartja kezében az embert. Ám a dialektika, mely ily módon az igazság fogalmában a szabadságot kibékíti az engedelmességgel, feltételezi az Ugyanaz elsőbbségét; az egész nyugati filozófia ezen belül húzódik, és ezáltal határozódik meg.”<sup>8</sup>

Lévinas annak érdekében, hogy az ontológiai egoizmus és az állam hatalma, valamint a technikai hatalom ne takarja el a lét igazságát az *Én* és a *Másik* közötti sajátos viszonyok gazdag tárházát vonultatja fel. Például a transzcendencia fogalmát a *Végtelen* ideájával veti össze, és itt bontja ki az *Ugyanaz* fogalmát a *Másikkal* kapcsolatban. Így visszapillant a preszókratikus világához, ahol közvetlenül kapcsolódott a gondolat a lét igazságához. Ne felejtjük el, hogy a földön berendezkedett ember építi, műveli környezetét, letelepedett, birtokolja a Földet. Lévinas számára a birtoklás aktusa megakadályozza a tiszta létről való gondolkodást. Így válik szinonimmá a birtoklás az *Ugyanaz* fogalmával.

A Lévinas által bevezetett saját terminusok az erkölcsfilozófiai alapjelentésükből a hatalom és a politika felé mutatnak. Az *Ugyanaz* és a *Más* ellentmondásai a kölcsönös folyamatokban úgy oldhatók fel, ha a Másat visszavezetjük az Ugyanazra.

„... az Állam közösségisége révén, ahol a névtelen mégoly felfogható hatalom alatt a teljesség zsarnoki elnyomásában az *Én* újrátalál a háborúra. Az etika, amelyben az Ugyanaz számol a visszavezethetetlen Másikkal, a vélekedéshez tartozik.”<sup>9</sup>

Lévinas mindezek alapján komoly hangsúlyt fektet az *etikai kapcsolat*, a szabadság és az első filozófia összefüggéseire. Az etikai kapcsolat ugyanis nem állhat ellentétben az igazsággal, hanem a lét felé haladva hozza létre az igazság felé mutató szándékot. Ennek mentén érdekes felvetés az, hogy a saját ideáján

---

<sup>8</sup> In. Lévinas, 28.

<sup>9</sup> In. Lévinas, 30.

túlsorduló létről beszél, aminek az a következménye, hogy adott viszony létének jelentéséről feltehető bármely kérdés *megidézi* e létnek a tekintélyét, azaz a létező nem a kérdezett, hanem a kikérdezett.

Lévinas gyakorta él az inverz azonosítás lehetőségével: például „az általában vett lét megértése nem uralhatja a Másikkal való viszonyt. Ez utóbbi irányítja az előbbit.”<sup>10</sup> Mindezek a példák érzékeltetik Lévinas szándékát *egy elementáretika felépítésére, melynek lényege a legvégsőre visszavezetett kapcsolatok vizsgálata*. Tehát feltérképezni a nyelv, a gondolkodás és a fizikai test közötti elemi relációk viszonyait. Az elemzés alapszerkezete olyan fogalompárok felállítása, amelyek zömére korábban nem figyeltek a morálfilozófusok. Egyedül a husserli módszer tekinthető forrásnak Lévinas számára, amelyben már jelen van a harmadik nézőpontjának kikapcsolása. Ez fölveti azt a nehéz kérdést, ha összehasonlítunk két entitást, nehezen kerülhető meg egy harmadik nézőpont figyelembe vétele. Ha a külső nézőpontokat kiiktatjuk, akkor feloldódnak vagy megsemmisülnek a közös *nem-fogalmak*.

Tengelyi László kiváló könyvében így jellemzi Lévinas központi szándékát:

„Az alteritás etikája arra a fölismerésére épül, hogy a harmadik nézőpontjának ez a kizárása egyszerre teszi érthetővé a másik tulajdonképpeni másságát és az erkölcs elemi lényegét. Lévinas azt állítja, hogy mihelyt egyikünk a másikkal – oldalpillantás nélkül és minden felülnézeti panorámakép lehetőségétől is elvágha – szemtől szemben találja magát, máris megszületett az etikum, függetlenül attól, hogy hányadán is állunk céljaink rangsorával és kötelességeink rendszerével. Vajon mi is az, ami ekként céljainknál és kötelességeinél is elemibb etikai hatótényezőnek bizonyul? Egyetlen szóval így válaszolhatunk: az a feleletigény, amely velünk szemben támad, mihelyt a másikkal szemtől szemben állunk, és amely elől semmiképp sem térhetünk ki, hiszen felelünk azzal is, ha nem felelünk. Ez Lévinas érett kori életművének nem változó alapgondolata.”<sup>11</sup>

Lévinas az általa felállított fogalompárokat a fizikai külső és a lelki-szellemi belső alapján csoportosítja. A duális fogalmakat elsősorban a metafizika és a transzcendencia felől kívánja megérteni. Néhány fogalmának megértése azért nehézkes, mert többszörösen is használja ugyanazt a fogalmat metaforaként, szimbólumként vagy allegóriaként. Tehát az adott fogalom követekekor szükséges figyelni a kontextus-váltásokra, hiszen például az általa sokszor

---

<sup>10</sup> In. Lévinas, 30.

<sup>11</sup> Tengelyi László: *Élettörténet és sorseseemény*. Atlantisz, Budapest, 1998. 223-224.

használt *arc* fogalmát gyakorta váltja allegóriából szimbólumba, vagy éppen metaforába. Ez a lévinasi módszer egyik újszerűsége, hogy az emberi viszonyok tematizálását nem előre kijelölt főútvonalak, ösvények és mezsgyék alapján építi fel, hanem az esetlegességet teszi meg főszereplőnek. *A Teljesség és Végtelen tulajdonképpen az emberek között megjelenő vagy tetten érhető nexusok esetlegességeinek gyűjteménye, s ezeknek a halmazoknak a fentebb már többször említett sajátos terminológiájú lévinasi fogalompárok adnak keretet.*

Mindez a *belső nézőpont* felől szemlélve modellezi a francia filozófus. (Ne feledjük a mű alcíme *Tanulmány a külsőről.*) *A külsővel való viszony nem lehet bármilyen beszéd* – mondja Lévinas. A beszéd fogalmának elemzése (I. szakasz) alkalmat ad arra, hogy a hozzá kapcsolódó retorikák sajátos természetét értelmezzük. A beszéd különböző típusai, például propaganda, hízeltetés, diplomácia, sajátos retorikájuknál fogva megrontják a szabadságot.

Ebben a gondolatban Lévinas tulajdonképpen a platóni ideák közvetíthetőségét teszi mérlegre. A beszéd ugyanis nagyon sokféle lehet. A beszéd, mint kapcsolat, létrejöhet önmagammal beszélgetve, olyannal beszélgetve, aki meghallgat és érti, vagy meghallgat és nem érti, vagy úgy tesz, mintha meghallgatna, s mindez fordítva is igaz. Fontos csomóponti kérdés ezzel kapcsolatban az, hogy a közvetített ideák tárgyiasult valósága valóban azonos-e az ideális tárggyal? Az ideák közvetítő, átvezető kapcsolata a két világ között valóban a lélek? Platón a *Phaidonban* hangsúlyozza a lélek és az ideák rokonságát, s ha ez igaz, akkor ez minden eszmetörténet legfontosabb metaforája. Lévinas az idealméletben is a *Másnak a Másikká* válását keresi. Természetesen a beszéd és retorika vizsgálata egészen más egy metafizikai és egy posztmetafizikai korban. Ezt Lévinas nem érzékeli, nem is választja el. Pedig viszonylag egyszerű a dolog, hiszen a metafizikai kor beszéde egyfajta felülemelkedettséget képvisel, egyfajta tisztaság jellemzi, egyfajta Istenhez való közelség ragadható meg benne. A posztmetafizikai beszéd már ökonómiai jelentésű, a testet abszolutizáló és a lelki-szellemi entitásokat negligáló, fogyasztói-konsum beszédmód. A beszédéről folytatott elemzését Lévinas azzal zárja, hogy az *Én* és a *Másik* között az igazságosságot bármely retorika kizárásával vagyunk képesek megközelíteni. Ha beszélhetünk Lévinas gondolatmenete alapján elementáretikáról, akkor ez a következtetés feltétlenül megalapozó lehet. Mindez azonban a következő problémákat veti fel:

„Alapozható-e a gondolat objektivitása és egyetemessége a beszédre? Vajon az egyetemes gondolat önmagánál fogva nem előzetes a beszédhez képest? Vajon egy beszélő lélek nem felidézi azt, amit egy másik már gondol, nem a közös ideákból részesülnek mindketten? A gondolatok közössége azonban lehetetlenné tenné a nyelvet, mint lények közötti viszonyt. A koherens beszéd egy és

oszthatatlan. Egy egyetemes gondolat nem igényli a kommunikációt. Egy ész nem lehet más egy ész számára. Miképpen lehet egy ész én vagy más, hogy maga a léte az egyediségéről való lemondásban áll?<sup>12</sup>

Válaszként Lévinas végigvizsgálja az Én és a Másik esetlegességeken alapuló élethelyzeteket. Az igazság és igazságosság metszetében teszi mérlegre a szabadság és a nyelv kérdését. A belső és az ökonomia között jeleníti meg az élvezet, a függőség, az érzékiség, a lakhely, a birtoklás és a munka fenoménjait. A harmadik szakasz (*Az arc és a külső*) a látás feltételeit vizsgálja a kozmikus fogalmától a biológiai viszonyokon át az ész és a beszéd jelentéséig. Ebből a fejezetből két momentumot emelünk ki, az egyik a *Másik és Mások* című rövid alfejezet, illetve itt érkezünk el a 20. századi francia filozófiában különlegesen érintett és érzékeny területhez, az *idő* problémájához. Az elsőben Lévinas feltételezi, hogy az arc megjelenése a léttel hoz viszonyba. Itt az arc a nyelv metaforája, azaz a nyelv önmagában kell, hogy betöltse az igazságosság funkcióját. „Ám nem úgy, hogy először van az arc, s azután az arcban megnyilvánuló vagy kifejeződő lét magára veszi az igazságosság terhét. Az arcnak, mint olyannak az epifániája megnyitja az emberiséget. Az arc meztelenségében a szegény és az idegen feslik fel előttem. E szegénység, e száműzöttség, amely hatalomra hivatkozik, megcéloz, de nem adja át magát – mint az adott dolgok – a hatalomnak, hanem az arc kifejeződése marad.”<sup>13</sup>

Az arc metaforisztikus tipológiája jól példázza Lévinas vívódását a tiszta metafizikára való hajlam és az életbe való belevetettség birtokviszonyai között. Ennek kibontásához rendkívül széles ismerethorizontokat terel közös útra: megjelenik a prófétikus szó, az arc epifániája, minden beszéd megkettőzése, a társas viszonyok történeti és biológiai mintái, a rokonság és testvériség, az egyenlőség és individualitás stb... Ez a gondolatmenet azzal zárul, hogy a *társasság* csak akkor felelhet meg az *egyenesség*nek, a *par excellence közelség*nek, ha testvéri közösségeket alkotunk. Ezeknek legfontosabb kötőeleme a kölcsönös felelősség érzülete.

Az említett fejezet másik jelentős momentum a *Az etikai viszony és az idő* kapcsolatának vizsgálata. Az idő kérdése a 20. századi francia gondolkodók számára az egyik legizgalmasabb kérdés.<sup>14</sup> Nyilvánvaló, hogy ennek gyökerei

---

<sup>12</sup> In. Lévinas, 53.

<sup>13</sup> In. Lévinas, 178.

<sup>14</sup> A teljesség igénye nélkül az időről következő művek fontosak: André Maurois: *Proust*. Gondolat, Budapest, 1976.; Dorrit Cohn: *Áttetsző tudatok*. In. (Thomka Beáta Szerk.) *Az irodalom elméletei II.*, Jelenkor Pécs, 1996.; Marcel Proust: *Álmonk, szobák, nappalok* (*Contre Sainte-Beuve*). Filum, Budapest, 1997.; Georges Cattaui:

Bergson és Marcel Proust műveiben található, de nem feledkezhetünk meg Edmund Husserl: *Előadások az időről* című alapművéről sem. Közülük talán a legnagyobb hatást Proust tette, keresve az eltűnt időt. Lévinas-szal kapcsolatban azért fontos a Proust-élmény felemlítése, hiszen Proust is elsősorban a belső idő fenoménjét ragadta meg, míg unokabátyja, Henri Bergson, azt tanította, hogy az idő valóságos múlásának nem adekvát megfelelője a belső idő, a *tartam*, hiszen az emberi tudat nem a kronológiai időt tartalmazza, hanem a belső időt, a kairoszt. Proust és Bergson irodalmi és filozófiai eszközökkel nyitották meg az idővel kapcsolatos kétségeinket. Proust regényfolyamának kötetei tulajdonképpen egyetlen emlékezéssor darabjai, és a megjelenített cselekmények nem a külső időben, hanem a belső tartamban tűnnek fel. Így akár egy negyed óra élményvilága a belső időben hosszabb lehet akár egy esztendőnél is.

Proustnál már megvannak a Lévinas által is használt eszközök, igaz implicit módon. Az emlékezet felidéző szerepe gyakorta csak egy illat, egy íz, egy látvány, vagy egy tapintás alapján indul el, s természetesen kapcsolódnak össze az asszociációk, gondolatársítások úgy, ahogy az életben előjönnek. Proust az esetlegességet – mint teljességet és végtelent – meghagyta szabad folyásában. Lévinas viszont tematizálja az esetlegességet, de nem klasszikus metodológia alapján, hanem saját maga terminológiáival megteremtve az esetlegességek „esetleges” kereteit. Fontos különbség, hogy Proust egyes szám első személyben beszél, míg Lévinas többes számot használ, tehát nem akar közvetlen *közelséget*. Íme bizonyítékként egy „lévinasi” részlet Proust regényfolyamából:

„Most, hogy Albertine is tudomást szerzett róla, Saint-Loup útja olyan színben tüntetett fel, mintha én ragaszkodnék barátnőmhöz, s ez csak útját állhatta annak, hogy visszajöjjön, no meg, a Gilberte-korszak szerelmének büszkeségéből egyebet sem őriztem már, mint a borzadást a ragaszkodás látszatától is, így azonban ez is odalett. Átkoztam Robert-t, majd azt gondoltam, hogy ha ez az

---

Marcel Proust. Éditions Universitaires, 1958.; Marcel Proust: *Az eltűnt idő nyomában*. Swann. Kriterion, Budapest, 1974.; Henri Bergson: *Tartam és egyidejűség*. Pantheon, Budapest, 1923.; Henri Bergson: *Idő és szabadság*. Universum, Szeged, 1990.; Hans Robert Jauss: *Idő és emlékezés Marcel Proust Az eltűnt idő nyomában című regényében*. In. (Szerk. Thomka Beáta) *Az irodalom elméletei II.*, Jelenkor, Pécs, 1996.; Paul Ricoeur: *Az eltűnt idő nyomában: az átjárt idő*. In. (Szerk. Thomka Beáta) *Az irodalom elméletei IV.*, Jelenkor, Pécs, 1997.; Gérard Genette: *Az elbeszélő diskurzus*. In. (Szerk. Thomka Beáta) *Az irodalom elméletei I.*, JPTE-Jelenkor, Pécs, 1996.; Gilles Deleuze: *Proust*. Atlantisz, Budapest, 2002.; Paul de Man: *Az olvasás allegóriája*. Ictus, Szeged, 1999., (a Proust-fejezet; *Szemiotika és retorika*.); Georges Bataille: *Az irodalom és a Rossz*. Nagyvilág, 2005. 151-169.; Samuel Beckett: *Proust*. Európa, Budapest, 1988.; Jean-Pierre Richard: *Proust et le monde sensible*. Seuil, Paris, 1974.

út nem vált be, másikon indulok el. Hiszen a külvilág eseményei befolyásolhatók, hogyan is ne sikerülne hát a ravaszság, az ész, az érdek, az érzelem bevetésével megszüntetnem ezt a szörnyűséget – Albertine távollétét? Azt hisszük, vágyaink szerint alakítjuk a dolgokat magunk körül, mégpedig azért, mert semmiféle más kedvező megoldást nem látunk. Arra nem gondolunk, ami a leggyakrabban fordul elő, s ami szintén kedvező: a dolgokat nem sikerül ugyan vágyunk szerint alakítani, vágyunk maga viszont lassan-lassan átalakul. A helyzet, melynek megváltoztatásában reménykedtünk, mert elviselhetetlennek éreztük, közömbös lesz. Az akadályt nem tudtuk ugyan leküzdeni, amint feltétlenül szeretnénk volna, az élet azonban elhárította az utunkból, segített túljutni rajta, és ha most visszafordulunk a messzi múlt felé, annyira kivehetetlenné vált, hogy alig vesszük észre. A felettünk lévő emeletről a Manon áriáit hallottam egy szomszéd nő előadásában. Úgy hallgattam az ismerős szöveget, mintha Albertine-ről és rólam szólna, s ez annyira megrendített, hogy sírva fakadtam.”

Ez a részlet kiválóan mutatja a lévinasi forrásokat, hiszen Marcel éppen egy olyan kapcsolatra emlékezik vissza, amelyben jól szemléltethető az *Én* és a *Másik* kapcsolata. A lévinasi vágyelmélet alapja is prousti gyökerű, hiszen, ha a dolgaink nem alakulnak vágyaink szerint, akkor a vágyaink átalakulnak. A másik párhuzam, ami ezt a szövegrészt Lévinashoz köti, az idősíkok többszörös kereszteződései. Ez a néhány sor körülbelül 8-10 idősíkot foglal metszetbe.

Ez az időszemlélet többszörösen is reflexió mind Bergson, mind Husserl időelméleteire. Az idő etikai lényege a kitüntetett pillanat átélése, ahol a ránk leselkedő legfőbb veszély nem a halál, hanem a szenvedés (ez egyébként a szabadság legfőbb próbája is Lévinas szerint). Az időérzékelés sajátos megragadása a türelem fogalmának kiemelése, ami a léttel szemben kínál késleltetést. Ezt az eszmefuttatást Lévinas egy többszörös metaforával zárja le, amelyben – kimondva-kimondatlanul – szinte az idő „mögé” kíván pillantani:

„Az igazság végső feltételként tehát egy végtelen időt követel, mely mind a jóságnak, mint az arc transzcendenciájának feltétele. A szubjektivitás termékenysége, mely által az én túlél, úgy határozza meg a szubjektivitás igazságát, mint Isten ítéletének titkos dimenzióját. E feltétel megvalósulásához azonban nem elegendő az időnek egy végtelen vonalát venni.”<sup>15</sup>

---

<sup>15</sup> In. Lévinas, 210.

Lévinas könyve negyedik szakaszában még egyszer visszatér az időhöz, de ebben az esetben az idő már csak ürügy, mindössze egyfajta keret, hogy összegezze egy elementáretika-kísérlet párhuzamos fogalmait. A metafizika itt már *a vágy tételezése, a Végtelen mértékeként*. A „másikért való lét” nem az Én tagadása, az Én megőrződik a jóságban. A béke pedig nem jelentheti a harcok végét, hanem mindössze a harcoló felek hiányát.

Lévinas olvasása nem könnyű feladat. A törekvése érthető. Egy posztmetafizikai világban sem szabad szakítani a metafizikával. A belső és külső világok iszonyatosan bonyolult absztrakciói, az egyes szövegrészek kapcsolódásai, vitái, performanszai, a már lezárt referenciák újraismétlése, a nyelv és beszéd struktúráinak visszabontása valamiféle metafizikai vagy ontológiai gyökér-világ felé – ezek mind-mind Lévinas zseniális nyelvi folyamának tartamai. A *Teljesség és Végtelen* egy rendkívül bonyolult tisztánlátás abban az értelemben, hogy érzékeljük azt a tényt, hogy a világban való létünk legfontosabb kötéleme a nyelv. Nem véletlen, hogy a lévinasi életmű fél évszázadának is legfontosabb tengelye, kötéleme a nyelv fenoménja. Talán jól fejezi ki a lévinasi programot Proust mondata: „A valódi felfedezés nem abban áll, hogy új területeket találunk, hanem hogy új szemmel nézzük az ismert világot.”

Ez a szentencia bátorít arra, hogy rendszeresen újragondoljuk az individuális- és társadalmi stratégiák jelentőségét és szerepeit a modern társadalmakban. Mindezzel egyidejűleg, az adott forgatókönyv szerinti, aktuális háború-szervezők – köszönik szépen, jól vannak –, s megmosolyogják a morálbölcsezők küzdelmeit egy jobb és szebb emberi világért (kanti örök béke?!).

*„Csak egyet tudhatok: mit kell tennem – s ezt  
mindig tévedhetetlen bizonyossággal tudom.”*



# AZ ÁLDOZAT TEKINTETE

---

*SZÉPLAKY GERDA*

## **1. BEVEZETÉS**

Civilizációnk jellemzője az áldozatiság. Az emberi kultúra egy áldozati hierarchia mentén van megalapozva, ami miatt nem tud egyenlőséget biztosítani a létezők között, de még az emberek között sem. Ismerjük a történelmünket, tudjuk: mindig voltak elnyomók és elnyomottak, jogosultak és jogtalanok, méltányoltak és méltánytalanok, értékesek és értéktelenek, áldozók és áldozatok. Az áldozatiság a megosztottság bevezetését jelenti a társadalmi csoportok, a nemek, az egyes emberek közé – s persze ember és állat, ember és növény vagy bármely más létforma közé. Hiába támadnak fel újra és újra az egyenlőségért háborút indító mozgalmak, a tömegeket lázba hozó forradalmak, hiába szöknek szárba szépreményű ideológiák, melyek a társadalmi, gazdasági, kulturális és jogi berendezkedés megreformálására töreksznek, ha nem vetnek számot az áldozatiság kérdésével. Amennyiben nem vagyunk tisztában azzal, hogy mi minden ered az áldozatképzés bűnéből (egy transzcendens erő által legitimált hatalom megszerzéséért), hiába harcolunk a legnemesebb szándékkal az egyenlőségért – nem kevesebb vér fog folyni, hanem több. És a vér, ami kiontatik, mindig az áldozat vére.

Amikor egy áldozatot bemutató személy véghez viszi áldozati cselekedetét, akkor azt csak abban az esetben nyilváníthatnánk bűnnek, ha kilépnénk abból a vallási, rituális perspektívából, amelyben az áldozat jelentése értelmezhetővé válik. Az áldozatiság perspektívájában benne maradván az a kérdés sem válik jogosulttá, hogy van-e felelőssége az áldozónak az áldozatával szemben. Jóllehet, éppen azért volna szükség ennek a kérdésnek a megfogalmazására, egyáltalán, az etikai perspektíva felnyitására, hogy dekonstruálhassuk azt a struktúrát, amely az áldozati hierarchiát működteti. A felelősség kérdése ráadásul nemcsak az emberáldozat kapcsán tehető fel, melyre a válasz könnyen megválaszolhatónak tetszik. Hanem az állati, növényi létezőkkel kapcsolatban is, azaz olyan áldozati rítusok esetében, amelyeket anélkül, hogy tudatában lennénk, nap mint nap megcselekszünk. Csakhogy a klímakatasztrófa, amely felé feltartóztathatatlanul száguld jelenkorunk, drámai erővel artikulálja számunkra ezt a kérdést: van-e felelőssége az embernek azzal a világgal, azokkal a létezőkkel szemben, amelyeket a vallása által ráruházott uralmi szerep folytán, később a technológiai apparátusából adódó lehetőségei révén szüntelenül maga alá gyűr és kizsigerel?

Ebben az esszében nem adok választ erre a kérdésre, megteszem azt máshol.<sup>1</sup> Viszont a felelősségetikai perspektívát felnyitom, mégpedig egy olyan narratíván keresztül, amely a klasszikus etikai elméletek felől könnyen olvasható – ez Ábrahám és Izsák története. Ami egyúttal lehetőséget teremt arra is, hogy a bibliai textusok alapján meghatározzam a zsidó-keresztény kultúra áldozat-fogalmát. S mivel a feláldozottal szembeni felelősség imperatívuszát keresem, ezért megfordítom, feje tetejére állítom a vizsgálódási keretet is: nem Ábrahám cselekedetét, azaz a hatalmi pozíciót elemzem, hanem az áldozati szerepet, Izsák kiszolgáltatottságát, a kiszolgáltatottságban rejlő erőt, pontosabban azt, hogy a tehetetlenség, a „megkötözöttség” miképpen válhat az ágencia forrásává. Esszémet tehát ott kezdem, hogy feltárom, mit jelent az áldozat, ezen belül is az az emberáldozat a zsidó-keresztény kultúrkörben.

## **2. EMBERÁLDOZAT A BIBLIÁBAN**

A Szentírás az emberáldozatot a gyermekáldozat tiltásaként fogalmazza meg: az áldozás rendjére vonatkozó törvényekben ugyanis ki van mondva az elsőszülött feláldozásának „kötelessége”, de egyúttal az is ki van mondva, hogy az elsőszülöttet pénzzel vagy más módon meg kell váltani. A tiltás ellenére a Bibliában három emberáldozat is szerepel, melyek hősei mind elsőszülöttek: az Ószövetségben Ábrahám fia, Jefte lánya, az Újszövetségben pedig Isten fia.

Jefte, mielőtt megütközött Ammon fiaival, akik ellen harcba indult, fogadalmat tett az Úrnak, mely szerint visszatérve feláldozza azt a személyt, aki elsőként kijön házának ajtaján. Ez a személy az ő egyetlen leánya volt. A lány aláveti magát apja fogadalmának, önszántából válik égőáldozattá, de előtte elmegy két hónapra a hegyekbe megsiratni fiatalságát és szüzességét. Ábrahám azért hajtja végre a rettenetes kérést, hogy áldozza fel fiát, Izsákot, mert csak így tudja bizonyítani az Úr iránti feltétlen hitét. Isten pedig, amikor feláldozza saját fiát, Krisztust, akkor Ábrahám félbeszakított tettét viszi véghez – így mutatja be – éppenséggel az ember, saját teremtménye felé – az áldozat legradikálisabb példáját, a gyermekgyilkosságot, mely ettől kezdve misztériummá, az egyetlen, soha meg nem ismételhető tétté válik, s amely ezentúl nem a valós cselekedetben, hanem a helyettesítő áldozatban ölt testet.

Krisztus feláldozását keresztény perspektívában kegyelemként szokás értelmezni, ezért fel sem tehető a magától értetődő kérdés: mit jelent az, hogy

---

<sup>1</sup> Ez az esszé egy hosszabb értekezés része, amely a *Kinek a vére? Az áldozat jelentései a zsidó-keresztény kultúrában* címet viseli, s amely a Prae Kiadónál hamarosan megjelenő új könyvemben (*Sem Isten, sem állat. Fejezetek az áldozati kultúra dekonstrukciójából*) szerepel. A könyv többi esszéje is az áldozatiség problémájának sarokpontjait elemzi – többek között az állattal szembeni fölény jogosultságát, illetve a növényetika megalapozhatóságát vizsgálva.

Isten halálba küldi saját fiát? Mit jelent az, hogy Isten véráldozatot mutat be? Azért nem tesszük fel, mert Istent mindenek felett álló létezőnek tételezzük, s nem vonjuk be az emberi együttélést megalapozó etikai perspektívába. Még csak nem is gondolunk ezen áldozat kapcsán arra, hogy Isten saját fiát „meggyilkolta”. Ám a geneziséül szolgáló történet, Ábrahám története esetében a kérdést megfogalmazzuk. Mint tudjuk, Ábrahám csak azért nem hajtotta végre a véráldozatot, mert az angyal lefogta a kezét. De kész volt megtenni. S mivel ő nem megkérdőjelezhetetlen autoritással rendelkező, mindenható lény, hanem halandó ember volt, vele kapcsolatban rákérdezhetünk, hogy gyilkossági szándékként értelmezzük-e cselekedetét.

Számos filozófus elemezte Ábrahám irracionális tettét (Kanttól Kierkegaardon át Derridáig). Ám a gazdag bölcséleti diskurzus figyelmen kívül hagyja Izsákot, pontosabban azt, hogy mit jelent számára az áldozat megélése és megértése. S ha a filozófiai olvasatok nem is, a képzőművészet, melynek ereje a megmutatásban áll, látni engedi a fiút. E láttatásra most három példával szolgálok. Izsák fiúteste mindhárom műalkotáson meztelen, pontosabban csak az ágyékkötő takarja, ami utalás a szenvedő Krisztusra, akin a keresztfeszítéskor szintén csak ez a rongyossá váló ruhadarab volt. A fiútest gyermekiségét leginkább azáltal éreztetik az alkotók, hogy olyan pozícióba helyezik, amelyben magát az apai akaratnak alárendelő, megadó testté változik.

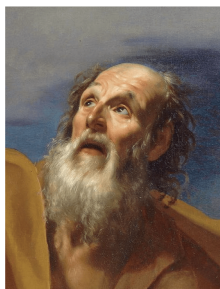


Orazio Riminaldi: *Izsák feláldozása* (1620)

Orazio Riminaldi művén nincs összekötözve Izsák keze, ami az önfeláldozásra vagy legalábbis az áldozat vállalására utal. A fiú abban a kiszolgáltatott helyzetben van, amelyben saját érdekében sem emelhet szót. Ebben egyszerre fejeződik ki kiszolgáltatottság és engedelmesség. A festmény a végsőig fokozott drámai pillanatot ragadja meg, melyben Ábrahám a főszereplő, őt fogja

közre a két gyermekalak, mely megszokott komponálási mód ennél az ikonográfiai típusnál, ugyanakkor itt az alakok egymás tükrözéseként hatnak, erőteljes párhuzamot teremtve: a lefelé forduló, égből alászálló angyal, és az ég felé forduló, a fölötte álló hatalmaknak (az Apának és az Atyának) magát megadó fiú. A két gyermekalak Ábrahámot fogja közre, így ő kerül középpontba. Az arcán megnyilvánuló mély felindultság bizonyítja, hogy nem gépiesen hajtja végre Isten parancsát.

Ebben az archban láthatjuk az atyai szeretetet megnyilvánulását, amit még egy testi mozdulattal is hangsúlyoz a festő: Ábrahám nem leszorítja Izsák fejét (ahogyan az egyébként legtöbb alkotáson megfigyelhető), hanem gyengéden tartja. De láthatjuk ezen az arcon a kétségbeesést is afőlött, hogy az Úr a legrettenetesebb tettet követeli tőle, s ő képtelen megérteni, képtelen ésszel felfogni azt, amit megcselekszik. A legkülönlegesebb azonban, hogy a hála affektusa is megjelenik Ábrahám tekintetében – a hála, ami minden áldozathozót átlelkesít, szenvedélyessé tesz, s a „numinózus energiájával” tölt fel – így válik képessé arra, hogy a profán világból átlépjen a szentség tereumára. Éppen-séggel a hála megnyilatkozásából lehet tudni, hogy az áldozathozó szent cselekedetet hajt végre, s nem pusztá gyilkosságot. A hálába boldogság vegyül, hiszen a rítust végrehajtó embernek lehetősége nyílik kifejezni feltétlen hitét és engedelmisségét az „abszolút megközelíthetetlen” Úr felé. Ez a kifejezés azonban nem egyszerű „kimondást” vagy „megcselekvést” jelent, hanem olyan transzgresszív tett végrehajtását, amellyel a profán és szent világ közötti határvonalak átszakíthatóvá válnak. Ekkor az sem számít, egy pillanatra az is elhomályosul, hogy mi történik azzal a létezővel, amelynek vérét ontja. Ebben a pillanatban az válik átélhetővé Ábrahám (s minden áldozathozó) számára, hogy ő esendő, kicsiny létezőként kapcsolatot tud létesíteni a nálánál sokkal hatalmasabb erővel, a fenséggel (*majestas*), melytől függ, s ez a kapcsolat a távolság ellenére is közvetlen és eleven. Ez a pillanat egy másféle időiségbe, egy másféle valóságba vezet át – megteremti a „szent időt”. Mindezen érzésektől lesz a festmény főhőisévé avatott apa arca feszültséggel teli, egyszerre jelenik meg rajta a gyilkos indulat, a szeretet, a kétségbeesés, a hála.



### 3. IZSÁK MEGKÖTÖZÉSE



Rembrandt: *Izsák feláldozása* (1635)

Rembrandtnál Ábrahám a fiú arcára tapasztja a kezét: szájára is, szemére is. Izsák nyilván kiált éppen, de tiltakozó hangját apja nem akarja hallani. Ahogyan a szemét sem akarja látni, melyben rémület és halálfélelem van. Itt hangsúlyos motívummá válik a megkötözés: csak a fiú kezei vannak hátrakötve, de így is lehetetlenné válik az ellenállás, jóllehet, a lábaival tud valamelyest mozogni, rúgkapálni. A kezeiktől való megfosztás, a láb használatára való korlátozás az állatiassá tétel egyik módja: az állatnak is csak lábai vannak. De a megkötözés más jelentést is hordoz, nem véletlenül van jelen olyan erőteljesen a képzőművészeti hagyományban, s nem véletlenül olyan fontos téma a teológiában és a hebraisztikában.

A zsidó hagyomány a történetet eleve a megkötözés [*agédá*]-motívumról nevezte el, s ennek megfelelően a rabbinikus exegézis Izsákot tekinti főszereplőnek. Az egyházatyáknál viszont Izsák már háttérbe szorul Ábrahámhoz

képest, akit a hit atyjaként mutatnak be.<sup>2</sup> A megkötözés azért olyan hangsúlyos, mert a történet drámai csúcspontját fejezi ki: az apa a hosszú, néma út után, kétségbeesésének legmélyebb pillanatain túl még képes arra, hogy valós fizikai erőt kifejtve összekötözzé szeretett fia kezzeit (bizonyos értelmezések szerint a lábait is). Ehhez képest már könnyű cselekedet a kés felemelése. Kérdés, hogy hogyan volt képes erre egyáltalán Ábrahám.<sup>3</sup> A választ Rembrandt műve alapján úgy fogalmazhatjuk meg: ezt a tettet egy cselekvésre elszánt férfi viszi véghez. Az a férfi, akit a maga alá gyűrt létező (saját fia) remegése és üvöltése nem visszafog, hanem éppenséggel a transzgresszió átélésére készítet, s gyilkos indulattal és szenvedéllyel tölt fel. E nélkül egyszerűen nem történhet meg a határátlépést megvalósító gyilkosság, sőt, e nélkül nem tud működésbe lépni az a mechanizmus, ami az áldozati hierarchiát fenntartja. Az áldozat szenvedése mindig erőforrás. Izsák önkéntes részvételéről viszont itt nem beszélhetünk úgy, ahogyan azt láttuk Riminaldi festménye esetében, ahol a fiú teljesen megadó volt, kezét szinte imára kulcsolta. Itt a fiú szemét is el kell takarnia az apának, éppen azért, mert abban ellenállás fejeződik ki, a szabadon hagyott láb is rúgkapál – ám mindezek megnövelik az aggastyán apa erejét.

Rembrandt reprezentációjában az a különös, hogy Ábrahámot meglepődve ábrázolja. A legtöbb interpretátor arról ír, hogy Ábrahám hitt Isten beavatkozásában, és számára az isteni parancs csak próba volt. Itt nem ezt látjuk. Ábrahám már leszorította a földre Izsákot, mint egy áldozati állatot, ráemelte a kést, éppen el akarja metszeni a fiú torkát. Annak rettenete ül a szemében, hogy igenis megteszi azt, amitől teljes szívében irtózik: feláldozza a legkedvesebbet. Azért döbben meg annyira, amikor Isten közbelép, mert tökéletesen elszánt volt, elhitte, hogy Isten Izsákot követeli tőle. Mindeközben abban is hitt, de ez már Kierkegaard interpretációja, hogy valamiképpen visszakapja majd Izsákot, annak ellenére is, hogy fel kell áldoznia. A dán filozófus fejti ki legpontosabban azt a paradoxont, ami Rembrandt festményén Ábrahám tekintetében megjelenik.

Kierkegaard teóriája szerint Ábrahám történetét nem lehet pusztán próbatételként magyarázni. Mint írja, „az út három napig tartott, és még egy jó darabig a negyediken is”, a fiút meg kellett kötözni, a rózsát alárakni, a kést megfenni. Ábrahám e hosszú idő alatt nyilvánvalóan az apai szenvedés legrettenetesebb kínjait élte át. De mindeközben hitt! A „hit olyan paradoxon, amely egy gyilkosságot szent, Istennek tetsző cselekedetté képes változtatni,

---

<sup>2</sup> Lásd erről: Buzási Gábor: *„Órigenész Aqédá-értelmezése”*. In. Xeravits Géza (Szerk.) *Izsák megkötözése. Történet és hatástörténet*. L'Harmattan, Budapest, 2010. <https://www.szaktars.hu/harmattan/view/izsak-megkotozese-tortenet-es-hatastortenet/>

<sup>3</sup> uo.

olyan, ami Izsákot visszaadja Ábrahámnak”.<sup>4</sup> A hitet a végtelen rezignáció mozdulata előzi meg, „ami a létezéssel való megbékélés a fájdalomban”,<sup>5</sup> s aminek már „nincs közös mértéke a valósággal”, kivezet az etika szférájából. De ez még mindig nem a hit mozdulata; a hit „képtelen és alázatos bátorság”. A hit lovagja bármit megtesz, amit Isten kér tőle, a legrettenetesebb cselekedetet is végrehajtja. Ábrahám a hit lovagja: képes lemondani Izsákról, földi létezése legnagyobb kincséről, de nem mond le Istenről, tovább hisz az ő jóságában és szeretetében, egyúttal a csodában, hogy az áldozat megtétele után „új Izsákot” kaphat, vagyis „az abszurd erejében” hisz.<sup>6</sup>

Amikor Rembrandt festményén Ábrahám visszapillant az angyalra, aki megállítja a kezét, arcából azt a felkiáltást lehet kiolvasni: „Engedj, megteszem, képes vagyok rá, erre kért az Úr!” Az angyal nem egyszerűen lefogja a kezét, hanem kiveri belőle a kést, ami arra utal, hogy erőteljes testi gesztusra van szüksége ahhoz, hogy az öregembert meg tudja állítani. A háttérben feltűnik az áldozati bárány, beolvad a természeti háttér és a fodrozódó égbolt szürkéségébe. A kékes-szürke tónus szemben áll a narratíva főalakjainak élénk színeivel (Ábrahám földszíneket felvonultató, barna ruházatával és Izsák testének fénylésével), amelyekkel a festő *valóságos jelenlétük* illúzióját teremti meg; a bárány különös színezése pedig azt jelzi, hogy nem evilági állatról van szó, aki csak úgy eloszaladt a bozótosból: az égből érkezett – „az abszurd erejénél fogva”. A bárány helyettesítő áldozat, amelyet az Úr küldött, kifejezve ezzel azt a jóságot és ember iránti szeretetet, amelyben Ábrahám mindvégig hitt. Krisztus feláldozásában éppen az lesz a leglényegesebb különbség az Ószövetégi narratívához képest, hogy ott ő válik áldozati báránnyá, nincs, aki a helyébe lépne; ő testesíti meg a csodát.

Több jelenős filozófus is foglalkozott azzal, hogy Ábrahám és Isten viszonyát miképpen lehet értelmezni. Kant *A fakultások vitájában* teszi fel azt a kérdést: vajon eldönthető-e, hogy valóban Isten szól-e az emberhez?<sup>7</sup> Ábrahám valóban Isten parancsát hallotta-e? Lehetségesnek tartja, hogy ez megtörténjen, de az emberi létező mégsem tudhatná, hogy valóban Isten szólítja-e. Márcsak azért sem, mert a véges, érzéki teremtmény csak az érzéki hangot képes meghallani, hiába, hogy a végtelen lény szólítja, az érzéki hang pedig nem különböztethető meg a többi teremtmény hangjától. Kant az Ábrahám-elemzéshez fűzött lábjegyzetben fejti ki, hogy itt egy feltétlen bizonyosság áll szemben a tökéletes bizonytalansággal. Morális perspektívában bizonyos, hogy

---

<sup>4</sup> S. Kierkegaard: *Félelem és reszketés*. Ford. Rácz Péter. Európa, Budapest, 1986. 80.

<sup>5</sup> S. Kierkegaard: I.m. 76.

<sup>6</sup> Vö. Kierkegaard: I.m. 205

<sup>7</sup> Vö. Immanuel Kant: *A fakultások vitája három szakaszban*. Ford. Mesterházi Miklós. In. uő: *Történetfilozófiai írások*. Ictus, Szeged, 1997. 401.

Ábrahámnak nem szabad a fiát megölnie. Az viszont távolról sem bizonyos, és semmiképpen sem bizonyítható, hogy Isten hangját hallotta-e: „Hogy szerelmetes fiamat nem szabad megölnöm, egészen bizonyos, ám hogy te, aki megjelentél nekem, Isten vagy-e, abban biztos nem vagyok, s felőle meg sem bizonyosodhatom, még ha a hangod a (látható) égből dörög is le rám.”<sup>8</sup> Ebből az okfejtésből Tatár György azt vezeti le, hogy Kant Ábrahámja etikai értelemben megmenekült, hiszen nem kellett a gyilkosságot megcselekednie, de vallási értelemben elveszett. Ugyanis a „morális törvény objektív bizonyosságával szembe lett állítva az istenhang isteni voltának objektív bizonytalansága”.<sup>9</sup> Ha az isteni hang egybeesne a morális törvénnyel, akkor az igazolhatná akár isteni voltát is. Ellenkező esetben viszont tagadja. A már idézett Kierkegaard egészen más választ ad, amikor a hit lovagjának nevezi Ábrahámot, s megfogalmazza, hogy Ábrahám gyilkossági kísérlete nem értelmezhető az etika szférájában, hanem csak a hit perspektívájában: „A hit paradoxona [...] úgy is kifejezhető, hogy létezik Istennel szembeni abszolút kötelesség.”<sup>10</sup> A hit természete szerint eleve a bizonytalanra és bizonyíthatatlanra épül, ekként a vakságra, ahogyan azt Heller Ágnes fogalmazza meg Ábrahám kapcsán, akit az Istenhez való feltétlen hűség lovagjának tekint: „Lényeges, hogy az ember meghallja a hívást, az elhivatottságot, vakon kövesse sorsát, bármit is hoz, hogy azt beteljesítse.”<sup>11</sup>

Rembrandt festményén nem egy valóságos, földi állat jelenik meg, hanem egy égi jószág, az Úr által küldött helyettesítő áldozat, ami a fenti, az Isten és ember közötti viszonyt illető kérdésre lehetővé teszi annak a válasznak a megadását, mely szerint ezzel utólagosan bizonyítva lett a hang isteni volta. Ha nem Isten szólította volna a prófétát, hanem a Sátán kísérti meg, akkor tettét véghez kellett volna vinnie, akkor nincs, aki megállítsa, nincs, aki áldozati kost küldjön saját szeretett fia helyett. S akkor Ábrahám bűnös lélekként egyszerűen elkárhozott volna. Az áldozati állatot illetően hasonló állítás fogalmazódik meg Caravaggio festményén is, ám ő sokkal többet feltár az áldozati-ság természetéről és jelentéséről.

---

<sup>8</sup> uo.

<sup>9</sup> Tatár György: *Viharra várva*. In. uő: *A „másik oldal”*. Kabbalista esszék. Kalligram, Budapest, 2014. 62.

<sup>10</sup> Kierkegaard: I.m. 120-121.

<sup>11</sup> Heller Ágnes: *Ímhol vagyok*. A Genézis Könyvének filozófiai értelmezései. *Múlt és Jövő*, Budapest, 2006. 270.

#### 4. IZSÁK ÜVÖLTÉSE



Caravaggio: *Izsák feláldozása* (1603)

Caravaggio drámai kompozíciójában is megjelennek az ikonográfiai hagyománynak megfelelő attribútumok: Ábrahám, Izsák, az angyal, a kos, az oltár, a fa, a kés. Abban válik ikonikussá ez a mű (bár láthatunk ilyen beállítást más festményeken is), hogy itt mindkét főszereplő felénk fordul, Izsák pedig ránk néz, így párhuzamosan tudjuk leolvasni az arcukról azt, hogy mi játszódik le a lelkükben – s természetesen a testükben. Ábrahám azért nem látja a fiú tekintetét, mert lefelé, a földre szorítja a testet. Ám a festő úgy állítja be a félíg-meddig gyermeki alakot, hogy a fejet félrefordítva mi, nézők megszemlélhessük őt: mi leszünk azok, akik előtt feltárul az áldozat rettegése, melynek révén nem is csak látjuk, hanem „halljuk” is az üvöltést. A földre szorított test magatehetetlen, de próbál ellenállni; a megfeszült izmokból, s főként az arcból kiolvashatóvá válik a végső kétségbeesés. Olyan ez az arc, mint a halálra szánt állatoké, akik az utolsó pillanatban, amikor lefogják őket, s föléjük emelik a kést, ösztönösen megértik, bár inkább sejtés ez, hogy számukra nincs tovább, itt a vég, szűkölni és rúgkapálni kezdenek. Izsák nem pusztán sejt, hanem tudja, értelemmel felfogja, amiként azt is, hogy saját apja készül végrehajtani a szent gyilkosságot. Már útközben nyugtalankodik és megszólítja apját: „Itt van a tűz meg a fa, de hol van az áldozatra való bárány? (1Móz 22, 7) Izsák sejt, hogy valami nincs rendben, hiszen nem viszik magukkal az áldozatra szánt állatot. Úgyhogy a szorongás, ami az állatnál talán csak az utolsó pilla-

natban jelentkeznek, őbenne az út három napja alatt egyre nő. Egyre bizonyosabbá válik számára, különösen apja némaságát megtapasztalva, hogy ez egy végzetes út. Mire az apja megkötözi a kezét, mire oltárra kerül, mire földre szorítja testét, már a szorongás utolsó stádiumában van: nem egyszerűen halálfélelmeket érez, hanem rettenetes szembesülést. Arcából azt olvashatjuk ki, hogy mit jelent kiszolgáltatottan, az ellenállástól megfosztottan szembenézni a halállal; mit jelent áldozatként eltérni, hogy kiontják élő testéből a vért. Végül ez nem következik be, de Izsák, mire az oltárra kerül, ezt pontosan megérti.



A kompozíció feszültségét növeli a másik két szereplő, az angyal és a kos intenzív jelenléte. Zseniális szerkezeti megoldást alkalmaz Caravaggio, amikor a négy szereplőt (balról jobbra haladva) „összeköti”: a csupasz vállú angyal jobb kezével lefogja Ábrahám bal kezét; Ábrahám a másik kezével Izsák nyakát nyomja lefelé; Izsák feje majdnem hozzáér a koshoz: egyrészt az állat nyakának íve a fej ívét követi, másrészt a göndör hajfürtök az állat gyapját idézik meg. Az áldozati kos feje Izsák fölé magasodik, mintha ezzel meg akarná védeni a fiút, saját magát tartva a kés alá. Ettől az odaadástól, az áldozat önkéntes vállalásától felszentelt állattá változik – amiként majd Jézus Krisztus is (bár tudjuk, hogy számára is elérkezett a kétségbeesés pillanata).

A balról jobbra tartó mozgás, amelyet a kompozíció dinamikája teremt meg, még hangsúlyosabbá válik az angyal bal kezének mozdulatától: kézfejéből kimered mutatóujja, amellyel a kosra mutat. Ez a kézmozdulat Michelangelo *Ádám teremtése* című alkotását idézi meg, pontosabban az azon látható Isten-alak kézfejét. A Sixtus-kápolna freskóján lévő mozdulat az emberre mutat, itt az áldozati bárányra. Balról jobbra „olvassva” a képet az áldozati hierarchia rendjét látjuk kibontakozni: bal oldalon lebeg – ég és föld között – az angyal, aki a transzcendentális hatalom képviselője. Mellette – ezáltal a földi létezők között legmagasabb szinten – áll Ábrahám, aki felhatalmazást kapott Istentől arra, hogy végrehajtsa a rituális gyilkosságot, így bizonyítva a hozzá való közelségét, s nyerve el áldott állapotát. Ábrahám mellett – általa

legyűrve, alája rendelve – az áldozatnak szánt Izsák, akinek tekintetében a kiszolgáltatottság rettenetét látjuk. Izsák mellett – az emberi világ alá rendelve, legalul – egy „természeti létező”, a bozótban szarvánál fogva fennakadt kos, akinek végül valóban vérét veszik.

A kos „arcán” nincs rettenet, ha volna se ismernénk fel, mert arcot és tekintetet nem tulajdonítunk neki,<sup>12</sup> az állat pillantásában kifejezéstelenség tükröződik. Az állatot azért is gondoljuk feláldozhatónak, mert sem kézzel, sem arccal nem rendelkezik, legalábbis az antropomorf szemlélet révén ezen értékektől megfosztottuk – az ember által legyűrt, megkötözött állat már nem tiltakozik. Caravaggio festménye zseniálisan mutatja fel az áldozat ellenállását. Izsák a maga emberi tekintetével (melyet össze lehet mérni a kifejezéstelenül maga elé bámuló kos „tekintetével”) és a szájából feltörő kiáltással minden áldozat helyett „beszél”, kifejezésre juttatva az állat – nem létező – arcán láthatatlanná váló ellenállást. Megérteti velünk, mit jelent alárendelten, némán szenvedni, s egyúttal felhívást fogalmaz meg az áldozati hierarchia dekonstruktív felszámolására.

Egyedül Caravaggiónál láthatjuk a kétségbeesett ember felkiáltást, más művészi megközelítésnél többnyire a szelídség, a megadás, az elfogadás dominál. Izsák (legalábbis látszólag) az események passzív elszenvedője, éppen úgy, mint az áldozati állatok. Ézsaiásnál olvashatjuk: „Amikor kínozták, alázatos maradt, száját sem nyitotta ki. Mint a bárány, ha vágóhídra viszik [...]”. (Ézsaiás 53,7) A vágóhídra küldött állattól is azt várjuk, amit Jézus Krisztustól, hogy némán tűrje a szenvedést. Csakhogy a Megváltó, Máté evangéliumának tanúsítása szerint, közvetlenül a halál pillanata előtt, amikor a legmélyebb kétségbeesés ereszkedik rá, mégsem tud néma maradni, felkiált: „Én Istenem, én Istenem, miért hagytál el engem?” (Máté 27,46) Krisztus kiáltását is magában foglalja Caravaggio Izsák-ábrázolása, mely egyértelműen a megváltás prófécijának előképe is. Az arcával felénk forduló Izsák minden áldozat kiáltását hallatja, amikor üvöltésre nyitja száját. S közben szuggesztív módon „kinéz a képből”, tekintete éppen a mi tekintetünkbe fűrődik, megszólít minket, könyörög nekünk. Apját nem tudja leállítani, nem csak azért nem, mert apja nem látja az ő kétségbeesett tekintetét, hanem mert nem is akarja. Nekünk, az áldozati szenvedést vele együtt – esztétikailag – átélő nézőknek azonban könyörög, hogy ne hajtsuk végre a feláldozás rettenetes, agresszív cselekedetét, a vérontást. A párhuzam közte és Krisztus között ugyanakkor azt

---

<sup>12</sup> Lásd erről szóló esszémet: THE UNREASONABLE ANIMAL. What makes the animal more than man? In: *Performa/12*. [http://performativitas.hu/the\\_unreasonable\\_animal#epubcfi\(/6/2\[x006\\_Szeplaky\\_The\\_Unreasonable\\_Animal\]!4\[x006\\_Szeplaky\\_The\\_Unreasonable\\_Animal\]/2/2\[\\_idContainer000\]/4/1:0\)](http://performativitas.hu/the_unreasonable_animal#epubcfi(/6/2[x006_Szeplaky_The_Unreasonable_Animal]!4[x006_Szeplaky_The_Unreasonable_Animal]/2/2[_idContainer000]/4/1:0))

az értelmezést is megengedi, hogy szintén önkéntes áldozathozatalról beszéljünk, annak ellenére, hogy a megköötözés – ezáltal az erőszakétel és az ellenállástól való megfosztás – megtörtént.

Több párhuzamot is felmutathatnánk Izsák és Krisztus között, de csak a legfontosabbat említem: az életkorukat. Mint tudjuk, Krisztust harminchárom évesen feszítették meg. Arról nincs pontos leírás, hogy Izsák hány éves volt, amikor ez a történet játszódik, de a bibliakutatók szerint húsz és harminchétféle év között lehetett, azaz korántsem olyan fiatal gyermek, mint amilyennek a képzőművészeti alkotások ábrázolják. Caravaggio ezt a bizonytalanságot, avagy kettősséget fenntartja: arányaiban kisebb testet láttat az apáénál, de az arc már mély árkokkal szabdalta, amitől korosabbnak, de legalábbis koravénnek hat. A rabbinikus irodalom szerint Izsák negyven éves korában megvakult, amikor a feláldozásánál ott lévő angyalok könnyei a szemébe hullottak. Izsák hasonló korban volt tehát, mint Krisztus. Szigorú értelemben nem volt elsőszülött egyikőjük sem, hiszen Ádámot, az első embert is tekinthetjük Isten fiának, amiképpen Ábrahámnak is volt már egy gyermeke, Ismael, csak éppen nem a feleségétől, hanem a szolgáló Hágártól, akit aztán Sára (anyjával együtt) elűldözött a háztól,<sup>13</sup> azért, hogy minden örökség Izsákra, mint egyetlen gyermekre szálljon. Ha Izsák valóban középkorú volt, akkor nyilvánvalóan bármikor kiszabadulhatott volna, megállíthatta volna az aggastyánkorban lévő Ábrahámot, akinél lényegesen erősebb kellett, hogy legyen. Azaz Caravaggio Izsákja nem gyenge kisfiú, mégis hagyja magát: engedelmeskedik az apjának, aláveti magát az akarátának és így a felsőbb, transzcendentális hatalom parancsának, ezáltal fenntartja, legitimálja az áldozati hierarchiát, melynek része az is, hogy az áldozat önként megy a halálba. Izsák engedelmességét bizonyítja a későbbi sorsa: Isten nem tagadta meg őt, nem tette átkozottá. Ellenkezőleg, megjelent neki és megerősítette vele az Ábrahámval kötött szövetséget, azt ígérte, hogy Izsák utódai olyan számosak lesznek, mint az ég csillagai, és a föld minden nemzete az ő magvában fog megáldatni (1Mózes 26,1-6). Izsák valóban áldottá vált: Kánaán földjén maradván egyre csak gyarapodott és hosszú életet megélt.

Ám Caravaggio festményén ez az apjának magát alárendelő fiú többet tesz az engedelmességnél. Tekintetével megsebez minket, könyörgést kifejező üvöltésével megfogalmazza az áldozati hierarchiát tagadó felszólítást: „*Ne ismételd meg az áldozati tettet! Tagadd meg az áldozatiság rendjét!*” Mint tudjuk, egy ezredévvél később Isten egyszülött Fiát feláldozza az emberiségért. Krisztus is felkiált, akárcsak Izsák, ő is számot ad kiáltásával a rettegésről, de ő ezt a dekonstruktív mozdulatot, a tagadást nem hajtja végre: egy pillanatig tartó kétségbeesése után önként vállalja a halált. A keresztény narratíva szerint Krisztus

---

<sup>13</sup> Az iszlám eredettörténet szerint Ismael volt az eredeti, megmentett áldozat, nem pedig Izsák.

önkéntes halála után már nincs szükség többé az áldozati rítusra. A véráldozatot felváltja az eucharisztia, ami azt az egyházi áldozati szertartást hívja életre, melyen a hívek a Krisztus testévé átlényegült kenyeret veszik magukhoz.

Valóban így van ez? Valóban nem ismétlődik meg a véráldozat soha többé? Nem éppen az adja az antropocentrikus civilizáció alapját, hogy az Istenhez magát közel állónak vélő ember legyűri, kihasználja, elpusztítja a gyengét, a feláldozhatót? De ki válik gyengévé és feláldozhatóvá? És ki válik hatalmassá, erőssé? És miért kell ennek a rendnek megváltoztathatatlanul fennmaradnia?

## **5. MIT JELENT AZ ÁLDOZAT?**

Izsákot mindhárom műalkotás kiszolgáltatottnak láttatja. Az áldozat mindig ugyanazt ismétli: a legyőzött, egyúttal megadó testtartást. A magán kívüli üvöltés pedig, amit az áldozat hallat, nemhogy megállítja, hanem inkább megerősíti a fölötté hatalmat gyakorló áldozathozó szellemi és fizikai erejét, hiszen ebből nyer bizonyosságot afelől, hogy tetteivel valóban a legbecsesebbet, a legtöbbet veszi el valakitől, s ezáltal – az áldozathozatal természete szerint – önmagától is. Minél rémültebb az üvöltés, minél nagyobb a feláldozandó létező kiszolgáltatottsága, annál becsesebb az áldozat.

„Ártatlan, mint a ma született bárány” – így szól a mondas. De nemcsak ártatlanságról vagy tudatlanságról van szó, hanem arról is, hogy a ma született bárány nem fejt ki ellenállást. Nem rúgkapál, nem harap, mint a felnőtt juhok vagy kosok, hanem teljes elfogadással rábízta magát az élete ellen irányuló akaratra. Ezért oly könnyen feláldozható. Van-e elfogadóbb magatartás és kiszolgáltatottabb helyzet, mint az embergyermeké, aki saját apjában bízva, engedelmesen odatarja magát a kés alá? Valójában minden gyermekben ott van az apával szembeni engedelmesség, mindannyian Izsákként kezdjük. Áldozati kultúránk társadalmi rendjében a gyermek mindig alárendelt és a racionalitástól, az ágenciától, a döntésképtől, a fizikai erőtől megfosztott létező, mindattól tehát, amivel az apa rendelkezik, illetve amit a gyermek szemében megtestesít. Ennek másik oldala az apával/Atyával szembeni lázadás, azaz az Oidipusz-komplexus, amelynek elméletét Freud és Lacan fogalmazta meg, eredeti mintázata pedig a görög mitológiában és irodalomban lelhető fel.

Az áldozati rítus fizikai erőszak kifejtése révén megy végbe. Ám a fizikai erőszak révén meghozott áldozatban nem a gyilkosság a hangsúlyos. Magunk elé idézhetjük Káin és Ábel, az átkozott és az áldott fiú történetét: Ábel véráldozata tetszett Istennek, Káin terményáldozata nem. Káin nem kapott áldást, ezért megismételte Ábel Istennek tetsző tettét, ám azt Isten ellenében tette: vért ontott, testvére véré. Tettét azért nem tekinthetjük áldozatnak, mert nem engesztelésül vagy alázatból cselekedett, hanem átkozottként, haragtól

vezérelve; vérontása nem más, mint indulatból elkövetett gyilkosság. A gyilkosság – szemlélatomást – nem azonos az áldozati cselekedettel; az áldozatban ugyanis kifejeződik az Istennek való alárendeltség elfogadása, s az iránta érzett hála. De vajon ki igazolja, hogy valóban Isten szólít-e (ez Kant nagy kérdése), hogy Isten van-e jelen legitimációs erőként?

Az *áldozat* többjelentésű szó. Igeként jelenti az áldozathozatal tettét, főnévként azt a létezőt, akit, vagy amit feláldoznak. E két jelentés egyszerre valósul meg, ugyanazon áldozati tettetben: egyik oldalon az áldozathozó, másik oldalon az áldozat részéről. A jelentésbeli különbséget meg tudjuk vizsgálni választott bibliai narratívákon keresztül, azáltal, hogy rámutatunk az áldozathozatal két szereplőjének rettegése közötti különbségre. Milyen az a rettegés, amely Izsák tekintetében fejeződik ki? Nyilvánvaló, hogy nem azonos Ábrahám rettegésével, amely a morál perspektívájában az elkövetendő bűn; a vallás és a humanizmus perspektívájában pedig az emberi létező (a fiú) iránt érzett, felebaráti szeretet törvényének, illetve az élet szentségének megsértése miatt támad fel. Ábrahám azért retteg, mert határátlépést hajt végre, törvényt sért. Izsák rettegése egészen másból fakad, inkább reszketésnek nevezhetnénk. Azért reszket, mert a testét megkötözték, máglyára tették, vérért akarják venni, s elégetni – ráadásul mindezt saját apja teszi vele. Azért üvölt, mert már tudja, egyfelől zsigereiben érzi, másfelől racionálisan is felfogja, hogy mit jelent áldozatnak lenni. Amit Ábrahám nem érthet, hiszen ő közel áll Istenhez, közelebb, mint Izsák, aki eleve alárendelt pozícióban van, mindenekelőtt éppen neki, az apjának alárendelve.

Krisztus tekintetében is láthatjuk a rémületet – egyetlen pillanatig, addig, ameddig úgy érzi, hogy Atyja elhagyta őt. Akkor ő is felkiált. De hosszan és kétségbeesetten nem üvölt, üvöltésével nem tiltakozik, hanem megadón tűri a szenvedést, vele együtt elfogadja a legfőbb hatalomnak, az Atyjának való alárendeltségét. Ez a szenvedésbe fojtott elfogadás nemcsak Izsák, hanem Ábrahám megadó gesztusával is azonos. Valójában minden ember – áldozat; mindenki elfogad valamit a transzcendens hatalomtól, az ember mindig e viszony függvényében létezik és foglalja el a társadalomban betöltött szerepét – csak éppen nem azonos a szenvedés és a lemondás mértéke. Igen, az áldozati rítus másik szereplőjének, Ábrahámnak a rettegése is szenvedés, ám az nem testifizikai, hanem szellemi-lelki síkon értelmezhető. Ez az áldozati hierarchia legfelső foka: az ember elfogadja, hogy egy fölötte álló hatalom rendelkezik vele – ilyenkor szellemi-spirituális alárendeltségről beszélhetünk. Az áldozati hierarchia alsó fokán azok állnak, akiknek vérük kiontatik, ami testi alárendeltségük kényszerű vagy éppen önként vállalt elfogadását jelenti. A hierarchia még alsóbb fokán álló áldozatot nem csak megkötözik, miáltal kiszolgáltatottá válik, hanem már nem is tudja az áldozati pozíciót a nálánál is alacsonyabban elhelyezkedő létezők felé közvetíteni, sem továbbadni: nincs arca, nincs tekintete, nem tud kiáltani. E hierarchia alapját, nullpontját pedig az az

áldozat adja, akinek immár azért nem áll módjában a másik vérét ontani, mert saját vérével, húásával, utolsó lehetetével áldozattá vált – megsemmisült.

Caravaggio Izsák-jának üvöltésében egy olyan tiltás fejeződik ki, mely a „Ne ölj!” imperatívuszát ismétli, egyúttal ironikus módon meg is kérdőjelezi azt: „Ne ölj – azaz ne áldozz!” Hiszen a transzcendentális hatalom által legitimált struktúrában ölni (legfőképpen embert, felebarátot ölni) nem szabad – ugyanakkor áldozni lehet! Ismeretes Lévinas felelősségetikái teóriája, amelyben azért nem ölhetem meg a Másikat, mert arccal rendelkezik, mert felém fordul, szentséget sugárzó arca és tekintete Isten jelenlétét közvetíti, s a „Ne ölj!” imperatívuszát hordozza magában.<sup>14</sup> De az már ebben a vallási alapokon álló etikában sem könnyen eldönthető, hogy kinek tulajdonítunk arcot. Nyilvánvalóan annak, aki számára létezik Isten, aki hisz benne, alárendelte magát neki, ily módon része az áldozati hierarchiának; az állatnak például nincs arca. Így marad az áldozati hierarchia Lévinasnál is az, ami: a gyengébb feláldozására épülő rendszer, melyben ölni ugyan nem szabad, ám abban a kivételes esetben mégis, amelyet Isten szent, áldozati cselekedetként legitimál.

Az Izsák tekintetében kifejeződő tiltás nem az áldozati tettet elkövetőknek szól tehát, hanem kizárólag az áldozatoknak: ők azok, akik már nem ismételhetik meg a gyilkos tettet, mert már véruket vették, elégették, elfogyasztották őket, s így sem szellemi, sem fizikai hatalommal nem rendelkeznek. Kihullottak a rendszerből, habár szüntelenül újraképződnek, mert a gépezet működik tovább. Izsák könyörgő tekintete belekezdett e gépezet megállításába, de megsemmisíteni nem tudja: azokat állítja meg, akik semmit sem tehetnek.

A legitimációt a gyengébb magunk alá gyűréséhez a szakrális struktúra nyújtja, amelyet a magunk felett elismert transzcendens hatalomhoz való viszony, a közelség és a távolság mértéke, az áldozó és a feláldozott közötti skálán elfoglalt státusz határoz meg – a kiontott vérhez kapcsolódó aktív vagy passzív tettnek megfelelően. A vérontó az élet feletti hatalomból részesül, amikor gyilkossá válik; távolról sem képmási mivoltával (hiszen a feláldozott emberek is Isten ábrázatát hordozzák magukon) lesz hasonlatossá ahhoz a rettenetes Istenhez, aki az étellel rendelkezik, hanem gyilkos tetteivel. Az áldozathozó a leghatalmasabb mozdulatot teszi meg: rendelkezik az életről, amire pedig csak egy Isten lehet képes. Georges Bataille mutatott rá arra, a bűnelkövetésben megnyilvánuló transzgressziót elemezve, hogy a gyilkosság agresszív aktusában a kéljhez hasonló szenvedélyesség nyilvánul meg: a gyilkosság aktusa a tudat világosságával szembeállított éjszakába vezet, lehetőséget adva az őrjöngésre és a megfélemlíthetlenségre.<sup>15</sup> A bűnelkövető megszabadulva korlátaitól a végtelenség tapasztalatát éli át, valami olyasmit, ami kiszabadítja

---

<sup>14</sup> Lásd: E. Lévinas: *Teljesség és végtelen*. Ford. Tarnay László. Jelenkor, Pécs, 1999.

<sup>15</sup> Vö. Bataille *Sade* című tanulmányában ír a határátlépés tapasztalatáról a *Szodoma százhusz napja* című regényt elemezve. vö. Georges Bataille: *Sade* Ford. Kálai Sándor. *Vulgo*, 1999. 1. 168-169.

véges létezéséből, ami valóban a végtelen Istenhez teszi hasonlatossá, különösen, amikor egy hozzá hasonlót, egy másik embert pusztít el, aki számára nem pusztá alárendelt létező, nem pusztá tárgy. Az igazi diadalt a „hozzánk hasonló elpusztítása jelenti, amikor is a hozzánk hasonló határát tagadjuk, csak egy hozzánk hasonló tűnik el a halálban”.<sup>16</sup>

Az áldozati rítus szakrális cselekedetében szükségszerűen ott van a transzgresszió, hiszen bármilyen legitimációs erőként tekintenek is az elkövetők az Istenhez való közelségre, mely éppenséggel célja a tettnek, bármilyen megerősítést biztosítson is a szakrális kontextus – a gyilkosság mindenképpen határátlépést jelent, az élet erőszakos elvételéhez agresszióra, örületre, a másik létező ellenében elkövetett önfelszabadításra van szükség. Az áldozati hierarchiát a vér kiontása révén felszabaduló „numinózus energia” legitimálja, s tartja fenn – nem pedig valamilyen szelíd Isten-félelem és alázat.

Ábrahám, az öreg aggastyán felnőtt fia kezeinek és lábainak összekötéséhez a megszállottságból, a szent örületből fakadó energiát használja. Ez az a többlet, amelyre a hatalom megszerzéséhez szüksége van. A bibliai elbeszélés interpretátorainak (mind vallási, mind morális perspektívában feltett) kérdése a körül forog, hogy Isten miképpen van jelen a történetben; ennek megfelelően értelmezik Ábrahámot a hit lovagjaként vagy a Sátán által megszállt gyilkosként. Emiatt kevésbé figyelnek a leglényegesebb mozzanatra (pedig ez minden perspektívában meghatározó), arra, hogy Ábrahám határátlépő, s hogy Izsák megkötözése transzgresszív cselekedet. Ábrahám ezt azért hajtja végre, mert a profán világból át kíván lépni a transzcendencia szférájába, hogy Istenhez, a legfőbb hatalomhoz közelebb kerüljön, s hogy a hatalomból ezáltal ő maga is részesüljön. A hit lovagjának példája azt erősíti meg tehát, hogy a hatalom megszerzéséhez nemcsak a numinózus<sup>17</sup> energiájára van szükség, hanem agresszióra is. Az agresszió kifejtése nem feltétlenül jelent tényleges vérontást, de még akár a megkötözés gesztusát sem, megtörténhet szimbolikusan is. Társadalmi gyakorlatainkban éppenséggel ez a szimbolikus áldozathozatal működik, mint egy gépezet, megállíthatatlanul.

---

<sup>16</sup> Bataille: *I.m.* 169.

<sup>17</sup> Rudolf Otto *numinosus*-nak a „szent megnyilatkozása” köré csoportosuló jelenségeket és élményeket nevezi, melyek radikálisan eltérnek a profán világban való létezés módozataitól. De ide sorolja a vallásos tapasztalásban megnyilvánuló félelmet és tiszteletet is, amelyek a *mysterium tremendum*-mal mint megnyomorító túlérővel szembeni rémületérzés kifejeződései. Lásd: Rudolf Otto: *A szent*. Ford. Bendl Júlia. Osiris, Budapest, 2001.

# KONZISZTENCIA VERSUS APORIA HELLER ÁGNES ÉS JACQUES DERRIDA A FELELŐSSÉGRŐL

---

VALASTYÁN TAMÁS

## THESEUS HAJÓJA

Feltehetően nem tévedünk nagyon nagyot, ha mind Heller Ágnes, mind Jacques Derrida filozófiáját olyannak látjuk, mint a mitológiai hős, Theseus hajóját. Theseus hajójának szinte az összes alkatrészét kicserélték, mégis összességében egy hajó maradt, amit a mítosz hősének tulajdonítottak.<sup>1</sup> Nyilván az idők folyamán Heller és Derrida is sok mindent másképp gondoltak, sok szempontból alakították tovább, változtatták meg a korábbi elgondolásaikat, a saját filozófiájukhoz való hozzáállás is módosult. Mégis, ezennel azt szeretném állítani nyomatékosan, hogy mind Hellernél, mind Derridánál az a mozzanat, amelytől a gondolkodásuk armatúrája, állaga végig sajátosan felismerhető marad, amely révén konstituálódik náluk a gondolat, tehát amitől quasi beazonosíthatóvá lesz a helleri és a derridai filozofikum, az a felelősséghez való viszonyukban keresendő, pontosabban abban, ahogyan a felelősségről gondolkoznak. Ha ezt előzetesen meg kellene határozni, akkor azt bocsátanám előre, hogy Hellernél mindig valamiféle konzisztencia formájában jelentkezik a felelősség problémája, míg Derridánál aporetikus alakzatokban látjuk munkálni minduntalan. Heller esetében egy kognitív-identikus konstrukció lesz az a keret, amelyben a felelősségre rákérdez, és ehhez a konstrukcióhoz is felelősen viszonyul, míg Derrida egy differenciális-performatív mozgásrendben gondolja el a felelősség fogalmát és életreferenciáját, illetve ennek a disszeminatív vagy dekonstruktív mozgásformának az életben tartását, mindújra releváns megelevenítését tartja felelős gondolkodói feladatának. Heller Ágnesnél a felelősség problémája, még ha a személyiség kontextusában vetődik is fel, mindig megtalálja és fenntartja a vonatkoztatási pontot az univerzalisztikussal, ha tetszik, mindig hidat épít a planetáris felé, Derridánál ezzel szemben, még ha felmerül is minduntalan a másik, a közös tér fenoména, hangsúlyosan, mondhatni, ipszeitív módon egyéni, személyes marad.

---

<sup>1</sup> A metaforához vö. Heller Ágnes: *Életképes-e a modernitás? (Előszó)* Latin Betűk, Debrecen, 1997. 7-11., 11.

Hogy a felelősség fogalma és problémája milyen kardinális szerepet játszik Heller Ágnesnél, azt jól mutatja, hogy *Személyiségetikájának Bevezetésében* már-már odáig megy, hogy a személyiség etikai konstitúciói közül a felelősséget tartja a legfontosabbnak. Legalábbis eljátszik azzal a gondolattal, hogy egy lehetséges személyiségetika legfőbb konstituáló mozzanata a felelősség. Ezt a lehetőséget végül is elveti, de éppen ennek apropóján száll vitába Derrida koncepciójával, akit szerinte „csakis a felelősséget vállaló egyes ember” érdek, nem törődve azzal a társadalmi, normatív, elvi konstellációval, amelybe ez az egyes ember szükségképpen beágyazódik. Hellert ugyanakkor éppen ezek a konstellatív momentumok érdeklik, azon praktikus elvek és normák rendszere, amelyek révén az ember mint személyiség végrehajthatja önnön alapvető ugrását, azaz önmagának mint tisztességes személynek a választását, anélkül, hogy ez mások sérelmére történjék. Mindehhez persze Hellernek egy éles paradoxonra kell reflektálnia folyamatosan, ami pedig nem más, mint hogy a személyiségetika „olyan etika, amelyből hiányoznak a normák, a szabályok, az eszmények, s minden olyasmi, ami a személyhez képest »különdleges«, vagy az marad”.<sup>2</sup> Nos, Hellernél a személyiségetika norma-nélkülisége, hiszen az egyedi személy etikájáról van szó, egyszerűen minduntalan ráutaltsága a normák rendszerére, hiszen ettől lehet voltaképpen etika, végül is egy kognitíven-identifikusan uralt konstrukcióban formálódik ki.

Derridánál mindezzel szemben a felelősség problémája kevésbé etikai mozzanatként, mint sokkal inkább egy topológiai mozgalmasság aktiváló elveként konfigurálódik, ami persze egyáltalán nem jelenti azt, hogy ennek a mozgás- vagy játéktérnek ne lennének etikai konzekvenciái.<sup>3</sup> Ezt a topológiai dinamikus erőt sokszor meghatározza Derrida, *A szellemről* című, Heidegger és a kérdés alcímmel írt szövegben pl. a nyelvben eseményként megtörténő beszélgetés mintájára beszél a felelősség topológiájáról. Azt mondja Heidegger és Trakl, a gondolkodó és a költő *Gespräch*jéről írván, ami – fűzi bele mondandójába a filozófus –

nem beszélgetést jelent, mint néha fordítják, nem is dialógust, eszmecserét, megvitátást, s még kevésbé kommunikációt. A két beszélő beszéde, a nyelv, amely kettejük között beszél, egy törvényt, egy mintát, egy birodalmat, egy műfajt követve válik szét és

---

<sup>2</sup> Heller Ágnes: *Személyiségetika. (Bevezetés)* Ford. Módos Magdolna. Osiris, Budapest, 1999. 9–15. 11.

<sup>3</sup> Vö. Bagi Zsolt: *Etika és irodalomelmélet. Jacques Derrida és az angolszász kritikai kultúrákutatók etikája. Alföld*, 1998. 7. 82–96.

gyűlik egybe, amelyeket csak aszerint nevezhetünk el, ami itt kimondásra kerül, e *Gespräch* nyelve vagy beszéde révén<sup>4</sup>

– egyszóval Derrida azt mondja és írja a nyelvről a felelősség topológiáját megelőlegezve, hogy: „A nyelv a beszédben beszél. Önmagáról beszél itt, önmagához viszonyul, miközben elkülönбöződik.”<sup>5</sup> A felelősség tehát a nyelvben működő szétválás és egybegyűjtés mozgalmasságához hasonlatosan egyként színre viszi az identifikáció és az elkülönбöződés mozzanatát. A felelősség topologikus rendje olyan, hogy oly módon jelenti be magát folyton, hogy egyszersmind el is törlődik.

### **A TULAJDONÍTÁS KOGNITÍV AKTUSA**

Heller Ágnes gondolkodásának kulmináns pontja a felelősséghez való viszonya. Olyannyira, hogy éppen a felelősség gondolatával és vállalt magatartásformájával magyarázza azt, hogy miért éppen az etika vált az ő saját filozófiájának a voltaképpeni keretévé.

„Miért tértem mindig vissza mániákusan a morálfilozófiához, a történetfilozófiához? Miért akartam egy világot felépíteni? Azért, mert úgy éreztem, hogy kötelezettségeim vannak.

Felelősséggel tartozom a halottaimnak.

Felelősséggel tartozom azoknak, akik e modern világ áldozatai lettek.

Elsősorban az Auschwitzban, de a Gulágban elpusztultaknak is.”<sup>6</sup>

A morál- és történetfilozófiai érdekeltséget a személyes érintettség motiválja, és éppen ez ad Heller etikai gondolkodásának színezetet és súlyt. Mindazonáltal sohasem engedi, hogy ez a személyesség beszüremkedjen a gondolkodás általánosító fogalmi terébe és kikezdje annak kognitív alapjait. Éppen hogy ennek a legszemélyesebb érintettségnek, zsidó mivolta okán a genocídium borzalmaiba való bevonódásának a planetáris megértéssel és felelősséggel való összeszővődöttsége készíteti arra, hogy a praxis terén olyat alkosson, amely mindenki számára releváns lehet.

A hetvenes évek végén, nyolcvanas évek elején, mikor még a marxista praxisfilozófia keretein belül, bár már azokon egyre inkább kívülről tekintve műveli az etikát, Heller a következőket írja:

---

<sup>4</sup> Jacques Derrida: *A szellemről. Heidegger és a kérdés*. Ford. Angyalosi Gergely és Babarczy Eszter. Osiris, Budapest, 1995. 117-118.

<sup>5</sup> Derrida: *A szellemről*... 118.

<sup>6</sup> Heller Ágnes: *Bicikliző majom. Élet- és korrajz*. Kőbányai János interjúregénye. Múlt és Jövő, Budapest, 1999.<sup>2</sup> 369.

Természetesen egy filozófiai etika sem láthatja el az egyént tanácsokkal minden különleges szituációban, hogy ily módon megszabadítsa a megfontolás és választás felelősségétől. De az egyének számára a választás vezérfonalául szolgál posztulátumok és erkölcsi alapelvek biztosítása olyan kötelezettség, amelyet egyetlen praxisfilozófia sem kerülhet meg. [...] Az így megszerkesztett erkölcsi posztulátumoknak és alapelveknek minden emberi lényhez kell szólniuk e földön, bármilyen is a hagyományos élet-világ vagy a sajátos erkölcsi rendszerük. Ez olyan nehézségekkel jár, amely fel sem vetődött Marxban, aki csak a nyugati civilizáció jegyében gondolkodott.<sup>7</sup>

S aztán a következő emfatikus sorokkal zárja a gondolatmenetét: „A marxista őseinktől örökölt üres lapokat jelentőségteljes szavakkal kell teleírni a planetáris felelősség mostani érájában.”<sup>8</sup> A felelősség tehát jóllehet az egyéni cselekvés nyomán szökken szárba, de mindig közösségi, társadalmi, sőt planetáris kontextusban érvényes.

A felelősség eme univerzalisztikus érvényének Hellernél pontosan megragadhatjuk a kognitív-identifikációs elvét: ez pedig nem más, mint a tulajdonítás aktusa. A kilencvenes évek elején, amikor belevág etikai filozófiai projektjének legfőbb tervezetébe, *Az erkölcs elméletébe*, akkor ezen tervezet első darabjában, az *Általános etikában* a felelősségről szóló fejezet azzal az erős tételmonddal kezdődik, hogy: „A cselekvő mindig felelős.”<sup>9</sup> A cselekvés megtörténte olyannyira a világ részévé válik, hogy az immár kitörölhetetlen nyomot hagy rajta. Megfordíthatatlan eseményeket gerjeszt benne. „A megfordíthatót a cselekvés folyamata teszi megfordíthatatlanná. Mihelyt lezajlik a cselekedet, a világ részévé válik: vagy megerősíti mások cselekedeteit, vagy szembekerül velük.”<sup>10</sup> Nos, ennek a világ egészét dinamikusan alakító aktivitásnak a legfőbb elve a tulajdonítás:

Bár a „felelősség” fogalmának jelentése eltolódott a „rossz cselekedetért vállalt felelősség” irányába, a jó cselekedeteket éppúgy *tulajdonítjuk* a cselekvőknek, mint a károsakat. Valamely cselekedet egy cselekvőnek tulajdonítani: ezt jelenti az, hogy valakit „felelősnek tekintünk”.<sup>11</sup>

---

<sup>7</sup> Heller Ágnes: A marxista etika öröksége napjainkban. Ford. Árokszállási Borza Gyöngyi. *Létünk*, 1983. 2. 6. 296-319. 314.

<sup>8</sup> Heller: A marxista etika... 316.

<sup>9</sup> Heller Ágnes: *Általános etika*. Ford. Berényi Gábor. Cserépfalvi, Budapest, 1994. 86.

<sup>10</sup> Uo.

<sup>11</sup> Heller: *Általános etika*. 87. (Kiemelés az eredetiben.)

Amit itt ki szeretnék emelni, az nem más, mint hogy a tulajdonítás aktusa Hellernél, legyen bár a felelősség retrospektív vagy előremutató, mindig kognitív és identikusan uralt.

Ily módon az etikai koncepció felelősségről megalkotott része szervesen illeszkedik Heller – ahogyan ő maga nevezi – „radikális” filozófiai programjába, amely voltaképpen nem mást jelent, mint hogy az igaz és a jó egységként elgondolt Legyen szükségképpen fölé kell hogy rendelődjön a létnek. Így a filozófia Heller elgondolásában, ahogyan Vajda Mihály írja, „a lét megkérdőjelezése a legyen szempontjából”, ami azt is jelenti, hogy a helleri filozófiának „létre kell hoznia az igaz és a jó meglelt egységét megtestesítő racionális utópiát”. S hát valóban – írja Vajda –, „Heller írásainak ismerői tudják, hogy egész életműve nem más, mint e nagyszabású program megvalósítása: a radikális utópia monumentális építményének megalkotása”.<sup>12</sup> Vajda szerint Heller a filozófia e racionalisztikus-utópikus koncepciójával egy ponton szükségképpen kudarcot vall:

Nem lehet ugyanis elrejteni azt a tényt, hogy e filozófiakoncepción belül nincs hely valódi pluralizmus számára, márpedig ez azt jelenti, hogy valódi tolerancia számára sincs. *A végén tudniillik szükségképpen az derül ki, hogy az egymással ütköző eszmék között csak egyetlenegy igaz eszme van.*<sup>13</sup>

Mindazonáltal Vajda szerint a helleri etikai koncepciónak kifejezetten a felelősség szempontjából történő elgondolásakor a probléma nem feltétlen a racionalitás oldaláról merül fel, hanem éppenséggel egyfajta túlfűtött szenvedélyesség miatt, amely *quasi* ellehetetleníti megválaszolni azt a kérdést, hogy kinek is tartozunk felelősséggel.

Legyen a személyiség akármilyen autonóm is, amíg véges ember, nem pedig halhatatlan isten, felelősséggel tartozik. A kérdés csak az, kinek. Csak önmagának? Ez nem lehet a világban lévő felelősség forrása, önmagamnak csak akkor tartozhatom felelősséggel, ha ezt a felelősséget a valaki mással szembeni felelősség megalapozza. A solus ipse nem lehet felelős lény. Akkor kinek? Istennek? A másik embernek? Miféle Istennek? S melyik másik embernek?<sup>14</sup>

---

<sup>12</sup> Vajda Mihály: A filozófia szerelmese – Európa szerelmese. In. Uő.: *Nem az örökkévalóságnak. Filozófiai (láb)jegyzetek*. Osiris, Budapest, 1996. 253-267. 254., 255.

<sup>13</sup> Vajda: i.m. 265. (Kiemelés az eredetiben – V. T.)

<sup>14</sup> Vajda Mihály: Töredékes kommentárok Heller Ágnes személyiségének etikájához. In. Uő.: *Tükörben*. Csokonai Kiadó, Debrecen, 2001. 38-52. 50.

Vajda persze egyáltalán nem gondolja azt, hogy az etika keretén belül meg lehetne válaszolni ezt a kérdést, viszont Heller válaszával sem ért egyet: „Nincs olyan moralitás, egyetlenegy sem, amely ne ismerné el szenvedélyesen azt, hogy van valami (vagy valaki), ami (aki) minden egyes embernél magasabban áll.”<sup>15</sup>

### ***A FELELŐSSÉG KONTAMINATÍV TOPOLOGIÁJA***

Ha a felelősséget kulmináns mozzanatként tartjuk a helleri gondolkodáson belül, amely a filozófia sajátosságáról ad hírt valamiképp, akkor ezt ugyanígy, persze mindenképpen másként, elmondhatjuk Derrida egész gondolkodása esetében is. Mit jelent itt a másként? Mindenekelőtt azt jelenti, azt az inspiratív elevenséget lendíti játékba, hogy fel kell forgatni a birtokviszony kauzális rendjét. A felelősség etikájában munkáló birtokviszonyról van szó. Itt egy kettős genitivusra bukkanunk, amelyet egyszerre kell értelmeznünk ahhoz, hogy közelebb férközhessünk a felelősség derridai fenoménjához. Merthogy a felelősségnek az etikája egyszerre jelenti azt, hogy a felelősség az etikához tartozik, illetve az etika a felelősséghez, valamint egyszersmind azt, hogy éppen az etika lehetetleníti el, hogy tisztán lássunk felelősség dolgában. A felelősség etikájában munkáló alá-fölé rendeltség szigorú kauzalitása megakadályozza, hogy szemügyre vegyük és megfontoljuk e szintagma értelmét együttesen alkotó tagokat. Leglátványosabban a felelősség egyéni, különös mozzanata és az etika általános(ító) ereje feszül itt egymásnak, ami a megértés és az alkalmazás módozatait egyként legyengíti.

Ha a felelősség etikája (és ehhez hasonló) szintagmák terepét elhagyjuk, akkor mindenekelőtt feladjuk a monologikus értelem- és jelentéstulajdonítás kognitív aktusát. Derrida éppen ezt teszi, amikor a felelősséget annak topologikus struktúrája felől gondolja és tervezi megközelíteni. A felelősség strukturalitása mindig már dekonstrukturalitás is, ezt Derrida többször többféle kontextusban bemutatja. Mint a bevezető megfontolások során idézett nyelv példája mutatja, ez a de-kon-strukturalitás egyszerre identifikálódik és differenciálódik, épül fel folyamatosan, és bomlik le, éri el önnön csúcát és lendül túl önmagán. A *szellemről* című műben van egy hosszú lábjegyzet, amelyet Heidegger *Zusage*-fogalmának derridai olvasata tesz ki. A *Zusage* (szótári jelentéseiben ígéret, hozzájárulás, beleegyezés) egyszerre jelenti zálog adását és belenyugvást e szituációba. A zálog egy hiánymozzanat affirmálása, egyben e hiány megszüntetésére irányuló valós törekvés. A felelősség is ilyen zálogszerkezetű. Munkál benne egyfajta előzetesség, „valamiféle ígéret vagy

---

<sup>15</sup> Heller *Személyiségetikáját* idézi Vajda: Töredékes kommentárok... In. Uő.: *Tükörben*. 50–51.

eredendő szövetség, amelybe valamiképpen bele kellett nyugodnunk, már *igent* kellett mondanunk, zálogot kellett adnunk, bármilyen negatív vagy problematikus is az erre következő diskurzus”.<sup>16</sup> A felelősség (*Verantwortlichkeit*) maga mindaz, ami a szó előtti teljes affirmációt jelenti, ám az is, ami mindezen túllendít, miközben kinyilvánítja a megfelelés eseményét is. A *Zusage* példájában – ahogyan Derrida fogalmaz – „pontosan a felelősség eredetéről van szó”.<sup>17</sup>

Derrida egy másik szövegében, Walter Benjamin híres Erőszak-tanulmányának dekonstruktív olvasása során *expressis verbis* ki is mondja, hogy akkor beszélhetünk egyáltalán a gondolkodás felelősségéről, ha felvállaljuk annak a merészségét, ha rászánjuk magunkat annak a mozgásnak a ritmusával tartani, ami a bizonyosságon túlra visz. Benjamin *Az erőszak kritikájáról* című szövegének olvasásával a filozófus rá szeretne mutatni arra,

amit, ha megengedik, egy olyan gondolkodás szívének vagy bátorságának neveznék, amelyik tudatában van annak, hogy csak akkor van jogosság és igazságosság és felelősség, ha minden kockázatot felvállalunk és túlmerészkedünk a bizonyosságon, túl a jó lelkiismereten.<sup>18</sup>

Az etikai, jogi, politikai, de a tudományos és a filozófiai tételezés rendje, az elvek és törvények adásának-adódásának mozgása az alapítás, a megőrzés és az ismétlés szekvenciáiból áll. Ezek viszonya határozza meg az adott diskurzus rendeződését. Ám a bizonyosságon túllendítő mozgás ritmusának szekvenciózus rendeződéseit jóval kevésbé a kognitívan uralt logikai, sokkal inkább a különbséget lehetővé tevő és teremtő kontaminatív viszonyok határozzák meg.

Ezeket Derrida egészen pontosan „különbségtevő és különbségőrző alakkeveredés”-nek nevezi, franciául „contamination différentielle”, azaz differenciális kontamináció. Az ilyen mozgásformákban úgy képzelhetjük el a megőrződő és eltűnő, önmagát folyton előzetesen bejelentő, egyszersmind eltörlő alakulást, hogy a folyamatot alkotó elemek, mozzanatok között a keveredés nem pusztán kölcsönös egymásra hatásuk révén jön létre, hanem legfőképp oly módon, hogy felüti a fejét közöttük egyfajta fertőzés (a kontamináció a másik jelentésében fertőzésre, szennyeződésre utal).<sup>19</sup> Ez pedig a paradoxonoknak,

---

<sup>16</sup> Derrida: *A szellemről...* 132.

<sup>17</sup> Derrida: i.m. 135.

<sup>18</sup> Jacques Derrida: A törvény ereje: Az „autoritás misztikus alapja” (2. rész). Ford. Kicsák Lóránt. *Vulgo*, 2005. 3. 26-49. 44.

<sup>19</sup> Vö. Derrida: i.m. 34.

aporiáknak kedvez elsősorban.<sup>20</sup> Mindez persze plasztikusan illeszkedik Derridának a hatvanas-hetvenes években kimunkálódó olvasási stratégiájához, amely az esszenciális diskurzustípusoknak az egységes elviséget favorizáló látásmódjához képest az ismétlés mozgását és a különbség elvét affirmálja. Ez a gondolkodásnak és az értelmezésnek egy sajátos rendeződését viszi színre, amely során – ahogyan *A filozófia margói* című könyvben olvashatjuk – „a megnyilatkozást elevenné tevő intenció sohasem lesz áthatóan jelen ön-maga és tartalma számára. Az intenciót a priori strukturáló iteráció belevisz egy lényegi felfeslést és hasadást”.<sup>21</sup> Ezek alapján azt állíthatjuk, hogy a brizúra, az ismétlődően történő különbség vagy a különbség alapján szerveződő ismétlődés nem pusztán a szigorú értelemben vett nyelvi formák esetében releváns, hanem minden olyan struktúra magában foglalja, amelyben megnyilatkozásról, intencióról beszélhetünk. És az etikai kitünttetten ilyen. Jonathan Culler éppen e szöveghelyre hivatkozva hangsúlyozza és élezi a strukturális intencionalitás *quasi* uralhatatlan jellegét, azaz – és nyugodtan fordítsuk a gondolatot a felelősség problémája felé – a szándéknak az eredetéről és jelenlétéről levált jellegét, ily módon sokkal kevésbé lényegi intenciót, mint inkább posszibilis produktivitást magában foglaló erejét.

Amikor egy megnyilatkozás implikációiról kérdeznek, szándékomba szinte rutinszerűen befoglalok olyan implikációkat, melyek korábban sosem jutottak eszembe. Szándékom azon további magyarázatok összessége, melyeket, ha rákérdeznek, bármely ponton adhatok, ennél fogva kevésbé eredet, mint produktum, kevésbé körülhatárolt tartalom, mint inkább [...] diszkurzív lehetőségek nyitott készlete...<sup>22</sup>

### ÁBRAHÁM PÉLDÁJA

Heller Ágnes és Jacques Derrida filozófiája, olvasási stratégiája lehetővé teszik, pontosabban segíthetnek abban, hogy az etikai gondolkodás művelői a 21. század elején elkerüljenek két masszívnak tűnő rossz beidegződést, veszélyes csapdát. Először is azt, hogy az etika valamiféle másodlagos, derivatív szerepet töltsön be a filozófia egészén belül, makacsul félreértve Friedrich

---

<sup>20</sup> Vö. Kicsák Lóránt: Hiperbolikus etika és felelősség. A dekonstrukció mint éthosz. In: Uő.: *Apóriák próbatétele. Tanulmányok, esszék.* L'Harmattan – Líceum, H. n., 2015. 241-262.

<sup>21</sup> Jacques Derrida: *Marges de la philosophie.* Minuit, Paris, 389. Idézi Jonathan Culler: *Dekonstrukció.* Ford. Módos Magdolna. Osiris, Gond, Budapest, 1997. 179.

<sup>22</sup> Culler: *Dekonstrukció.* 180.

Nietzsche etikát illető averzióit. Másodszor pedig hogy az etika pusztán valamiféle elv-teremtés legyen, szkolion az emberi magatartás és viselkedés formálásához. Az első veszélyes alternatíva mögött olyan megfontolások húzódnak, mint pl. hogy a spekulatív ész mindig primátust élvez a gyakorlatival szemben, a második rossz beidegződés pedig se az elvek természetével, se az emberi attitűddel nem tud valójában mit kezdeni. Heller Ágnes ezért is törekszik mindvégig a praxis érvényének mind tisztább kijelölésére és megvalósítására, Jacques Derrida pedig a filozófiai tradíció szövegeinek újra-olvasásával, vagy még pontosabban az olvashatóság és olvashatatlanság együttes afirmálásával az etikai kérdések tematizálhatóságát helyezi radikálisan új megvilágításba.

Mindazonáltal a két gondolkodó közötti különbség legalább annyira inspiratív, vagy még inkább gyümölcsöző, mint a közöttük kirajzolódó lehetséges párhuzam. Heller bár súlyos és elemi kritikával illeti a spekulatív ész praktikus ész feletti eluralkodását, mint láthattuk, végső soron ő maga is fenntartja a kognitív-identikus struktúra konzisztenciáját, Derrida pedig a kontaminális differencia aporetikus működtetésével valamiképpen mégiscsak az etikai konstrukciók túlhaladását segíti elő. Ha egy konkrét példán szeretnénk bemutatni a két filozófus etikai problematizálást illető gondolatai közötti különbséget, talán Ábrahám döntését és néma tettét, azaz a fia, Izsák Istennek való feláldozását, helyesebben ennek a „végtelen pillanatnak” a két gondolkodó általi értelmezését állíthatnánk fókuszba.

Az ábrahámi áldozati elszánást érintő helleri értelmezés voltaképpen követi Søren Kierkegaard-t abban az éles elválasztó mozzanatban, ami az etikai és a vallási egzisztencia között tesz különbséget: „Az etika világában minden felelősség a *mi* kezünkben van. Nekünk kell választanunk a jó és rossz között, nekünk kell eldöntenünk, hogy igazunk van-e vagy nincsen igazunk. Az etikai magatartás birodalma így a *bizonytalanság* birodalma.”<sup>23</sup> Ezzel szemben a vallási egzisztencia a bizonyosság birodalma, amennyiben itt „az egyed mintegy »kilép« az emberi nemből. Egyetlen viszonya marad: viszonya Istenhez. Míután ez nem az egyenlők viszonya, etikai normák nem szabályozhatják.” És ekkor utal Heller Ábrahám áldozati elszánására: „Ábrahám – az etikai törvényeivel mérve – közönséges gyilkos; a vallásos stádium törvényeivel mérve azonban »a hit lovagja«...”<sup>24</sup> Mindenekelőtt azt kell látnunk, hogy a helleri

---

<sup>23</sup> Heller Ágnes: A szerencsétlen tudat fenomenológiája. In: Uő.: *Portrészlatok az etika történetéből*. Gondolat, Budapest, 1976. 289-332. Újraközölve Søren Kierkegaard *Vagy-vagyának Utószavaként*: Søren Kierkegaard: *Vagy-vagy*. Ford. Dani Tivadar. Gondolat, Budapest, 1978. 1017-1079. 1072. (Kiemelés az eredetiben.)

<sup>24</sup> Heller: A szerencsétlen tudat... In: Kierkegaard: *Vagy-vagy*. 1075.

interpretációban azért szükséges az etikai és a vallási egzisztencia megkülönböztetése, hogy pontosabban vehessük szemügyre az etikai felelősség kognitív-identikus struktúráját. Ezt abból láthatjuk elsősorban, hogy Heller kiüresíti a vallási szféra istenét, miáltal megfosztja titokteliségétől, így a titok és a felelősség teljesen eltávolodik egymástól, sőt, kizárja egymást. „Kierkegaard istene – az elrejtőzködő Isten – [...] egyúttal az *üres isten*. Miután akarata, értelme titok a számunkra, nem ad kinyilatkoztatást, nem ad normákat a cselekvéshez.”<sup>25</sup> Ez azért van így Hellernél, mert az abszolút rejtély vagy a rejtély abszolútja az ő értelmezésében a misztérium kiüresíthető zárttsága, nem a *secretum* rögzíthetetlen, a másik felé mindig nyitott abszolút különös elválasztottsága, egyben kiválasztódása. A felelősség a helleri értelmezésben nem burkolózhat titokzatos homályba, a tulajdonítás felelős kognitív gesztusát nem zavarhatja meg semmi (s ennyiben valóban az univerzális és esszenciális diszkurzustípus körébe tartozóként identifikálódik).

Mindezzel éppen ellenkezőleg Derridánál a felelősség *sui generis* a titokhoz kötődik: „A kizárólagos felelősség mint áldozati felelősség gyakorlásának a lényege a titok.”<sup>26</sup> Természetesen Derrida is látja a különbséget az etikai és a vallási között, ám ezt a differenciát nem rendeli alá az egyik vagy másik entitás identikus meghatározásának, hanem mintegy fenntartja, működteti azt. Olyannyira, hogy Derrida olvasatában JHWH nemhogy nem üres, hanem képes a következőképpen szólni Ábrahámhoz, amikor látja, hogy kész feláldozni Izsákot, amikor éppen elindul Ábrahám ölé mozdulata:

*most látom, hogy megértetted, mit jelent az egyetlen iránti feltétlen kötelesség, amelyet teljesíteni kell akkor is, ha magyarázatot sem kérésre, sem önszántából nem ad rá; látom, hogy nemcsak gondolatban értetted meg, hanem, és ebben rejlik a felelősség, ugyanakkor cselekedtél is, kész voltál a gondolatot tettere váltani [...]: tehát már áttértél a cselekvésre, te vagy a feltétlen felelősség, megvolt benned a bátorság ahhoz, hogy gyilkosnak mutakozz a világ, a tied, a morál és a politika, az általános vagy a nembeli általánosság előtt. És még a reményről is lemondtdál.*<sup>27</sup>

A titok, a rejtettség abban a legkevésbé sem esszenciális, sokkal inkább *differenciális* alakzatban performálódik, hogy Isten Ábrahámot megszólító hangja, gesztusa voltaképpen néma (de egyáltalán nem üres), John D. Caputo szép szavaival: „Isten kezében vagyunk és nem tudjuk, Isten mit akar, miben

---

<sup>25</sup> Heller: i.m. 1074. (Kiemelés az eredetiben – V. T.)

<sup>26</sup> Jacques Derrida: A halál adománya. Ford. Szabó László. *Vulgo*, 2000. 3-4-5. 144-160. 152.

<sup>27</sup> Derrida: i.m. 155. (Kiemelés az eredetiben.)

telik kedve, hiszen ez titok, mely csendbe burkolódik.”<sup>28</sup> Az általános előtt a mindenkori másság, „az egészen más” egyediségének mutatkozni, nos, ez rejtettségre van ítélve, ez „az abszolút titokhoz visz közel”.<sup>29</sup> És ha a másság és az egyediség a kötelesség és a felelősség fogalmai közé beszüremkednek, akkor az etikai fogalmainkat „*a priori* a paradoxon, a botrány és az aporia birodalmába utalják.”<sup>30</sup> Az Istentől mint a legfőbb abszolút mástól jön az eredetét tekintve megnevezhetetlen s meghatározhatatlan hívás, aminek meg kell felelnünk, ám e hívás rejtélye nem a misztériumé, „hanem inkább a *secretum* értelmében vett rejtély. Az a véglegesen sohasem rögzíthető, sohasem megállapítható, hiszen újra meg újra megnyíló látóhatár, amelyet éppen a saját végeességünkkel való szembenézés tár fel előttünk”.<sup>31</sup>

---

<sup>28</sup> John. D. Caputo: Pillanatok, titkok és szingularitások. Ford. Kalmár György és Simon Kata. *Vulgo*, 2000. 3-4-5. 161-180. 165.

<sup>29</sup> Derrida: i.m. 159.

<sup>30</sup> Derrida: i.m. 153.

<sup>31</sup> Angyalosi Gergely: A felelősség titka – a titok mint felelősség. In. Uő.: *A költő hét bordája*. Latin Betűk, Debrecen, 1996. 339-344. 344.

# FELELŐSSÉG ÉS ARC NÉLKÜLI ETIKA\*

---

SCHMAL DÁNIEL

Az alábbi gondolatmenet olyan filozófiatörténeti tájékozódás eredménye, amely első látásra talán elhamarkodottan olvas egymásra két időben távol eső szöveget – egy kora újkori metafizikai és egy kortárs etikai probléma egy-egy dokumentumát. A távolság azonban korántsem olyan nagy, mint első látásra tűnik. Ha egyszerre szemléljük egy palimpszeszt alsó és felső rétegét, itt-ott azonos alakzatok tűnnek fel a szemünk előtt, amelyek egymásra vetülve kölcsönösen erősítik egymást, s olvashatóbbá teszik az írás egy-egy szakaszát. Persze azzal kapcsolatban, hogy a két szövegben ugyanazt jelentik-e az így felismert betűk, jogosan táplálhatunk kételyt. A jelen kísérletben azonban ezt a kérdést nem vizsgálom: mindössze arra az izomorfíára szeretném ráirányítani a figyelmet, amely a leibnizi metafizika egy fejezete és a kortárs etikai gondolkodás egy időszerű problémája között vehető észre.

## I. A SORS ÉS A SZEMÉLYTELEN

1. Az 1710-es *Teodícea* zárójelenete, amelyben az ifjú Sextus Tarquinius a delphoi jósdába látogat, hogy megtudakolja a sorsát, a leibnizi filozófia allegorikus összegzéseként olvasható.<sup>1</sup> A történet szerint Apollón elárulja az ifjúnak: bűnös, nyomorult és szerencsétlen élet vár rá.<sup>2</sup> A jóslat hallatán Sextus Tarquinius a jósistent vádolja, Apollón azonban elhárítja a felelősséget: ő nem teremti, ő csupán ismeri a jövőt, így nem felelős azért, ami történik – a jövő Jupiter kezében van. Sextus Tarquinius így folytatja: „Ó, szentséges Apollón, [...] honnan ered, hogy ilyen kegyetlen irányomban Jupiter, hogy ilyen szörnyű sorsot szán nekem...?”<sup>3</sup> A történet folytatásában a jósisten Jupiterhez

---

\* A tanulmány megírását az NKFIH 123839 számú kutatási projektje támogatta. Köszönettel tartozom Bernáth Lászlónak a témával kapcsolatos tanácsaiért.

<sup>1</sup> III. 409-417. (356-362.) A fejezetekre utaló hivatkozás mellett zárójelben a következő kiadás oldalszámait adom meg Gottfried Wilhelm Leibniz: *Essais de Théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme, et l'origine du mal*. Szerk. J. Brunschwig. Paris, GF-Flammarion, 1969. A magyar idézetek Kaposi Dorottya kiadás előtt álló fordításának módosított változatai.

<sup>2</sup> A történet első fele (§§ 409-412) nem Leibniz saját leleménye, Lorenzo Valla *De libero arbitrio dialogus* című könyvéből származó fordítás.

<sup>3</sup> *Théodicée* III. 409. (357) Az ókori istenek természetesen az egy Isten metafizikai attribútumait személyesítik meg.

utasítja az ifjút, aki világossá teszi számára: a jövő ismerete nem determinálja az ember sorsát, Sextus szabadon más életet választhat magának, ehhez nem kell egyebet tennie, mint lemondania a Róma feletti uralomról. Ám Sextus ezt nem teszi meg: *akaratával* dönt, és szomorúan távozik, rálép arra az útra, amely Lucretia meggyalázásához és a királyság bukásához vezet Rómában. Az allegória azonban nem ér véget ezen a ponton.<sup>4</sup> Pallasz Athénéé egy papja, Theodórosz, kérdőre vonja az istennőt (az isteni bölcsességet), hogy miért adott az isten Sextusnak olyan akaratot, amellyel az előnyben részesíti a hatalmat a választás pillanatában.

Válasz helyett Pallasz Athéné bevezeti a főpapot a „sorsok palotájának” egy szobájába.<sup>5</sup> A palota egyes szobái nem egyebek, mint a leibnizi filozófiából ismert lehetséges világok. Az egyik teremben – egy másik lehetséges világban – Theodor látja, amint egy lehetséges Sextus másként dönt: lemond a hatalomról, kertet vásárol Korinthoszbán, megházasodik, boldog és erényes életet él. A főpap ebben a teremben e lehetséges Sextus „egész életét egyetlen szempillantás alatt átlátta, mint egy nagy színházi előadást”.<sup>6</sup> A történet drámai fordulatot vesz, amikor Theodor és kísérője feljutnak a palota legfelső emeletén az épület legmagasabb pontjára, a legtökéletesebb szobába, amely az aktuális világnak felel meg, ahol a valóságos eseményeket pillantják meg:

„Íme Sextus, olyan, amilyen, és olyan, amilyen valóságosan is lesz. Haragosan lép ki a szentélyből, megveti az istenek tanácsát. Látod, amint Rómába megy, mindent zűrzavarba taszít, barátja feleségét megerőszakolja. Ím, itt megy elkergetve apjával együtt, megverten, boldogtalanul.”<sup>7</sup>

„Íme itt megy...” E szavak zavarbaejtőek, mert a barokk teatralitás jegyében egyszerre két nézőpontot feltételeznek. Egyrészt utalnak Sextus saját nézőpontjára, aki a sorsesemények alanya: „itt megy”, azaz éppen most kezdi meg ifjú életét, bűnt követ el, elveszti a trónt, s halad tovább a maga útján. Számára tehát nyitott jövő mindaz, amit mi Pallasz Athéné és a főpap társaságában mi magunk külső nézőpontból látunk leperegni. *Mi* tudjuk, hogy Sextus hová megy, mi vár rá, hogy miként taszít mindent zűrzavarba maga körül, hogyan erőszakolja meg Lucretiát, mert a sorsok palotájának legmagasabb termében

---

<sup>4</sup> Az ezután következő történetet Leibniz illeszti Valla munkájához, amellyel elégedetlen, mondván, hogy a dialógus „elítélni látszik a gondviselést Jupiter neve alatt, akit csaknem a bűn szerzőjévé tesz” *Théodicée* III. 413. (359).

<sup>5</sup> *Théodicée* III. 414. (360)

<sup>6</sup> Uo. III. 415. (361)

<sup>7</sup> Uo. III. 416. (362)

mintegy színpadon látjuk, amint „megy elkergetve, apjával együtt, megverten, boldogtalanul”.

**2.** E leibnizi történetben össze van foglalva a jövőbeli kontingens állítások igazságértékének Arisztotelész óta ismert talánya, a szabad akarat és az isteni előretudás logikai problémája és a lehetséges világok metafizikája, jelenleg azonban nem ezekre szeretnék fókuszálni, hanem az említett két nézőpontra, amely a leibnizi allegória szerint egyszerre van jelen. Amikor a főpap végigjárja a sorsok palotáját, mint néző *akárki* lehet, tehát lehetünk mi magunk is, akik a történetben hozzá és Pallasz Athénéhez csatlakozunk, de – az akárki nyilvánvaló aleseteként – lehet akár maga Sextus Tarquinius is, aki ebben az esetben kívülről látja saját sorsát. Persze kétségtelen, hogy Sextusnak *valójában* éppoly kevésbé van valóságos hozzáférése ehhez a szinkron – az épp lepergő eseményekkel egyidejű – isteni perspektívához, mint nekünk magunknak, vagy a leibnizi filozófia értelmében bármely véges monásznak. És mégis, a leibnizi allegória, azáltal, hogy a nézőt e mitologikus formában a kilátóhely magasába emeli, egy sor nyugtalanító filozófiai kérdés megfogalmazását teszi lehetővé az imént említett két perspektíva viszonyát illetően. Mert dacára annak, hogy az egyik – a külső, isteni nézőpont – számunkra hozzáférhetetlen, a legmélyebb értelemben közünk van hozzá, hiszen tudjuk, hogy ami most nyitott lehetőségként áll előttünk, az hamarosan megváltozhatatlanul lezárt ténnyé válik, s ezért ha ez a két idősík olykor nyugtalanítóan egymásba csúszik a képzelet számára, a még nyitott és a már lezárt e fenyegető kontaminációjában az élet sorsszerűségét sejtjük meg. Végülis mi egyéb szólal meg a *teodícea* makacs kérdésében – miért és honnan van a rossz? –, mint az ember értetlensége, lázadása a sorsszerűséggel szemben?

A leibnizi allegóriában a palota szobái, mint láttuk, piramis alakban, tökéletesség szerint vannak rendezve. A valós világot a hierarchia csúcsán az a tény választja ki, hogy ez az egyetlen szinguláris elem, amelynek – mint a piramis zárókövének – nincsen azonos szinten álló, hasonló tökéletességű párja; ezért kerül ez kiválasztásra, hiszen minden más esetben csak a nyers önkény dönthetne két vagy több egyformán tökéletes valóság között. Egy ilyen választásnak – leibnizi fogalmakkal élve – hiányozna az elégséges észszerű alapja (*raison suffisante*). A mi Sextus Tarquiniusunk tehát kizárólag annak a körülménynek köszönhetően fordul elő a valóságos világban, hogy történetesen az ő bűnös és szerencsétlen sorsa – amelyet mi is csak *a posteriori*, Titus Livius elbeszéléséből ismerünk – illeszkedik ennek a szingularitása által kitüntetett világnak az eseményei közé. Leibniz azonban ennél jóval többet kíván elmondani a történettel: azt a belátást is illusztrálni kívánja, hogy Sextus Tarquinius *szabadon* választott, s épp ez a szabad és minden külső determinizmustól mentes

választás tette őt azzá,<sup>8</sup> aki – ezért került épp abba a szobába, amelyben a történetét megelevenedni látjuk. Ha másként választott volna, egy másik szobában lenne, mint ahogyan valóságosan meg is találjuk egy másik szobában Sextus egy hasonmását, aki a békés életet választotta. A sorsok palotája – egyfajta logikai-metafizikai teljességeként – minden Sextus Tarquinius minden lehetséges mását tartalmazza. Végül az a tény, hogy a *mi* Sextusunk a hierarchia csúcsán elhelyezkedő világban kap helyet – következésképpen létezni fog – olyan *externális* körülmények függvénye, amelyek kívül esnek Sextus szabad választásának a körén. Sextus a maga monadikus interioritásában valamiképpen reprezentálni fogja e világ minden más elemét, ám az a szükségszerűség, hogy cselekedeteinek egyre távolabbi konzekvenciái, amelyek a világ legtávolabbi sarkáig befolyásolják az univerzum eseményeit, más eseményekkel konjunkcióban *történetesen* a legtökéletesebb, tehát a létrehozandó világot alkotják, *számára* „metafizikai szerencse” vagy nyers tény.

**3.** Sextus Tarquinius természetesen nem rendelkezik azzal az isteni nézőponttal, ahonnan – mintegy kívülről – rá tudna tekinteni a sorsára, de tudhat e perspektíva létezéséről. Innen nézve az említett a kettősség Leibniz enigmatikus elbeszélésében nyugtalanítónak válik, mert a saját élettel kapcsolatos két nézőpont egyidejűségét állítja: miközben elhatározom magamat, s megfontoltan vagy elhamarkodottan az észnek vagy a vágyaimnak engedek, azaz egyéni, szubjektív perspektívából *cselekszem*, ezzel egy időben, *történik* is velem mindez, s akár külső tanúja is lehetnék a szabad döntéseimnek, mint a Pallasz Athéné által kísért főpap. A leibnizi történet logikája szerint Sextus Tarquinius akár magát is láthatná: „Ím, itt megy elkergetve apjával együtt, megverten, boldogtalanul”.

Leibniz a szabadság – tehát a személyes létezésem számára legalapvetőbb képességem – leírásába egy merőben idegen pillantás lehetőségét is belecsempészi. E történetben az a nyugtalanító, hogy miközben a cselekvő személy a nyitott jövő előtt állva felelős döntéseket hoz, s aktív szerepet játszik sorsa alakításában, választásai egyszersmind történnek is vele, mintegy konstatálja is őket, azaz nemcsak alakítója, hanem tanúja is a sorsnak. Egyes szám első

---

<sup>8</sup> A szabadság és determinizmus viszonya a leibnizi filozófia egyik sokat vitatott pontja. Kétségtelen, hogy Leibniz szerint a szabad választásnak mindig van elégséges észszerű alapja, magának az ágensnek a diszpozícióiban: „miután meghatároztuk a cselekvéshez szükséges összes *külső* követelményt, a szabad elme képes cselekedni vagy nem cselekedni annak megfelelően, hogy milyen diszpozícióval bír.” (Vö. *Opusculum et fragments inédits de Leibniz*. Szerk. Louis Couturat. Hildesheim, Georg Olms, 1961. 25.) Leibniz ugyanakkor azt is kijelenti, hogy a szabad választás elégséges alapja „hajlamossá tesz, de nem kényszerít ki szükségszerűséget” (uo. 402).

személyben fogalmazva: hozzám tartozik az aktív cselekvés, de hozzám tartozik az a pillantás is, amely passzívan tudomásul veszi, hogy hogyan döntöttem, amely mintegy *nézi bennem, amint cselekszem*, s akár meg is lepődhet azon, amivé aktív elhatározásaim nyomán formálódik az életem. Életem e passzív tanúja is magam vagyok, mert magamat azokon a döntéseken keresztül ismerem meg, amelyeket meghozok. Bárhogyan döntök is, az, aki *így és így* választott, ettől kezdve én vagyok, s ez az *én* tőlem elszakíthatatlan sorsként tartozik hozzám, mert amit tettem – amint a költő mondja – „él a multban, s onnan kivenni többé nem lehet”.

4. Énem e személytelen része Leibniznél szoros kapcsolatban áll mindazzal, amit énem személyes része cselekszik. Minthogy a világ – mint láttuk – fizikai és metafizikai értelemben *plénium*, a jelenségek ok-okozati láncolatán keresztül a monász bármely hatása eljut a világ valamennyi másik eleméhez. Nincsenek elszigetelt cselekvések; bárki bármit tesz, eltérő mértékben és intenzitással ugyan, de az egész világegyetemre hatással van. Ennek ellenére Leibniz mégsem gondolja, hogy cselekvéseink *valamennyi* hatásáért erkölcsi felelősséggel tartozunk. Már csak azért sem tartozunk valamennyi hatásért felelősséggel, mert ezek túlnyomó többsége tudattalanul van jelen számunkra, hiszen a tudat csupán a jelenségek egy szűk körét világítja meg. A morális szempont a tudattal, sőt egészen pontosan az ön- vagy éntudattal, azzal a képességgel jelenik meg, amelyik lehetővé teszi, hogy *ént* mondjunk.<sup>9</sup> Felelősek tehát nem vagyunk a tetteink nyomán személytelenül tovagyrúzó minden eseményért, ám ezek az externális hatások mégis valamiféle belső összefüggésben állnak azzal, akik vagyunk, s azzal, amit teszünk. Ezeknek köszönhetjük ugyanis, hogy a világ azon rendszerében kapunk helyet, amellyel tetteink kompatibilsek, s amely – ha történetesen a legteljesebb világ – lehetővé teszi, hogy a cselekvés *ténylegesen* megvalósuljon. Csak ennek következtében az Sextus, aki, s csak ennek következtében mondható róla: „Íme [...], olyan, amilyen, és olyan, amilyen valóságosan is lesz”. A következmények végtelenül hosszú, a tudat számára hozzáférhetetlen láncolata járul hozzá ahhoz, hogy a Sextust tartalmazó világ kiválasztásra kerül, vagyis e személytelen konzekvenciák belső összefüggésben állnak azzal a ténnyel, hogy Sextus létezik, s akaratával szabadon választani tudja a Rómába vezető utat. Az „ím, itt megy” szavakba csempészett idegenség része annak, amit önmagaként ismer.

---

<sup>9</sup> E kérdéshez lásd Schmal Dániel: A szubjektum perspektívája Leibniz gondolkodásában. In: Pavlovits Tamás – Schmal Dániel szerk. *Perspektíva és érzékelés a kora újkorban*. Budapest, Gondolat, 2015. 169-189.

## II. ARC NÉLKÜLI ETIKA

1. Stéphane Chauvier *Az arc nélküli etika: az externális hatások problémája* című 2013-as monográfiájában a következőket írja: „a társadalmi erkölcs területén leggyakrabban úgy okoskodunk, mintha a társadalmi élet *face-to-face* interakciók összege lenne. Azt is képzeljük, hogy a társadalmi élet lehetőségéhez *mindössze* arra van szükség, hogy ki-ki készségesen korlátozza saját természetes szabadságát, hogy ne ártsen másoknak.”<sup>10</sup> E két feltevés a szerző szerint korunkban tarthatatlan, mert egyik sem számol cselekedeteink externális hatásaival, amelyek ott is fellépnek, ahol korlátozzuk saját szabadságunkat, hogy ne ártsunk másnak.

„Még egy olyan társadalomban is, amelynek a tagjai számára tilos célzottan ártani egymásnak, amelynek tagjai körültekintő óvatossággal járnak el a cselekvésük során, és türelmet tanúsítanak, amikor mások cselekszenek – még egy ilyen társadalomban is előfordul, hogy mindezek dacára az embernek olyan külső károkat kell elszenvednie, amelyekről úgy találja, hogy átlépik az elviselhetőség határát. Ez a helyzet nem szabályozható a belső önkorlátozás elve alapján, mert a káros hatások nem az ágensnek cselekedetei, hanem a fizikai és a társadalmi világ komplexitásából erednek.”<sup>11</sup>

Chauvier az ilyen károkat nevezi *externális hatásoknak*. Az externális hatások az emberi cselekvés eredményei,<sup>12</sup> mégsem állítható, hogy az ember cselekszi ezeket, mert olyan okozatokként realizálódnak, amelyek az emberi cselekvés és a világ külső tényeinek a konjunkciójából állnak elő. A külső hatások problémája tehát abból fakad, hogy a cselekvésnek sokkal több és sokkal szerteágazóbb oksági hatása van, mint ami a cselekvő intenciójában megjelenik, s ami magának a cselekvésnek a tárgya.

---

<sup>10</sup> Stéphane Chauvier: *Éthique sans visage : Le problème des effets externes*. Paris, Vrin, 2013. 114.

<sup>11</sup> Uo. 114-115.

<sup>12</sup> Cselekvésen a jelen gondolatmenet szempontjából az ágencia davidsoni elméletének (*Essays on Actions and Events*, Oxford: Clarendon Press, 1980) megfelelően az ágens által meghatározott intencióval mint okkal elindított eseménysort értem. A releváns kérdés itt (akár ezt az oksági elméletet, akár a cselekvés okát az intenciótól elválasztó alternatívákat nézzük), az lesz, hogy meddig terjed egy cselekedetnek az a köre, amely értelmese az ágensnek tulajdonítható az okok végtelen láncolatában (a cselekedeteket tehát nem korlátozom az ágenshez tartozó mentális és testi eseményekre, hanem ezek hatásaira is kiterjesztem a szóban forgó határig). E határ jelen megközelítés szerint addig tágítható, ameddig az események lefolyása *elvben* kalkulálható a cselekvő számára.

A külső és belső e megkülönböztetése Chauvier-nál nem azonos a szándékolt/nem szándékolt megkülönböztetéssel. Ha egy város bombázásának – hogy a szerző példájával éljek – járulékos következményeként a civil áldozatok veszítik életüket, az elkövető nem háríthatja el a felelősséget azzal, hogy cselekvésének nem ez, hanem az ellenség elpusztítása volt a célja. A cselekvés gyakran a szándékolt és szándékolatlan hatások mérlegelését követeli, ám az etikailag releváns mérlegelés a *cselekedetek* körén belül eső elemeket érinti, nem azt a végtelen oksági hatást, amelynek a lavináját a cselekvés pusztító esemény-jellegénél fogva indítja útnak. Ami a cselekedethez tartozó belső elemeket illeti, nem egyszer kompromisszumot kell kötni szándékolt és szándékolatlan hatások között. A lényeg azonban az, hogy e kompromisszumok mind az erkölcsi mérlegelés tárgyát képezik, teljes mértékben az egyén felelősségének a körén belül esnek, és épp ettől tekinthetők a cselekvés *belső* hatásainak. Akármilyen morális megítélés alá esik is, a civil áldozatok elpusztítása olyasmi, ami az ágens cselekedett, akár szándékában állt, akár nem.

Ezzel szemben sokkal kevésbé magától értetődő, hogy a cselekvés minden látható és láthatatlan konzekvenciája a cselekvő tette. Ha egy szigeten egy iparos úgy dönt, hogy felhagy a mesterségével, mert nem él meg belőle, s helyette valami jövedelmezőbbet választ, ehhez megvan minden joga, s cselekvésének belső köre erkölcsileg kifogásolhatatlan. Előfordulhat azonban, hogy e lépésével tudva vagy tudatlanul súlyos kárt okoz annak az egy utolsó vásárlónak, aki később potenciális felhasználó lett volna, ám ettől kezdve nem tud hozzájutni az iparos által előállított termékhez. Ez a szerencsétlen körülmény azonban nem az iparos tette, hanem az általa végrehajtott cselekedet és a világ azon állásának a konjunkciójából adódik, hogy az adott szigeten *történetesen* ő az egyetlen képviselője a szakmának.

**2.** Aligha szorul alaposabb magyarázatra, hogy korunk környezeti problémái a nem szándékolt mellékhatások krízisével szembesítenek minket, így az externális hatások elsőrendű etikai problémává lépnek elő. Ulrich Beck *A kockázat-társadalom* című 1986-os művében amellettt érvelt, hogy a civilizációs kockázatok globalizálódása miatt mindnyájan új fajta fenyegetések árnyékában élünk: a ránk leselkedő veszélyek nem elsősorban szándékos károkozásból, s még csak nem is erkölcsileg vitatott vagy kifogásolható intenciókból, hanem a pozitív szándékkal végrehajtott cselekvések mellékhatásaiból fakadnak.<sup>13</sup> Márpedig ezekkel a reflexív hatásokkal szemben nincs, vagy sokkal kisebb

---

<sup>13</sup> Ulrich Beck: *A kockázat-társadalom: Út egy másik modernitásba*. Ford. Berényi Gábor – Kerékygártó Béla. Budapest, Andorka Rudolf Társadalomtudományi Társaság – Századvég, 2003. 59.

mozgástere van a személyes szabadságnak és autonómiának. Amikor e hatások természetére utalva *reflexióról* (a folyamat hatásainak a folyamatra történő visszacsatolásáról) beszélünk, ez a fajta reflexivitás elbizonytalanít abban, hogy lehetséges a tudatos irányítás. Ezzel függ össze a reflexív modernitás Ulrich Beck, Anthony Giddens és Scott Lash nevével fémjelzett gondolata, amely szerint az 1980-as évetől a klasszikus modernitás modernizációja folyik.<sup>14</sup> A modernitás mindig is forradalmi változások terepe volt, kései korszakában azonban jelentős módosuláson megy keresztül. Ennek lényege annak a koordinátarendszernek a válsága, amelyhez viszonyítva korábban a még oly radikális változásokat is értelmezni és kalibrálni lehetett. A szerzők szerint „[a] modernitás nem tűnt el, de egyre problematikusabbá válik. Míg a krízisek, az átalakulás és a társadalmi változás mindig is része volt a modernitásnak, addig a reflexív modernitásba való átmenet [...] magukat a koordinátákat, a változás kategóriáit és fogalmait változtatja meg forradalmi módon”.<sup>15</sup> A modernitás e korszaka a „mellékhatások forradalma” (*revolution of side-effects*),<sup>16</sup> ami bizonytalansághoz, kétértelműséghez, ellentmondásokhoz, illetve a Beck által „kockázati társadalomnak” (*Risikogesellschaft*) nevezett jelenséghez vezet. Az az átalakulás, amely magát a változás keretrendszerét érinti, *metaváltozás*.<sup>17</sup> Mindez annyiban érdekes, amennyiben a metaváltozást nem a szándékolt emberi cselekvés, hanem a szándékolt cselekvések mellékhatásai idézik elő. Ez újszerű kihívás elé állítja az etikai gondolkodást. Világos, hogy a *face-to-face* kapcsolatok körén belül értelmezett felelősségvállalás nem elégséges egy olyan világban, amelyet a mellékhatások kontrollálhatatlanná váló interferenciái irányítanak, s ahol a kollektív felelősség vitatott fogalma sem könnyíthet az egyén morális terhein. Ennek felismeréseként javasolja Stéphane Chauvier az *éthique sans visage*, az „arc nélküli etika” kidolgozását. Az arc nélküli etika a károkozással kapcsolatos felelősség kiterjesztése arra a területre, ahol cselekvéseink hatásai túllépnek az interperszonális keretben értelmezhető hatások körén.

<sup>14</sup> Ulrich Beck – Anthony Giddens – Scott Lash Szerk.: *Reflexive Modernization: Politics, Tradition and Aesthetics in the Modern Social Order*. Cambridge: Polity, 1994.

<sup>15</sup> Az elmélet egy alapos összefoglalása: Ulrich Beck – Wolfgang Bonss – Christoph Lau: *The Theory of Reflexive Modernization: Problematic, Hypotheses and Research Programme. Theory, Culture and Society*. 20. 2. 2003. 1-33., 2.

<sup>16</sup> Az ebben a formában elterjedt kifejezéshez lásd Ulrich Beck *Schöne neue Arbeitswelt. Vision Weltbürgergesellschaft* című 1999-es művének (Frankfurt, Campus Verlag) angol fordítását: *The Brave New World of Work*. Ford. Patrick Camiller. Cambridge, Polity, 2000. 21. Máshol *the age of side-effects* formában határozzák meg a szerzők a második modernitás korszakát (Beck – Giddens – Lash, *i.m.* 175.)

<sup>17</sup> Beck – Bonss – Lau, *i.m.* *passim*.

3. Térjünk vissza Leibnizhez. A leibnizi teodícea az iménti problémák felől nézve nem egyéb, mint az isteni felelősség korlátozása annak megmutatásával, hogy az egyes cselekedetek konzekvenciái szükségszerű kényszereknek vannak alávetve abban a távolabbi szférában, ahol végtelen számú hatás találkozik egymással. Sextus Tarquinius felelős azért, amit cselekszik, de sem ő, sem Isten (aki pedig a hatások minden találkozását előre látja minden lehetséges világban) nem felelős azért a *tényért*, hogy szabadon elhatározott cselekedeteinek végtelen számú konzekvenciája *történetesen* a legteljesebb világ részét képezi. Hogy e gondolatmenet mint teodícea megállja-e a helyét, azzal kapcsolatban kételyeket táplálhatunk, amit azonban a jelen gondolatmenet szempontjából hangsúlyozni kell, az a leibnizi válasz személytelen jellege: a rossz kérdésének megoldása nála olyan szférát feltételez, amelyen belül az emberi szenvedés és nyomorúság összeegyeztethető ugyan az isteni jóssággal, hatalommal és bölcsességgel, de sem Isten, sem pedig az ágens esetében nem egyeztethető össze a mindenre kiterjedő *személyes* felelősség elvével. Ha létezik „arc nélküli etika”, ennek művelése egyfajta előzetes diszpozícióként azt feltételezi, hogy az ágens megtalálja magában a kapcsolatot azzal a faktuális adottsággal, ami egyéni létében *nem* személyes. És voltaképpen ebben a mozzanatban ragadható meg a leibnizi *Teodícea* kulcsa. Amíg a rosszal kapcsolatos panasz a személyes felelősség szférájában hangzik el, addig megoldhatatlan nehézségek forrása. Leibniz szerint azonban létezik az emberi individuumban olyasmi, ami nem személyes, s ami a maga faktualitásában a világ-egyetem rendjével köti össze a személyes sorsot. Hogy ez a „metafizikai mechanizmus” egyszersmind a tökéletesség jegyeit hordozza és végtelen csodálatot ébreszthet a lélekben, azt persze tekinthetjük alaptalan optimizmusnak, egy azonban bizonyos: ennek gyökerei mind Isten, mind pedig a teremtmények vonatkozásában mélyebbre nyúlnak a személyes szándékok körénél, vagyis *végső alappjukat tekintve* nem a bölcs alkotó hagyományos képével állnak rokonságban, hanem a létezés egy olyan szférájával, amely közelebb áll az „arc nélküli etika” követelményeihez, mint a klasszikus teizmus világához.

# A FELELŐSSÉG ÉS A FENSÉGES MEGJELENÉSE CASPAR DAVID FRIEDRICH FESTÉSZETÉBEN<sup>1</sup>

---

MIKÁCZÓ ALEXANDRA

Tanulmányomban arra kívánok rávilágítani, hogy véleményem szerint Caspar David Friedrich művei, illetve azok fenséges mivolta hogyan kapcsolódik a felelősség kérdéséhez és általában a fenséges esztétikai fogalmához. Egyrészt természetesen a művészet esetében minden alkotóval kapcsolatban beszélhetünk felelősségről, már csak annyiban is, hogy felelősséggel tartoznak a befogadók, de általában a művészet felé is, és persze a művészetkritikusok, esztéták hasonlóképpen felelősséget vállalnak a művészeti produktumok értékelését illetően. Jelen tanulmányban azonban nem ezeket a kérdéseket szeretném körüljárni, hanem arra kívánok rámutatni, hogyan rokonítható a kanti fenséges esztétikai tapasztalata és a felelősség – mindenekelőtt a vallási értelemben vett felelősség – Friedrich műveivel. Ehhez többek között azt kell megvizsgálnunk, Friedrich műveiben milyen szerepet szán a végtelennek, illetve milyen alkotói módszert alkalmaz annak érdekében, hogy felkeltse a vallásos emelkedettség, az áhítat érzését, melynek kiváltását az alkotó minden műve elsődleges céljául tűzi ki.<sup>2</sup> Azért tartom relevánsnak kanti megközelítésben vizsgálni Friedrich képeit, mert úgy gondolom, a festő műveivel találkozva a befogadó azt az esztétikai tapasztalatot élheti át, amelyet Kant matematikailag-fenségesnek nevez.

Problémafelvetésem abból indul ki, hogy Caspar David Friedrich, a koraromantikus festő, életének korai időszakában számos tragédiával szembesült: hét éves volt, amikor elvesztette édesanyját, nyolc, amikor a nővérét, de talán még meghatározóbb az a trauma életében, amikor egyik fiútestvérét veszíti el. A még gyermek Friedrich 1787-ben testvérével korcsolyázott, amikor beszakadt alatta a jég és fivére a segítségére sietett, ám a mentés közben maga fulladt a jeges vízbe. Ez a baleset az, amelynek a következménye lesz az a búskomorság, amely aztán Friedrich egész életén átível majd.<sup>3</sup> Egy ilyen traumatikus

---

<sup>1</sup> A Kulturális és Innovációs Minisztérium ÚNKP-22-3-I kódszámú Új Nemzeti Kiválóság Programjának a Nemzeti Kutatási, Fejlesztési és Innovációs Alapból finanszírozott szakmai támogatásával készült.

<sup>2</sup> Friedrich, Caspar David: *Nyilatkozat egy nagyobbrészt még élő és nemrég elhunyt művészek festményeiből álló gyűjtemény megismerése után*. In: Beke László: *Caspar David Friedrich*. id. kiad. 117.

<sup>3</sup> Beke László: *Caspar David Friedrich*. Békéscsaba, Corvina, 1986. 15.

élmény véleményem szerint lenyomatot hagy egy művész munkásságán is – Friedrich-én legalábbis nyomot hagyott. Gerevich József pszichiáter *A traumatikus élmények facilitáló szerepe a művészetben* című tanulmányában a művészeti munkára hatást gyakorló traumatikus élmények közé sorolja a halálközeli élményt, értve ezalatt egy vagy több közeli hozzátartozó halálát vagy az életveszélyes helyzetek túlélését.<sup>4</sup> Jelen dolgozatban nem kívánok pszichológiai vagy pszichoanalitikus elemzésekbe bocsátkozni, ehelyett a súlypont végig magukon a műveken és az azokhoz fűződő mindenkori befogadói tapasztalaton, nem pedig Friedrich természetén lesz. Azt ugyanakkor mindenképpen érdemes figyelembe venni a festő képeinek elemzésével kapcsolatban, hogy a fiatalkorában elszenvedett tragédiák determinálták Friedrich alkotói állásfoglalását is. Ezért is lehet az, hogy Friedrich munkásságát indirekt módon meghatározta egyrészt a feltételezhetően élete végéig elhúzódó gyász, amit közeli hozzátartozói korai elvesztése miatt tapasztalt, másrészt – és talán ez a jelentősebb mozzanat – az a felelősségérzet is, amelyet testvére halála miatt érzett, hiszen fivérének halála volt az ára annak, hogy Friedrich életben maradhatalott azon a bizonyos napon, amikor a tragédia megtörtént. Carl Gustav Carus emlékirataiban azt írja (bár a többi forrással ellentétben csak a testvér vízbe fulladásáról tesz említést), hogy ehhez a borzasztó tapasztalathoz „(...) járult a művészet iránt támasztott igen magas igény, a természettől fogva borongós lelkialkat és a mindezekből származó mély elégedetlenség saját teljesítményeivel szemben, így könnyen felfogható, hogyan ragadtathatta el magát egykor valójában öngyilkossági kísérletre. Ő mindig mélyen titkolta ezt, de az ember érzi, hogy éppen egy ilyen elkezdett, noha még kellő időben megakadályozott tett miként kellett, hogy nyomasztó és sötét utóhatást gyakoroljon egy ilyenfajta egyéniségre.”<sup>5</sup> Emellett Beke László is utal arra, hogy Friedrich ezen traumatikus élményéből szokták levezetni a festő egész életén át tartó búskomorságát.<sup>6</sup>

Friedrich a kortársak leírása alapján egy magánakvaló, zárkózott ember volt. Festményei a mai napig gondolkodóba ejtik a szemlélőt: gyakran nehéz eldönteni a képek előtt állva, pontosan mit is látunk. Ez természetesen nem jelenti azt, hogy ne ismernénk fel a műveken látható különféle képi elemeket – amiket egyébként nagy gonddal festett meg a festő –, hanem, hogy munkái java része első pillantásra tájképnek tűnik, de ugyanakkor rögtön érezzük, hogy e képek többek a táj pusztá ábrázolásánál, sőt, a táj elemei gyakran csak eszköznek tűnnek, amelyeket az alkotó egy nagyobb cél elérése érdekében

---

<sup>4</sup> dr. Gerevich József: *A traumatikus élmények facilitáló szerepe a művészetben*. In: *Orvosi Hetilap*, 2017. (158. évf.) 17. 668-677., 669 és 671-672.

<sup>5</sup> Carus, Carl Gustav: *Emlékiratok* (részletek). In. Beke László: *Caspar David Friedrich*. id. kiad. 97.

<sup>6</sup> Beke László: *Caspar David Friedrich*. id. kiad. 15.

felhasznál. Friedrich nem is titkolja, mi is ez a magasabb cél, ő maga írja le, hogy képeitől azt várja el, hogy valamiféle vallásos emelkedettség érzését keltse a befogadóban.<sup>7</sup>

Friedrich tájképeinek kérdéses tájkép-mivoltát az is mutatja, hogy egy korabeli műkritikus így nyilatkozott a festő egy meg nem nevezett művéről: „Három szín és két vonal: vajon ez táj lenne? Ha az ember még egyszer megnézi a képet, akkor kénytelen elismerni, hogy egy szelet égboltot, egy dombot és egy völgyrészletet lát! De miért ilyen sajátos az egész? – Mert bár a természetben is előfordul, mégsem ennyire magáértvalóan, nem ennyire absztraktnak! Ami tehát a képből sugárzik, az magának a művésznek az absztrakciója.”<sup>8</sup>

Friedrich munkáit véleményem szerint szinte egytől egyig áthatja egyfajta belső feszültség, s ez a feszültség a képi téma és a tulajdonképpeni mondanivaló között feszül. Nem szokványos dolog a tájkép elemeivel célba venni a vallásos áhítat felkeltését – különösen nem volt az Friedrich korában –, erre korábban sokkal alkalmasabbnak mutatkozott a különféle bibliai jelenetek ábrázolása: egy gyermekét sirató Mária vagy épp a szenvedő Krisztus a keresztfán, akinek éppen oldalába döfi lándzsáját a római katona.<sup>9</sup> Friedrich képein, ha látunk is feszületet, az a staffázsalakokhoz hasonlóan törpül el a táj – és így a természet – hatalmassága mellett. A keresztfán szenvedő Krisztus helyett pedig csak annak szobrát látjuk. Az igazi főszereplő a műveken mindig a táj és sohasem az ember. A megjelenő alakok általában passzívan szemlélik a természetet, mintegy fejet hajtva annak lebilincselő hatalmassága előtt.

Ennek alapján felmerülhet bennünk a kérdés, vajon miért éppen a tájképet választotta Friedrich arra a célra, hogy a vallásos emelkedettség érzését felkeltse a befogadóban? Egyrészt kortársai leírása alapján tudhatjuk, hogy a festő szeretett magányosan sétálni a természetben.<sup>10</sup> A látható tájat önmagában azonban sosem másolta – leszámítva persze a látvány alapján készült vázlatokat, amiket képeihez felhasznált, bár e vázlatokat is gyakran tanítványai készítették, ő maga pedig műterme magányában alkotott. Friedrich a táj pusztá másolása helyett befelé fordult – a különféle elemekből saját tájakat hozott létre belső készítése alapján. Talán ezért is lehet az, hogy a művein, ahogy Földényi fogalmaz: „a táj túlnő önmagán; nem reális környezet, hanem természeti elemekből egybeálló mesevilág, egy látomás hírnöke.”<sup>11</sup> Egy látomás,

---

<sup>7</sup> Friedrich, Caspar David: *Nyilatkozat egy nagyobbbrészt még élő és nemrég elhunyt művészek festményeiből álló gyűjtemény megsemlélése után*. In. Beke László: *Caspar David Friedrich*. id. kiad. 117.

<sup>8</sup> Földényi László: *Caspar David Friedrich*. 1986. 40.

<sup>9</sup> Utóbbira példa lehet Simone Martini *Keresztrefeszítés* című képe.

<sup>10</sup> Carus. In. Beke László: *Caspar David Friedrich*. id. kiad. 97.

<sup>11</sup> Földényi László: *Caspar David Friedrich*. id. kiad. 27.

egy vízió hírnöke tehát a táj, nem pedig például egy utazás megkapó helyszíne. Friedrich minden esetben bele kívánt helyezni valami pluszt a tájba, ez magyarázza munkamódszerét is, melynek lényegi mozzanata volt, hogy képein az elemeket ő maga rendezte el a korábban a természetben elkészített vázlatok alapján, hogy saját elképzeléseinek ez az úgymond belső táj, ami aztán képein valamelyest külsővé is válik, minél inkább megfeleljen. Beke László ezt a technikát a modern montázsokhoz hasonlítja.<sup>12</sup> Somhegyi Zoltán pedig arra mutat rá, hogy a romantika korában számos olyan mű születik, mely az evilágiból kiindulva az evilágin túlit akarja felmutatni – e szándék pedig „(...) a nem-leképezhető, a nem-ábrázolható irányába történő nyitásnak tekinthető.”<sup>13</sup>

Friedrich figyelme tehát csak az első, felületes pillantás alapján irányult a látható természet felé, a festőt valójában saját belső szükségyszerűsége mozgatta.<sup>14</sup> A táj elemeinek utólagos elrendezése implikálja azt, hogy számos képe esetében nehezményezték a kritikusok, hogy a valóságban nem vehetünk fel olyan nézőpontot a természetben, ahonnan az adott látvány ugyanúgy tárulhatna fel előttünk – így például a *Tetscheni oltárkép* esetében<sup>15</sup> – és szintén ez a tervezett-jelleg az, ami miatt egy sajátos merevség, vagy inkább megszerkesztettség az elkészült képek mindegyike esetében megfigyelhető. Egy kortársa leírása alapján Friedrich műtermében különösen nagy megtiszteltetés ért egy fejes vonalzót, ami egyedüli díszítőelemként függött a festő amúgy puritán műtermének falán.<sup>16</sup> A vonalzónak az alkotás során is nagy szerep jutott, Friedrich minden esetben egy határozott vonallal választotta ketté képein az eget és a földet, illetve az égi és a földi szférát: nála a túlvilág egy olyan misztikus, rejtélyes világ, amit az ember csak halála után érhet el, és kegyelmet is majd csak abban a világban kaphat.

A festő alkotói módszerének az előzőekben nagy vonalakban felvázolt bemutatása jelen tanulmányban azt a célt szolgálja, hogy könnyebben megérthessük, miért illethetjük Friedrich képeit a kanti fenséges jelzővel. Kant különbséget tesz matematikai és dinamikai fenséges között.<sup>17</sup> Friedrich munkái, úgy gondolom, a matematikailag-fenségeshez állnak közelebb. A matematikai fenséges alapja az összemérhetetlen nagyság, melyet mi az esztétikai

<sup>12</sup> Beke László: *Caspar David Friedrich*. id. kiad. 60.

<sup>13</sup> Somhegyi Zoltán: „A kifürkészhetetlen túlnan” – *A tájkép a német romantikában*. Budapest, Kijárat Kiadó, 2011. 37.

<sup>14</sup> Földényi László: *Caspar David Friedrich*. id. kiad. 82.

<sup>15</sup> von Ramdohr, F. W. B.: *A drezdai Friedrich úr egy oltárképnek szánt tájképfestményéről és a tájképfestészetről, az allegóriáról és a miszticizmusról általában*. In. Beke László: *Caspar David Friedrich*. id. kiad. 80.

<sup>16</sup> Földényi László: *Caspar David Friedrich*. id. kiad. 18.

<sup>17</sup> I. Kant: *Az ítélőerő kritikája*. Ford. Papp Zoltán, Budapest, Osiris, 2003. 159-160.

nagyságbecslés révén vagyunk képesek észlelni. Ahhoz, hogy e nagyság szemléletileg felvétessen a képzelőerőbe, két műveletnek – a felfogásnak és az egybefogásnak – kell végbemennie, s ezáltal eljuthatunk az esztétikailag legnagyobb alapmértékig. A képzelőerő túllép az általa elsőként felfogott érzéki szemléleti részmegjelenítésein, ennek ellenére a képzelőerő hatalma mégsem tűnik megfelelőnek az ész eszméihez képest. Ugyanakkor e folyamat közben mégis valamiféle emelkedettséget is érzünk, mert képesek vagyunk ezt az eszmét megérteni.<sup>18</sup> Friedrich festményei hasonló érzést keltenek a befogadóban: képein a táj több pusztaság természeti látképnél: Isten megkérdőjelezhetetlen hatalmát hirdeti. Úgy is mondhatnánk, Friedrich Istent nem a templomban, hanem a természetben keresi (és vélhetően meg is találja), alkotásaival pedig tapasztalatnak állít emléket. A továbbiakban néhány példán keresztül vizsgálom meg, hogyan jelenik meg a fenséges Friedrich képein, illetve, hogy miként lehet mindezt összeegyeztetni a felelősségérzettel, melyet elhunyt fivére halálával kapcsolatban érzett és mint negatív tapasztalatot hordozta magában egész életében.

Friedrich korábban említett traumatikus élményének állít emléket *Jeges-tenger* című képe. A feltorlódozó jégablakok – amelyek faragott márványablakokra emlékeztetnek – mintegy hegyként merednek a magasba, s a fénykezelés miatt első pillantásra el is bizonytalanodhatunk: vajon a tenger felszíne alatt vagy felett vagyunk? Friedrich, tudjuk, majdnem a jeges vízbe fulladt, ám fivére segítségére sietett és mentés közben ő lelte halálát. A festményen látható egy hajóroncs is: ha a hajóra, mint az élet szimbólumára tekintünk, akkor a roncs a halált jelképezi. Míg a hajó maradványa eldőlve hever a jeges vízben, a jégablakok büszkén emelkednek a magasba, mintegy jelképezve a természet erejét és hatalmasságát. A hajóroncs méretében is eltörpül az óriási jégablakok mellett. A festmény a megfagyott tengert ábrázolja, egy kimerevített pillanatot, és éppen ezért az egész képet áthatja valamiféle kimértség – ugyanúgy, ahogy Friedrich képeit általában. Ennek persze lehet a magyarázata az, hogy a festő általában előre megtervezte képeit, de ettől függetlenül is elgondolkodtató, hogy itt nem egy háborgó tengert látunk – ahogyan például Turner képein –, hanem egy nyugodt, méltóságteljes tengert, aminek nincs szüksége tombolásra ahhoz, hogy megmutassa hatalmát. Beke László felhívja a figyelmet arra, hogy a festőt „Nem a katasztrófa részletezése, hanem a megközelíthetetlen természet csendje érdekelte igazán; nem az emberi erőfeszítés kudarca és hiábavalósága, hanem a belenyugvás a természet által közvetített isteni döntés megfellebbezhetetlenségébe.”<sup>19</sup> A küzdelemnek tehát jelen esetben

---

<sup>18</sup> I. Kant: *Az ítéelőerő kritikája*. id. kiad. 163.

<sup>19</sup> Beke László: *Caspar David Friedrich*. id. kiad. 58.

nincs értelme, mert Isten döntéseivel szemben nincs helye revíziónak. A természet – melynek megközelíthetlensége analóg lehet Isten megközelíthetlenségével – pedig kinyilvánítja ezt a megmásíthatatlan isteni döntést. A fenséges mint esztétikai minőség itt is megjelenik: a kép minden eleme hozzájárul ahhoz, hogy a befogadó azt a fajta negatív örömet érezze, amiről Kant is beszél.<sup>20</sup> Földényi László szerint Friedrich képeihez azért köthető a fenséges ellentmondásos esztétikai tapasztalata, mert rájuk nézve „a pusztulás és a megdicsőülés (...) egyszerre ragad magával.”<sup>21</sup>



Caspar David Friedrich: *Jeges-tenger* (1823–1824)

Friedrich képeinek komor, melankolikus hangulata, illetve témaválasztásai gyakran fonódnak össze a gyász érzésével – gondoljunk csak temetőt ábrázoló munkáira. Három szerettének elvesztése önmagában is elég lehetett volna ahhoz, hogy lenyomatot hagyjon az alkotón és életművén, ám vélhetően fiútestvére halála, illetve annak körülményei tettek életművére nagyobb hatást. Nem a három haláleset egyikének kívánok prioritást adni – hiszen lehetetlen is lenne az ilyesmi –, pusztán a körülmények miatt gondolom azt, hogy fivére halála (a történet minden mozzanatát figyelembe véve) nagyobb hatást tehetett Friedrich-re. Úgy gondolom, Friedrich saját lelkiismeret-furdalásának és felelősségérzetének is emléket állít a *Jeges-tenger* című képen, ugyanakkor az isteni döntés megmásíthatatlansága, amely a természet által fejeződik ki a festő képen, egyfajta belenyugvást is jelent az elkerülhetetlenbe. Az isteni kegyelembe, a túlvilág ígéretébe vetett hit lecsapódása abban nyilvánul meg,

<sup>20</sup> I. Kant: *Az ítéleőrő kritikája*. id. kiad. 157.

<sup>21</sup> Földényi László: *Caspar David Friedrich*. id. kiad. 93.

hogy Friedrich célja, hogy képeivel a vallásos emelkedettség érzését váltása ki a befogadóból – ez az emelkedettség pedig megfeleltethető a fenséges érzésével. A festményeken egyfelől ott az elmúlás elkerülhetetlensége, másrészt a túlvilág ígérete is – ez pedig szintén analóg a fenséges tapasztalatával, hiszen – ahogyan például Richir is rámutat – a fenséges megtapasztalása nem más, mint saját végességünk tapasztalata.<sup>22</sup>

Kant *Az ítélőerő kritikájában* azt írja, hogy bár a fenséges céllenes az érzékiség számára, azonban a gyakorlati ész céljaival összhangban van és arra sarkall minket, hogy valamit érzéki érdekeink ellenére is nagyra becsüljünk.<sup>23</sup> Ennek alapján, úgy vélem, kijelenthető, hogy kapcsolat van a fenséges fogalma és az ész gyakorlati használata között. A *gyakorlati ész kritikájában* Kant leírja, hogy az ész gyakorlati használata a legfőbb jó elérésére irányul – noha e legfőbb jó a tapasztalati világban elérhetetlen, s az ész gyakorlati használatával csak törekedhetünk felé, de e világban nem érhetjük el.<sup>24</sup> Az pedig, hogy a keresztények erényes életük jutalmát, az üdvösséget a túlvilágban, vagyis a mennyországban kapják meg, véleményem szerint párhuzamba állítható az ész gyakorlati használatával, amely alapvetően kötődik a morális törvényekhez, hiszen az, hogy erkölcsösen viselkedjünk, csakis olyan előfeltételek mellett lehetséges, amelyek nem érhetőek el a tapasztalati világban, hanem a transzcendentális, megismerési képességeinket meghaladó szférában fellelhető észeszmék. Ahogy az erényes viselkedés esetében is előfordul, hogy érzéki érdekeink ellenében cseleksziünk, ugyanígy a fenséges estében is a nagyrabecsülés általában érzéki érdekeink ellenében történik. A fenséges és a moralitás közötti hasonlóságot továbbá az is alátámasztja, hogy Ernst Cassirer *Kant élete és műve* című munkájában rámutat arra, hogy a fenséges esztétikai tapasztalata és az általában vett erkölcsiség ugyanarra az alapvető érzésre támaszkodik.<sup>25</sup>

Friedrich képei hasonlóképpen elérhetetlen dimenziók felé nyitnak. Isten, a túlvilág, a megváltás ígérete jelenik meg a végtelen felé való törekvésben. Isten hatalmasságát a festő a természet – átvitt és szó szerinti értelemben is vett – hatalmasságával érzékelteti. A végtelen nagyságot azonban nem a festményeken kell keresnünk (hiszen a képek maguk fizikai határokkal bírnak, tehát végesek), hanem saját elménkben. Emellett az, hogy a festő képein a természeti erők nagysága nem fenyegetően jelenik meg, az ember mint véges eszes lény moralitásának indirekt lenyomatának is tekinthető. A *Jeges-tenger*

---

<sup>22</sup> Richir, Marc: *A fenséges tapasztalata*. Ford. Lőrinszky Ildikó és Szabó Zsigmond, In. Enigma 1995. 1. Budapest, Enigma, 1900. Kiadói Bt., 1995. 68.

<sup>23</sup> I. Kant: *Az ítélőerő kritikája*. id. kiad. 68.

<sup>24</sup> I. Kant: *A gyakorlati ész kritikája*. Ford. Papp Zoltán, Budapest, Osiris, 2004. 130.

<sup>25</sup> E. Cassirer: *Kant élete és műve*. Ford. Mesterházi Miklós, Budapest, Osiris/Gond-Cura Alapítvány, 2001. 353.

beszakadt jégtáblái, illetve a hajó roncsa emberi mulasztásra, illetve annak következményére utal, e képen tehát a felelősség ilyen módon is megmutatkozik. Az ember ugyanis nem csupán a természeti determináció áldozata, hanem mint szabad lény felelős tetteiért.

Minderre példa lehet Friedrich számos további munkája, így a *Reggel az Óriás-hegységben* című, 1810-ben készült festménye is. E képen a horizont vonala bár középen helyezkedik el, mégis az ég tűnik hatalmasabbnak, és az is érezhető, hogy a hangsúly is rá helyeződik – éppen „üressége”, vagyis a nagy, világos, egybefüggő felület miatt. A táj mintegy a végtelen felé nyílik, s ezt csak fokozza a hegycsúcsra helyezett apró feszület. A kép két része a földi és az égi szféra jelképeként értelmezhető – utóbbiban egyedül a kereszt kapott helyet. A festményen két rendkívül apró emberi alak is helyett kapott: egy férfi, aki a sziklán mászva a kereszt elérésére törekszik, és egy nő, aki a keresztet érintve, éppen a horizont vonala alatt állva mintegy közvetítő szerepet tölt be az égi és a földi világ között. A lépték meghaladásával Friedrich egyfajta mérhetetlen nagyságot próbált ábrázolni, melyet szinte lehetetlen befogadni – éppen ezért élhetjük át a fenséges esztétikai tapasztalatát, ha a képre tekintünk. A sziklát mászva a feszület irányába igyekvő emberi alak a megváltást csak az égi szférában, mintegy halála után érheti el, ennek azonban előfeltétele a felelősségteljes, erkölcsös élet, ami felé még ebben a földi világban – szabad akaratából – törekednie kell.



Caspar David Friedrich: *Reggel az Óriás-hegységben* (1810)

A festőnek azonban nem is feltétlenül szükséges a természetet alapul vennie ahhoz, hogy felkeltse bennünk a vallásos áhítat érzését – műterme ablaktábláit vagy a hajók árbócait is képes szakrális tartalmakkal átítatni. Friedrich 1805 és 1806 között két szépiarajzot készített műterme jobb és bal oldali

ablakáról. A látszólag teljesen hétköznapi szobarászleteket a festő azzal a gesztussal teszi izgalmassá, hogy kinyitja az alsó ablaktáblákat; a belső ablakeret ezáltal egy feszület formáját rajzolja ki. A vallásos emelkedettség és egyúttal a fenséges érzésének felkeltését szolgálja a kintről beözönlő napfény is, ami kiemeli a kép fő témáját: a keresztet. Az ablak a kint és a bent, vagy átvitt értelemben a földi és az égi szféra határán helyezkedik el; nyílása keretbe foglalja a kép tulajdonképpeni fő témáját, így az ablak, illetve a külső ablakeret mint képkeret is értelmezhető, ami egyszerre elválaszt és összeköt minket a túloldalon lévő világgal – hiszen az ablak az a pont, amelyen keresztül a fény bejut a szobába, vagyis a benti vagy átvitt értelemben a földi világba. Mindkét rajz szélén látható egy-egy fél tükör is, ami egyrészt a táblakép szimbóluma, másrészt a tükör maga mindig önreflexióra is lehetőséget ad – erre utal vélhetőleg az is, hogy a jobb oldali műteremablakot ábrázoló rajzon lévő tükrben a bal oldali falon függő tükör reflexiója látható, így a két kép egymásra is reflektál. A bal oldali műteremablak mellett egy olló, a jobb oldali mellett pedig egy kulcs függ a falon. E két tárgyat véleményem szerint Friedrich nem pusztán azért jelenítette meg, mert a mű készültékor éppen műterme falán lógtak. Erre már csak abból is következtethetünk, hogy az alkotó általában mindig előre eltervezte képeit (és ritkán festett vagy rajzolt pusztán a látvány alapján), így azokon általában minden elemnek meghatározott helye volt.<sup>26</sup> A kulcs a keresztény ikonográfiában Krisztus hatalmának jelképe, melyet később Péterre ruház át, átadva neki a mennyország kulcsait. Ennek alapján a rajz talán arra való utalásként is értelmezhető, hogy az üdvösség kulcsa a Krisztusba vetett hitben rejlik. Az olló pedig egyfelől értelmezhető a teremtés szimbólumaként (hiszen a köldökzsínor elvágására használják), másrészt Szent Ágota attribútuma is, akinek kínzásának egyik eszköze volt az olló, mellyel levágták melleit – hite azonban ennek ellenére sem tört meg.<sup>27</sup> Éppen ezért az olló a töretlen hitet is jelképezheti, ami talán jobban is illeszkedik a mű témájához. E két képen nem csak általában abban az értelemben jelenik meg a felelősség kérdése, hogy a szabad akaratából Istennek tetsző életet élő ember a túlvilágon elnyerheti az üdvösséget, hanem a két tárgy – az olló és a kulcs – egyúttal konkrét történetekre is utal, amelyekben szintén felmerül a felelősség szerepe: Péter apostolra Krisztus a mennyek kulcsainak átadásával szimbolikusan hatalmat ruház át, mely felelősséggel jár, hiszen Krisztus Péterre alapozva építi fel egyházát; Szent Ágota pedig érzéki érdekei ellenében cselekedve tart ki hite mellett, a legnagyobb kínzások sem képesek megrendíteni vallási meggyőződéseit és

---

<sup>26</sup> Földényi László: *Caspar David Friedrich*. id. kiad. 23.

<sup>27</sup> Lewison, Edward F.: *Saint Agatha: The Patron Saint of Diseases of the Breast in Legend and Art*. In. *Bulletin of the History of Medicine*. September-October, 1950. Vol. 24. No. 5. 409-420. [Online] <https://www.jstor.org/stable/44443556> [2022.06.19.]

haláláig kitart az elhatározása mellett, hogy egyedül Krisztusnak szenteli életét.

Friedrich 1815-ben festett *Kikötői látkép* című festményén a hajók árbócai büszkén emelkednek a magasba, és a műtermi ablaktáblákhoz hasonlóan hátulról világítja meg őket a napfény. A hajók általában az élet, illetve a túlvilágba való eljutás szimbólumai; árbócaik pedig e képen a kereszt motívumát idézhetik fel bennünk, amely mindig mementóként működik: emlékeztet. A kép széleinél sorakozó hajók árbócai erdőként sűrűsödnek össze. A festő ezt a jelenetet is a napszak megválasztásával teszi drámaibbá, emellett a kép alsó felére helyezett horizontvonal által még nagyobb hangsúly helyeződik az égre és az égbe nyúló árbócokra, így ezzel a kompozíciós megoldással az alkotó képes hangsúlyozni a hajók – és átvitt értelemben a feszületek – monumentalitását. Hasonló célt szolgálnak a képen az apró staffázs alakok is, akik a tájhoz képest eltörpülve, annak alárendelődve, alig láthatóan jelennek meg. Az alkotó a festmény minden elemével az áhítat felkeltésére törekszik, még annak ellenére is, hogy egy látszólag teljesen hétköznapi epizódot választott ki erre a célra. A fenséges tehát itt is megjelenik: a drámai fény-árnyék kontraszt, az égbolt határtalansága, illetve az égbe emelkedő óriási árbócok (vagy keresztek) előhívhatják a szemlélőből ezt az ellentmondásos esztétikai tapasztalatot. Kant a nagy magassághoz a „nemes fenséges” érzését köti, amely csodálatot vált ki belőlünk,<sup>28</sup> Friedrich kikötői látképe pedig éppen ezt az áhítatot idézi elő a szemlélőben. A csodálatba azonban mindig vegyül valamiféle negatív érzelem is – ez az, amit Kant negatív örömmek nevez.<sup>29</sup>

Egészen másképp jelenik meg a hajózás mint téma Friedrich korábbi, 1808-ban készült *Köd* című olajfestményén, amelyen a maga konkrétságában csak a partot láthatjuk. A *Kikötői látkép* című művel ellentétben itt a kompozíció sokkal letisztultabb, a kép jóformán egyetlen egységes, szürke felületből áll – a festő ezzel a kompozíciós megoldással (de például a *Szerzetes a tengerparton* című munkájával is, amely hasonlóan komor tengerparti jelenetet ábrázol) mintegy öntudatlanul megelőlegezi a huszadik században kibontakozó monokróm festészetet. A két hajó, melynek formáját még kivehetjük, az ismeretlen, ködbe vesző táj felé tart. A parton egy pár mankó hever a földön, az útnak indulók maguk mögött hagyták – valószínűleg ott, ahová tartanak, nem lesz rá szüksége annak, aki azelőtt csak a segítségével tudott járni; ebből az apró jelből is következtethetünk arra, hogy az utasok vélhetően a túlvilág felé tartanak. A köd révén szinte csak egyetlen nagy, homogén felületet látunk:

---

<sup>28</sup> Kant, Immanuel: *Megfigyelések a szép és a fenséges érzéséről*. In. Kant, Immanuel: *Prekritikai írások – 1754-1781*. Budapest, Osiris Kiadó-Gond-Cura Alapítvány, 2003. 290.

<sup>29</sup> Kant, Immanuel: *Az ítélőerő kritikája*. id. kiad. 157.

a tenger és az égbolt egybeolvad, határaik elmosódnak. A monotonitást csak a part vonala töri meg. E végtelennek tetsző, a kép többi eleméhez képest monumentális, homogén felület, mely csak sejtetni engedi a két hajó körvonalát, s amely az egész tájra valamiféle borús, melankolikus leplet borít, képes előidézni a befogadóban a fenséges esztétikai tapasztalatát.



Caspar David Friedrich: *Téli táj templommal* (1811)

Friedrich ablaktáblái és árbócai indirekt módon utalnak tehát Krisztus szenvedésére és Istenre, de a művész számos képén a kereszt direkt módon is megjelenik, bár sohasem Krisztus maga, hanem annak szobra látható rajta és a feszület gyakran elvész a tájban – erre példa lehet a *Téli táj templommal* (1881) című kép, melyen a feszület a fenyők között bújik meg. Földényi szerint Friedrich képein a feszület „nem a kegyelem bizonyítéka, hanem közvetítés az ember és a hit ködbe vesző tárgya között (...)”, emellett nem is feltétlenül a hitet magát, hanem a „hinni akarást” jelképezi.<sup>30</sup> A fenyő motívumát pedig a Friedrich műveit mintegy képrejtvényekként megfejteni igyekvő gondolkodók gyakran a hittel magával azonosítják.<sup>31</sup> A mementóként – direkt vagy indirekt módon – feltűnő kereszt által vallási értelemben is megjelenik e műveken a felelősség, hiszen az Istennek tetsző életet élő ember a helyes utat választva

<sup>30</sup> Földényi László: *Caspar David Friedrich*. id. kiad. 98.

<sup>31</sup> Földényi László: *Caspar David Friedrich*. id. kiad. 56.

vállal morális felelősséget tetteiért, s cselekedetei függvényében a túlvilágon megváltásban vagy kárhozatban részesül. A *Téli táj templommal* című képen a fészület a ködbe vesző templom tornyain is megjelenik. A kereszt előtti sziklának dőlve egy férfi imádkozik, mankói tőle odébb hevernek a hóban – vélhetően hite segítette abban, hogy önerőből eljusson a fészületig. A férfi a természetben és nem a templomban imádkozik, Isten lakhelye pedig ködbe burkolódzva, már-már elérhetetlen távolságban tűnik fel, mintha az már nem is ezen a világon lenne, hanem egy olyan világban, amelyet csak halálunk után érhetünk el.



Caspar David Friedrich: *Téli táj* (1811)

Friedrich 1811-ben készített egy másik téli tájképet is (*Téli táj*), amelyet e festmény párjaként is értelmezhetünk: ezen a képen a férfi mankóval jár, sem fészület, sem pedig templom nem tűnik fel a képen, csupán a sötétség, kihalt fák és fatörzsek veszik körül a magára maradt embert. A sivár, barátságtalan környezet vélhetően arra utal, hogy ekkor a férfi még csak kereste Istent (ezért nem láthatunk sem fészületet, sem templomot a kihalt tájban) és nem lépett az üdvösség útjára – ellentétben a *Téli táj templommal* című képpel, ahol már mankóit eldobva imádkozik, a kihalt fák helyett fenyők zöldellenek és az égbolt sem fekete, mint a *Téli táj* című festményen. Ezeken a műveken szintén megjelenik a felelősség problémája, mivel a két alkotás lényegében két utat mutat meg, amelyek közül szabadon választhatunk, s ennek függvényében részesülünk üdvösségben vagy kárhozatban. A táj e két esetben – és Friedrich számos más képen is – az ember belső világát tükrözi. Bár a képek morális értelemben

két ellenpólust jelenítenek meg, esztétikai szempontból mindkettőben felfedezhetjük a fenségest. Kant prekritikai írásában különbséget tesz rémítő-, nemes- és pompázatos fenséges között.<sup>32</sup> Ha a csoda pillanatának ábrázolását a kanti nemes fenségeshez kötjük, úgy a *Téli táj templommal* című kép megfelel ennek, a *Téli táj* pedig a rémítő fenségeshez társítható, hiszen utóbbi olyan tetszést vált ki a befogadóból, melybe borzongás vegyül.

Friedrich maga úgy vélekedett, hogy „A nemes ember (festő) mindenben Istent ismeri fel, a közönséges ember (és festő) csak a formát látja, a szellemet nem.”<sup>33</sup> Azt, hogy az alkotó mindenben Istent, illetve annak nagyságát keresi, fakadhat egyrészt Friedrich protestáns neveléséből, de emellett az is nagyban hozzájárulhatott ehhez, hogy a festő fiatalon szembesült a halállal, illetve halálközeli élményt is megtapasztalt. Testvére halála miatt vélhetően felelősnek érezte magát, ugyanakkor a szerencsétlen baleset, melyben a természet – egészen pontosan a jeges víz – kulcsfontosságú szerepet játszott, illetve maga a tény, hogy fivére az ő mentése közben lelte halálát, egyúttal felfogható Isten akarataként is, vagyis egy olyan erő döntéseként, mellyel szemben nem vehetjük fel a harcot, pusztán csak passzívan szemlélhetjük. Friedrich ezt a tapasztalatot önti művészi formába: képein – különösen a természeti tájakat ábrázoló képein – a mérhetetlen nagyság az isteni könyörület és a halhatatlanság ígéretét hordozza magában. A művek képesek felkelteni bennünk az emelkedettségnek az érzését, mely lényegében egyet jelent a fenséges tapasztalatával. Mi magunk eltöprengünk a táj végtelen hatalmassága mellett: felülkerekedni nem tudunk rajta, csak passzívan csodálhatjuk, ahogyan a Friedrich képein megjelenő emberi alakok is teszik, akik paradox módon egyszerre távolítják el és vonják be a képi térbe a befogadót.

### FELHASZNÁLT IRODALOM:

Beke László: *Caspar David Friedrich*. Békéscsaba, Corvina, 1986.

Carus, Carl Gustav: *Emlékiratok* (részletek). In. Beke László: *Caspar David Friedrich*. Békéscsaba, Corvina, 1986.

Cassirer, Ernst: *Kant élete és műve*. Ford. Mesterházi Miklós, Budapest, Osiris/Gond-Cura Alapítvány, 2001.

dr. Gerevich József: *A traumatikus élmények facilitáló szerepe a művészetben*. In. *Orvosi Hetilap*, 2017. (158. évf.) 17. sz. 668-677.

---

<sup>32</sup> Kant, Immanuel: *Megfigyelések a szép és a fenséges érzéséről*. In. Kant, Immanuel: *Prekritikai írások – 1754-1781*. id. kiad. 289-290.

<sup>33</sup> Friedrich, Caspar David: *Nyilatkozat egy nagyobbbrészt még élő és nemrég elhunyt művészek festményeiből álló gyűjtemény megismerése után*. In. Beke László: *Caspar David Friedrich*. id. kiad. 107.

- Földényi László: *Caspar David Friedrich*. Budapest, Helikon, 1986.
- Friedrich, Caspar David: *Nyilatkozat egy nagyobbbrészt még élő és nemrég elhunyt művészek festményeiből álló gyűjtemény megismerése után*. In. Beke László: *Caspar David Friedrich*. Békéscsaba, Corvina, 1986.
- Kant, Immanuel: *A gyakorlati ész kritikája*. Ford. Papp Zoltán, Budapest, Osiris, 2020.
- Kant, Immanuel: *Az ítélőerő kritikája*. Ford. Papp Zoltán, Budapest, Osiris, 2003.
- Kant, Immanuel: *Megfigyelések a szép és a fenséges érzéséről*. In. Kant, Immanuel: *Prekritikai írások – 1754-1781*. Budapest, Osiris Kiadó-GondCura Alapítvány, 2003.
- Lewison, Edward F.: *Saint Agatha: The Patron Saint of Diseases of the Breast in Legend and Art*. In. *Bulletin of the History of Medicine*. 1950, Vol. 24. No. 5. (September-October), 409-420. [Online] <https://www.jstor.org/stable/44443556> [2022.06.19.]
- von Ramdohr, F. W. B.: *A drezdai Friedrich úr egy oltárképnek szánt tájképfestményéről és a tájképfestészetről, az allegóriáról és a miszticizmusról általában*. In. Beke László: *Caspar David Friedrich*. Békéscsaba, Corvina, 1986.
- Richir, Marc: *A fenséges tapasztalata*. Ford. Lőrinszky Ildikó és Szabó Zsigmond, In. *Enigma* 1995. 1. Budapest, Enigma 1900 Kiadói Bt., 1995. 66-69.
- Somhegyi Zoltán: „A kifürkészhetetlen túlnan” – A tájkép a német romantikában. Budapest, Kijarat Kiadó, 2011.

#### **KÉPEK FORRÁSAI:**

- Friedrich, Caspar David: *Jeges-tenger* (1823-1824),  
olaj, vászon, 96,7 x 126,9 cm  
Hamburger Kunsthalle, Hamburg, Németország  
[https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/0/0c/Caspar\\_David\\_Friedrich\\_-\\_Das\\_Eismeer\\_-\\_Hamburger\\_Kunsthalle\\_-\\_02.jpg](https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/0/0c/Caspar_David_Friedrich_-_Das_Eismeer_-_Hamburger_Kunsthalle_-_02.jpg) [2023.03.14.]
- Friedrich, Caspar David: *Reggel az Óriás-hegységben* (1810)  
olaj, vászon, 108 x 170 cm  
Alte Nationalgalerie, Berlin, Németország  
[https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/6/62/Caspar\\_David\\_Friedrich%2C\\_Morgen\\_im\\_Riesengebirge.jpg](https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/6/62/Caspar_David_Friedrich%2C_Morgen_im_Riesengebirge.jpg) [2023.03.14.]
- Friedrich, Caspar David: *Téli táj* (1811)  
olaj, vászon, 33 x 46 cm  
Staatliches Museum Schwerin, Schwerin, Németország  
[https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/1/17/Winter\\_Landscape\\_by\\_Caspar\\_David\\_Friedrich.jpg](https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/1/17/Winter_Landscape_by_Caspar_David_Friedrich.jpg) [2022.06.20.]
- Friedrich, Caspar David: *Téli táj templommal* (1811)  
olaj, vászon, 33 x 45 cm  
Museum für Kunst und Kulturgeschichte, Dortmund, Németország  
[https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/9/9f/Caspar\\_David\\_Friedrich\\_-\\_Winterlandschaft\\_mit\\_Kirche\\_%28Dortmund%29.jpg](https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/9/9f/Caspar_David_Friedrich_-_Winterlandschaft_mit_Kirche_%28Dortmund%29.jpg) [2023.03.14.]

## A CSÁSZÁR ÜZENETE

---

PÓLIK JÓZSEF

„Önmaga és egy letűnt kor dokumentuma inkább,  
mint bárki művészete. Szegény film.  
A szegény ember filmelőzetese.”  
Najmányi László

### A FILM

A hetvenes években főleg underground színházi előadásairól ismert Najmányi László szerteágazó életművet hagyott örökségül 2020-ben bekövetkezett halálával. Ez a nagyobb részt lappangó életmű tartalmaz színdarabokat, novellákat, verseket, képzőművészeti alkotásokat, hangjátékokat és forgatókönyveket, még képregényt is. Najmányi 1973 és 1977 között filmeket is rendezett. Ezek két csoportra oszthatók. Az elsőbe az MRT–iskola-televízió megrendelésére készített ismeretterjesztő filmek (*Hazából száműzöttek* – Radnóti Miklós, *Ganz Ábrahám*, *Ady és kora*, *Ady és Világháború*) és egy animációs film (*RNS*) tartozik. A második csoportba azokat az experimentális művészfilmeket sorolhatjuk, amelyek a Balázs Béla Stúdióban születtek. Utóbbiak közé tartozik a Bódy Gábor operatóri közreműködésével forgatott *Szinkronpróba* (1974), egy Kafka-adaptáció (*A császár üzenete*, 1975), és néhány Molnár Gergely közreműködésével létrehozott videofilm (*David Bowie Budapesten*, *A vendég*, *Grieg zenéje*, *Donauer Video Familie: Bing Crosby and Ezra Pound*, *Richard Katz*, *Flammarion Kamill*).<sup>1</sup>

Ezek a videofilmek elvesztek, akárcsak a BBS Filmnyelvi Sorozata számára forgatott *Szinkronpróba*: „titokzatos módon eltűnt a vágószobából” – írja Najmányi *A Balázs Béla Stúdió. Egy magyar film* című írásában<sup>2</sup>. A „magyar film”, amelyre az írás címe utal: *A császár üzenete*. Ez az egyetlen olyan Najmányi-experimentum, amely a hetvenes évekből fennmaradt.

Említett írásában Najmányi megjegyzi, hogy a film Bódy Gábor és Jeles András „támogatásával” készült, akik meggyőzték a BBS elnökségét, hogy

---

<sup>1</sup> Vö. Papp Tamás: *Molnár Gergely – Najmányi László. Monográfia-töredék*. In: Peternák Miklós (Szerk.): *F.I.L.M. A magyar avant-garde film története és dokumentumai*. Képzőművészeti Kiadó, Budapest, 1991. 233–244.

<sup>2</sup> Najmányi László: *A Balázs Béla Stúdió. Egy magyar film*. In: Antal István, Deák László, Kodolányi Sebestyén: *Balázs Béla Stúdió 1961–2001*. BBS – Orpheusz Kiadó, Budapest, 2002. 92.

biztosítson a produkció számára egy „szerény keretet”. „A film alapjául szolgál Kafka novella – írja Najmányi – már régen foglalkoztatott. Több ízben feldolgoztam színházi formában, mielőtt a film forgatásába kezdtem. A várakozás állapotának megjelenítése vonzott, hiszen abban éltünk valamennyien”<sup>3</sup>

Három figyelemre méltó megállapítást tartalmaz az idézet. Egy: Najmányi egy olyan irodalmi művet filmesített meg, amely hosszú időn keresztül, intenzíven foglalkoztatta a képzeletét<sup>4</sup>; kettő: a film teatrális stílusa a színpadi adaptációnak köszönhető; három: *A császár üzenete* közérzetfilmként (is) értelmezhető, amely arra reflektál, hogy a készítője hogyan érezte magát a hetvenes években: miért gondolta úgy, hogy a „várakozás” időszakában él, amely – noha „átmeneti állapotról” van szó – talán soha nem fog véget érni.<sup>5</sup>

Írásomban az *első magyar Kafka-adaptáció* elemzésére teszek kísérletet. Megvizsgálom a film formáját, stílusát, műfaját, utalás-rendszerét, szerkezeti felépítését: a szerkezeti egységek egymással való „párbeszédét”. Megvizsgálom, hogy milyen esztétikai elképzelések, stilisztikai törekvések határozták meg a korábban színházi előadásokat író-rendező Najmányi filmes gondolkodásmódját a hetvenes évek közepén.<sup>6</sup> Ezt az életmű állapota miatt szükségszerűen töredékes elemzést már csak azért is érdemes elvégezni, mert a filmet két vetítés után betiltották – azok közé a magyar filmek közé tartozik tehát, amelyeket a pártállam *veszélyesnek* tekintett politikai szempontból. A betiltással kapcsolatban Najmányi így fogalmaz:

„Soha nem értesítettek arról és ma sem tudom, hogy miért tiltották be. A hetvenes évek végén emigráltam. Előbb Párizsban éltem, aztán Kanadában, végül New Yorkban telepedtem le. Ott jutott hozzám a hír, hogy ismét vetítik a filmet. Az elkövetkező években többször kértem a BBS-t, hogy küldjenek egy videó kópiát a filmről, amit lehetőségem lett volna amerikai és kanadai fesztiválokon

---

<sup>3</sup> Uo. 88.

<sup>4</sup> Nem tudok arról, hogy fennmaradt volna olyan színházi dokumentáció, szövegkönyv, kritika, nézői beszámoló, amely lehetővé tenné az elkészült film és az alapjául szolgáló színházi előadások összehasonlító vizsgálatát.

<sup>5</sup> Mi jellemző erre az átmeneti állapotra? „Egyedül a minden áron való túlélés vágya motiválja itt a cselekedeteket” – írja Najmányi, majd elmeséli, hogy milyen kaotikus körülmények között zajlott a forgatás („minden az utolsó pillanatig bizonytalan volt”), illetve hogy a BBS két frakciójának tagjai, tehát a dokumentaristák és játékfilmesek („a tagság egy része – gyakran a hangadók – a titkosszolgálatnak dolgozott”) milyen erőszakosan támadták egymást annak érdekében, hogy forráshoz jussanak („a viták engem valamiféle balkáni rablóbanda akció előtti tanácskozáására emlékeztettek”). Vö. Najmányi László: *A Balázs Béla Stúdió. Egy magyar film*. I.m. 86.

<sup>6</sup> A 1971-től 1978-ig aktív Stúdió a hangjáték és a filmnyelv színpadi alkalmazásának lehetőségeivel kísérletezett a társulat, például *A nagy Petőfi-film*, a *Kaland* és a *Vakszimultán* című előadásokban.

bemutatni. Ezt minden esetben megígérték, de csak 1996-ban jutottam hozzá, baráti közbenjárásra, egy VHS-kópiához.”<sup>7</sup>

A betiltásnak is köszönhető, hogy Kafka parabolájával ellentétben Najmányi műve nem tartozik az (el)ismert magyar filmek közé. A film szegényes recepciója is ezt igazolja. Néhány filmtörténeti írásban található utaláson kívül csak Szilasi László rövid recenziója és Schuller Gabriella a BBS és a magyar avantgárd kapcsolatáról írt tanulmánya (annak egy részlete) foglalkozik a filmmel.<sup>8</sup> Úgy tűnik, hogy Najmányi „üzenete” eddig nem érkezett meg a közönséghez; ami ironikus, ha figyelembe vesszük, hogy a film egy olyan Kafka-szöveg „átíratá”, bizonyos értelemben *prequel*-je, amely a nem-megérkezésről szól.

Az elemzés első lépését a film készítési körülményeinek vizsgálata jelenti. Erre azért van lehetőségem, mert a Balkonban megjelent egy, a művészeti folyóirat felkérésére született írás, Najmányi László *Spions* című memoárja. A *Spions* húsz fejezetre bontva tárgyalja Najmányi művészi önmagára találásának kalandos, fordulatokban gazdag történetét.<sup>9</sup> Ez a történet Najmányi születésétől (1946) az emigráció kezdetéig (1978) tart, tehát harminckét évet fog át. Najmányi harminckét évesen, a felnőttkor küszöbén hozza meg élete talán legfontosabb, mert minden más későbbi tervét meghatározó döntését: emigrál Magyarországról.

A *Spions* sokarcú mű: felnövéstörténet, „kémológiai” eszmefuttatás, látélet a Rákosi- és főleg a Kádár-korszakról. Ezen kívül az első magyar punk zenekar, a *Spions* története is, amelynek Najmányi László volt az egyik alapító tagja. Najmányi elmeséli a *Spions*ban, milyen körülmények között ismerkedett a zenekar későbbi frontemberével, Molnár Gergellyel, hogyan kötöttek barátságot, milyen sikerek és kudarcok érték őket a hetvenes években.

A memoárból az is kiderül, hogy *A császár üzenete* fontos szerepet játszott Najmányi életében, szellemi-művészi fejlődésben – húszból négy fejezet a film történetével foglalkozik.<sup>10</sup> Megtudjuk, hogy kik vettek részt a létrehozásában; hogyan fogadta a közönség; milyen körülmények között tiltották be. Csak egy dologról esik kevés szó: a film esztétikumáról. Néhány akkoriban látott filmre

---

<sup>7</sup> „Amikor megkérdeztem a BBS vezetőségét, hogy – noha annyszor megígérték –, miért nem küldtek videó-kópiát, azt a választ kaptam, hogy a film a BBS tulajdonát képezi, nem kötelesek kópiát adni a rendezőnek.” Najmányi László: *A Balázs Béla Stúdió. Egy magyar film*. I.m. 92.

<sup>8</sup> Vö. Szilasi László: *A császár üzenete. Gondolatjel*, 1987. 3. Forrás: [http://acta.bibl.u-szeged.hu/11382/1/gondolatjel\\_1987\\_3\\_006-008.pdf](http://acta.bibl.u-szeged.hu/11382/1/gondolatjel_1987_3_006-008.pdf); Schuller Gabriella: *A játék hatalma: a hatalom újrajátszása. A BBS és a magyar avantgárd színház*. In. A Balázs Béla Stúdió 50 éve. Múcsarnok – Balázs Béla Stúdió, Budapest, 2009. 223-226.

<sup>9</sup> A memoár első fejezete 2010 januárjában jelent meg. Az utolsó 2011 februárjában.

<sup>10</sup> A 11. fejezettől a 14. fejezetig tart az a szakasz, ahol Najmányi összefoglalja *A császár üzenetével* kapcsolatos emlékeit.

tett utalást meg egy-két filozófiai megjegyzést leszámítva Najmányi megelégszik az alkotás körülményeinek összefoglalásával.

## **A FORGATÁS**

A forgatás 1974. augusztus 1-jétől 4-éig tartott Nógrádverőcén, egy Dunaparti szőlőbirtokon. Najmányi és a felesége – Orsós Györgyi, aki később a filmben is szerepelt – már egy héttel korábban „sátrat vert” a helyszínen, hogy megtegyék a szükséges előkészületeket. Molnár Gergely, a Spions későbbi énekeese, „energiaközpontja” is csatlakozott hozzájuk a partnerével, Eörsi (Őrsi) Katalinnal. Az 1969-ben megismert Molnár Gergely szerepével kapcsolatban Najmányi megjegyzi:

„Kafkáról, filmelméleti kérdésekről beszélgetve gyakran tettünk hosszú sétákat a dombok között, vagy ültünk a vízparton. (...) Beszélgetéseink hatására jutottam arra az elhatározásra, hogy nem lesznek dialógusok a filmben. Titokban, nehogy a készülő film minden aspektusát kontrollálni próbáló társalkotó, Breznyik (Berg) Péter megtudja, írtam ugyan néhány oldalnyi, meglehetősen vicces, a szereplők szájába adandó szöveget, de a Molnár Gergely kódnevű kém, bár jókat nevetett párbeszédeimen, meggyőzött szüktelenségükről. »Kafka szövegébe tilos beleírni« – mondta. »A Biblia szövegét se egészítenéd ki, ha mondjuk Káinról és Ábelről készítenél filmet.«”<sup>11</sup>

Miért mondja Najmányi László, hogy Molnár Gergely „kém” volt? A megnevezés nem arra utal, hogy Molnár a titkosszolgálat fedett ügynöke volt, aki jelentéseket írt a barátairól. Éppen ellenkezőleg: Molnár megfigyelés alatt állt, tevékenységéről a Belügyminisztériumban aktát vezettek. A memoár utolsó részében, amely az emigráció előtti hónapok eseményeit foglalja össze, Najmányi, aki ugyancsak „állandó rendőri kíséretet” kapott „egy nyomozóipari tanulókból álló osztály és testes oktatóik formájában”, megállapítja: „A nem titkolt rendőrségi megfigyelés az enyémnél jóval durvább élménysorozatot jelentett a Spions frontemberének, például megverték a Keleti pályaudvar előtt, az érdeklődő lakosság gyűrűjében. Többször megtámadták a Dohány utcai (Tobacco Road) lakása közelében is. Rendszeresen kaptunk névtelenül fenyegető, késő éjszakai telefonhívásokat.”<sup>12</sup>

---

<sup>11</sup> Najmányi László: *Spions. Balkon*, 2011. 1. 23 és 25.

<sup>12</sup> Uo. 2011. 10. 24.

Najmányi definíciója szerint a „kém” olyan személy, aki gyűlöl minden elnyomást, terrort, minden autonómia ellen irányuló megalázó fenyegetést. A kém: „művész”, „életművész”, aki megfigyeli, hogyan működik a diktatúra, majd jelent, beszámol: *műalkotásain* vagy *életstílusán* keresztül leplezi le annak embertelenségét, fojtogató heteronómiáját. A „kémjelentés” – ha műalkotás – lehet irodalmi mű, festmény, zenei vagy színházi előadás. És lehet, természetesen, film is. *A császár üzenete* is „kémjelentés” Najmányi látásmódja szerint.

Egy másik írásában, amely *Yippie jegyzetek* címmel jelent meg az Európai kulturális füzetek 25. számában, Najmányi felidézi, hogyan próbálta elviselni a hetvenes évek „puha” – egyesek számára nagyon is kemény – diktatúráját:

„Úgy éreztem, hogy ezt az engem körülvevő, a hozzám hasonlók számára bűzösnek, ragadósnak érződő poklot fenntartó hatalmat nem fegyveres lázadással, nem ideológiailag, hanem a yippie akciókhoz hasonló *szemtelen gesztusokkal* lehet – ha nem is legyőzni, de – hiteltelenníteni. Miután törvényes eszközökkel, vagy erővel elkergetni nem lehet, önnön demagógiájukat, hazugságaikat ellenük fordítva, felnagyítva *nevetségessé kell tenni őket*, ami csökkentheti széles társadalmi elfogadottságukat. Ugyanakkor azt is gondoltam, hogy az országban uralkodó sanyarú állapotokért nem egyedül a politika, hanem az emberek önmagukkal, körülményeikkel szembeni igénytelensége is felelős. Ezért fontosnak tartottam, hogy mindenki – beleértve magamat is – saját magán kezdje a *megtisztulást* [kiemelések tőlem – P. J.].”<sup>13</sup>

E szöveg helyükén azt mondhatjuk, hogy Najmányi sokirányú művészi tevékenysége (színdarabokat ír és rendez, filmet készít, zenél, fest, szobrászkodik, megtervezi a Spions vizuális arculatát) egy személyes megtisztulási folyamat eszköze, amelyen belül *A császár üzenete* a Kádár-rendszer „demagógiája” ellen irányuló „öngyógyító”, purgáló szatíraként értelmezhető: provokatív, „szemtelen gesztusként”, amely – mint a memoárban írja Najmányi – a politikai rendszer nihilizmusa, „édeskésen giccses világlátása” ellen irányul. Mint látható: a kém nem csak a rendszer, hanem önmaga – mint a rendszer „terméke” – ellen is „kémkedik”. Ami annyit jelent, hogy megpróbálja meghekkelni az állam intézményein keresztül gyermekkorától fogva belékódolt társadalmi programozást. A „kémkedés” tehát átíró, átnevelő tevékenység, amely a „termékben” rejlő *egyéniséget* kutatja fel:

---

<sup>13</sup> Najmányi László: *Yippie jegyzetek. Gondolatok egy készülő tanulmánykötethez.* Európai Kulturális Füzetek. 25. szám. Forrás: [http://www.c3.hu/~eufuzetek/index\\_25.php?nagyra=25/25\\_Ao2\\_.html](http://www.c3.hu/~eufuzetek/index_25.php?nagyra=25/25_Ao2_.html)

„A [Spions-]projekt elsősorban önmagunk átformálására irányult. Nyilvánvaló volt számunkra, hogy bár kora ifjúságunktól fogva minden erőnkkel igyekeztünk növelni vagy legalábbis tartani távolságunkat a bennünket környező mentális szemétdombtól, elsősorban produktumok vagyunk, nacionalitásunk, családi hátterünk, iskolai neveltetésünk, irodalmi és más kulturális élményeink, a vallási és politikai propaganda, generációnk, szűkebb és tágabb környezetünk termékei. Reakcióink, viselkedésünk, világ- és létértelmezésünk kódját belénk programozták, s ha meg akarjuk találni lényünk lényegét, valóban egyéni misszióinkat, igazi funkcióinkat a dolgok rendjében, ki kell purgálni minden korábbi programozást szellemi rendszerünkéből. El kell árulni, ott kell hagyni régi önmagunkat. (...) Küldetésünk egyedül a hely és a populációtermészetének kikémlélése és jelentésünk elkészítése volt.”<sup>14</sup>

A helyi „populációhoz” tartozó pártállami ügynökök „természetének” kikémlésére *A császár üzenete* forgatásán is alkalom nyílt. Najmányi felidézi, hogyan botlott bele ő és Molnár véletlenül két spiclibe azon a helyen, ahol a stáb dolgozott:

„A sziget déli véghez közeledve, a túloldalon beszélgető, fürdőző társasággal egy magasságban káromkodást hallottunk a bozótból. Óvatosan közelebb jutva két szedett-vedett figurát pillantottunk meg, akik elektronikus berendezések mellett hasaltak a bozótban és az őket rajokban támadó szúnyogokat csapkodták, fojtott hangon szitkozódva. Egyikük, egy kövér, kopaszodó, középkorú, félmeztelen férfi a túlparton beszélgetőkre irányított parabola-mikrofont tartott a kezében, fején fülhallgató, arcáról patakokban folyt az izzadság. Távcsővel báméskodó, sovány, csapzott hajú, menyétarcú, mocskos atlétatrikót viselő, tetovált társa füzetbe jegyzetelt. A hatóságoknak nyilván nem volt elég a közénk telepített spiclik jelentése, külső megfigyelőket is bevetettek ügybuzgalmukban.”<sup>15</sup>

A közeli barátként bemutatott Molnár Gergelyen kívül Breznyik Péter is fontos szerepet játszott a film születésében. Breznyik és Najmányi a Kassák Ház Stúdióból ismerték egymást, amelyet 1969-ben alapított Halász Péter és Koós Anna. Breznyik a kezdetektől tagja volt a társulatnak: színészkedett, színdarabot írt, rendezett.<sup>16</sup>

---

<sup>14</sup> Najmányi László: *Spions. Balkon*. 2011. 7-8. 50.

<sup>15</sup> Uo. 2011. 2. 8.

<sup>16</sup> Breznyik Péter és Laurenczi Ágnes hozta létre azt az előadást, amelyet *Breznyik meg egy asszony tegnap* címmel mutatott be a Kassák Ház Stúdió 1972. februárjában.

Fontos megemlíteni, hogy a Kassák Ház Stúdió 1974 márciusában mutatta be a *Betlehemi gyerekgyilkos* című előadást, amelynek főszereplője – mint a Stúdió honlapján olvasható – egy „Breznyik Péter által megformált katonafigura” volt. Ez a katonafigura („gyerekgyilkos”) lett a Najmányi-film főszereplője, Berg néven. Najmányi egy kétarcú, bizonyos értelemben skizofrén karaktert hozott létre. Berg érzékeny, kreatív *művész*, aki formabontó színházi előadásokat rendez, és kegyetlen *martalóc*, aki gyilkosságokat követ el. A karakter kettősége a megjelenésében is kifejeződik: sodronyínggel kombinált prémgalléros katonai köpenyt visel és Lennon-szemüveget. Berg olyan, mint Robert Louis Stevenson rémregényének hőse, Dr. Jekyll: néha átváltozik *szörnyeteggé* – Mr. Hyde-dá –, aki bármire képes.

Nem derül ki a memoárból, hogy Najmányi pontosan milyen körülmények között ismerkedett meg Breznyikkel, milyen megfontolásból kérte fel éppen őt a főszerepre. Najmányi csak annyit közöl, hogy 1971. július 16-án megnézte a Kassák Ház Stúdió *Gyorsváltozások* című előadását – „a beszélőművész Dixi javaslatára” –, amelyben Breznyik is szerepelt.<sup>17</sup> Najmányi Breznyikkel

---

Az előadásról nem készült felvétel, szöveggönyve nem ismert. A Stúdió honlapján a következő szöveg olvasható róla: „Breznyik Péter a Skanzen gyilkosainak közel féléves próbaidőszakában, eredetileg a darab kiegészítésének szándékával fogott hozzá, hogy olyan játékok találjon ki, amely intenzívebben mutatja be az ő skanzenjét: egy térbe sűrítve közvetlen múltját, zenei múltját, az asszonnyal való kapcsolatának történetét stb. Az eddigiektől eltérően, a társulat tagjai közül csak két színész kettejük külön-külön és együttes életének és kapcsolatának lehetetlenségeit élik meg színházban, a részegség mámorától az önszereteten át, a találkozás mámoráig és az asszonnyal való azonosulási kísérleteken át a nőben való eltűnéssel, inkarnációval ér véget. Játékaink során először jelenik meg tudatosan az intim személyes világ a maga amorfságában és a kapcsolat kapcsolattalanságának azon pillanataiban, amelyek nem tűrik a szót. Színházunk története folyamán pedig az önálló egyéni alkotás, ahol nem az írás-rendezés-eljátszás, hanem az élés-elgondolás-színház-élés folyamata zajlik le.” Forrás: <https://artpool.hu/Al/al11/KHS-3.html>

<sup>17</sup> A Kassák Ház Stúdió honlapja szerint valójában egy évvel később, 1972 januárjában volt az előadás, amelyre Najmányi úgy hivatkozik, mint az „életemet megváltoztató élményre”. Az volt, mert fél év múlva létrehozta saját független, underground társulatát, a Kovács István Stúdiót, amelyhez később a Kassák Ház Stúdióban is megforduló Molnár Gergely (és a barátnője, Eörsi Katalin) is csatlakozott. Schuller Gabriella azt írja *A játék hatalma: a hatalom újrajátszása* című tanulmányában, hogy „A Kovács István Stúdió előadásainak fő eleme a színház hangjátékba, illetve filmbe oltása volt: a legtöbb előadásban a színpadi történesekkel egyenrangú szerepet kapott a hangszórókból hallható narrátori hang. A narrátor szövege részben a konkrét színházi helyzetre reflektált, verbálisan megelőlegezve, rögzítve és értelmezve, hogy pontosan mi történik a színpadon és a nézőtérén.” Érdemes felidézni, hogy Najmányi mivel magyarázza a Stúdió-előadások formáját: „...két tényezőz gyakorolt nagy hatást a Kovács István Stúdió stílusának, formavilágának, művészi koncepciójának kialakulására. Nem próbálhattunk, mert ha próbálni kezdtünk egy-egy darabot, a társulatba beépített spiclik jelentései nyomán a hatóságok nem engedélyezték az előadást. Továbbá soha nem tudhattam, hogy kire számíthatok. Bár a

kapcsolatban „megkötött alkuról”, „átadott kreatív hatalomról” beszél, egy ponton pedig egyenesen így fogalmaz: „rájöttem, hogy nem az általam elképzelt film fog elkészülni, hanem a főszereplő és a többiek közös akarata fogja kialakítani a végső produktumot.”<sup>18</sup>

Breznyik jelentős hatást gyakorolt a filmre: nemcsak Berg megalkotásában játszott kulcsszerepet, hanem az ő ötlete volt az is, hogy a készülő film legyen *trailer-fűzér*. Najmányi így fogalmaz:

„A film főszerepére kiválasztott Breznyik Péter hangulata enyhült, miután elfogadtam *A császár üzenete* műfaját (előzetes) meghatározó koncepcióját. Ő javasolta azt is, hogy a szereplők egy részét NDK kozmetikumokról és járművekről (Rexona Herb, Robur Pevdi) nevezzük el, illetve skandináv hangzású neveket adjunk nekik (Sören Pevdi stb.). Mások ugyancsak Breznyik Péter által kitalált fantázianeveket kaptak (Therma, Valerie Bohan, Ocelot Bohan, Ayer Vapona, Alper Belan, Polor Blendax).”<sup>19</sup>

A visszaemlékezés egy pontján Najmányi lakonikusan megjegyzi: „rendezői tevékenységem az operatőri minimalizmus betartására korlátozódott.”<sup>20</sup> (...) Nem akartam használni semmiféle operatőri trükköt, különleges lencsét, formabontó beállításokat. Meg akartam maradni a némafilmek stílusánál,

---

stúdiónak tucatnyi tagja és legalább ugyanannyi időnként felbukkanó kültagja (például Rajk László és építész barátainak köre) volt, a rendszeres megjelenést rajtam, feleségemen, Papp Tamáson és Eperjessy Katalinon kívül senki sem érezte magára nézve kötelezőnek. Azt sem érezték fontosnak, hogy előre tájékoztassanak tervezett távolmaradásukról. Így csak az előadások estéjén tudtam meg, hogy ki vállal részvételt az adott darabban. E két ok miatt darabunkat narrációra építtem, és úgy írtam meg, hogy egyszerre csak pár, bárkivel behelyettesíthető ember legyen a színen. A narráció nemcsak a darabok történetét vitte, hanem a szereplőknek szóló instrukciókat is tartalmazta. Így a közreműködőknek csupán a hangszórókból elhangzó narrációra kellett figyelniük ahhoz, hogy tudják, mikor, mit kell csinálniuk a színpadon. A darabokat a bemutatók helyszíneinek adottságaira írtam, így ritkán volt szükségünk díszletekre. Beszélt, megtanulandó szöveget nem alkalmaztam, és nagy teret adtam a technikai megoldásoknak, a sztereó hangfelvételekből adódó dramaturgiai lehetőségeknek, filmvetítéseknek, szcenikai trükköknek. A Molnár Gergely és Eörsi Katalin kódnevű kémekek általában késve érkeztek, ha megérkeztek egyáltalán az előadásokra. Ezt a szokásukat be is építettem *A kaland* című, az újpesti Derkovits Gyula Művázban, 1973 őszén bemutatott darabba. Késéseik, távolmaradásaik ellenére, Papp Tamás, Magos György és Orsós Györgyi mellett ők voltak a legfontosabb szellemi partnereim az 1976-ig működő Stúdióban.” Vö. Schuller Gabriella: *A játék hatalma: a hatalom újrajátszása*. I. m. 223-224., illetve: Najmányi László: *Spions. Balkon*, 2010. 9. 9-10.

<sup>18</sup> Uo. 2011. 2. 6.

<sup>19</sup> Uo. 2011. 11-12. 25.

<sup>20</sup> Uo. 2011. 2. 6.

már a kamera mozgását is stílustörésnek, felesleges képi locsogásnak gondoltam.”<sup>21</sup> Najmányi megemlíti, hogy csak egyszer támadt nézeteltérése a film operatőrével, Dobos Gáborral, aki „független, államilag nem támogatott művészként” – Najmányihoz hasonlóan<sup>22</sup> – az 1970-es évek elején lett a Balázs Béla Stúdió tagja: „Dobos Gábor javaslatával ellentétben ragaszkodtam ahhoz, hogy egy tömegjelenetet ne nagylátószögű, hanem normál objektívvel vegyen fel. A szonettszerű korlátokat jelentő minimalizmusom arra készítette a kreativitását érvényesíteni akaró operatőrt, hogy a jelenetek megvilágítására, a fények és árnyékok játékára, a tónusok megjelenítésére törekedjen. Ezzel a szándékával tökéletesen egyetérttem.”<sup>23</sup>

Najmányi helyzetét, rendezői mozgásterét meghatározta, hogy a film megvalósítására csak 180 ezer forintot szavazott meg a BBS. Ez nem volt elég ahhoz, hogy minden stábtagnak fizetés kapjon. A résztvevőknek küldött meghívóból kiderül, hogy az utazási költségek és az ellátás finanszírozása is komoly gondot jelentett:

„Kérem Önt, hogy közreműködésével segítse *A császár üzenete* című, Franz Kafka novellája alapján készülő filmünk elkészítését. (...) Mivel a Balázs Béla Stúdiótól a film elkészítésére kapott összeg igen csekély, a közreműködőket nem tudjuk honorálni, szállásukról, ellátásukról, a helyszínre való utazásukról nem tudunk gondoskodni. Kérjük, hogy sátrat, hálósákokat, vagy pokrócot hozzon magával...”<sup>24</sup>

A BBS-támogatásból csak a technikai felszerelést, a nyersanyagot, a stáb szűkös étkeztetését és néhány „profi filmgyári alkalmazott” fizetését lehetett finanszírozni. Utóbbiak voltak azok, akik „megásták a tömegsírt, felállították a fólia-labirintus tartóoszlopait a vízpartra vezető vízmosásban, és a császári palotát jelképező óriási katonai sátor-komplexumot a legmagasabb dombon.”<sup>25</sup>

Najmányi hangsúlyozza, hogy mivel a pénzügyi nehézségek miatt nem lehetett előre és egyértelműen tudni, hogy a meghívottak közül, kik vesznek majd részt a munkában, nem volt értelme klasszikus értelemben vett forgatókönyvet írni:

---

<sup>21</sup> Uo. 2011. 11-12. 26.

<sup>22</sup> „A politika az 1970-es évek elején engedélyezte, hogy a Balázs Béla Stúdió munkájába olyanok is bekapcsolódjanak, akik nem voltak hallgatói vagy végzett növendékei a Színház- és Filmművészeti Főiskolának és nem dolgoztak az állami film- és televízióiparban. Bódy Gábor meghívására ezért kezdtem el a Balázs Béla Stúdió üléseire járni.” Najmányi László: *A Balázs Béla Stúdió. Egy magyar film*. I.m. 86.

<sup>23</sup> Najmányi László: *Spions. Balkon*, 2011. 11-12. 27.

<sup>24</sup> Uo. 2011. 11-12. 27.

<sup>25</sup> Uo. 2011. 1. 23.

„Nem lévén elengedő pénzem, minden az utolsó pillanatig bizonytalan volt. Ezért nem írtam előre forgatókönyvet, az forgatás közben íródott. Csak egy rövid vázlatot írtam, azt sem lehetett betartani. Nem tudtam előre tervezni, mindig az adott pillanat lehetőségeihez igazodott a történet. (...) A tájat és az éppen jelenlevők adottságait, képességeit kellett kihasználnom.”<sup>26</sup>

Najmányi szabad kezet adott a fontosabb szereplőknek – nem is tehetett mást, mivel gázsi híján „ragaszkodtak ahhoz, hogy szerepeiket ők alakítsák ki”:

„Prekonceptiókkal nem operálhattam, hagytam tehát, hogy mindenki azt csinálja, amit tud, amit szeret. Halász Péter szeretett függőlegesen félmeztelenül, kalapban állni. Ez lett a szerepe. Breznyik Péter a tűző napon, páncélingben, prémgalléros, hosszú, orosz katonai köpenyben akart táncolni órákig. Bősze Andrea azt szerette volna, ha csókolózás után Breznyik Péter a csónakból a vízbe löki őt. Így is lett. Mások vállalták, hogy versenyt futnak és aztán tömegsírba löjék őket.”<sup>27</sup>

A zűrzavaros körülmények és az ilyenkor elkerülhetetlen emberi konfliktusok ellenére – „elket kellett lehelnem a csüggedőkbe, lelki sérüléseket kellett gyógyítanom, az apróbb-nagyobb konfliktusok elsimítása is rám hárult”, írja Najmányi<sup>28</sup> – „a forgatás óraműszerűen zajlott”, és végül, négy nap után, befejeződött.

Ez Najmányi legközelebbi barátain és a meghatározó színészekén kívül főleg Elbert Máriának volt köszönhető. Elbert felvételvezetőként, ősszel pedig már vágóként dolgozott a filmen. Az ő feladata volt a „hadtápmunka” is: a rendezővel minden nap kiszámolta, a közeli Verőcén megvásárolta és „a filmgyár teherautójával” a forgatás helyszínére szállította azt a „lecsókolbász- és kenyérmennyiséget”, amelyet a változó létszámú stáb elfogyasztott. Najmányi szerint összesen több mint száz ember fordult meg a forgatás helyszínén. Többen, mint ahány név a stáblistán olvasható. Jelen volt az akkori underground szellemi élet színe-java – Najmányi Ascher Tamás, Valló Péter, Halász Péter, Eörsi István nevét említi –, és olyan emberek is, akiket inkább az esemény happening jellege vonzott:

---

<sup>26</sup> „A szőlőbirtokhoz tartozó apró présházban alakítottam ki a produkciós irodámat – írja Najmányi a memoárban. „Percre pontosan kidolgoztam és a ház külső falára tűztem a jelenetek felvételének sorrendjét, lehetővé téve a közreműködőknek, hogy beoszthassák idejüket. A listát gyakran kellett módosítanom, mert a szereplők közül sokan kérdztek el rövidebb-hosszabb időre, mások pedig előzetes bejelentés nélkül tűntek el felvétele előtt.” Uo. 2011. 1. 26.

<sup>27</sup> Najmányi László: *A Balázs Béla Stúdió. Egy magyar film.* I.m. 91.

<sup>28</sup> Najmányi László: *Spions. Balkon,* 2011. 2. 6.

„Tartótisztek, spiclik, célszemélyek, rózsadombi néptáncosok, belvárosi csibészek, kertvárosi kékharisnyák, párttagok és pártonkivüliek, tiltottak, túrtek, támogatottak, az állampárti nómenklátúra gyermekei, kivételezettjei és üldözöttjei, kvázi-hippik és kvázi-yippik, orvosok, közgazdászok, mérnökök, jogászok, független és elkötelezett írók, művészek, »amatőr« és »profi« rendezők és színészek, építészek, diákok és professzorok, néhány gyári munkás, pitiáner bűnözők, nagystílú szélhámosok, hívők és ateisták. Budapest alja és krémje, munkások, parasztok, értelmiségiek, minden társadalmi réteg, osztály, szubkultúra képviseltette magát *A császár üzenete* forgatásán, 1974 forró nyarán”.<sup>29</sup>

### ***A BEMUTATÓ***

A film a vágóasztalon született. „A film vágásakor – írja Najmányi – Breznyik Péter és Koós Anna váltak legközelebbi munkatársaimmá. Elbert Márta vágó segítségével, hosszú, aprólékos munkával zenére és a felvett narrációra illesztettük a rendelkezésre álló képeket. Nem meglévő vízió alapján dolgoztunk, hanem az adott, esetleges információhalmazt szerveztük történetté. Az elkészült film nem is hasonlított előzetes elképzelésemhez. Minden részletében az adott helyzet alakította ki.”<sup>30</sup>

A film premierje a Fiala Művész Stúdiójában volt 1975 februárjában. Ezt egy második vetítés követte – „néhány nappal később” – a Filmgyár vetítőtermében, ahol a Balázs Béla Stúdió vezetősége és tagsága nézte meg *A császár üzenetét*. „Mindkét vetítés – írja Najmányi – zsúfolásig megtelt nézőtér előtt zajlott, még a padlón is ültek, a falak mentén is álltak az emberek. Ez a film volt »az« esemény azokban a hónapokban Budapesten.”<sup>31</sup>

Najmányi tartott attól, hogy a filmet betiltják, mivel „szereplői között számos betiltott művész – Eörsi István, a Kassák Stúdió tagjai stb. – volt, akinek még a nevét sem volt szabad nyilvánosan kimondani abban az időben.”<sup>32</sup> Ezért

---

<sup>29</sup> Uo. 2011. 1. 23.

<sup>30</sup> Najmányi László: *A Balázs Béla Stúdió. Egy magyar film*. I.m. 92. A Spionsban Najmányi nem említi Elbert Márta nevét a vágással kapcsolatban: „A film vágása a Balázs Béla Stúdió abban az időben velem szimpatizáló dokumentarista rendezője, Mihályffy László és asszisztense, Kornis Panka vágói, valamint Breznyik (Berg) Péter és Koós Anna társalkotói közreműködésével hónapokig tartott. A császár üzenete eredeti elképzeléseink, prekonceptióink nagy részének félredobása után tényleg a vágóasztalon született meg.”

<sup>31</sup> Najmányi László: *Spions. Balkon*, 2011. 2. 9.

<sup>32</sup> Uo. 2011. 2. 9.

kitalálta, hogy a film végére olyan jelenetet illeszt, amely a reformpoétikájú filmek csoportjához kapcsolja a produkciót:

„...a néhány évvel korábban átadott, a létező szocializmus diadala szimbólumának számító Erzsébet hidat filmeztük le, a Gellért-hegy oldalán állítva fel a kamerát. Szerencsénk volt, a híd budai hídfőjénél, a korlátnál fiatal pár fényképezte egymást. Az addig a hídelemeket mutatva bókászó kamera rájuk közelített. Utólag a kép alá raktuk a fényképezőgép zárjának hangját, innen át tudtunk vágni a film záróképére, a virágzó fa alatt álló gyönyörű, szőke hajú, kék szemű, mosolygó, ismert fotómodellre, mintha őt fotózta volna a fényképész. A »vörös farok« alá a kor legelkoptattabb klasszikus zenéjét, Bach *D moll toccata és fugáját* raktuk, amely a hidat gótikus katedrálissá varázsolta és reményeink szerint kioltotta a film karkai »pesszimizmusát«.”<sup>33</sup>

A számítás nem vált be:

„A filmgyári vetítést követően az állambiztonsági szervek alkalmazottjaként dolgozó vetítógépész nem adta vissza a vetített kópiát. Hónapokkal később, a Balázs Béla Stúdió vezetésétől tudtam meg, hogy a filmet betiltották és a többi betiltott film közé, a kultúra kontrollálásáért felelős csinovnyik, a három T elvét kiagyáló Aczél György páncélszekrényébe zárták. A film végére illesztett »vörös farok« nem segített.”<sup>34</sup>

A betiltás ellen senki sem tiltakozott, sőt. Najmányi megemlíti, hogy a filmszakma képviselői „haveri” kapcsolatot ápoltak azzal a személlyel, aki cenzúrázta a filmet:

„A »hétköznapi bolsevizmusra« jellemző, hogy a cenzori hatalommal felruházott, az állambiztonsági hatóságok által a Filmgyárba telepített, valószínűleg katonai rangot is viselő mozigépész – noha minden filmgyári dolgozó tudta titkosrendőri mivoltát – a rendezők, operatőrök és egyéb hetérák »Misi bácsinak«, »Géza bácsinak« vagy valami hasonlóknak szólították, haverként bántak, együtt piáltak, röhögcséltek vele.”<sup>35</sup>

---

<sup>33</sup> Uo. 2011. 2. 8-9.

<sup>34</sup> Uo. 2011. 2. 9.

<sup>35</sup> Uo. 2011. 2. 9.

A filmet nem csak a hatalom szolgálatában álló mozigépész, de a szakmai közönség sem fogadta kitörő lelkesedéssel. „A farmernadrágos, farmeringes, farmerdzsekis dokumentaristák gyűlöltek, a játékfilmek elnézően mosolyogtak bézs vagy szürke kardigánjaikban”.<sup>36</sup> Najmányi szerint a jelenlévők nem értették a film „humorát”, iróniáját, „tudat alatt biztosan érezték”, hogy a rendező („a lelkemben rejtőző Franz Kafka”, írja Najmányi) rajtuk „gúnyolódik”.

## A KORSZAK

Amikor *A császár üzenete* készült, a magyar filmművészetben két, „indítatásában azonos, stílusában viszont homlokegyenest eltérő irányzat” dominált: egyrészt a dokumentarizmus (szociológiai realizmus), másrészt a stilizáció (lírai, neurotikus és experimentális realizmus).<sup>37</sup> Najmányi filmje a második tendenciához kapcsolódik: a stilizáció harmadik, tehát experimentális változatának esete.

Experimentális filmek kizárólag a BBS-ben készültek a hetvenes és később a nyolcvanas években: Najmányi is ott forgatta a magáét. Nem volt *képzett* forgatókönyvíró vagy filmrendező: ő is, akárcsak Erdély Miklós, Szentjóbgy Tamás vagy Hajas Tibor, kívülálló volt azokhoz a rendezőkhöz és operatőrökhöz képest, akik a Színház- és Filmművészeti Főiskoláról érkeztek, s a Balázs Béla Stúdiót egyfajta gyakorlóterepnek tekintették. Mindannyian olyan filmeket készítettek, amelyek eltávolodtak a hatvanas-hetvenes évek magyar játékfilmjeire jellemző modernista sémáktól, illetve azoktól a kultúrpolitikai elképzelésektől, amelyek szellemében a Balázs Béla Stúdiót 1958-ban megalapították.<sup>38</sup> Nem „iskolapadnak” tekintették a BBS-t, hanem *szubverzív* művek létrehozására alkalmas műhelynek: „kutatólaboratóriumnak”.<sup>39</sup>

---

<sup>36</sup> Uo. 2011. 3. 14.

<sup>37</sup> „A hetvenes évek – írja Gelencsér Gábor – különösen alkalmas a formatörténeti szempont érvényesítésére, hiszen ez a korszak magyar történelem 1956-tól 1988-ig tartó, ideológiai és politikai szempontból egységesnek mondható periódusába, az úgynevezett Kádár-rendszer tagolódik, amelynek azonban az alperiódusai összefüggésbe hozhatók a hetvenes évek filmtörténetével – a kezdőpont 1968, az új gazdasági mechanizmus bevezetésének éve; belső korszakhatár lehetőségét veti fel 1973 körül a reformfolyamatok lefékezése; s végül a hetvenes-nyolcvanas évek fordulójának újabb enyhülése, az ismét megerősödő reformszellem kibontakozása zárja le az évtizedet...” Gelencsér Gábor: *A Titanic zenekara. Stílusok és irányzatok a hetvenes évek magyar filmművészetében*. Osiris Kiadó, Budapest, 2002. 10. és 26.

<sup>38</sup> Vö. Udvarnoky Virág – Varga Balázs: *Variációk egy stúdióra. A BBS megalakulásai és a kora-kádárkori kultúrpolitika*. In. A Balázs Béla Stúdió 50 éve. Műcsarnok – Balázs Béla Stúdió, Budapest, 2009. 15-28.

<sup>39</sup> Havasréti József: „*És mindig csak képeket hagyunk magunk után...*” In. A Balázs Béla Stúdió 50 éve. Műcsarnok – Balázs Béla Stúdió, Budapest, 2009. 37.

A művészeti élet bármelyik területéről érkeztek is ezek az alkotók, egy dolog közös volt bennük: „a kívülállás programja realizálódott” alkotásaikban.<sup>40</sup> Ez konkrétan azt jelenti, hogy olyan „kísérleti” filmeket forgattak, amelyek főleg *esztétikai* szempontból roncsolták a szocialista realizmus doktrínáját. Azt az elvet, hogy a műalkotás legyen a megismerés semleges médiuma, tárgyilagos és személytelen eszköze, amely a valóság törvényszerű, „dialektikus formulákra” visszavezethető összefüggéseinek feltárásával és az „olvashatóvá tett” igazság közérthető „tanításával” foglalkozik.

A *császár üzenete* neoavantgárd film: ugyanúgy, mint Dobai Péter *Archaius torzó* (1971), Szentjóbby Tamás *Kentaur* (1975), Hajas Tibor *Öndívatbemutató* (1976) vagy éppen Erdély Miklós *Verzió* (1981) című filmje. Mi a neoavantgárd? Egy olyan művészeti irányzat, amely „a későmodernségbe ágyazva átmenetet képez a posztmodern felé”.<sup>41</sup> Ez az átmenet a hatvanas évek közepétől nagyjából 1986-ig tart Magyarországon.<sup>42</sup> Müllner András a sajátos montázstechnikában („enigmatikus”, „parodisztikus”, „divergens”, „vertikális” montázs<sup>43</sup>), Derék Pál az ideológiaellenes jelentésképzésben („jelentéskioltás”<sup>44</sup>), Bányai János a művész(et) megváltozott pozíciójában („szerzőség

---

<sup>40</sup> „A kívülállás programja nem a BBS-en kívüli filmgyártásba is hamar utat találó dokumentarista módszer alkalmazásában, hanem az 1972-73-tól megerősödő, és szinte kizárólag a Stúdió keretein belül maradó filmnyelvi kísérletezésben, illetve a neoavantgárd esztétikában realizálódott.” Pápai Zsolt: *Mellérendelő kapcsolatok. Az intézményesülés kérdései és a nyilvánosság problematikája a magyar új érzékenység filmjeiben*. In. A Balázs Béla Stúdió 50 éve. Múcsarnok – Balázs Béla Stúdió, Budapest, 2009. 144.

<sup>41</sup> Derék Pál: *A magyar neoavantgárd irodalom*. In. Derék Pál és Müllner András (Szerk.): *Ném/ma? Tanulmányok a magyar neoavantgárd köréből*. Ráció, Budapest, 2004.

<sup>42</sup> Derék megállapítja: a magyar neoavantgárdnak „nincs, illetve ma még nem jelölhető ki világos korszakhatára, elején-végén (1965-1985) is átfedések vannak. 1986-ot pusztán azért tekinti a kutatók többsége korszakhatárnak, mert ebben az évben halt meg Erdély Miklós, és ebben az évben jelent meg Nádas Emlékiratok könyve és Esterházy Bevezetés a szépirodalomba című nagy montázsa. Ekkortájt jött el a »prózaforodulat éve« (Szirák Péter).” Uo. 12.

<sup>43</sup> Vö. Müllner András: *Montázspolitik. Neoavantgárd nyomok magyar experimentális filmekben*. In. A Balázs Béla Stúdió 50 éve. Múcsarnok – Balázs Béla Stúdió, Budapest, 2009. 129-142.

<sup>44</sup> „Nincs értelme »keleti« és »nyugati« neoavantgárd megkülönböztetésének, ha magukat a műveket tekintjük. Ezekben egyaránt arról volt szó, amit Erdély Miklós *Tézisek az 180-as Marlyi konferenciához* című művében megfogalmaz: mégpedig a jelentéstelenítésről, a jelentéskioltásról, annak érdekében, hogy üresség támadjon, hely keletkezzen. Később Derék, Erdély neoavantgárd művészetfogalmának történeti hátterére utalva, megjegyzi: „A korabeli marxista esztétika azt állította, a rettenet, az életundor, a fáradtság, a halálvágy következtében ürültek ki a művek: »Az 1960-as években... a nyugati világban válság- és változásérzet, krízishangulat lesz úrrá.« [Szabolcsi Miklós: A neoavantgarde. In. Krén Katalin – Marx József

eltűnése”, „művészet halála”<sup>45</sup>), Sz. Molnár Szilvia az intermedialitásban („médiák közötti átjárhatóság”<sup>46</sup>) látja a meghatározás kulcsát, Gelencsér Gábor pedig abban, hogy azok a filmrendezők, akik neoavantgárd (experimentális) filmeket készítettek a hetvenes és nyolcvanas években, különböző okból, de mind elvesztették bizalmukat a művészi kifejezés mimézisén, tehát a valóság valamiféle „utánzásán” alapuló modelljében.<sup>47</sup>

Ha igaz, hogy a neoavantgárd átmenetet képez a későmodern történeti avantgárd és a posztmodern között, akkor ez talán Najmányi filmjével kapcsolatban is elmondható, s véleményem szerint éppen erről van szó. A *császár üzenete* „köztes” film. Egyfelől a hatvanas évek modernizmusához kapcsolódik (Jancsó utalások révén), másfelől megelőlegezi a nyolcvanas évek magyar posztmodern filmművészetét („előzetes”-forma). Utóbbi megállapítással kapcsolatban itt most Stóhr Lórántra hivatkozom, aki a posztmodernhez viszonyítva határozza meg a neoavantgárd lényegét *Határátlépések* című tanulmányában. Mint írja: „a (neo)avantgárd lényegi jellemzője az új formák, új kifejezőeszközök állandó, megszállott keresése, így a neoavantgárd a modernitással együtt az újdonságba mint az autenticitás forrásába vetett hittel ér véget.” Később így fogalmaz: „A másik szempont a neoavantgárdot összekapcsolja a politikummal, az újbaloldali, establishment-ellenes mozgalmakkal, a

---

(Szerk.): *A neoavantgarde*. Gondolat, Budapest, 1981. ] Ezzel szemben azok, akik ezeket az éveket fiatalként élték át nyugaton, sokkal inkább páratlan modernizációt, nyitást, megújulást érzékelték – felszabadulást –, nem ritkán euforikusan. Szinte kézzel fogható volt, amint lebomlik az a mindenhol, mindenben tapasztalható meghatározottság, jelentésség, korlátoltság, ami a szellemi életre is ráarakódott a második világháborút követő mintegy két évtizedben. Preformált, betonnehéz definíciókkal körülkerítve érezte magát az ember, amelyekhez semmi köze nem volt, azon kívül, hogy tudta: bármikor agyoncsaphatják – ez volt az az érzés, amit a ’68-as nemzedékek kulturális elidegenedésként éltek meg, keleten és nyugaton egyaránt. Tény, hogy nem egyformán élték meg ezt, tehát hogy mélységes értetlenséggel – helyenként nyílt ellenszenvvel – tekintettek a másik fél *elszállt nyugati balosságára*, illetve *bornírt keleti antikommunizmusára*. Hatalmas félreértésről volt szó mindkét oldalon, lévén, hogy ugyanazt akarták: a szabadságot. Mindenütt a rendszerv megújításáról, átjárhatóbbá tételéről volt szó, irodalmi-művészeti vonatkozásban pedig a későmodernség meghaladásáról.” Vö. Derék Pál: *A magyar neoavantgárd irodalom*. I.m. 31. és 33.

<sup>45</sup> Vö. Bányai János: *Diszkontinuitás és Versbeszéd. Az Új Symposion homályos útja az avantgárdtól a neoavantgárd és posztmodern felé*. In. Derék Pál és Müllner András (Szerk.): *Ném/ma? Tanulmányok a magyar neoavantgárd köréből*. Ráció, Budapest, 2004. 55-71.

<sup>46</sup> Sz. Molnár Szilvia: *A neoavantgárd poétikájáról*. In. Derék Pál és Müllner András (szerk.): *Ném/ma? Tanulmányok a magyar neoavantgárd köréből*. Ráció, Budapest, 2004. 90-91.

<sup>47</sup> Vö. Gelencsér Gábor: *Önagyonfilmezők. Bódy, Erdély, Jeles*. In. Derék Pál és Müllner András (Szerk.): *Ném/ma? Tanulmányok a magyar neoavantgárd köréből*. Ráció, Budapest, 2004. 205-226.

radikális ideológiakritikával, így azok lecsengéséhez köti a neoavantgárd végét is.” Végül pedig megállapítja: „A harmadik tényező, ami mentén a neoavantgárd s a posztmodern közti határvonalat vizsgálni lehet, az a művet létrehozó és a műben reprezentálódó szubjektivitás kérdése.” Amíg a neoavantgárd művészekre „autoriter magatartás” jellemző – akkor is, ha a mű más szerzőktől származó „kulturális idézetek hordalékának” tekinthető –, addig a posztmodern művészek „elveszíthetőnek” látják a szerző mint szubjektum „beszédpozícióját”. Stóhr két egyaránt kulturális idézeteket használó filmrendező példájával szemlélteti az „én-tételező” neoavantgárd és az „én-relativizáló” posztmodern különbségét. Az egyik Godard, aki „mindig erős szerzői gesztusokkal avatja sajátjává filmjeit”, a másik Tarantino, akinek „posztmodern idézetkollázsai a populáris kultúra termékeiből kirakott szórakoztató játékok.”<sup>48</sup>

Az első két szempont alapján *A császár üzenete* neoavantgárd filmnek tekinthető. A harmadik szempont alapján azonban nem. Ha ugyanis figyelembe vesszük, hogy Najmányi experimentuma egy később bemutatásra kerülő nagyjátékfilm felvezetőjeként funkcionál, tehát nem filmként, hanem „csak” *előzetesként* határozza meg magát, akkor arra a következtetésre juthatunk, hogy a rendező leértékeli a *szerző* szerepét, hiszen egy „előzetes-füzér” megvágásához nem kell művészi invenció, csak szakmai rutin. Ez a koncepció, tehát a *szerző kivonása* a műből, posztmodern gesztus, amely ráadásul a „film” művészi értékét s így módon annak *autonómiáját* is megkérdőjelezi a forma szintjén.

Úgy gondolom, hogy *A császár üzenete* két korszak határán áll. Egyrészt a hetvenes évekhez kötődik neoavantgárd vonásai révén, másrészt előremutat a posztmodern virágzását hozó nyolcvanas évek irányába. Ez utóbbi, mint önálló filmtörténeti korszak, 1983 táján kezdődik Bódy Gábor *Kutya éji dala*, Tarr Béla *Őszi almanach* és Jeles András *Álombrigád* című filmjével. A két időpont, tehát a hetvenes évek vége (1979) és a nyolcvanas évek kezdete (1983) között van egy átmeneti, képlékeny időszak, amikor megjelennek az új korszakra jellemző stilisztikai minták, irányzatok: egyrészt az új akadémizmus, amely a modernizmushoz kapcsolható, másrészt a posztmodern *első* magyar megnyilvánulásaként értelmezhető „új érzékenység”.<sup>49</sup> Najmányi László kísérleti filmje a második tendencia, tehát az „új érzékenység” egyik *korai* darabja.<sup>50</sup>

---

<sup>48</sup> Vö. Stóhr Lóránt: *Határátlépések. A neoavantgárd elmúlása és továbbélése a magyar filmben*. Forrás: <https://dtk.tankonyvtar.hu/xmlui/bitstream/handle/123456789/5691/stohr.pdf?sequence=1&isAllowed=y>

<sup>49</sup> A hetvenes-nyolcvanas években az új érzékenység, a nyolcvanas-kilencvenes években a fekete széria, a kilencvenes évektől napjainkig pedig egyrészt a non professional (Szőke András és Ács Miklós filmjei), másrészt a posztavantgárd (Igor és Ivan Buharov filmjei) filmek hozhatók kapcsolatba a posztmodernnel.

<sup>50</sup> Az „új érzékenység” kifejezés Bódy Gábor találmánya. Bódy volt az irányzat névadója, legjelentősebb filmkészítője, teoretikusa. Najmányi és Bódy, megjegyzem, ismerték

Az „új érzékenység” stílusirányzatához tartozó filmek a késő modernizmusból (neoavantgárdból) a posztmodernbe való filmtörténeti átmenet dokumentumai.<sup>51</sup> Az irányzathoz tartozó filmek kanonizáció 1985-ben kezdődött a Filmvilágban. A folyóirat júliusi számában jelent meg Szilágyi Ákos *Az elmesélt én* című esszéje, illetve annak a kerekasztal-beszélgetésnek a leírata (*Milarepaverzió* címmel), amelyben Beke László és György Péter művészettörténész, Kemény György grafikus, Balassa Péter irodalomtörténész, Szilágyi Ákos és Kovács András Bálint filmesztéta, Klaniczay Gábor történész vett részt. A filmrendezőket Bódy Gábor, Szomjas György és Grunwalsky Ferenc képviselte.<sup>52</sup>

Az említett írások alapján a posztmodern új érzékenység filmek legfontosabb esztétikai jellemzői a következők: 1. radikális, minden általánossal, általánosító ideológiával szembeforduló, azzal ironizáló, paradoxonokban fogalmazó totalitás-ellenesség<sup>53</sup>; 2. a töredékesség, törmelékesség kulturális élményéből

---

egymást, Bódy egy időben Najmányi lakásában élt, ahol, mint Najmányi írja, az első ott töltött éjszakán Bódy fejére szakadt, miközben aludt, a könyvespolc.

<sup>51</sup> Stóhr Lóránt: *Határátlépések*. I.m.

<sup>52</sup> Így nyitotta meg a beszélgetést Szilágyi Ákos: „Mindannyian érzékeljük, hogy bármily töredezetten, bármily sok esetlegességgel *a magyar filmben is születőben van valami új*, s érzékeljük azt is, hogy ez az új elválaszthatatlan azoktól a szellemi jelenségektől és művészi megoldásoktól, melyeket a képzőművészetben, irodalomban, zenében, de még életformában, gondolkodásmódban is újabban *posztmodernségnek* vagy *új érzékenységnek* szokás nevezni.” A beszélgetés kiindulópontja hat magyar film volt. Ezek a következők: Bódy Gábor: *Kutya éji dala* (1983), Xantus János: *Eszkimó asszony fázik* (1983), Szirtes András: *A Pronuma bolyok története* (1983), Wahorn András: *Jégkrémbelett* (1984), Müller Péter: *Ex-kódex* (1983), Tarr Béla: *Őszi almanach* (1984). Kovács András Bálint a beszélgetés folyamán az új érzékenység előfutáraként megemlíti Bódy Gábor *Amerikai anizs* (1975) filmjét is, amely 1975-ben készült, tehát egyidőben *A császár üzenetével*: „az új tendenciák a nyolcvanas évek elejére a hetvenes évek magyar filmjéből fejlődtek ki.” Bódy filmje a „szubjektív” (kísérleti, experimentális) és „objektív” (dokumentarista) „látásmód” sajátos – posztmodern – keveréke: „a dokumentarizmus látásmódjából elvont leíró eszközöket egy szubjektív érzülettel és gondolkodásmóddal tölti fel.” Vö. *Milarepaverzió*. Kerekasztal-beszélgetés. Filmvilág, 1985. 7. Forrás: [https://www.filmvilag.hu/xista\\_frame.php?cikk\\_id=6067](https://www.filmvilag.hu/xista_frame.php?cikk_id=6067)

<sup>53</sup> Mi a közös azokban a művészekben – kérdezi Szilágyi Ákos –, akikkel kapcsolatban a kritika olyan fogalmakat használ, mint „új szubjektivizmus”, „transz-avantgarde”, „új festőiség”, „pszeudo-stílus”, „új eklektika”, „radikális eklektika”, „új szenzibilizáció”, „új bensőség”, „posztmodernség”, „új narrativitás”, „új hullámosság”? „Közös, hogy személyes és művészi erőfeszítéseik arra összpontosulnak, ami levezethetetlen a személyben, ami elvehetetlen tőle. Az új érzékenység az – ami: leírható és értelmezhető, de nem lehet *ideológiát* csinálni belőle. Vagyis: a közösség alapja itt az, hogy nincs közösség és közösködés senkivel és semmivel. Az ideológia: az ideológiánélküliség, ideológián túliság. Az általános: *minden általános ironikus felfüggesztése*, a megtérés az egyeshez, az érzékihez, a testihez, a hétköznapihoz. Csupa paradoxon. *A paradoxon: létmód, életstílus* [kiemelések tőlem – P. J.]; az új művészet temploma, és filozófiájának mélysége. A paradoxon: a reménytelenség

fakadó tudatos eklektika<sup>54</sup>; 3. ironizáló-mitizáló, játékos katasztrofizmus<sup>55</sup>; 4. mimézis helyett kifejezés: új, pszeudo-, „én”-valóságok „kitalációja” – min-denféle erkölcsi-pedagógiai vagy társadalomjobbítói szándék nélkül<sup>56</sup>; 5. hatás-

---

radikalitása.” Szilágyi Ákos: *Az elmesélt én. Filmvilág*, 1985. 7. Forrás: [https://www.filmvilag.hu/xista\\_frame.php?cikk\\_id=6068](https://www.filmvilag.hu/xista_frame.php?cikk_id=6068)

<sup>54</sup> „Korunkban – az ezredforduló válságvilágára – az jellemző, hogy a többség már nemcsak a fennállóban nem hisz, hanem abban sem, ami még nem áll fenn. A schilleri ellentétpárból nemcsak a »valóság« érvénytelen immár, hanem a »valósággal« szembeállított »idea« is. Rend most már sem a múlt – a hagyomány –, sem a jövő – a remény – felől tekintve nem létezik. A hagyomány éppúgy törmelék, mint a jövő [kiemelés tőlem – P. J.]. A két évszázad óta tartó széthullást, rendtelenséget nem értelmezheti többé semmiféle ideális valóság. A történelem széthullásának, a kultúra törmelékességének alapélménye most teljesebben ki igazán. A törmelékesség végállapotnak tűnik. Az eklektika meghaladhatatlannak.” Szilágyi Ákos: *Az elmesélt én*. I. m.

<sup>55</sup> „Amikor az új érzékenységet – művészetben és kultúrában egyaránt – a rosszallás legkisebb árnyalata nélkül új eklektikaként jellemzik, akkor csak felszínre kerül a modern kornak – az ész utópisztikus ígéreteitől csak átmenetileg elhomályosított – titka, hogy szellemileg a permanens, befejezhetetlen széthullás, széteménis állapotában van. Létmódja a törmelékesség. Innen a játékoság és a katasztrófa-előérzet egymásba játszása az új érzékenységekben. Hiszen a törmeléklet vagy nem lehet komolyan venni, vagy a pusztulás allegóriájaként válik komollyá.” (Szilágyi Ákos: *Az elmesélt én*. I. m.) A *Milarepaverzió*ban Balassa Péter így fogalmaz: „Elmondanám, hogy én miket hallottam ki a filmekből. Az első: valamilyen kaotikus benyomás az életről. Tehát az élethez való viszony nagyon új és nagyon szokatlan változata... Ebben valami katasztrofizmusféle is van, egy végállapot regisztrálása. Ezt értékmertesen mondom, ténymegállapításként... Mindenesetre ezt a végállapotszerűséget, életkáoszt rendkívüli erővel mondják, egymástól nagyon eltérően, mondjuk az *Őszi almanach* vagy a *Kutya éji dala* vagy az *Eszkimó asszony fázik* és tulajdonképpen a *Jégkrémbealt* is.” Vö. *Milarepaverzió*. Kerekasztal-beszélgetés. I. m.

<sup>56</sup> „A valóság, a külvilág és a kitalálás között semmi különbség nincsen. Az ábrázolásban a valóságot, a környezetet is a kitaláltsággal jellemzik, mintha a személy valóságos élete is kitaláció, fantasztikum, rémtörténet és bohózat lenne. A világ, amelyben az „én” történetei játszódnak, leplezetlenül konstruált, mesterséges, pszeudo jellegű. Ez a stilizáltság azonban csak azért kell, hogy hatásosabbá, nyersebbé, érzékibbé tegye azt a valamit, ami létezik, megfoghatóanul és legyőzhetetlenül: az „én”-t. Az „objektivitás”, a külvilág, a történelem a mintha jegyében áll. Mintha-környezet, mintha-lényekkel, mintha-történelem, mintha-civilizáció mintha-történetekkel. De az „én”, amelyre mindez vonatkozik, nem egyszerűen az egyedüli valóság, az egyedüli létező, hanem valóságon túli létező, *fantasztikus egzisztencia*. Ha semmi nem vehető komolyan, semminek nincsen tartalma, ami az „én”-en kívül van, akkor az a vég, ha minden csupán „mintha”, akkor végünk van, akkor nekünk a vég jutott. S valóban: ez a vég maga az „én”. Az „én”-ben nem elkezdődik, hanem végződik a világ. Az új érzékenység – az én-végződés érzékenysége.” (Szilágyi Ákos: *Az elmesélt én*. I. m.) Ugyanerről van szó a *Milarepaverzió*ban is, ahol Kovács András Bálint megjegyzi, hogy az új érzékenység „a dokumentarizmus látásmódjából elvont leíró eszközöket egy szubjektív érzülettel és gondolkodásmóddal tölti fel.” Később hozzáteszi: „Szerintem itt végig a valóság tényeinek az értelmezéséről van

forma: olyan felület, szerkezet, narratíva létrehozása, amelynek elemei, a magas és a tömegművészetből egyaránt felhasználható törmelékei meglepetést okoznak, sokkolnak, meghökkentést vagy felháborodást váltanak ki<sup>57</sup>; 6. színháziasság<sup>58</sup>; 7. reflektált forma és stílus<sup>59</sup>. Úgy gondolom, hogy ezek a meg-

---

szó, tehát arról, hogy a dokumentarista módon felvett képelemeket értelmezik át, engedik át mintegy a különböző *szubjektív szemléletmódokon*, »mártják bele« ebbe az érzékenységre». Az új érzékenységre jellemző szubjektivizmus a beszélgetés résztvevői szerint egyfajta „*frivol*”, „*bizarr*”, „*abszurd*” életszemléletben teljesedik ki. Ez az életszemlélet elutasít bármilyen (én-totalizáló) „heroizmust”. Beke László, akik a „frivolitás” iránti érzékben ragadja meg az „új érzékenység” lényegét, megállapítja: az új érzékenység filmjeiből „eltűnt egyfajta heroizmus, ami mind a nagyjátékfilmben, mind a dokumentumfilmben, mind pedig az avantgardista filmezésben megvolt még a hetvenes évek első felében is. Akkor még létezett az a hit, hogy a filmmel mint médiummal létre lehet hozni valamit” – tehát meg lehet fogalmazni bizonyos társadalmi szempontból hiteles, útmutató „igazságokat”. Vö. *Milarepaverzió*. Kerekasztal-beszélgetés. I.m.

<sup>57</sup> „A törmelékek világkultúrájában minden elem egyenrangú, egyformán felhasználható, hiszen eredeti értelmének teljességét elveszítette, ha van jelentése, csak az, hogy törmelék, hogy rom. Csak a totalitás igényével fellépő világnézet rangsorolhat az elemek között. Az „én” számára azonban ilyen rangsor nem létezik, nincs minőségi különbség az elemek között. Összekapcsolásuk tehát nem történhet tartalmi, csak formai alapon. Akkor pedig a művésznek csak egyetlen eszköze marad: a *hatásosság*. Végül is egyetlen dolog fog számítani: a kulturális törmelékek minél *hatásosabb*, minél elementárisabb, minél érdekesebb felhasználása, minél merészebb, váratlanabb, meghökkentőbb, szokatlanabb összekapcsolása. A művészi hatás tétje nem a befogadó megváltása vagy megváltoztatása, hanem felizgatása, ingerlése, felkavarása, gyönyörködtetése. Mélyebb értelemben: szembesítése azzal az elfeledett, elrejtőzött lénnel, aki benne lakik, és kétségbeesésében felfalná az egész világot: az „én”-nel. Az új érzékenység ezért vonzódik annyira a tömegkultúrához. Az „én” fantasztikus egzisztenciájának művészi kifejezése a legelementárisabb eszközöket igényli, s ehhez keresve sem találhatna jobb kiindulópontot a tömegkultúránál. Az új érzékenységben a művészet áru jellege nyíltan a formáig hatol.” Szilágyi Ákos: *Az elmesélt én*. I.m.

<sup>58</sup> Balassa Péter szerint az új érzékenység filmekre olyan „képalkotás” jellemző, amely kapcsolható a színházzal: „...amit én laikusként látok, az egy olyanfajta képalkotás, amit mesterségesnek mondanék, megint csak ténymegállapításként. Mesterségesnek, szinte valami új színháziasságnak. Ez a színházi milió kerül a középpontba, és ebben jelenik meg a narráció.” Vö. *Milarepaverzió*. Kerekasztal-beszélgetés. I.m.

<sup>59</sup> Még valamit ehhez a narratívához vagy új narratívához – mondja Balassa Péter –: mintha volna bizonyos párhuzam a mai magyar próza bizonyos törekvéseivel. Nem egy történelem, hanem valamilyen történethez, tehát a *formához való viszony elmondása a történet*. Vagyis a film témája mintha maga a látás volna, a megismerési mód; a módszer lenne egyben a téma. A témának vagy a történetnek a naivitása tökéletesen megszűnik, helyébe lép valamilyen *színházi stilizáció*, a *stílus erős reflektáltsága*. És ez mintha párhuzamos lenne azzal a tartalmi dologgal, hogy az élet kaotikus, hogy a világ valamilyen katasztrofikus végállapotba jutott.” Vö. *Milarepaverzió*. Kerekasztal-beszélgetés. I.m.

állapítások A császár üzenetével is kapcsolatba hozhatók, hiszen a film az előzetes-forma miatt töredékes, a kulturális idézetek és a divergens műfaji minták miatt eklektikus, a jelentől elvonatkoztató disztópikus világmodell miatt „én”-valóság építő, a kétarcú, enigmatikus főszereplő miatt mitizáló, a performansz-megoldások használta miatt színházias, a Kádár-rendszerre vonatkozó burkolt, parabolikus utalások miatt ideológiellenes. Ezeket az „új érzékenységre” jellemző sajátosságokat a film részletes – lineárisan előrehaladó – interpretációjával lehet felszínre hozni és megvilágítani. Erre teszek most kísérletet.

## A STRUKTÚRA

A császár üzenete nem kapta meg eddig az őt megillető kritikai figyelmet, pedig a BBS történetének egyik legérdekesebb experimentumáról van szó – annak ellenére, hogy a *Spions*ban Najmányi leértékelő gesztus tesz a filmmel kapcsolatban. Kijelenti ugyanis, hogy ő, persze tudatosan, csak egy „bumfordi”, a korabeli magyar filmekkel gúnyolódó mozit akart forgatni: egy „penetránsan rossz, kínosan művi filmet”, amely *ironikusan* viszonyul mind a „szépelgő” (*lírizáló*), mind az „ellenzéki”, metaforák rétegei mögül „kacsintgató” (*moralizáló*) alkotásokhoz. Ez az önkritika ugyanolyan mély értelmű túlzás, punkos gesztus, mint amikor Molnár Gergely azt énekli az *Anna Frank* című *Spions* dalban, hogy meg akarja erőszakolni a lányt, hiszen „mindenképp halott vagy”, „mindenképp megölnék”.

Ha megvizsgáljuk a film szerkezetét, azt látjuk, hogy prológusból, epilógusból s a kettő közt: négy előzetesből áll. Bonyolítja a helyzetet az előzetesek sajátos, ismétlődő struktúrája. Minden előzetes két részből épül fel. Egy hangtörténetből és egy képtörténetből.

Mi a közös a négy hang-, illetve képtörténetben?

Mind a négy hangtörténetben fényképeket látunk, miközben valaki – az első hangtörténetben egy nő, a második hangtörténetben egy nő és egy férfi, a harmadik és negyedik hangtörténetben pedig egy férfi – elmond egy rövid történetet (epizódot) a főszereplő, Berg életéből. Az is közös a hangtörténetekben, hogy Najmányi nem törekedett arra, hogy kép és hang között közvetlen kapcsolat legyen. A fényképek nem képezik le a narrációt: utalnak rá, de csak távolról, homályosan.

A négy hangtörténethez négy képtörténet illeszkedik: ez mozgóképet, tehát filmet jelent. A képtörténetekben a cselekményábrázolás szintje a narrációról áthelyeződik a montázsra. Különbség a hang- és a képtörténetek között, hogy az utóbbiakban nem hallunk emberi hangot, a szereplők egyáltalán nem beszélnek. Amit hallunk: diegetikus környezeti zajok és olykor zene. Ezt a struktúrát csak a negyedik képtörténet bontja meg, ahol a főszereplő felolvassa Kafka

novelláját egy csónakban ülve, majd megismétli annak utolsó mondatát a vízben úszva.

Mi tanúsítja egyáltalán, hogy filmelőzeteseket látunk? Az, hogy mind a négy kisfilm előtt megjelenik a „jön” felirat, illetve a hamarosan bemutatása kerülő film címe: „A császár üzenete”. Az ismétlődő feliratok definiálják előzetesként a négy kisfilmet – annak ellenére, hogy a négy trailer sorrendje nem cserélhető fel.

A négy kisfilm egymásra épül, pontosan úgy, mint egy filmsorozat epizódjai – azzal a különbséggel, hogy ezek az epizódok rövidek és a karakterábrázolás szempontjából rendkívül vázlatosak. Viszont: az első három kisfilm cliffhangerrel zárul, ugyanúgy, mint egy sorozat függőben hagyott cselekményvezetésű epizódja.

Mint látható: *A császár üzenete* valójában ál-előzetesekből épül fel, olyan rövidfilmekből, amely csak „mimikriként” használják a választott formát. A forma a négy tételből álló „film” mint „egész” hézagos, fragmentált jellegét hangsúlyozza, s egyben azt is, hogy az elmesélt történet nem ismerhető meg a maga teljességében. Úgy legalábbis semmiképp, hogy a néző valamiféle konzisztens erkölcsi tanulsággal vagy társadalmi igazsággal találja magát szemben.

Mit jelent ez az interpretáció szempontjából? Azt, hogy meg kell vizsgálnunk, hogyan illeszkedik egymáshoz egy-egy előzetesen belül kép- és hangtörténet, illetve milyen mértékben (milyen törések-hiátusok mentén) illeszkedik egymáshoz a négy előzetes.

## A FORRÁS

A négy és fél perces prolókus után megjelenő feliratok közlik, hogy olyan filmet fogunk látni, amely Kafka azonos című novellája alapján készült, annak *adaptációja*. De vajon milyen jellegű adaptációról van itt szó? Transzpozícióról? Mutációról? Esetleg kisajátításról vagy kölcsönzésről? Nem könnyű erre a kérdésre válaszolni, mert Najmányi olyan filmet állított össze, amely átveszi az elbeszélésből a karaktereket, annak cselekményét azonban sokáig – az első három előzetesben – nem követi. A negyedik előzetesben igen, de nem pontosan, ráadásul erre reflektál is a film, hiszen Berg felolvassa Kafka elbeszélését: elejétől a végéig.

Mielőtt megvizsgáljuk, hogy Najmányi mit, hogyan és miért vesz át Kafkától, idézzük fel az elbeszélést, amely 1917-ben született. Ezt írja Kafka:

„A császár – azt beszélik – küldött neked, küldött a magányos, szánalmas alattvalónak, a császári nap elől a messi távolba me-

nekülő törpe árnyéknak, éppen neked a halálos ágyából egy üzenetet. A hírnököt letérdepeltette ágya mellé, s fülébe súgta; annyira fontos volt a számára ez az üzenet, hogy a hírnökkel újra elmondhatja a saját fülébe. Fejbőlintással hagyta helyben a mondotak pontosságát. És halálának valamennyi odasereglett nézője előtt – az összes hátsó falat lerombolták, és a fel-le ingó feljárat lépcsőskön ott állnak a birodalom nagyjai – valamennyiük előtt – bocsátotta útjára a hírnököt. A hírnök azonnal útra kelt; erőteljes, fáradhatatlan férfi, előbb egyik, majd másik előrenyújtott karjával tör utat a tömegben; ha ellenállásba ütközik, a mellére mutat, hol a nap jele ragyog; oly gyorsan tör előre, mint rajta kívül senki; a tömeg azonban nagy; végeláthatatlan messzeségbe terjed. Ha szabad mező tárulna elébe, hogy röpülne; és minden bizonnyal nem-sokára már hallanád öklének csodálatos dörömbölését az ajtódon. Ehelyett azonban mily hasztalanul fáradozik, még most is csak a legbelső palota épületein vergődik keresztül; sohasem fog áthatolni rajtuk; de ha ez sikerülne is neki, semmit sem nyerne; meg kellene vívnia harcát a lépcsőskön; de ha ez sikerülne is neki, semmit sem nyerne; át kellene jutnia az udvarokon, és az udvarok után a második, körbezáruló palotán; és újabb udvarok, és újra palota; így menne tovább, évezredekén át; és ha végre kirontana a legutolsó kapun – de ez soha, soha meg nem történhet –, csak a székváros tárulna elébe, a világ közepe, tele a város szemetének dombjaival. Senki sem jut itt keresztül, hát még egy halott üzenetével. Te azonban ott ülsz ablakodban és megálmodod, mikor eljön az este.”<sup>60</sup>

Jól látható, hogy a történetnek három szereplője van: a császár, a hírnök és az alattvaló. Kafka egy-egy jól megválasztott szóval mindhárom karaktert jellemzi. A császárt úgy mutatja be, mint aki „haldoklik”, a hírnököt úgy, mint aki egy „erőteljes, fáradhatatlan férfi”, az alattvalót pedig úgy, mint aki „magányos”, „szánalmas”, olyan, mint „egy messi távolba menekülő törpe árnyék.” A császár és az alattvaló passzív karakterek – legalábbis a hírnökhöz viszonyítva, aki megpróbál eljutni az utóbbihoz, leküzdvé a császár és az alattvaló között tátongó „végeláthatatlan messzeséget”.

Az, hogy a császár és az alattvaló passzív karakterek, viszonylagos. Hiszen a császár üzen („halálos ágyáról”), az alattvaló pedig várakozik (háza „ablakában” ülve). Mindkettő cselekvés, ha nem is olyan heroikus, mint a hírnöké. Bár ez is viszonylagos. Hiszen egy haldokló, talán, nehezen tud megszólalni,

---

<sup>60</sup> Franz Kafka: *Elbeszélések*. Palatinus, Budapest, 2001. 179. Ford. Gáli József.

pláne beszélni, a tétlen várakozás pedig talán egyáltalán nem olyan szórakoztató dolog. Kitartás kell hozzá, sőt, talán, erőfeszítés.

Meddig kell ugyanis a történet szerint várakozni? Természetesen addig, amíg az üzenet meg nem érkezik. Márpedig az üzenet nem érkezik meg; illetve, végül is, igen, de nem úgy, ahogy a szöveg először ígéri. Nem a hírnök hozza el, hanem – egy álom. A „szánalmas” alattvaló, ez a „törpe árnyék”, *végül* megálmodja a császár üzenetét.

Jól látható, hogy a szöveg egy *paradoxon* kifejtése. Egyrészt azt mondja, hogy az üzenet – bármi legyen is az – nem érkezhetsz meg az alattvalóhoz, mert – és itt Kafka hosszan sorolja, milyen akadályokat kellene legyőznie a hírnöknek, hogy teljesíthesse a küldetését. Az akadályok felsorolása, felmérése – a szöveg nagy része ezzel foglalkozik. Másrészt a szöveg azt mondja, hogy az üzenet *mégis* megérkezik az alattvalóhoz – annak dacára, hogy a „világ közepén” álló palota, s a körülötte elterülő város beláthatatlanul nagy, úgyhogy a kilépés erről a helyről „soha-soha meg nem történhet.”

Najmányi nem írt tanulmányt Kafkáról, nem értelmezte – filmjétől függetlenül – az adaptáció alapjául szolgáló elbeszélést. Egy dolgot azonban megtett: a *Spions* 11. részében kifejtette, hogy véleménye szerint hogyan kell elképzelni a hírnök és az alattvaló viszonyát. Ezt írja:

„A film alapjául választott Kafka novellának két főszereplője van. Az egyikük a császár üzenetét vivő Hírnök, a másik te vagy, aki egy örökkévalóságon át várakozol a soha meg nem érkező üzenetre. A Hírnök aktív szereplő, sztár, ha úgy tetszik. Az üzenetre várakozó szerepe passzív, ő a közönség. Az üzenetet küldő, haldokló császár (az Isten?) csak epizodista ebben a történetben.”<sup>61</sup>

A császár mint az üzenet szerzője mellékszereplő az alattvalóhoz s főleg a hírnökhöz viszonyítva. A hírnök sztár, sőt szupersztár. Olyan, mint David Bowie vagy Mick Jagger, aki Najmányi szerint képes „telepatikus kapcsolatba” lépni a közönségével.<sup>62</sup>

---

<sup>61</sup> Najmányi László: *Spions. Balkon*, 2010. 11-12. 25.

<sup>62</sup> Amennyiben Najmányi hírnök-értelmezésének hátterét vizsgáljuk, érdemes megemlíteni, hogy Najmányi 1975-ben eljutott a Rolling Stones együttes zágrábi koncertjére, amely nagy hatással volt rá: „1975-ben alkalmam volt először élőben találkozni a Rolling Stones csodájával. Az *It's Only Rock and Roll* című, az előző évben megjelent lemezük világkörűli turnéjának állomásán. Zágrábban, egy zsúfolásig megtelt csarnokban léptek fel. A több tízezer ember között ülve éreztem és tudtam, hogy Mick Jagger lát engem, nekem táncol, énekel és beszél. Szórakoztatni sok iparos tud, de személyes, telepatikus kapcsolatba lépni egyszerre minden érkeinek hinni képes emberrel a nézőtérén csak a rock sztárjai képesek. Le lehet

Najmányi úgy értelmezi a rocksztár szerepét a modern nyugati kultúrában, mint Molnár, aki popzenei írásaiban amellet érvel, hogy „a szupersztár különleges alakja a popkultúrának, egyszerre ruházódik fel a technikai és a spirituális médium, továbbá a megváltó és a vezért képzetköreivel.”<sup>63</sup>

A sztár közvetítő. Ugyanúgy, mint a hírnök. Mindketten képesek *felszabadító* hatást gyakorolni azokra, akikkel kapcsolatba kerülnek. Mivel nem minden ember képes arra, hogy egy másik embert felszabadítson, az ilyen rendkívüli, „pótolhatatlan” egyéniség (filozófus, vallásalapító, rocksztár) különleges tiszteletet és megbecsülést érdemel: nem szabad őt az átlagemberek számára kitalált közerkölcs „mércei” alapján megítélni. Ezt írja Najmányi:

„A filmben a Dezent Nagelharten haramia szerepét játszó, a Spions-ban majdan betöltendő funkciójára akkor még csak titokban, talán öntudatlanul készül Molnár Gergely kódnevű kémme az előkészületek során gyakran beszélgettünk a sztárság mibenlétéről. »A sztárban az ige testté lön, a tömegben a test igévé. (...) A sztár methedrin-álom, posztszexuális bálvány, *a kollektív neurózis testet öltött médiuma*. Egyszerre elérhető és elérhetetlen, irányadó és megváltó, aki beteljesül, hogy beteljesítsen: a kétségtelen bizonyosság«, írta később egyszemélyes, hat példányban sokszorosított újságjában. *A sztár, Nietzsche megfogalmazásával élve »túl van jón és rosszon«*. Mint a zseniket, az ő tetteit, személyét sem lehet a könnyűszerrel behelyettesíthető közönségre vonatkozó erkölcsi mércek alapján megítélni. Ő pótolhatatlan. *A Hírnök egyetlen feladata az Üzenet továbbítása, bármi áron*. Kötelessége kikerülni, megsemmisíteni a küldetésének végrehajtását megnehezítő akadályokat. Lophat, csalhat, hazudhat, akár ölhet is, ha úgy adódik. Rá nem vonatkoznak Mózes törvényei, a régi Tízparancsolat. Különösen a szeretet kötelezettsége alól mentesül, illetve mint a szamurájok esetében, a feladatát kell szeretnie [kiemelés tőlem – P. J.].”<sup>64</sup>

Az idézett szöveghelyen Najmányi Molnár Gergely *Filmbevezető* című írására utal, amely Truffaut 1966-ban bemutatott *Fahrenheit 451* című filmjéhez fűz kommentárt. Molnár írása egy új embertípus képviselőjeként mutatja be a „szupersztár” alakját, aki a Spionba beemelt Molnár-idézet folytatása

---

utánozni ruhájukat, sminkjüket, mozgásukat, hangjukat, de az akaratuk átvitelének képességét nem.” Najmányi László: Spions. *Balkon*, 2010. 11. 9-10.

<sup>63</sup> Havasréti József: *Popzene. Molnár Gergely és a Spions (1978-79)*. In. Alternatív regiszterek. Typotex, Budapest, 2006. 188.

<sup>64</sup> Najmányi László: Spions. *Balkon*, 2010. 11-12. 25.

szerint olyan, mint egy „asztrál akaratból létrejött *vetített démon*, aki kilépve a vászon síkjából, a térvetítés ismerős kiterjedésében mozog (...) azért lett, hogy odaadja magát, s a tömeg elfogadja az áldozatot, övé isten, kész tehát bárhova követni őt.”<sup>65</sup>

Berg is olyan, mint egy vetített démon. Ő a kollektív neurózis, az áthágható erkölcsi mérce és a kvázi antikrisztusi küldetéstudat „testet öltött” – vászonra vetített – „médiума” Najmányi filmjében.

## A FORMA

A Kafka-történet fragmentált. Najmányi filmje is az. Kafkánál a fragmentáció az üzenet tényéhez kapcsolódik, amelyet nem ismerhet meg az olvasó. Najmányinál a filmhez, amelyet nem láthat a néző. A néző csak az előzetest láthatja, amely a film „töredéke”, az olvasó előtt pedig ott áll a császártól az alattvalóig vezető út, amely olyan hosszú, hogy a hírnök csak egy „töredékét” képes megtenni. Látható, hogy az előzetes mint forma a végtelen út karkai motívumára rimel. A távolságra tehát, amely elválasztja az alattvalót az üzenettől, a nézőt pedig a filmtől. Najmányi az alattvaló helyzetébe állítja a nézőt a formaválasztással. Az előzetes-szerkezet azt sugallja, hogy a *bemutatott* film úgy viszonyul a *bejelentett* filmhez, mint az álom az üzenethez Kafka történetében. Az álomban úgy van jelen az üzenet, mint az előzetesben a film: eltorzult, fragmentált módon. Egyiket sem lehet – se az álmot, se az előzetest – totalizálni, egyértelműen megérteni, megfejtetni.

Ha Kafka története parabola, akkor Najmányi filmje is az. Najmányi filmje parabolával reagál – vagy, ha tetszik, válaszol – a parabolára. Kafka parabolái, írja Walter Benjamin úgy bomlanak ki, „ahogy a rügy lesz virággá. Hatásuk ezért hasonlít a költészethez. Persze, ettől még a karkai írások beilleszkednek a nyugat-európai prózaformák közé, és a filozófiához úgy állnak, mint az agada a halálához. Nem hasonlatok, és nem is szükséges önmagában érteni egyiket sem; jellegük azt kívánja, hogy idézzék, megvilágító szándékkal meséljék őket.”<sup>66</sup>

Najmányi filmje megvilágító szándékkal készült idézés, felidézés. A parabola „befelhőzött helye” mindkét műben ugyanaz. Az ismeretlen üzenet, amely nem érkezik meg a címzetthez. Ezen a tényen az sem változtat, hogy Berg úgy olvassa fel Kafka írását az Idegennek, mintha az írás azonos lenne a császár üzenetével. Nem változtat, mert a felolvasott üzenet egy másik üzenetre utal,

---

<sup>65</sup> Havasréti József: *Alternatív regiszterek*. I.m. 188-189.

<sup>66</sup> Walter Benjamin: Franz Kafka. In. *Angelus Novus. Értekezések, kísérletek, bírálatok*. Magyar Helikon, Budapest. 1980. Ford. Tandori Dezső.

amely Berg és az Idegen számára egyaránt hozzáférhetetlen. Ez a végső, tulajdonképpeni üzenet nem érkezik meg – csak *létezésének* híre jut el az Idegenhez, mielőtt Berg megöli őt. Ugyanez a helyzet a négy előzetesen keresztül bejelentett filmmel is. Najmányi bejelenti az érkezését, létezését, a létező film végső, tulajdonképpeni üzenetéről azonban hallgat. Ezt az üzenetet az előzetesek nem tárják fel, csak fragmentált módon, a teljesség igénye nélkül előrevetítik. Az előzetes „értelme” nem azonos a film „értelmével”. Nem jelenti, hanem csak *jelöli* azt.

A ki nem mondható üzenet és a le nem forgatható film nem érkezik meg az olvasóhoz, illetve a nézőhöz. Hiába jelenti be a film az érkezését, hiába tudja az alattvaló, hogy a hírnök elindult – nem „jön” meg se a film, se az üzenet. Najmányi ugyanazon az állásponton van, mint Kafka. Ez az álláspont annak a nyugati filozófia kiindulópontjává vált platóni tézisnek a *kritikája*, miszerint az Igazság (a karkai Üzenet) megismerhető, feltéve, ha azzal kezdjük a megismerést, amivel kell: annak belátásával, hogy nem vagyunk az Igazság (a karkai Üzenet) birtokában. Kafka azt mondja, legalábbis szerintem, hogy a tudás hiányának belátása nem segít. Miért nem? Erre a kérdésre Kafka úgy válaszol, hogy bemutatja azt a teret, amelyen keresztül a hírnöknek meg kell találni az utat az alattvalóhoz. Nincs térkép ehhez a térhez. A hírnök nem tudja, vagy ha tudja, akkor önmaga elől is titkolja, hogy látszólagos fáradhatatlansága nem áll arányban a terület *felfoghatatlan* kiterjedésével.

Kafka parabolájában nem egy palota, nem is egy város, hanem egy magát palotának és városnak álcázó *végtelen labirintus* tárul elénk, amikor a hírnök elindul, hogy teljesítse kötelességét. Szókratész bölcsessége, miszerint „az közületek a legbölcsőbb, emberek, aki, mint Szókratész, felismerte, hogy bölcsesség tekintetében valójában semmit sem ér”, Kafka nézőpontjából haszontalan. Az ember nem azért született, hogy átkeljen a labirintuson, hanem hogy eltévedjen benne. Úgy, mint a hírnök. És úgy, mint az alattvaló. Az, aki üzenetre vár, Kafka szerint – és Najmányi szerint is – annak legfeljebb egyik vagy másik maszkjáról, örök lehullásban lévő *fátyoláról* tudhat.

Platón szerint kiléphetünk a látszatok világát jelképező barlangból, Kafka szerint nem. Az, ami Platónnál derű és dialógus, Karkánál rezignáció és hallgatás. Platón ironikus. Kafka tragikus. Platón kérdez, és minden kérdéssel tovább lép, Kafka kérdez, és az ismeretlenbe ütközve megtorpan. Kafka világa a nem-tudásba való tragikus-abszurd beletörődés gondolata köré szerveződik. „Add föl” – mondja a rendőr a pályaudvart kereső elbeszélőnek az azonos című Kafka-parabolában, mielőtt nevetve hátat fordít neki. A pályaudvar ugyanúgy elérhetetlen, mint az alattvaló, aki felé a hírnök igyekszik. Ezért az alattvaló a történet végén felhagy a várakozással: ahelyett, hogy tovább reménykedne a hírnök érkezésében, „megálmodja” a császár üzenetét. A meghökkentő fordulattal lezárt parabola nyugtalanító kérdést vet fel: vajon a megálmodott üzenet

azonos azzal, amit a császár a hírnök fülébe súgott? Vagy netán különbözik tőle? S ha különbözik, akkor ez mit jelent az álmodóra nézve?

Najmányi filmje a kafei alattvaló álmának *elképzelése*. A film álomba merült elbeszélője maga Najmányi, aki az álmodó álmáról álmodik. Ez az álmodó egy történetet lát. Egy álmoképsorozatot, amely a hírnök alakját állítja középpontba – hűen Kafka intenciójához. A különbség mégis szembevetendő. Najmányi álmofilmje nem a hírnök *útjáról* szól, hanem a hírnök *kereséséről*, tehát arról, hogy létezik-e egyáltalán olyan ember – politikus, próféta, filozófus, művész –, aki méltó arra, hogy birtokolja az Üzenetet. A válasz, hogy nem. Najmányi határozottan és egyértelműen azt mondja, hogy nincsenek Hírnökeink, csak – legfeljebb – Álhírnökeink.

Mindez lefordítható a metafizikai hagyománnyal játszó, azon ironizáló posztmodern művészet, illetve művészetfilozófia nyelvére is. Eszerint a 19. században modell váltó, a mimetikus modellről a kifejezés modellre áttérő avantgárd már csak „előzeteseket” gyárt. Ezek az előzetesek kommentárok egy olyan művészethez, amely még hitt az „üzenetben”, annak világos és akadálymentes közvetíthetőségében. Hitt, a metafizika nyelvén szólva, a Szépségben és Igazságban. Abban a szépségben és igazságban, amely örök, mégis emberi, tökéletes, mégis megérthető.

Mit mond ezzel szemben Najmányi? A Spions 14. fejezetében így fogalmaz:

„1977 őszétől már nem jutottam többé video berendezéshez, bár számos forgatókönyvet írtam és nyújtottam be a BBS-ben. Többek között e hiány által inspirálva alapítottuk meg a Donauer Video Familie Without Video & Friends nevű színházunkat. Ezzel a színházzal érkezett meg a punk friss, pimasz szellemisége Magyarországra. A Molnár Gergely és Eörsi Katalin kódnevű kémei, valamint Orsós Györgyi, Pap Tamás, Béres János és Rész István közreműködésével létrejött színház Natura Humanae sorozatának első részeként, *The Mad: The Madness* („The Medium is the Message” – Marshall McLuhan) címmel, 1977. november 14-én, a budapesti Belvárosi Ifjúsági Ház és Tanuszodában tartotta bemutatkozó előadását. A Caberet Noir műfajába sorolható előadás feljegyzett beszélgetések sorozatából született. Az akkor konspirálni kezdő »demokratikus ellenzék« általunk ismert tagjait, kvázi-barátainkat parodizálta, »az örültek elfoglalják az elmeügyintézetet« metaforába dramatizálva. Meglehetősen pontossággal vázoltuk fel az ideológiai lózungjaik mögött rejtőző valós ambícióikat, jósltuk meg későbbi pályafutásukat, jellemük alakulását. A Natura Humanae sorozat második előadását, *Black & White & Hamburger* címmel, 1978, január 16-án, ugyanott tartottuk, de már Donauer

Arbeiterfamilie Ohne Arbeit néven. A darab – műfaját tekintve ugyancsak Cabaret Noir – alaptörténete abból az azóta is aktuális lehetőségből indult ki, hogy Uganda elfoglalhatja Svájcot.”<sup>67</sup>

Uganda, természetesen, nem foglalhatja el Svájcot. Nem, mert Svájc *messze van* Ugandától. Könnyű belátni, hogy Svájc meghódításának terve mennyire abszurd elképzelés lenne az ugandai hadsereg részéről. Hiszen a két állam nemcsak földrajzilag van távol egymástól, hanem gazdaságilag is. A szegény Ugandának nem lenne esélye legyőzni a gazdag Svájcot. A művészet-filozófia nyelvén ez azt jelenti – metaforaként használva a két ország nevét –, hogy Uganda, tehát a posztmodern nem tud olyan művészetet létrehozni, közönségének kínálni, amely igazolja – még egyszer, talán utoljára – a metafizikát, úgy, ahogy azt régen Svájc tette, amely itt a modernitás neve.

Ugandából, tehát a posztmodern művészet perspektívájából Svájc, egyszerűen a harmonikus rend, a tökéletes szépség, a végső és egyértelmű igazság világa elérhetetlen. Nincs út, amely odavezet. A posztmodern művész Uganda polgára, „szizofrén, centrum nélküli, hasadt személyiség”, aki „mesterséges, a technikai elszárvosodás révén keletkező pusztaságot” lát maga körül, ahol a művészek és a művészettörténészek szingularitás helyett pluralitásról, eredetiség helyett idézetről, egység helyett montázsról, fejlődés helyett pedig a művészet lehetséges végéről beszélnek.<sup>68</sup> Dilemmája abból fakad, hogy a tradíciói „svájciak”. Mit jelent ez? Azt, hogy a Szépség és Igazság *tagadásán* keresztül, tehát *még mindig* a nyugati metafizikához viszonyulva határozza meg művészetének célját és eszményét.

Najmányi ugyanerről beszél. Azt mondja, hogy ha a modern művész hírnök, akkor a posztmodern művész – csak – álhírnök. Álhírnök, aki úgy beszél az igazságról, hogy megtéveszt, úgy moralizál, hogy kegyetlenséget követ el, úgy hoz létre műalkotást, hogy rombol. A posztmodern műalkotás olyan, mint Rexona Herbálva született fia. Hamu a közönség szemében, amely nem tudja, hogy mit lát.

### A FELELŐSSÉG

Ez olvasható Najmányi László emigrációjával kapcsolatban a *Spions* utolsó fejezetében:

A Spions 1978. május 2-án elhagyta Magyarországot. A frontember előbb Kelet-Berlinbe repült, ahol édesanyjával egy Herbert von Karajon vezényelte Wagner koncertet tekintett meg, mielőtt átment a város nyugati oldalára. Én rozoga Zsigulimmal vágtam

---

<sup>67</sup> Najmányi László: *Spions. Balkon*, 2011. 3. 16-17.

<sup>68</sup> Vö. Hannes Böhringer: *Kísérletek és tévelygések*. Balassi – BAE Tartóshullám, Budapest, 1995. 30-47. Ford. Tillmann J. A.

útnak. Münchenben találkoztunk, onnan együtt utaztunk tovább Párizsba. Pierre Violence később jött utánunk. Zátónyi »Nyuszi« Tibort az utolsó pillanatban elvitték katonának, így ő Magyarországon maradt. Párizsba érve a frontember Serguei Pravdára váltotta kódnevét. A rock szellemiségét követve nem vesztesékként, szánandó menekültekként akartuk újra kezdeni az életünket, folytatni munkánkat a szabad világban, hanem egy legyőzhetetlen birodalmat képviselve, győztesekként. A Spions frontembere KGB kém-kommandó vezetőjeként mutatkozott be a francia médiában. Közölte, hogy az orosz titkosszolgálat azért küldött bennünket külföldre, hogy megrontsuk a nyugati ifjúságot. Közlése komoly médiaérdeklődést váltott ki, amely a zeneipar figyelmét is ránk, a Szovjet Blokk első punkzenekarára irányította.”<sup>69</sup>

Arról a pillanatról, amikor Najmányi László átlépi az osztrák-magyar határt, nem készült fénykép vagy filmfelvétel. Fénykép csak arról a pillanatról készült, amikor Molnár Gergely repülőgépre száll Budapesten, a Férihegyi Repülőtéren. Molnár távozását Zátónyi Tibor, a zenekar gitárosa örökölt meg, aki két évvel később szintén elhagyta Magyarországot, hogy a lipcsei egyetemen fotózást tanuljon.<sup>70</sup>

Két fénykép készült Molnár távozásáról. Mindkettő *beállított* – legalábbis K. Horváth Zsolt szerint, aki tanulmányában amellet érvel, hogy Molnár emigrációja „eltűnési akció” volt, „megtervezett”, „gondosan stilizált alkotás”<sup>71</sup>:

---

<sup>69</sup> Najmányi László: Spions. *Balkon*, 2011. 10. 26.

<sup>70</sup> Zátónyi Tibor ifjabb Kurtág György helyére érkezett a zenekarba. „Elkezdtek mondogatni, hogy tudok zenélni és álljak be, de mondtam, hogy gitározni azért nem tudok annyira jól. Mégis az lett a vége, hogy egy fél évet gyakoroltunk Hegedűs Péterrel, aztán próbáltunk is. A zenekarban egyébként igyekeztem egyszerre gitározni és fényképezni is, egy darabig csináltam együtt a kettőt, de aztán komolyabbra fordult a gitározás, és mind a két kezemre szükség lett.” Balázs Kata – Szabó Eszter Ágnes: *Nem útleveél volt, hanem azonnali katonai behívó. Interjú Zátónyi Tiborral*. Forrás: <https://artportal.hu/magazin/nem-utlevel-volt-hanem-azonnali-katonai-behivo-nyolcvanasevek/>

<sup>71</sup> A repülőtér: nem-hely, mert a térbeli elrendezés homogenitása, a bejáratról a regisztráción át (*check in*) a beszállásig az utasokhoz kapcsolódó viselkedési protokoll, az ott várakozókhoz fűződő egyöntetűen hívős, neutrális viszonyrendszer valamiféle furcsa, hideg, átmeneti helyé alakítja, melynek lényege, hogy sehová sem tartozik a benne lévő. (Ennek lehangsúlyosabb, ugyanakkor legegyszerűsebb helye a vámmentes zóna tökéletes semlegessége, elszigeteltsége; még vámot sem kell fizetni, tényleg a senkiföldjén van az utas.) Nem állítható, hogy minden utasra és minden utazásra igaz lenne, de a lakásszínház tagjainak távozása, emigrációja és Molnár Gergely megtervezett, stilizált eltűnési tripje ugyancsak expresszív, hangsúlyosá tette a nem-hely fentebb előszámlált sajátosságait. Amint ide beléptek, már tényleg nem tartoztak sehová, a Férihegyi fogadócsarnok maga volt a

„Nem tudni, Molnár repülőtéri akciójánál volt-e közönség, publikum, gyanítom, hogy nem. Szemben Halással, aki – Najmányi egyik megjegyzése szerint – folyamatosan igényelte a közönség jelenlétét, Molnár inkább hideg, távolságtartó, kinyilatkoztató aurájú punk-színpadot hozott létre, melyben a közönségnek hierarchikusan alacsonyabb, jelentéktlenebb »szerep« jutott; nem mellérendelt befogadó, inkább alárendelt, a kinyilatkoztatásnak kitett tárgy. Hallgatólágosan ebből következtethetünk arra, hogy nem volt »publikum«, Zátonyi Tibor gépe sem örökölt meg senkit Molnár közelében. Tényleg úgy távozott, mint egy kém; aurája a titok volt.”<sup>72</sup>

A Zátonyi-fényképek kapcsán K. Horváth Zsolt utalást tesz Molnár egyik filmtervére is, amelyben két helyszín játszik fontos szerepet: a „repülőtér” és a repülőtéren keresztül megközelíthető „idegen világ”. „A repülőtér – írja Molnár – ebben a világban sziget, a repülés liaison két futásgócc (két hang, két város) között. A repülőtér az artikulált hang formációja: a várakozás helye; állandó öntisztító folyamatban – az itt várakozók ugyanis elmennek.”<sup>73</sup>

Amikor Molnár azt mondja, hogy a repülőtér „liaison”, tehát *összeköttetés* „két város” között, akkor heterotópiaként határozza meg a repülőteret, olyan helyként, amely – mint Foucault írja – „képes egyazon reális helyen többféle teret, többféle, önmagában összeegyeztethetetlen szerkezeti helyet egybegyűjteni.”<sup>74</sup> A repülőtér „gyűjtőhely”, de nem abban az értelemben, mint egy múzeum vagy könyvtár. Ezek az emberi tudás, tapasztalat és szépség felhalmozási helyei, ahol „az idő szakadatlanul önnön csúcscsúcsaira tornyosul, önmaga fölé magasodik.”<sup>75</sup> Az idő folytonos és határtalan összegyűjtését biztosító múzeummal és könyvtárral mint archívummal ellentétben a repülőtér a különböző irányokba – helyek felé – tartó emberi *vággyak* és *célok* felhalmozási pontja. Nem idő-, hanem *sors-heterotópia* tehát.

---

senkiföldje, s kivándorló-űtlevelük a szó legszorosabb értelmében a sehová sem tartozás dokumentuma volt. A repülőtér a tökéletes, már-már fenségesen hideg, megérinthetetlen idegenség efemer helye volt.”. K. Horváth Zsolt: A repülőtéren (Drang nach Westen). *Korunk*, 3. folyam, 20. évf., 11. sz., 2009. november. Forrás: <http://epa.niif.hu/00400/00458/00155/indexbe63.html>

<sup>72</sup> Uo.

<sup>73</sup> Molnár Gergely: *Nirvána mint a hármas egység része. Film-koncepció*. Artpool Művészetkutató Központ archívuma, XI. dosszié. Gépírat, 1976. 7.

<sup>74</sup> Michel Foucault: *Eltérő terek*. In: Nyelv a végtelenhez. Tanulmányok, előadások, beszélgetések. Latin Betűk, Debrecen, 1999. 152. Ford. Sutyák Tibor.

<sup>75</sup> Uo. 152.

De azt is mondhatjuk – Foucault ötödik alapelvére utalva –, hogy a repülőterek a kaszárnnyákhöz és a börtönökhöz is hasonlítanak. Bizonyos heterotópiák ugyanis, mint Foucault megállapítja: „mindig nyitások és zárások rendszerét feltételezik, amelyek elszigetelik, egyidejűleg azonban átjárhatóvá is teszik őket”.<sup>76</sup> Egy repülőtérre akkor léphetünk be és ki, ha megfelelő engedélyre, például útlevélre tettünk szert, illetve „ha végrehajtunk bizonyos gesztusokat”, például a vámvizsgálatét. Ezek olyan „szertartások”, amelyek „megtisztulási eljárásaként is értelmezhetők” – nem vihetünk be ugyanis olyan dolgokat az új világba, amelyek veszélyeztetik annak rendjét és biztonságát.

Molnár hangsúlyozza, hogy a repülőtér a várakozás helye – de nem a végtelen várakozásé. A végtelen várakozás helye ugyanis Nirvánia, ahonnan a „szereplő” elvágódik az „idegen világba”, hogy ott új életet („New Life”) kezdjen. Ennek az új életnek az egyetlen lehetséges, autentikus formája: a futás. „Futása példa lesz, mert megtestesíti a kollektív vágyakat” – írja Molnár a *Nirvánában*. A futás „hír”, „információ”, „üzenet” arról, „ami már készülöben van”. Molnár nem fejt ki, hogy mi van készülöben, azt viszont hangsúlyozza, hogy az üzenet azoknak szól, akik várakoznak, akik eddig csak „titokban” próbálkoztak a futással. A futás a repülőtéren kezdődik, ahol az utazó – és itt megint utalhatunk a heterotópiák ötödik alapelvére – megtisztul, mielőtt repülőgépre száll (a repülőtér ugyanis, állapítja meg Molnár: „állandó öntisztító folyamatban” létezik). Mitől kell *mindenekelőtt* megtisztulni? A szöveg szerint attól a bizonyosságtól, hogy a várakozás végtelen. Nem, a várakozás véges, sőt éppen most ér véget, itt a „repülőtéren”.<sup>77</sup>

K. Horvát Zsolt mellett érvel tanulmányában, hogy Zátanyi egy olyan eseményt dokumentált 1978. május 2-án a Ferihegyi Repülőtéren, amely egyszerre volt előadás és magánéleti esemény. Magánélet esemény volt, mert Molnár *tényleg* elhagyta Magyarországot, ám egyúttal performansz is, mert a fényképekkel *üzenni* kívánt. Molnár üzenete egyszerű és egyértelmű: hagyjatok fel a várakozással, fussatok, „meneküljetek”, válasszátok a várakozás

---

<sup>76</sup> Uo. 153.

<sup>77</sup> „A szereplő egy idegen világba érkezett, a végtelen várakozásnak vége: itt a New Life. Futni kezd. A szereplő hozza a hírt, de találkozik is a megváltozottsággal: futása információ is, pánik is, de mindemellett: alkalmazkodás. A szereplő ugyanis csupán a legautentikusabb személy, mivel szándékán kívül – ez a büntetése – információt hoz arra, ami már készülöben van. Ennél fogva mindenki követi őt. *Futása példa lesz, mert megtestesíti a kollektív vágyakat*. Mindenki futott volna már eddig is, titokban próbálkozott is vele. A szereplő megijed a felgyorsult formától, és ezért fut. Előre fut, de a tömeg követi őt: fut utána. A repülőtér ebben a világban sziget, a repülés liaison két futásgóc (két hang, két város) között. A repülőtér az artikulált hang formációja: a várakozás helye; állandó öntisztító folyamatban – az itt várakozók ugyanis elmennek.” K. Horváth Zsolt: *A repülőtéren (Drang nach Westen)*. I.m.

helyett a szabadságot – akkor is, ha a várakozásban-maradók azt gondolják majd: futásotok „büntetés” volt, „pánik”-reakció.<sup>78</sup>

Most pedig vizsgáljuk meg az emigráció-performanszról fennmaradt két fényképet. Az első Zátonyi-fotón hátulról látható Molnár Gergely. Jobb kezében bőrrönddel, bal kezében füles táskával a check-in pult felé tart egy nyitott üvegajtón keresztül. Ez a fénykép azért érdekes, mert nem csak Molnárt ábrázolja, hanem a fényképezőgép lenszéje mögé *képzeltető* szemtanút is, akitől az emigráló néhány másodperccel korábban búcsút vett, akitől most már távolodik. Az első fénykép témája tehát az *elszakadás*. A „futó” egy olyan helyre tart, ahova a szemtanú nem követheti – talán soha.

Az emigráló növekvő magányát két dolog hangsúlyozza. Egyrészt a távol-ság, amely a fényképezőgép lenszéje és a távolodó alak között van, másrészt a visszapillantás *hiánya*. Molnár nem néz vissza arra, akitől búcsút vett, aki fényképezőgéppel a kezében a háta mögött áll. Úgy lépked az üvegajtót felé, mint aki tudja: nem fog soha visszatérni oda, ahonnan elindult, ahhoz, aki a háta mögött áll. Érdeemes megfigyelni, hogy felül, a beállítás tengelyétől balra a repülőtér órája félig belóg a képmezőbe. 16 óra 35 percet mutat. A pontos időpont dokumentálása az esemény sorsfordító jelentőségét hangsúlyozza. Azt a pillanatot ragadja meg, amikor két ember egy ideig párhuzamosan futó, összefonódni látszó sorsa mindörökre elágazik egymástól.

---

<sup>78</sup> A Spions *A Summer Song* című dalában Molnár a következő szöveget énekli: „És hallom: ugatnak a fegyverek, menekülj végre, az álomnak vége, menekülj végre, az álomnak vége, menekülj végre, az álomnak vége. Morrison szobrát ledöntik, a forradalmak beérnek, a globális falu fölött Istenem, micsoda ének. Ez lesz az utolsó nyarunk, drágám, vége az évnék, a tél, amit úgy akarunk, megtisztít engem és téged menekülj végre, az álomnak vége, menekülj végre, az álomnak vége, menekülj végre, az álomnak vége. És hallom: ugatnak a fegyverek, a seregek harcra készek, a városból menekülj el, kakásod aktív tűzfészek, a bombák lassan lehullnak, Amszterdam ég, és ég a tenger, Istenem, micsoda színház! Milyen rengeteg ember, a lángszóró éjszakáján számolj az idegenekkel, menekülj végre, az álomnak vége, menekülj végre, az álomnak vége, menekülj végre, az álomnak vége. Ez lesz az utolsó nyarad, az utolsó évtized vége, a változás évada jön, a félelem jéghideg éve, az utazás mégis megérte. Halld, felugatnak a fegyverek, menekülj végre, az álomnak vége, menekülj végre, az álomnak vége, menekülj végre, az álomnak vége. Chuck Berry indulójára ütemes rock and roll léptek, átkozott hadsereg ez, istenem, micsoda ének. Fajtisza gyűlölet a nyár, vége a békeévnék, mindenhol ellenség vár, és mindenhol gyűlölnek téged, menekülj végre, az álomnak vége, menekülj végre, az álomnak vége, menekülj végre, az álomnak vége. Vége a szeretetnek, baby, akárha sose lett volna, halálad annyit se jelent, mintha magad mennél pokolra, vége az álomnak, kedves, mintha nem is álmodtad volna, nem marad üzeneted, megfagysz, mint a Beatles Hey Jude-ja, az utolsó az örület éve, mintha mindig is itt lettél volna, menekülj végre, az álomnak vége, menekülj végre, az álomnak vége, menekülj végre, az álomnak vége. Istenem, szólnak az ágyúk, bombázók raja húz délnek. Istenem, úgyis beérnek, hiába futsz, hiába térsz meg, vége a békeévnék. Istenem, ugatnak a fegyverek igen, az utolsó nyaram, amit még végigélek, gyűlölöm ezt a telet, de küldd el az üdvözlölet a halál évtizedének.



Amíg az első fénykép melankolikus hatást kelt, mint egy Caspar David Friedrich festmény, amelyen nem látható a titokzatos tájat fürkésző szemtanú mozdulatlanlanságba dermedt arca, addig a második fénykép hatása drámai. Azt a pillanatot örökíti meg, amikor Molnár előveszi a kivándorlási útlevelét, hogy bemutassa a check-in pultnál az egyik reptéri tisztviselőnek. A beállítás az előzőhöz képest szűk: totál helyett amerikai plánt látunk. Molnár fehér inget, akkurátusan megkötött nyakkendőt visel. Haja fésült, rendezett, látszik, hogy nemrég járt fodrásznál.<sup>79</sup> A kezében tartott dokumentumot leszámítva nem utal semmi arra, hogy egy olyan személyt látunk a fényképen, aki *éppen most* veszti el a magyar állampolgárságát. Pedig Zátonyi a hontalanná válás pillanatát rögzíti. Azt a pillanatot, amikor Molnár az útlevél átnyújtásával kifejezi: készen áll arra, hogy *végleg* elhagyja Magyarországot.<sup>80</sup>

<sup>79</sup> Ezt írja Najmányi a Spionsban arról „a világosbarna hajjú, szabályos arcú, egyenes tartású, elegáns fiatalemberről”, akivel 1970-ben egy „napsütéses őszi délutánon” találkozott először: „Bár viszonylag hosszú, gallérjáig érő haját viselt, a Rolling Stones egy évvel korábban meghalt tagja, Brian Jones stílusában... nem látszott hippinek. Az inggallérja alatt lazán megkötött selyemkendőjével inkább nyugati filmszínészre emlékeztetett. Finombőrű, hosszú ujjú, ápolt kezei az asztalon nyugodtak. Ápoltsága ritkaság volt abban az időben, mert nemcsak a kozmetikumokhoz lehetett nehezen hozzáférni, de magát a testápolást is úri különcködésnek ítélte a közvélemény, a hippik pedig egyenesen büszkéek voltak átható izzadságszagukra, mosatlan hajukra, koszos kezükre, lábukra. Új ismerősöm arcának jellegzetességét keskeny, tibeti vágású szemek adták. Az idő múlásával szemei egyre keskenyebbek lettek, egyre inkább éjsötét réseknek látszottak. Hozzá hasonlóan fegyvelmezt, megkomponált, öntudatos, elegáns, szellemes emberrel addig nem találkoztam. Észrevettem, hogy a széken ülve, vagy később az balkanál állva tudatosan állítja be pózait, mintha mindig fényképezné valaki. Hamarosan megértettem, hogy mint én, ő is kívülről látja magát, mintha egy folyamatosan készülő film szereplője volna.” Najmányi László: *Spions. Balkon*. 2010. 7-8. szám.

<sup>80</sup> Brezníyk Péter két évvel korábban emigrált, mint Najmányi László és Molnár Gergey. Ezt írja K. Horváth Zsolt *A repülőtéren (Drang nach Westen)* című tanulmányában: „1976. január 20-án a Férihegyi repülőtér várótermében 30–40 fő,



Miért döntött Najmányi és Molnár az emigráció lehetősége mellett? A kérdésre kétféle választ találunk a *Spionsban*. Az egyik azt hangsúlyozza, hogy Najmányinak és Molnárnak nem volt választási lehetősége: az egyre erőszakosabban fellépő hatalom arra kényszerítette őket, hogy meneküljenek el Magyarországról.<sup>81</sup> A budapesti Egyetemi Színpadon tartott *Spions*-koncert

---

többnyire orosz kucsmát, kalapot, hosszú szőrme kabátokat viselő, hosszú szakállas férfi, illetve csinos, hosszú hajú, kabátjaikat többnyire a karjukon tartó nő sétált, várakozott. A csoport mind méretét, mind ruházatának különlegességét tekintve feltűnést keltett, Dobos Gábor fotográfiáinak tanúsága szerint a repülőtéren várakozók nem győzték a fejüket forgatni, hogy ezt a különös csapatot mint látványt megsejmelhessék. Mi történt itt? Szócikkszerűen: Halász Péter, Koós Anna, gyermekük, Halász Galus és Breznyik Péter, a Kassák Ház Stúdió, utóbb a Dohány u. 20. szám alatt működő lakásszínház alapító tagjai, kivándorló útlevéllel, vagy ahogyan a szlengben akkor keserédesen nevezték, „útilapuvál” elhagyták a Magyar Népköztársaságot. (...) Az útilapu lényege annyi volt, hogy tulajdonosa a magyar határ átlépését követően (ebben az esetben tehát már a reptéren) elveszíti állampolgárságát, s menekültstátusba kerül.” K. Horváth Zsolt: *A repülőtéren (Drang nach Westen)*. I.m.

<sup>81</sup> „A pécsi katasztrófa [a harmadik s egyben utolsó *Spions* koncert] után tovább folytatódtek a hatósági zaklatások a *Spions* tagjai ellen. Pierre Violence (a.k.a. Péter Ogi – Hegedűs Péter) egyik későbbi nyilatkozatából megtudtam, hogy őt be is idézték a Belügyminisztériumba, ahol megfenyegették. Sem a frontembert, sem engem nem idéztek be, de a ránk állított ügynökök erősödő agresszivitása nyilvánvalóvá tette számunkra, hogy ideje elhagynunk az országot, amelyben egyébként sem láttunk kibontakozási lehetőséget a *Spions* számára. Rekordidő – egy hét alatt [az útlevelekérelmek elbírálása minimum 30 napig tartott abban az időben – írja Najmányi a lábjegyzetben] – megkaptuk útleveleinket, de feleségem, Orsós Györgyi és a frontember felesége, Eörsi Katalin útlevelét a szokásos indoklással – »kiutazása közérdeket sért« – visszautasították. Visszatartásukkal nyilván bennünket

megszakítása, A császár üzenete betiltása, a tagok rendőrségi megfigyelése és módszeres zaklatása mind azért történt, hogy az érintettek megértésük: jobb, ha elmennek az országból, mert itt nincs jövője azoknak, aki úgy élnek és gondolkodnak, mint ők.

A másik válasz úgy mutatja be a szituációt, mint egy kiéleződő életprobléma megoldása érdekében hozott autonóm erkölcsi döntést, amelyet nem befolyásolt érdemben külső tényező, például a cenzúra vagy a rendőrség nyomása. Ez a válasz arra helyezi a hangsúlyt, hogy mindketten Magyarországon maradhattak volna, ha akarnak, feltéve, hogy felhagynak a hatalom ellen irányuló provokációkkal. A két válaszlehetőség közti divergencia már a *Spions* első fejezetében megfigyelhető. Najmányi megállapítja, hogy „az együttes 1978 májusában a hatósági és lakossági zaklatások miatt” emigrált, majd rögtön hozzáteszi: „és mert nem volt jövője Magyarországon.”<sup>82</sup>

Aki a jövőjén gondolkodik, lehetőségeket mérlegel. Azt fontolgatja, hogy mit kell tennie annak érdekében, hogy elérje célját. A cél a *Spions* esetében egy olyan zenekar – „rock-színház” – létrehozása volt, amely felszabadítja tagjait és a zenekar közönségét is a diktatúra nyomása alól.<sup>83</sup> A zenekar „kötelezettsége”, „megbízata” a szabadság volt: annak az érzelmi és gondolati autonómiának a helyreállítása, amelytől a Kádár-rendszer megfosztotta a konszolidációra kényszerített magyar társadalmat.

Heller Ágnes szerint az a személy, aki kötelezettséget vállal valamiért, az *előremutató* felelősségvállalás helyzetében van. Ha valaki tudásánál, tehetségénél vagy elhivatottságánál fogva „meghatározott pozíciót foglal el” – mint egy pap, aki nem teheti meg, hogy ne szóljon a gyülekezethez, mint egy kapitány, aki nem teheti meg, hogy ne vezesse révbe a hajóját, vagy mint punk zenekar, amely nem teheti meg, hogy ne fejezze ki szabadságvágyát –, az ilyen személy vagy csoport „magára veszi az ezzel járó felelősségeket is”.<sup>84</sup>

A felelősségek olyan kötelezettségeket, amelyek *cselekedetek* indukálnak. Ezek részét képezik – alkotóelemeivé válnak – a megbízást vállaló személy

---

akartak később zsarolni, rávenni arra, hogy nyugatra érve ne okozunk kellemetlenségeket a diktatúrának.” Najmányi László: *Spions. Balkon*, 2011. 10. 25–26.

<sup>82</sup> Uo. 2010. 1. 9.

<sup>83</sup> „Az kezdettől fogva világos volt számunkra, hogy punk zenekart kell alapítani, mert ez volt akkor az aktuális, élő irányzat. Magyarországon, illetve a szovjet tömb egyetlen más országában sem működött abban az időben punk együttes. A punk szellemisége végletesen, végzetesen, sorsszerűen idegen az operett/nagyopera alapú, fojtogatón provinciális, nyomorúságosan gyáva, kispolgári magyar kultúrától, életérzéstől, életformától. Ez a népleléktől való idegenség a bolsevik diktatúra ellentmondást, életjeleket nem tűrő terrorjával párosulva lehetetlennek láttatta a feladatot. Számunkra éppen ez volt benne a szép.” Uo. 2011. 5. 5.

<sup>84</sup> Heller Ágnes: *Általános etika*. Cserépfalvi, Budapest, 1994. 88. Ford. Berényi Gábor.

*identitásának*. Ha ebből a perspektívából vizsgáljuk Najmányi László és Molnár Gergely emigrációját, azt mondhatjuk, hogy erkölcsi döntést hoztak. Magyarország elhagyásával egyrészt mindketten *retrospektív* felelősséget vállaltak azért, amit a szólás- és gondolatszabadság érdekében *mindaddig* gondoltak és tettek (filmrendezőként, színházalapítóként vagy éppen zenészként), másrészt *előremutató* felelősséget vállaltak azért, amit a szabad világban *még* tenni fognak (nem feltétlenül filmrendezőként, színházalapítóként vagy zenészként, de feltétlenül olyan emberként, aki mindig és mindenhol a szabadságot tekinti a legfontosabb emberi értéknek). Ha úgy döntöttek volna, hogy a politikai nyomás ellenére Magyarországon maradnak úgy, hogy felhagynak addig tevékenységükkel, akkor ez az identitásuk alapját jelentő értékek megőrzése iránt vállalt felelősség megtagadását jelentette volna – nem csak *előre*-, hanem *hátramutató* értelemben is.

A szabadság – ez tehát Najmányi és Molnár művészi alkotásokon keresztül felismert-kiharcolt identitásának alapja. Ez az, amiért mindketten áldozatot hoznak az emigráció vállalásával. Mi tárja fel ezt az alapot? A szabadság hiányának személyes tapasztalata a szocialista Magyarországon. Ebből a nézőpontból *A császár üzenete* azért jelentős állomás Najmányi (és Molnár) életpályáján, mert egy disztópia köntösében egyértelműen megfogalmazza a magyar társadalom szabadsághiányának a hatvanas években kudarcba fulladt reformtörekvésekkel elfedni kívánt állapotát. A *Spions* alapján úgy gondolom, hogy Najmányi és Molnár legkésőbb 1978 áprilisában – „a pécsi katasztrófa után”<sup>85</sup> – ismerte fel, hogy *A császár üzenete* betiltása után alapított Spions

---

<sup>85</sup> „A meghirdetett kezdés előtt negyedórával megtelt az auditórium a rendkívüli eseményre, életük első punk koncertjére várakozó diákokkal. Pontosan este 7-kor a Spions felment a katedrára, a gitárosok elfoglalták pozícióikat, a frontember pedig elhelyezkedett a katedra mögötti falon kialakított, kémiai kísérletek bemutatására szolgáló kirakat előtt. Az volt az elképzelése, hogy az első számot az üvegtetrecbe ugorva, a lehúzott ablak mögött fogja énekelni. Intésére a technikai segédek [Najmányi lábjegyzete szerint: a titkosrendőrség emberei] diadalmasan mosolyogva bedugták az erősítőkhöz vezető hosszabbítót a »380 Volt«-feliratú konnektorba és bekapcsolták a berendezéseket. A dobozokból füst szállt fel, ropogás hallatszott, majd teljes csend lett. Az erősítők kiégtek. A helyzetet érzékelve a frontember dührohámot kapott. Teljes erővel lerántotta a demonstrációs fülke ablakát, az üveg darabokra tört. Ezzel az el sem kezdődött koncert, a történelem első punkkoncertje Pécsen befejeződött. A közönség azt hitte, hogy csak valamiféle bevezető akciót láttak. A diákok a helyükön maradván várták a folytatást. A zenekar leült a nézőtér első sorába. Vető János lefénnyépezte őket. Lassan beszélgetés alakult ki a frontember és a félénken kérdező közönség között. Anton Ello ismertette velük a kialakult helyzetet, majd beszélt a punkról, annak előzményeiről és fontosságáról az aktuális világ-helyzet kontextusában. Aztán a közönség lassan elszívargott, mi pedig nyomott hangulatban, egymáshoz nem szólva megvacsoráztunk a vasútállomás étterében, majd elindultunk Budapestre.” Uo. Najmányi László: *Spions. Balkon*, 2011.10. 24-25.

története – a kultúrpolitika irányából érkező reakció – nem fogja megcáfolni annak az analízisnek az eredményét, amelyet a film adott. Éppen ellenkezőleg: a félbeszakadt pécsi koncert minden korábbi tapasztalatnál élesebben világított rá arra, hogy a hetvenes évek Magyarországon egy olyan ember, mint Nadjmányi vagy Molnár nem lehet önmaga. A hideglelős felismerés letargikus pillanatát szuggesztíven láttatja a Pécsről hazavezető út rémálomszerű eseményeinek szinte horrorba hajló leírása:

„A Pécsről kivezető, erdős dombok között kanyargó út néptelen volt, csak ritkán jött szembe egy-egy kocsi. Némán autóztunk a sötét, holdtalan éjszakában. Hirtelen egy jókora bagoly csapódott kitárt szárnyakkal a szélvédőnek, megrepsztve az üveget. Nem sokkal később velünk szemben haladó, hosszú hajú, meztelen nő tűnt fel a reflektorok fényében az országúton. Lelassítottam az autót. A távolról fiatalnak tűnő nő egyre öregedett, ahogy közeledtünk egymáshoz. Amikor nagy ívben kikerültem, már vén, ráncos bőrű, megereszkedett testű boszorkánnyá változott. A visszapillantó tükörben láttam, hogy visszafordulás nélkül, egyenletes léptekkel haladva tűnt el a sötétben. Budapestre érve egyenként hazaszállítottam utasaimat. Már hajnalodott, mikor megálltam a Tobacco Roadon, az utoljára hazavitt frontember bérháza előtt. A kocsiból kiszállva észrevettük, hogy a szemközti, renoválás alatt álló ház állványzatán, a második emelet magasságában akasztott ember lóg. Ezek az ómenek nem tűntek túlságosan biztatónak a Spions történetének folytatását illetően.”<sup>86</sup>

*A császár üzenete* sem tekinthető jó ómennek, amennyiben felelősség-etikai szempontból vizsgáljuk Berg karakterét és filmbeli cselekedeteit. Mi derült ki a filmelemzés folyamán Berg személyiségével kapcsolatban? Az, hogy olyan elemek ötvözete, amelyek normális esetben kizárják egymást. Megtudtuk, hogy Berg egyrészt érzékeny, empatikus művész, másrészt kegyetlen, pszichopata – empátiára képtelen – gyilkos. Azt is megtudtuk, hogy ez a két tényező a képtörténetek tanúsága szerint furcsa módon feltételezi, sőt erősíti egymást. Berg nem egyszerűen gyilkol, hanem úgy gyilkol, mint egy művész: a művészi önkifejezés perverz lehetőségét fedezi fel abban, hogy kinyomhatja emberek szemét, elvághatja torkát, táncolhat a sírjukon. Nemcsak az áldozatai

---

<sup>86</sup> Uo. 2011. 10. 26.

fölött gyakorolt korlátlan hatalmat élvezi, hanem azt is, hogy a leragasztás *akcionista* jellegű gesztusával műalkotásként tárgyasíthatja a holttesteket.<sup>87</sup>

Berg tetteiről is volt szó. A felelősségetikai vizsgálat érdekében azonban tanácsos összefoglalni – katalógusba foglalni –, milyen cselekedetek fűződnek Berg nevéhez *A császár üzenetében*:

- eléget egy halva született csecsemőt a színpadon, majd a hamvakat a közönségre szórja azt a látszatot keltve, hogy a közönség csak előadást lát (1. *hangtörténet*)
- nőimitátorként „különös szépségű énekesnővé” átváltozva megteveszti Elinort, a kancellár fiát, aki őrvölgő szerelmében öngyilkosságot követ el, amikor megtudja, hogy Berg valójában férfi (2. *hangtörténet*)
- gyilkosságokat követ el társulatának tagjaival, hogy ő nyerje meg a császár által meghirdetett hírnökversenyt: nem a versenyre jelentkező hírnököket gyilkolja, illetve gyilkoltatja meg, hanem azok családtagjait, szeretteit – tetteivel el akarja rettenteni a jelentkezőket a versenyen való részvételtől (3. *hangtörténet*, 1-3. *képtörténet*)
- úgy szórakoztatja a közönséget, hogy táncol, miközben a hírnökverseny veszteseit, néhány méterre tőle, kivégzik (4. *hang- és képtörténet*)
- megöli Rexona Herbet, aki Berg iránt táplált szerelme miatt maga is gyilkosságokat követ el, s aki, talán, Berg nyilvánosan elégetett gyermekének anyja (4. *képtörténet*)
- megöli az Idegent (4. *képtörténet*)
- megsemmisíti – megeszi – a császár üzenetét (4. *képtörténet*)

---

<sup>87</sup> Több érintkezési pontot is találunk *A császár üzenetében* látható gyilkosságok, táncjelenetek és a bécsi akcionista (Günter Brus, Adolf Frohner, Otto Mühl, Hermann Nitsch, Alfons Schilling, Rudolf Schwarzkogler) „művei” között. Ezek az érintkezési pontok a következők: reflexió arra az ontológiai kérdésre, hogy létezik-e biztosan kijelölhető határ, amely megmutatja, hogy egy tárgy vagy egy akció műalkotásnak tekinthető-e; azoknak a társadalmi, pszichológiai mechanizmusoknak a feltárása, amelyek rábírnák az embert, hogy szeresse az őt elnyomó hatalmat; áldozati – szadisztikus és mazohisztikus – képzetek; a pusztá matériának tekintett emberi test tárgyasíítása, manipulációja. Vö. Radnóti Sándor: *Levágta-e a saját farkát Rudolf Schwarzkogler?*; Földényi F. László: *A testet felszabadító bécsi akcionizmus*. In: *A performance-művészet*. Artpool – Balassi – Tartóshullám. Budapest, 2000. 217.

Heller Ágnes azt írja az *Általános etikában*, hogy „a cselekvő mindig felelős.”<sup>88</sup> Két kritériuma van annak, hogy valakiről, például Bergről, azt mondhassuk, felelős valamiért, vagy szigorúbban fogalmazva: felelősség *terheli* valamiért. Az első kritérium a végigvitt, befejezett, „megfordíthatatlan” tett – a „tisztán tudati aktusokért” ugyanis nem vagyunk felelősek, mert azok „megfordíthatók”. A másik kritérium a felelősségvállalás aktusa. „A felelősség a felelősségvállalás kötelezettségét kíséri” – írja Heller, majd hozzáteszi: „Felelősséget vállalni valamely cselekedetért, amely cselekvéséből ered, elsősorban választ jelent a »Ki tette? Én.«, illetve a »Te tetted? Igen, én tettem.« kérdésre.”<sup>89</sup> Nincs tehát felelősség felelősségvállalás nélkül. A felelősségvállalás önkéntes vagy kikényszerített, de eredendően *dialogikus* – tettést és tanút, tettést és bírót feltételező – aktusa megelőzi a felelősséget. Úgy gondolom, hogy ebből kell kiindulni, amikor etikai – konkrétan felelősségetikai – nézőpontból kérdéseket teszünk fel Najmányi filmjének.

Az első kérdés, ami A császár üzenetével kapcsolatban felelősségetikai nézőpontból felmerül, a következő: vizsgálja-e – s ha igen, akkor hogyan és milyen célból – a felelősség, illetve felelősségvállalás kérdését a film? Erre a kérdésre röviden azt a választ adhatjuk, hogy igen. Igaz, hogy csak egy jelenetben, de Najmányi próbára teszi Berget abból a szempontból, hogyan viszonyul ahhoz, amit tett. Arra a negyedik képtörténetben látható jelenetre gondolok, ahol Berg találkozik az Ideggel, aki lerántja a leplet egy csoport hulláról – olyan emberek holttesteiről, akiket feltehetőleg Berg és a társulata gyilkolt meg. A leleplezés célja a szembesítés.

Hogyan reagál Berg? Úgy, hogy hátat fordít a látványnak. A megfordulás azt jelenti, hogy Berg nem vállalja a felelősséget azért, amit tett. A felelősség-hárítást nem szavakkal történik, hanem a gesztusok elemei – a szavaknál sokkal egyszerűbb és kifejezőbb – nyelvén. Ez azonban mit sem változtat azon az előbb említett tényen, hogy itt egy dialogikus helyzetről van szó. A lerántás kérdés, a hátat fordítás pedig – egyértelmű – válasz. Azt jelenti: „nem én tettem”. Vagy: „én tettem, de nem érdekel.”

Most már látható: Najmányi elképzelése szerint Berg olyan gyilkos, aki nem vállalja felelősséget azokért a bűncselekményekért, amelyeket elkövet. Miért nem? Erre a kérdésre kétféle válasz kínálkozik. Az egyik pszichológiai, a másik ideológiai. A pszichológiai magyarázat szerint Berg azért nem vállalja a felelősséget, mert pszichopata – nincs tisztában azzal, hogy tetteivel kárt okozott másoknak. Nincs tudatában annak, hogy mekkora fájdalmat és szenvedést zúdított azokra, akiknek a családtagjait megölte. A kérdés ezen a ponton

---

<sup>88</sup> Heller Ágnes: *Általános etika*. I.m. 86.

<sup>89</sup> Uo. 86.

a következő: igaz, hogy Bergnek nincs lelkiismerete? Igaz, hogy nem képes az áldozatai iránt részvétet vagy legalább szánalmat érezni? Lehet, de nem biztos. Berg olyan hidegvérrel gyilkol *A császár üzenetében*, hogy nem zárhatjuk ki ezt a kézenfekvő lehetőséget.

A másik magyarázat ideológiai. Eszerint Berg azért nem vállalja a felelősséget a gyilkosságokért, mert úgy gondolja, hogy ellenkező esetben a császár üzenete nem érkezne meg soha a távoli tartományba: az üzenetet ugyanis csak egy kiválasztott – a pótolhatatlan, tökéletes Hírnök – képes eljuttatni a címzetthez, akit rendkívüli küldetése mindenre – még gyilkosságokra is – feljogosít. A *Spions* alapján úgy gondolom, hogy Najmányi az ideológiai magyarázat mellett teszi a voksát. Amellett érvel ugyanis, hogy Berg olyan, mint egy sztár, aki túl vannak jón és rosszon: „Mint a zseniket – írja –, az ő tetteit, személyét sem lehet a könnyűszerrel behelyettesíthető közönségre vonatkozó erkölcsi mércék alapján megítélni.” Ha pedig ez nem lehetséges, akkor a hírnök „lophat, csalhat, hazudhat, akár ölhet is, ha úgy adódik. Rá nem vonatkoznak Mózes törvényei, a régi Tízparancsolat. Különösen a szeretet kötelezettsége alól mentesül, illetve mint a szamurájok esetében, a feladatát kell szeretnie.”<sup>90</sup>

Azt a kérdést is fel kell tennünk A császár üzenetével kapcsolatban felelősségetikai nézőpontból, hogy kényszeríti-e a filmben valamilyen erő, hatóság, intézmény arra Berget – a magányos Idegent leszámítva –, hogy vállalja a felelősséget a tetteiért? Erre a kérdésre röviden úgy válaszolhatunk, hogy nem. Berget úgy ismerjük meg az első hangtörténetben, mint „a császár kegyeltjét”. Valóban az. Nincs olyan jelenet a filmben, ahol arról lenne szó, hogy a császár elégedetlen azzal, amit Berg művel. Igaz ugyan, hogy nem feltétlenül ért egyet Berg művészi elképzeléseivel, a zsenialitását azonban még ilyenkor is elismeri. Arról pedig egyáltalán nem történik említés a filmben, hogyan viszonyul a császár a Berg által elkövetett gyilkosságokhoz. Lehet, hogy nem tud róluk. Vagy tud, de szemet huny afelett, ami történik. A harmadik lehetőség a legszörnyűbb, s úgy tűnik, hogy a film leginkább éppen ezt a lehetőséget sejteti. Lehetséges ugyanis, hogy a császár elismerően tekint arra a Bergre, aki képes elmenni odáig, hogy egy verseny megnyerése érdekében gyilkoljon.

Lehetséges ez? Igen, hiszen Najmányi filmje disztópia, márpedig a negatív utópiák gyakran olyan világokat ábrázolnak, ahol a totalitárius hatalom vezetőitől nem idegen az erőszak, illetve annak élvezete. Elég, ha ezzel kapcsolatban O'Brien alakjára gondolunk az 1984-ben. Úgy gondolom, hogy Najmányi Kafkától átemelt, saját disztópiájához igazított császára olyan, mint Orwell regényben O'Brien: élvezet talál az erőszakban, mert az erőszak legitimálja a hatalmát – annál jobban, mint aljasabb és kegyetlenebb. Ezzel kapcsolatban

---

<sup>90</sup> Najmányi László: *Spions. Balkon*, 2010. 11-12. 25.

árulkodó jel, hogy a harmadik hangtörténetben kiderül – s ez véleményem szerint disztópikus motívumnak tekinthető –, hogy a császár által meghirdetett hírnökverseny szabályai nem tiltják az erőszakot annak érdekében, hogy valaki bizonyítsa: ő a legalkalmasabb jelölt. Ez disztópikus motívum, noha a narrátor csak utal rá. Nem azt mondja, hogy szabad gyilkolni, hanem azt, hogy a verseny élet-halál kérdése: „Az alkalmas hírnök kiválasztására versenyt hirdetnek, aki nem felel meg a feltételeknek, kivégzik”.

Mi jellemző a Najmányi által ábrázolt disztópikus, nem vadnyugati, hanem „vadkeleti” társadalomra? Csupa olyan motívum, amely egyrészt a western-filmekre, másrészt a disztópiákra jellemző: önkényuralom, önbíráskodás, szervezett bűnüldözés hiánya, törvényesített erőszak, és – felelősségelhárítás. A *császár üzenete* valósággal hemzseg a felelősségelhárításra, -tagadásra utaló mozzanatoktól. Ezek közé tartozik az említett szembesítés-jelenet, de a többször megismételt leragasztás, illetve táncjelenet is. A gyilkosságok holttestleragasztással történő esztétizálása, a kivégzések szórakoztató színházi előadásként való átértelmezése nyomán egy olyan társadalom képe rajzolódik ki a néző előtt, ahol az emberekből hiányzik – eltűnt – a felelősségvállalás erkölcsi képessége.

Najmányi egy felelősségtagadáson alapuló társadalmat ábrázol *A császár üzenetében*. A totális felelőtlenység világát, a már sokat emlegetett „Nirvániát”. Kik azok, akik Nirvániában még képesek arra, hogy vállalják a felelősséget a tetteikért? Nem a gyilkosok, nem is a gyilkosságokat legitimáló törvények alkotói, hanem *ironikus* módon az *áldozatok*. Azok az emberek, akiket a negyedik képtörténetben kivégeznek, gödörbe lőnek. Ezek az emberek – bár talán maguk is tisztában vannak a játék szabályainak nihilizmusával –, azért, hogy a méltóságukat legalább saját maguk előtt megőrizték: *maguk adják a puskát a kivégzőosztag tagjainak kezébe*.

# AZ ARC GENEALÓGIÁJA ÉS A TEST IRÁNTI FELELŐSSÉG DELEUZE ÉS GUATTARI FILOZÓFIÁJÁBAN

---

CZÉTÁNY GYÖRGY

A *Teljesség és végtelenben* Lévinas arról ír, hogy a Másik arcának feltárulkozása a kifejezésben, a beszédben, a nyelv közegében történik meg. Ez egy olyan többlet, amely meghaladja és széttöri azt a mindenkori ideát, amit én alkottam a Másikról.<sup>1</sup> Ennyiben az arc nem része a testnek. Noha az arc az érzékiben fejeződik ki, mégsem e világból való, világon túlról érkező – és nem pusztán világon túli.<sup>2</sup> A Másik a végtelen ideája a végesen belül, az immanencián belüli transzcendencia, a bennfoglalhatatlan.<sup>3</sup> Amit az arc eredendően kifejez, az egy parancs: a „Ne ölj!” parancsa, vagyis transzcendenciája megőrzésének parancsa. A Másik feleletigényt támaszt velem szemben, vagyis felelősségvállalásra szólít fel. A nyelv etikai feltétele a kötelességnek és a felelősségnek ez a kapcsolata.<sup>4</sup>

Az 1968-ban megjelenő *Különbőség és ismétlés*ben Deleuze még sok tekintetben Lévinas megközelítését visszhangozza. Az „*a priori* Másikat” egy lehetséges világ kifejezéseként határozza meg. Például egy rémült arc kifejez egy ijesztő világot, vagy „Albertine arca kifejezi a tengerpart és a hullámok vegyülékét”. A szerelem kezdete egy lehetséges világ megnyilatkozása. Lévinashoz hasonlóan tehát az arc itt is kifejező. A lehetséges világ Leibnizre utal. A kifejezett világ egyrészt inkomposszibilis más világokkal. Másrészt, mint a monász esetében, a kifejezett itt sem létezik a kifejezőn kívül. A Másik azt fejezi ki, ami őt individuálja. A Másik által implikált világot a nyelv által az én explicálja. Deleuze azonban egyfajta etikai szabályként fogalmazza meg, hogy nem szabad a másikat túlzottan explicálni, azaz egy szubjektum-objektum struktúrára redukálni. Meg kell tartani implicitként értékeit, hogy kifejező maradjon.<sup>5</sup> Mindez tehát még nem áll távol Lévinas gondolataitól. Sőt, a másiknak ugyanezt a meghatározását találjuk Deleuze-nek Guattarival együtt írt utolsó művében,

---

<sup>1</sup> Emmanuel Lévinas: *Teljesség és végtelen*. Ford. Tarnay László, Jelenkor, Pécs, 1999. 33.

<sup>2</sup> I.m., 143., 180.

<sup>3</sup> I.m., 161.

<sup>4</sup> I.m., 165-167.

<sup>5</sup> Gilles Deleuze: *Différence et répétition*. PUF, Párizs, 1968. 334-335.

az 1991-es *Mi a filozófiában* is.<sup>6</sup> Annál érdekesebb, hogy az 1980-ban napvilágot látott *Ezer fennsíkban* az arc egy egészen más megvilágításba kerül – etikai helyett politikai fénytörésbe.

Az arc e műben is kifejezőként, a kifejezés szubsztanciájaként jelenik meg. A kifejezés formája pedig itt is a nyelv, mely nem függetleníthető az általa előfeltételezett beszédétől. Sőt mit több, a nyelv eredendően parancsot fejez ki. A nyelv elemi egysége a parancsszó. Bár a parancsszó a felszólító mondatokban fejeződik csak ki, mégis minden beszéd funkciója. Ám itt kezdődnek a különbségek. A parancsszó a rend szava, „*mot d'ordre*”, ami politikai jelszóként is fordítható. A nyelvben nincs egyedi megnyilatkozás, nem létezik a megnyilatkozás szintetizáló szubjektuma. Ámde nem is a világon túli betöréséről van szó. A kijelentés kollektív társadalmi elrendezéseket implikál. Minden megnyilatkozás a szubjektumot elhelyező hatalmi és szemiotikai elrendezésekbe (*assemblage*) illeszkedik. Ezek az elrendezések alkotják a nyelv nem-diszkurzív implicit előfeltevését. Ezt nevezik a szerzők a nyelv tudattalanjának. A skizofrén épp ezt az elrendeződést, ezt a morajlást mint implicit előfeltevést hallja meg: azt, hogy a nyelvben valaki más beszél és parancsol. Amikor a tanár a hallgatókat egy nyelvtani szabályra oktatja, nem információt ad át vagy kommunikál, hanem parancsot ad a bevett nyelvhasználatra vonatkozóan. A parancsszó célja az engedelmesség. A nyelv funkcióját legjobban a rövid, cselekvésre felszólító megnyilatkozások fejezik ki: „Kész?” „Igen.” „Most!” Gondoljunk egy korai Jancsó-filmre, például a *Csillagosok, katonákra*, amely efféle parancsszavakra redukálja a nyelvet. Ekképp értelmezik a szerzők az illokúciós erő austini fogalmát is. A beszédaktus illokúciós erejét a megnyilatkozások kollektív elrendezései magyarázzák.<sup>7</sup> A beszédaktusnak ez az értelmezése nem áll messze a beszédesemény foucault-i fogalmától.

Az arc tehát a nyelvben fejezi ki magát és e kifejezés elemi egysége a parancsszó. Ugyanakkor minden kifejezés tartalomhoz kötődik. A tartalom – Spinoza kifejezésével – testek rendje és kapcsolata.<sup>8</sup> A kifejezés nem pusztán reprezentálja vagy leírja a megfelelő tartalmat, hanem beavatkozik, beillesztődik a testek kapcsolatába, egy testetlen átváltozást okoz a testeken. Ahogy Deleuze *Az értelem logikájában* a *lekton* sztoikus fogalmát értelmezi, az állítás által kifejezett értelem egyszersmind a test testetlen attribútuma. Például a bíró ítélete a vádlottat bűnössé változtatja. Ezzel pedig megváltozik a testek rendje és kapcsolata.<sup>9</sup>

---

<sup>6</sup> Gilles Deleuze, Félix Guattari: *Mi a filozófia?* Ford. Farkas Henrik. Műcsarnok, Budapest, 2013. 20.

<sup>7</sup> Gilles Deleuze, Félix Guattari: *Capitalisme et schizophrénie. Mille plateaux.* Minuit, Párizs, 1980. 95-102.

<sup>8</sup> Baruch Spinoza: *Etika.* Ford. Szemere Samu, Boros Gábor. Osiris, Budapest, 1997. II. 7.

<sup>9</sup> Deleuze, Guattari: *Mille plateaux*, 102. Deleuze: *Logique du sens.* Minuit, Párizs, 1969. 13-15., 33-35.

Eddig a kifejezés formájáról, a nyelvről volt szó. Ám mi a helyzet a kifejezés szubsztanciájával, az arccal? Mi a viszonya a kifejezésnek a kifejező archoz? Először is – Lévinashoz hasonlóan – Deleuze-ék is úgy gondolják, hogy az arc nem része a testnek, vagyis a tartalomnak.<sup>10</sup> Ez azonban nem egy etikai univerzálé, hanem történeti fejlemény. Az arc transzcendenciájának genealógiájára van szükség. A törzsi társadalmakban az arcnak nincs kitüntetett szerepe. A kódoló társadalmi jeleket a testbe írják be, amelynek a fej is része. A maszk biztosítja a fej testhez tartozását. Az arc transzcendenciája egy bizonyos szemiotikai elrendezéshez tartozik. Ezt nevezik a szerzők a jelölő jel rendjének. Ez a teokráciák kialakulásával jelenik meg, de maga az arc transzcendenciája a kereszténységgel – Krisztus arcával – teljeseedik ki.<sup>11</sup> A jelölő jel rendjének lényege, hogy minden jel mindig egy másik jelre utal; minden jel további jeleket értelmez. Ám ami az értelmezés voltaképpeni célja, az a jelek jelölőjének megértése. A mesterjelölő minden jel eredete, de épp ezért maga nem része a jelek láncolatának. A jelölő saját hiányát osztja szét a lánc elemei között. A kérdés az, „Mít ért ezalatt?”, de a válasz mindig a jelölt szintjén marad.<sup>12</sup> A jelölő egy transzcendencia: az istenség, vagy földi leszármazottja, a zsarnok.<sup>13</sup> Látható, hogy a szerzők Lacan jelölő-fogalmát veszik át, ám azt egyszersmind történetivé teszik és szubsztanciát adnak neki. A jelölőnek ugyanis mint jelöltnek van reprezentációja, ez pedig az arc, a frontális arc. Gondoljunk például az ikonra vagy a bizánci mozaikra, ahol arany háttér előtt jelenik meg a sugárzó arc, a jeleket kibocsátó arc, és a szubjektumban az az érzés támad: „mintha engem figyelne”.<sup>14</sup> Ebben az érzésben benne rejlik a bensővé tett végtelen adósság, melyről Nietzsche ír *A morál genealógiájában*.<sup>15</sup> Az arc ad a jelölőnek szubsztanciát. A jelölő jel rendjének istensége nem rejtőzködő. Ekképp válik tehát az arc transzcendenciává. Az arc egy médiumot vagy falat képez a jelek végtelen utalásrendszere számára. Ezzel pedig a jelek hatalmi központjává válik.<sup>16</sup> A nyelv kifejezése, melynek funkciója a parancsszó, az arcban lel szubsztanciára.

Az arc transzcendenciája tehát egy bizonyos szemiotikai elrendeződéshez tartozik. Ebben az elrendeződésben jut kifejezésre például, hogy „a szem a

---

<sup>10</sup> Deleuze, Guattari: *Mille plateaux*, 208.

<sup>11</sup> I.m., 215-219.

<sup>12</sup> I.m., 141-144.

<sup>13</sup> Deleuze, Guattari: *Capitalisme et schizophrénie. L'Anti-Édipe*. Minuit, Párizs, 1972. 227-254.

<sup>14</sup> Deleuze, Guattari: *Mille plateaux*, 114., 227.

<sup>15</sup> Nietzsche: *Adalák a morál genealógiájához (Vitairat)*. A legutóbb közreadott „Jón és gonoszon túl” kiegészítéseként és magyarázatoként. Ford. Romhányi Török Gábor. Holnap, Budapest, 1996. 103-108. Deleuze, Guattari: *L'Anti-Édipe*, 263.

<sup>16</sup> Deleuze, Guattari: *Mille plateaux*, 144-145.

lélek tükre”, vagy hogy „minden az arcára van írva”, vagy a parancs: „nézz rám, ha hozzád beszélek!” Az elrendeződés része a hatalom, amely a politikus arcán fejeződik ki a hirdetőfelületen, vagy a sztár arcának szuperközeljén a képernyőn.<sup>17</sup> Ebben az elrendeződésben különbséget kell tennünk fej és arc között. A fej része a testnek, az arc nem. Az arc egy felszín, egy fal, a testeket egy bizonyos elrendeződés szerint átváltoztató értelem szubsztanciája. Az arc nem része a testnek, hanem az, ami átkódolja a testet – a fejet is beleértve.<sup>18</sup> Ezzel állítható szembe az arc nélküli test, a megkínzott, a száműzött teste. Ő Oidipusz, aki megvakította magát, vagyis elvesztette arcát, és önkéntes száműzésbe vonult. Ő a bűnbak. Aki elveszti az arcát, állattá válik. A bűnbakra terhelik mindazt, ami fenyegetést, azaz rosszat jelentett a rendre (a város pusztulását), vagyis ami nem illeszkedik a jelek rendjébe és nem vezethető vissza a jelölőre. Ő az, aki deterritorializálná a jelölő jel rendjét (Oidipusz esetében a családi viszonyok rendjét), ezért el kell távolítani e rendből. A bűnbak kívül kerül a jelölő jel rendjén. Egy szökésvonalat testesít meg. Már nem része a jelek láncolatának, ám egész másként, mint a mesterjelölő. A száműzött a király inverze, szimmetrikus alakja, a zsarnok avagy az istenség arcának ellentéte – nagyjából abban az értelemben, ahogy Agamben szembeállítja a szentet és az átkozottat, a kivételes állapotot és a pusztá életet. Ez a leírás persze nem csak a zsarnoki államra alkalmazható, hanem minden alávetett, hierarchikus, központosított csoportra, amelyben felbukkan a jelölő arc transzcendenciája.<sup>19</sup> Mindez a felelősség Lévinastól eltérő fogalmát hordozza magában. Ennek megértéséhez Deleuze Francis Baconról írt könyvéhez érdemes fordulnunk, mely egy évvel az *Ezer fennsík* után látott napvilágot.

Ugyanis Deleuze szerint épp az arctól menekülő testet festi meg Bacon. A testnek csak feje van, arca nincs. Itt Deleuze úgy fogalmaz, hogy míg a fej a test szerves része, az arc egy strukturált szerveződés, amely uralja és háttérbe szorítja a testet. A fej a test immanens része, az arc transzcendálja a testet. Bacon festészete az arc uralmának fogságából való szökés vonalait teszi láthatóvá. Bacon „megpróbálja szétszedni az arcot, felfedni vagy felszínre hozni a fejet az arc alól.”<sup>20</sup> A kitörlés és kisatírozás technikájának alkalmazásával a test deformáción megy keresztül, az arc elveszíti formáját, állattá válik. Az állattá válás ebben az időben központi fogalom Deleuze számára, ezért érdemes annak jelentésénél elidőznünk.

<sup>17</sup> I.m., 215.

<sup>18</sup> I.m., 208–209.

<sup>19</sup> I.m., 145–146. A bűnbak fogalmát vö. René Girard: *Látám a Sátánt, mint villámlást lehullani az égből. A kereszténység kritikai apológiája*. Ford. Sujtó László. Atlantisz, Budapest, 2013.

<sup>20</sup> Deleuze: *Francis Bacon. Az érzet logikája*. Ford. Seregi Tamás. Atlantisz, Budapest, 2002. 29.

Deleuze-nél immanensen nem rögzített létezők vannak, hanem alakulások, valamivé válások (*devenir*). A háttérben Spinoza *Etikája* áll, amit mindeképp érintenünk kell Deleuze etikai implikációinak megértéséhez. Spinozánál minden létező (legyen élő vagy élettelen, teremtmény vagy teremtő) ugyanabban az értelemben létező: abban az értelemben, hogy hatóképességet (*potentia*) fejez ki. Minden létező a végtelen hatóképesség (Isten) véges módosulása, módusza. Deleuze értelmezésében a hatóképesség affektív erő, egy intenzív mennyiség, amivel a test hatást fejt ki más testekre. Vagyis minden test lényege, hogy hat más testekre és hatást szenved el tőlük, azaz affektív viszonyban van a benne lévő és őt körülvevő testekkel. Amennyiben egy test egy másik testtől olyan hatást szenved el, hogy az őt alkotó részek aránya nem változik, azaz a test létében fennmarad és megerősödik, akkor hatóképessége növekszik, ami az öröm affektusával jár (például ha egészséges táplálékhoz jut). Amennyiben az elszenvedett hatás által megváltozik (felbomlik, roncsolódik) részeinek viszonya, akkor hatóképessége csökken, ami a szomorúság affektusával jár (például ha méreg kerül a testbe). Minden test folyamatosan hatóképesség-változáson megy át (azaz valamivé válik), ami vagy az öröm, vagy a szomorúság affektusával jár. A spinozai etika feladata a testekkel való találkozás oly módon történő megszervezése, hogy az hatóképesség-növekedéssel, azaz örömmel járjon együtt.<sup>21</sup>

A testek között nem aszerint teszünk különbséget, hogy milyen nembe és fajba tartoznak, hanem aszerint, hogy egyedileg milyen hatóképesség-változáson mennek át. A különbségek egyediek. Mit jelent mindezek alapján az állattá válás? Az *Ezer fennsík* egyik példája az állattá válásra Melville *Moby Dick* című regénye.<sup>22</sup> Ahab kapitány azáltal igyekszik megtalálni a fehér bálnát, hogy követi annak lehetséges mozgását. Ekkor felveszi azokat az affektív viszonyokat, amelyek meghatározzák a bálna mozgását és hatóképesség-változását: a tengeri áramlatok, az időjárás affektusait. Vagyis Ahab kapitány a bálna affekciói szerint gondolkodik, bálnává válik, amennyiben a bálna hatóképesség-változásait fejezi ki. A mássá válás nem egy döntés, nem egy választás, hanem egy kényszer eredménye: Ahab esetében egy megszállottság, egy affektív erő, amely arra kényszeríti, hogy Moby Dickké váljon.

Az állattá válásnak ez a kényszere jelenik meg Bacon képein is. Deleuze számára Bacon festészetét „az ember és az állat közötti *homályos és szétválaszthatatlan* zóna alkotja.”<sup>23</sup> Ez a homályos zóna az eleven, szenvedő, affektív test mint hús. A hús fejezi ki közvetlen módon az affektivitást, a hatóképesség-

---

<sup>21</sup> Lásd Deleuze: *Spinoza és a kifejezés problémája*. Ford. Moldvay Tamás. Osiris-Gond, Budapest, 2000.

<sup>22</sup> Deleuze, Guattari: *Mille plateaux*, 298.

<sup>23</sup> Deleuze: *Francis Bacon*, 30.

változást mint intenzitást, vagyis a mássá válást. Bacon a szenvedő embert húsként festi meg. „A hús az ember és az állat közös zónája, kettőjük megkülönböztethetlenségének a zónája, a hús maga a »tény«, az az állapot, amelyben a festő azonosul rettegése és együttérzése tárgyával.”<sup>24</sup>

Merleau-Ponty könyvében, *A látható és a láthatatlan*ban is a hús az észlelő és észlelhető közös tartományaként kerül középpontba. Ám Merleau-Ponty a húsról a *chair* kifejezést használja, míg Deleuze a *viande* szót. Ez utóbbi alantasabb, abban az értelemben, amit például egy hentesboltban látunk. Ahogy Deleuze és Guattari később a *Mi a filozófiában* fogalmaz, a Merleau-Ponty-féle hús mint az érzéki léte, mint egyetemes elem, azzal a hússal (*szarksz*) rezonál, amellyé az Ige lett: „a hús [*chair*] egyszerre ájtatos és érzéki fogalom, a vallásosság és az érzékiség keveréke”.<sup>25</sup> Ezzel szemben az a hús (*viande*), amelyről Deleuze Bacon kapcsán ír, nem áll meg önmagában: nemhogy ő hordozná az érzékit, magának is hordozóra van szüksége: a csontvázra. Bacon festményein a csontok egy szilárd térbeli struktúrát alkotnak, amelyről a mássá váló test mint hús le akar válni. Erre példa Bacon *Három tanulmány keresztrefeszítéshez* című képe (1962), ahol a lehatároló porond is csontokból van.<sup>26</sup>

A test sokszor a kitátott, kiáltó szájon keresztül próbál elszökni, hogy feloldódjon az anyagi struktúrában, azaz eltűnjön és láthatatlanná váljon. De Bacon 1946-os *Festményén* azt látjuk, hogy a test feloldódása vagy eltűnése közepette a kiáltáson túl megjelenik egy mosoly, amely mintha túlélne a test eltűnését. Ahhoz hasonlóan, ahogy az *Alice csodaországban* című Carroll-könyvben a macska eltűnése után is megmarad a mosolya.<sup>27</sup> Ez jelenik meg a *Tanulmány egy portréhoz* (1953) című képen is. Ahogy Deleuze fogalmaz: „A szemek és a száj annyira pontosan a kép horizontális vonalaihoz igazodnak, hogy az arc feloldódik a térbeli koordinátákban, s csak a rendíthetetlen mosoly marad meg.”<sup>28</sup> Bacon egyik triptichonját (*Triptichon. Három tanulmány az emberi fejről*, 1953) pedig Deleuze a következőképp írja le: „a középpontban kiáltó száj, baloldalon a hisztérikus mosoly és végül jobb oldalon a fej, amely lehanyatlík és feloldódik.”<sup>29</sup>

---

<sup>24</sup> I.m., 32.

<sup>25</sup> Deleuze, Guattari: *Mi a filozófia?*, 150. A *chair* fogalmának keresztény filozófiát megalapozó használata explicit módon Michel Henry-nál jelenik meg. Lásd Michel Henry: *C'est moi la vérité. Pour une philosophie du christianisme*. Seuil, Párizs, 1996, különösképp a hetedik fejezetet.

<sup>26</sup> Deleuze: *Francis Bacon*, 31.

<sup>27</sup> I.m., 35-36.

<sup>28</sup> I.m., 36.

<sup>29</sup> Uo.

Összességében Bacon alapján Deleuze a művészet feladatát a következőképp határozza meg:

A művészetben, a festészetben éppúgy, mint a zenében, nem formákat kell reprodukálni vagy kitalálni, hanem erőket kell befogni. Ezért nem figuratív egyetlen művészet sem. [...] A festészet feladata a láthatatlan erők láthatóvá tételeként határozható meg. Ugyanúgy a zene is arra törekszik, hogy hallhatóvá tegye azokat az erőket, amelyek nem hallhatók. [...] Az erő közvetlen kapcsolatban áll az érzettel: egy erőnek kell hatnia egy testre, vagyis a[z affektív] hullámmászás egy helyére, hogy érzet keletkezhesen.<sup>30</sup>

Az érzet affektív erő, egy másik test hatásának elszenvedése, amely intenzív módon megváltoztatja a test hatóképességét. A művészet ezeket az affektív erőket „fogja be”. Nem a figurákat ábrázolja, hanem a rájuk ható láthatatlan erőket teszi láthatóvá. Például Cézanne láthatóvá teszi „a hegyek gyűrődéseiben lévő erőt, az alma sarjadásában lévő erőt, egy táj forráságának erejét...” Van Gogh feltatálja „a napraforgómagban rejlő hallatlan erőt”.<sup>31</sup>

Bacon egy másik triptichonja kapcsán (*Triptichon. Három tanulmány George Dyer portréjához*, 1964) Deleuze így fogalmaz: „Mintha láthatatlan erők pofoznák a fejet a legkülönbözőbb irányokból. S itt az arc kitörölt, kisatírozott részei [...] azt a zónát jelölik, amelyen az erő éppen a fejet éri.”<sup>32</sup> Az erők deformálják a testet. A deformált fej hús, és nem arc. A hús az, ami szenved. „A kiáltás lefestése” nem a kiáltást kiváltó borzalmas látvány lefestését jelenti, hanem azoknak a láthatatlan és érzékelhetetlen erőknek a láthatóvá tételét, amelyek kikényszerítik a kiáltást. A kiáltás láthatósága ez, a nyitott száj mint sötét mélység kapcsolatba hozása a kiáltást kiváltó láthatatlan erővel.<sup>33</sup> Ez jelenik meg Baconnak a Velazquez X. Ince pápa portréja után készült tanulmányán is (1953), ahol mintha a felső testet egy sötét függöny redői mögé húznák vissza.<sup>34</sup> A látható test felveszi a harcot a láthatatlan erővel. „Amikor a vizuális érzet szemben találja magát a feltételül szolgáló láthatatlan erővel, akkor olyan erőt szabadít fel magából, amely győzelmet arathat a láthatatlan erő felett, de meg is barátkozhat vele. Az élet kiált a halálra, de a halál [...] az a láthatatlan erő, amelyet az élet észlel, előcsalogat és láthatóvá tesz a kiáltással.”<sup>35</sup>

---

<sup>30</sup> I.m., 65. A zene kapcsán lásd erről Deleuze, Guattari: *Mille plateaux*, 422 skk.

<sup>31</sup> Deleuze: *Francis Bacon*, 66.

<sup>32</sup> I.m., 67.

<sup>33</sup> I.m., 68-69.

<sup>34</sup> I.m., 36-37.

<sup>35</sup> I.m., 70-71.

Ebben áll a spinozai értelemben vett etikai feladat. A felelősség nem az arccal szembeni feleletben határozható meg, hanem a test szenvedését okozó erők láthatóvá tételének folyamányaként. Efféle láthatatlan erő például a nyelvben implicit parancsszó által gyakorolt affekció, az illokúciós erő, mely a testet átkódolja és rögzíti. Az átkódolás felülete a jeleket kibocsátó arc, annak transzcendenciája. A test ezzel szemben a láthatatlan erők elleni küzdelem immanencia-síkja, mely szökésvonalakat hoz létre, hogy megszabaduljon az őt foglyul ejtő erőktől. Bacon festészete ennek láthatóvá tétele. Ebben a szenvedő testtel való együttérzés nyilvánul meg. A néző „két lábon járó hústömegként” maga is részévé válik a történésnek. Állattá válik, és egyben felelőssé a szenvedő testért és a szenvedő testtel szemben.<sup>36</sup>

---

<sup>36</sup> I.m., 32-33.

## POSZTFELELŐSSÉG

---

*ROPOLYI LÁSZLÓ*

**D**olgozatunkban azt a problémát szeretnénk felvetni, hogy a posztigazság korában vajon miként értelmezhető a felelősség fogalma? A posztigazság korának eljövetele – az utóbbi 8-10 év fejleményeként – az általánossá váló internethasználathoz kapcsolódik. A nagyjából negyven éve tartó, folyamatosan változó és intenzíven növekvő internethasználat társadalmi és kulturális hatásaként valójában senki se számított efféle következményre – a posztigazsággént értelmezett és azonosított társadalmi/kulturális entitás megjelenése és viharos gyorsaságú terjedése a társadalom- és humántudományok kutatóit is valósággal sokkolta. Úgy tűnik, hogy e hirtelen változás hátterében az internetezés lényegi megváltozása áll: a 2010 körül intenzív fejlődésnek induló közösségi médiahasználat (Facebook és társai) valójában az internetezés új szakaszát indította el s alapvetően ez vezetett a posztigazság viszonyainak robbanásszerű kibontakozásához.

A változások jellegének és tartalmának jobb megértéséhez röviden felidéz-  
zük az internet és az internethasználat alakulásának történetét, valamint az  
ezekhez köthető kulturális változásokat. A körülmények extrém komplexitása  
miatt az internetezés kulturális hatásainak kutatásában első közelítésben kul-  
túrtörténeti analógiákat érdemes keresni. Ezek alkalmazásával lehet megpró-  
bálni az alapvető változások beazonosítását. Az internethasználat első (a kez-  
detektől kb. a 2010-es évekig tartó) szakaszának vizsgálatához az ún. „tudás  
reformációja” analógiát találtuk (már korábban is) alkalmasnak, az internete-  
zés második szakaszának (nagyjából a 2010 utáni időszak) tanulmányozá-  
sához pedig most az ún. „posztigazság és probabilizmus” analógiát javasoljuk.  
A mostanában kibontakozó posztigazság korszak jellegének és tartalmának  
jobb megértését a két analógia együttes alkalmazásától, s predikcióik össze-  
kapcsolásától reméljük. Ilyenformán amennyiben elég figyelmesen járunk el  
érthetőbbé válnak a posztigazság korszak jellegzetességei és egyes kulturális  
vonásai. Végül ezek a törekvések segíthetik a posztigazság körülményei között  
is megnyilvánuló felelősség, a posztfelelősség értelmezését is.

### **AZ INTERNET TERMÉSZETÉT ALAKÍTÓ KÖRÜLMÉNYEK**

Az internet létrehozásának, használati módjai alakulásának és a használat  
gyors terjedésének – három-négy évtizeddel a kezdetek után, ma már az  
emberek 60 százaléka internethasználó – értelmezéséhez figyelembe kell ven-  
ni az internet „mindenütt jelenvalóságát” vagyis azt a tulajdonságát, hogy az

egész emberi világot áthatja, illetve az ember egész világát befogadja. Történetének kezdeti szakaszában ugyan úgy tűnt, hogy csupán egy szokatlan módon kialakított infokommunikációs technikáról van szó, de a helyzet gyorsan megváltozott – ami persze technikáknál egyáltalán nem ritka fejlemény: a felhasználók eljárásai, elképzelései és igényei rendszerint átértelmezik az eredeti tervezői szándékokat. Ez történt ebben az esetben is: a felhasználók által folyamatosan generált mélyreható változások következtében az internet az emberi létvizonyokat hordozó fundamentális közeggé vált, így ma az internet és használata nélkülözhetetlen komponensként hordozza és meghatározó módon alakítja az emberek életviszonyait és kultúráját. Az ebben a közegben érvényesített és érvényesülő érdekek és értékek formálják az internetkorszak kultúráját – amit ma *netkultúrának*, *hálókultúrának* vagy *kiberkultúrának* mondunk. Kezd kifejlődni a *hálólét*, ami az internethasználat körülményei között szerveződő közösségek netkulturális praxisának eredményeként fennálló új emberi létezési mód. (Ropolyi 2006; 2012)

A netkultúra és a hálólét jellegének és természetének megértése érdekében érdemes egy gyors pillantást vetni formálódásuk körülményeire és folyamataira. Alapvető jelentőségű tényező, hogy az internet egész eddigi történetére úgy lehet tekinteni, mint a modern világállapot, a modern kultúra, a modernitás válságára adott, a 20. század közepétől kibontakozó – gyakorlati kritikái – reagálásra.

A modern világállapot ötszáz éves történetének végződése az utóbbi évtizedeket meghatározó civilizációs fejlemény. A modernitás programjának megvalósulása – beleértve a programba (szándéktalanul) belefoglalt embertelen következményeket is – a modernitás vízióinak, teljesítményének és produktumainak radikális értékvesztését eredményezte. Így a 20. század során kibontakozott és elmélyült egy gazdasági, politikai, kulturális, az egész modern világrendszert átfogó válságfolyamat.

Válságnak nagy összetett (komplex) rendszerek átalakulási folyamatát nevezzük. Ennek során egy összetett rendszer adott módon való létezésének feltételei fokozatosan megszűnnek, a rendszer szétesik, majd újjá szerveződik, azaz egy új rendszer keletkezik. Válságjelenségekről ennek a folyamatnak az azonosítása és értelmezése kapcsán érdemes beszélni. A rendszer összetettségének, illetve nagyságának az a jelentősége, hogy ilyen rendszereknek nincsenek tudományos elméletekbe foglalható konzisztens leírásai, így változásaik értelmezéséhez sem vehetjük igénybe a hagyományos dinamikai elgondolásokat. A válságok értelmezései és leírásai a nagy és összetett (komplex) rendszerek „dinamikai elméleteit” helyettesítik. Válságok kibontakozása során az addig jól működő totalitásszervező hatások (termelési viszonyok, ideológiák, világképek, paradigmák, stílusirányzatok stb.) veszítenek hatékonyságukból, meginog az egyetlen „rend” érvényessége, illetve az érvényességébe vetett

hit, a világ, illetve a világfelfogás pluralizálódik. Az egy-sok viszony korábban elfogadott változata, melyben az egy valamilyen dominanciája érvényesült, érvényét veszti, s átmenetileg a pluralitást preferáló sok kerül előtérbe, míg nem egy új egységbe szervező erő nem támad, illetve ilyen erőkre nem lelnek.

A modernitás rendszerének válságára való intellektuális reflexiókat *posztmodern álláspont*ként azonosították, ami ilyenként a 20. század közepétől évtizedekig a viláértelmezést meghatározó ideológiaként szolgált (és szolgál tulajdonképpen ma is). Legfontosabbként deklarált értékei a pluralitás, a virtualitás, az individualitás, a töredezettség, a hatalomellenesség és a benne foglalt modernitás. Utóbbi azt jelenti, hogy a posztmodern álláspont nem tekinti a modern értékrendszert mindenestül felszámolandónak, mindössze a modernitás értékrendjének feltétlen dominanciáját kívánja megszüntetni, s ezzel teret biztosít a rendszer átalakulási folyamata számára.

A szóban forgó válság-időszak legfontosabb eseménye, hogy a hitelességét veszített modern világgállapot gyakorlati kritikájaként létrejön az emberi viszonyok új dimenzióját befogadni és hordozni képes új közeg, az *internet*, majd az internethasználat révén kibontakozik egy új kulturális praxis, a *netkultúra*, s ennek nyomán egy új emberi létmód, amit *hálólét*ként azonosíthatunk. Mivel az internet e mély *válságra* adott gyakorlati *válasz*, így nyilvánvalóan a korszak posztmodern értékrendje által formált. Ez azzal a következménnyel jár, hogy működése során – akár használóinak szándékaitól függetlenül is – a posztmodern értékek folyamatos előállítását és terjesztését is megvalósítja: az internet egy posztmodern értékgenerátor. (Ropolyi 1999) Immár több évtizedes története során természetesen maga is formálódik – alakítása, értéktartalmainak meghatározása korunk ideológiai küzdelmeinek, a hálólét kulturális karaktere meghatározásának legfontosabb terepe.

Rendkívüli jelentőségű tényező, hogy a hálólét létrejötte nem pusztán a modern létviszonyok transzformációját teszi lehetővé. Az átalakulás jóval fundamentálisabb: a hálólét megjelenése a modernitás válságának közvetlen következménye ugyan, de a válság következményei sokkal mélyrehatóbbak. Valójában radikális változás zajlik az emberi lét minden korábbi formájához képest – és ennek igazi jelentősége csak az emberréválás körülményeivel való összevetésben mutatkozik meg a maga teljességében. Tulajdonképpen azt is mondhatjuk, hogy a modernitás válsága az egész eddigi emberi történelem válságaként is felfogható, s így a hálólét megjelenésével az emberi történelem új szakasza veszi kezdetét. Ilyenformán az egyszer s mindenkorra eldőlt, hogy az internethasználat univerzálissá válása következtében az emberi létforma átalakul. Sok évezredes szerkezete módosul: a természeti és társadalmi létmódok mellett kialakul egy harmadik, az előbbi kettőre ráépülő létmód: a hálólét. Az ember immár „három világ” polgára: természeti-, társadalmi- és hálólét viszonyok formálják

természetét. Az internethasználat következtében létrejövő „három világ” kultúrája alakítja, és ki is fejezi a bekövetkező változásokat. (Ropolyi 2012)

### ***AZ INTERNETEZÉS ELSŐ KORSZAKÁNAK KULTURÁLIS ÉS TÁRSADALMI KÖVETKEZMÉNYEI***

Abból az antropológiai tapasztalatból indulunk ki, hogy a „hagyományos” emberi kultúra a „természetadta” viszonyok átértelmezésével keletkezik, ezek folyamatos alakításával valósul meg, s ekként válik a mindenkori társadalmi viszonyok, a (változó) emberi lényeg meghatározó tényezőjévé. A kultúra az ember „önépítő”, illetve „világépítő” technikája, amelynek eredménye „maga” az ember és az ember „világa”, az emberi közösségekben meghatározó módon érvényesülő értékek összefüggő rendszere (hálózata). A kultúra alakítja és ki is fejezi egy adott történeti/társadalmi rendszer jellegzetes tartalmait. Minden társadalmi rendszer leírható emberi közösségek és az általuk kialakított és követett kultúrák együttlétéseként. Sematikusan: társadalom = közösségek + kultúrák. (Ropolyi 2006; 2012) Míg a „hagyományos” kultúra a természeti viszonyok átértelmezésének, a netkultúra a „hagyományos” kultúra átértelmezésének a terméke. Az individuumot a közösségekben és a kultúrákból való részesedése, illetve az azokhoz való hozzájárulása determinálja.

Az internetet létesítő hálózatok működése nyomán kiteljesedik a netkultúra: a korábbi és kortárs posztmodern törekvések következtében már egyébként is jelentős mértékben átalakult kulturális közeg stabilizálódik és tovább formálódik.

A posztmodern átalakulások sokasága, s az internethasználat következtében az 1980-as évektől ezekhez hozzáadódó – a változásokat erősítő vagy torzító – további kulturális következmények együttes netkulturális komplexumában nem könnyű eligazodni s különválasztani lényeges és lényegtelen, szükségszerű és esetleges viszonyokat, azonosítani oksági összefüggéseket, meghatározó tendenciákat. De talán nincs is szükség a netkultúra egész univerzumának feltérképezésére. Egy visszafogottabb megközelítésben viszont hasznosnak tűnik a modernitás, a modern kultúra válságának fenti jellemzése alapján feltenni a kérdést: vajon miféle *alapvető válság* mutatkozott meg korunk posztmodern törekvéseiben? A kérdésre azt válaszoljuk, hogy a tudás válságáról van szó, *a modern emberi tudás válsága* képezi a modernitás válságának központi komponensét. (Ropolyi 2001; 2006)

Állításunkat egy analógia segítségével próbálhatjuk árnyaltabbá és indokolhatóbbá tenni. Összehasonlító elemzések nyomán úgy találtuk, hogy a 15–16. századi ember és korunk „hálópolgárának” helyzetében nagyfokú és nagy jelentőségű hasonlóság fedezhető fel. A késő középkori emberek a hit válságát, a maiak pedig a tudás válságát kénytelenek megfigyelni világukban.

A középkori ember erősen korlátozott, hierarchikus, zárt társadalomban élt. Ez a közeg biztonságos, ismerős és megszokott környezetet biztosított a társadalom különböző egyedei számára, de az egyéniséggé válás előtt jelentős, esetenként áthághatatlan akadályok tornyosultak. A történeti viszonyok változásai azonban hamarosan lehetővé tették az individualizáció tömeges mértékű megindulását. Az individuum kifejlődésének ideológiai háttere, támasza kezdetben vallási formában, a reformáció mozgalmaiban jött létre. (Fromm 1993) Mindenekelőtt arra törekedtek, hogy az ember Istenhez fűződő viszonyának alakítását az egyes ember saját kezébe adják, személyes viszonyná tegyék; talán azt is mondhatnánk, hogy ezt tegyék a személyes viszonyná, s ebben a vonatkozásban szüntessék meg a vallási intézményrendszer befolyását. Az individuális szabadság a hit vonatkozásában jött létre, illetve: a korabeli polgárok a hit dolgában individuális szabadságot igényeltek. Istenhez személyesen óhajtottak viszonyulni, lehetőleg a hit szakértői, a papok értelmező, közvetítő tevékenysége nélkül. Nyilvánvaló, hogy ennek a döntő változásnak a „technológiai” hátterét a könyvnyomtatás, s a nagy számban kinyomtatott nemzeti nyelvű Biblia biztosította.

Mindazonáltal az így kifejlődő individuum egy számára idegen, ellenséges világban találta magát, ami telve volt ismeretlen veszélyekkel, beleértve a másik individuum ismeretlen törekvéseit is – és senki se védelmezte ezekkel a veszélyekkel szemben. A kialakuló individuum alapélményei közé tartozott a szorongás, a félelem, az elemi biztonság hiánya, s csakis magára számíthatott. Ezek a körülmények determinálták a modern individuum alapvető személyiségvonásait s hoztak létre önző individuumok sokaságával benépesített elidegenedett világot. (Fromm 1993)

A hitnek ez a régmúlt válsága egy olyan új kort eredményezett, amelyben az ember tudása került meghatározó pozícióba, és a 20. században ez a – modern – tudás mutat válságtüneteket. A modern tudásra alapozott történeti fejlődés hitelét veszítette. A modern történelem válogatott – a tudás által kiszolgált vagy szentesített – szörnyűségei nyilvánvalókká lettek; az élettől elválasztott, absztrakt ész uralmának teremtményei az egész emberi életet veszélyeztetik. De hogyan szabadíthatnánk fel magunkat – ezúttal – a kontrollját veszített, absztrakt ész uralma alól?

A modern individuum tudáshoz való viszonya immár hasonlatossá vált a középkori ember hithez való viszonyához: ilyenformán a vallásos hit reformációjának mintájára szükségessé és lehetővé vált a „*tudás reformációja*”. Szerencsére a megfelelő időben rendelkezésünkre állt a szükséges eszköz: a számítógép-hálózatok kialakulása és világméretű elterjedtsége „technikailag” megteremtette e reformáció feltételeit. A tudás reformátorai, a hálózat építői és fejlesztői megkísérelték kiépíteni az egyes egyén és az egész emberi tudás közötti

közvetlen, személyes kapcsolatot. A nethasználat során korlátozódik vagy kiiktatódik a tudományos intézményrendszer (egyetemek, akadémiák, kiadók, könyvtárak stb.) befolyása, a hálópolgárok lehetőleg nem kérnek az absztrakt ész hivatalos szakértőinek hatalmából. Mindazonáltal a felszabaduló (posztmodern) individuumoknak nincs könnyű dolguk: személyesen kell áthidalniuk az élet és a tudás között tátongó szakadékot, s születőben lévő „hálópolgárként” magukra ismerni.

A hálózaton szőrfőző személy (ismeretelméleti szempontból) szabad, de egyúttal bizonytalan helyzetben találja magát. A tudományos intézményrendszer és a tudás-mozaikok szakértőinek segítségét nélkülözve, közvetlenül és személyesen kell értékelni minden tudáselemet. Az egész emberi kultúrával szembesülve ez a feladat hatalmas súllyal nehezedik mindenkire; bele vagyunk vetve e mérhetetlen szabadságba és senki sem fog rajtunk segíteni. Az interneten magunkra maradunk a tudás egész univerzumával, egy számunkra nagyrészt ismeretlen, végzetes személyes tévedésekkel fenyegető, mások által megalkotott, idegen világgal. Mi történik? Fokozódik az elidegenedés? Az aggodalom új változata új típusú önzésre vezet? Egy új típusú személyiség születését élhetjük át? Ötszáz évvel a hit reformációját követően elérkezett a tudás reformációjának kora? (Ropolyi 2001; 2006; 2020)

A tudás reformációja révén formálódó netkultúra a szóban forgó hálózatokat aktívan alakító és működtető új emberi entitás, a hálópolgár konstrukciója. A netkultúra rendje alapvető meghatározottságokban tér el a hagyományos kulturális és társadalmi rendtől, más összefüggések, más törvényszerűségek, szokások, erkölcsök érvényesülnek benne. A netkultúra értékrendjét realizáló hálólétben más helye és szerepe van az igazságnak, a valóságnak, a tulajdonnak, a személyes határoknak, a hatalomnak, a szabadságnak – lényegében minden másként van, mint hagyományos társadalmi környezetünkben. A netkultúrára alapozott hálólét így – a sikertelenül végződő modern kísérlet után – ismét az individuális függetlenség és szabadság ígérését nyújtja a késő modern ember számára. Az internethasználat első évtizedeiben, a netkultúra kibontakozásának korszakában a modernista kulturális korlátok alól való felszabadulás élménye dominált: világtörténelmi léptékű haladás lehetősége sejlett fel.

Mindezekből azonban az is kiviláglott: ismét az történik az emberrel, hogy az individuális függetlenség és szabadság kibontakozása egyúttal individuális kiszolgáltatottsággal is fenyeget – a szabadság lehetőségeit az elidegenedés lehetőségei kísérik, s a megvalósuló alternatívák közötti választás csak tudatos állásfoglalások küzdelmes érvényesítésével realizálható.

## **AZ INTERNETEZÉS MÁSODIK KORSZAKÁNAK KULTURÁLIS ÉS TÁRSADALMI KÖVETKEZMÉNYEI**

Napjainkra azonban a netkultúra emancipációs szerepének és civilizációs következményeinek optimista érzülete lényegesen meggyengült, vagy talán meg is semmisült. A változások alapja az internetnek és használatának az utóbbi 10-15 évben (mindenekelőtt a közösségi média, a Facebook, a Twitter, a YouTube, s társaik közegében) megfigyelhető átalakulása. Nagy jelentőségű kulturális fejlemények zajlanak: összeesküvés-elméletek, álhírek jönnek létre nagy számban, dezinformációs törekvések jelennek meg és terjednek megállíthatatlanul a hálózatokon. (Krekó 2021; 2022)

Mindezek persze bizonyos mértékben várható fejlemények lehettek volna. Hiszen amiként fentebb láttuk, a tudáshoz való viszonyunk netkulturális átalakulásában meghatározó jelentősége lett a tudás intézményrendszere direkt használatát mellőző, az igazsághoz/tudáshoz való közvetlen, individuális emberi viszonynak. Ebben a netkulturális kontextusban a tudás/igazság individualizálódott és pluralizálódott – a posztmodern hálópolgár maga akar dönteni a saját (virtuális) világába befogadott és érvényes igazságok tárgyában.

Az univerzális érvényességű absztrakt ész igája alól felszabaduló hálópolgárt – határozottan deklarált céljai ellenére – azonban felkészületlenül érte saját individuális szabadsága és felelőssége. A szabadság melletti elkötelezettség a gyakorlatban rendszerint elidegenedett viszonyokat, az értelmezési kényszerek hiánya „ismeretelméleti” bizonytalanságokat s az esetlegességeknek való kiszolgáltatottság jelenségeit is produkálta és produkálja.

Ugyanakkor az évtizedekkel korábbihoz képest az internethasználat mára lényegesen elterjedtebb lett: ma már emberek milliárdjai élnek hálópolgári életet (érdemes újra hangsúlyozni: a ma élő emberek 60 százaléka nethasználó), azaz jószerivel folyamatosan jelen vannak a közösségi média által hordozott virtuális létmódban is. Ilyenformán a korábban azonosított kulturális folyamatok a mai világban immár a mindennapi élet részeként funkcionálnak.

Az utóbbi évtized meghatározó fejleménye a felismerés: a hálópolgár saját kulturális közege ténylegesen leszakadt a hagyományos kultúratermelő hálózatokról s önállósodásának problémáitól szenved. A közös valóságot, közös igazságokat és értékeket képviselő hivatásos véleményformálók végleg elvesztették *domináns* befolyásukat – a hálópolgár saját világának, saját valóságának, saját igazságainak saját konstruktőre lett. Építkezésének anyagai és eszközei: a „véleménybuborékába” befogadott barátai, ismerősei, ismeretlen, de népszerű véleményformálók, kulturális és politikai szimpatizánsok, és persze az intézményes kultúratermelők, hivatásos politikai szereplők esetleges adalékai. Ezzel azonban jelentős mértékben kiszolgáltatja magát saját tudatlansága, hiszékenysége,

szubkultúrája, elszigeteltsége, manipulálhatósága, kihasználhatósága vámszedőinek. Az így létrehozott saját világ leginkább csak előállítását tekintve saját.

Tartósan velünk lesznek az ebben a helyzetben megállíthatatlanul keletkező álhírek, félretájékoztatások, összeesküvéselméletek – egyszerűen szólva a valóságra vonatkozó *egyetlen* igazságot végképp nélkülözni kénytelen korszakba, a *posztigazság korába* léptünk s tartósan itt időzünk majd. (McIntyre 2018, Fuller 2018, Cosentino 2020)

A közösségi média efféle „paranoid” használatának feltétele (és következménye) a valóságértelmezés tömeges mértékben megnyilvánuló radikális átalakulása. Az egyetlen „objektív” valóságba, a „tények” kétségbevonhatatlanságába, a tudás, az ismeretek, az információk ellenőrizhetőségbe vetett hit tömeges megrendülése, az „alternatív” tények, valamint az igazság radikális *individualizálódása, relativizálódása és pluralizálódása* iránti tömeges igény a posztigazság (igazság/tények utáni) korszakának netkulturális törekvése. Van ma is igazság, de sok. E gyors és radikális változások értelmezése az utóbbi évek egyik legfontosabb intellektuális feladatává vált: számtalan filozófiai, szociológiai, kulturális szempontú elemzés készült és készül.

E változások jelentőségét és esetleges következményeit segíthet megérteni, ha a posztigazsággal való együttélés hatásainak vizsgálatához kiterjeszthetjük a vallásos hit reformációja következményeinek követését a 16. századtól a 18. század elejéig. A 16. századi reformációs mozgalmak hatására ugyanis a változásokkal való együttélés igényével sok szempontból átalakult a katolikus egyház szemléletmódja. Eme „posztreformációs” folyamat egyik komponensének felidézése különösen érdekes tanulsággal szolgál. Az akkoriban kibontakozó katolikus valláserkölcsi nézetrendszer és a hozzá kapcsolódó gyakorlat, az ún. *probabilizmus* térhódításáról van szó.

A kora újkori probabilizmus, az az elképzelés, hogy az embereknek maguknak kell eldönteniük: egy dologgal (pl. erkölcsi tanítások érvényességével) kapcsolatos vélemények vajon valószínűleg elfogadhatók, vagy sem? A döntés meghozatala során a híveknek nem kell ragaszkodniuk az abszolút igazság (számukra egyébként is elfogadhatatlan, hozzáférhetetlen vagy követhetetlen) figyelembevételéhez: minden „valószínű/lehetséges” vélemény elfogadása, ill. követése valláserkölcsi szempontból megengedett. Azt a véleményt lehet valószínűleg helyesként elfogadni, amelyiket okos emberek állítanak és optimális érvek megerősítenek. Röviden: egy vélemény valószínűnek/lehetségesnek számít, ha ész vagy tekintély támogatja. A probabilizmus – sokat vitatott tartalmú különféle változataiban – a 17-18. században évtizedekig uralta a katolicizmus valláserkölcsi terepét, segítséget adva és menedéket nyújtva a reformációs mozgalmak során hiteltelenített egyetlen igazságban csalódott katolikus tömegeknek. (Tutino 2014; 2018), (Schüssler 2005), (Schuessler 2014; 2019)

Vegyük észre, hogy a probabilizmus körülményei között (valláserkölcsei) állásfoglalásra kényszerülő, a vallási intézményrendszerrel eltávolodó hívő *ugyanúgy* individuális és plurális döntések meghozatalával éli túl a helyzetet, mint a posztigazság körülményei között (igazság és valóság kérdéseiben) állásfoglalásokra kényszerülő, a kulturális véleményformálóktól és intézményektől elforduló hálópolgár teszi. Mindkét esetben beszélhetünk a döntések probabilisztikus jellegéről: személyesen elfogadott tekintélyek (ma pl. véleményvezérek) s személyesen megítélhető érvek szólnak, ha nem is abszolút és vitathatatlan, de valószínűleg igaz, képviselhető, vitatható (kommentelhető és védelmezhető), sajátként elfogadott állásfoglalásaink mellett. (Ropolyi 2022)

A *probabilizmus és posztigazság analógiáinak* vizsgálatával értelmezhetjük a netkultúra mai helyzetét, illetve a „tudás reformációja” nyomán kialakult netkultúra aktuális változásait. Sőt, a probabilizmus meghaladását célzó korabeli fejlemények fényében bizakodhatunk a posztigazság korszakát tovább alakító kulturális fejlemények bekövetkezésében.

A kora újkori probabilizmus későbbi visszaszorulásában, illetve átalakulásában a nyilvánvalóan folyamatosan jelen lévő különféle egyházi viták (Tutino 2018), (Schuessler 2014; 2019) mellett fontos szerepet játszottak ugyanis a valószínűség/lehetőségesség fogalmainak korabeli filozófiai, illetve tudományos elemzése. Ismeretes, hogy a 17. század során sokan felfigyeltek a tudományos bizonyosság fogalmával kapcsolatos nehézségekre. Kiderült, hogy egyes, nem is komplikált természetes helyzetekben (pl. egy dobókocka vagy egy érme feldobásakor) az eredmény lehet mindig egyértelmű és biztos, de mégse tudunk abszolút bizonyosat mondani róla. Az efféle nehézségek a valószínűség fogalmának tisztázásához és tudományos igényű megfogalmazásához (Hacking 2006), a valószínűségszámításhoz, majd egy komplett valószínűségi/statisztikai világkép konstrukciójához (Hacking 2002) vezettek. Másként szólva: a (valláserkölcsei) probabilizmus hagyományos felfogását talán is nem annyira a katolikus egyház valláserkölcsei vitái szorították vissza, mint inkább a Leibniz és kollégái által kifejlesztett, és a valóság hatékony ábrázolására képes valószínűség-értelmezések széleskörű elfogadása és kulturális elterjedése. Leibniz például maga is aktívan részt vett skolasztikus eredetűnek tekintett probabilista felfogások kritikájában, s a valószínűség formálódó tudományos fogalmának használatát javasolta erkölcsi és világképpalkotói funkciókban egyaránt (Meyns 2016). Ilyenformán a probabilizmus gyakorlata és világnézeti jelentősége nem szűnt meg, hanem sorozatos átértelmezéseket követően a világértelmezés lehetséges változata maradt mind a mai napig.

Ezek nyomán észszerűnek tűnik a probabilizmus történeti működésével analóg fejleményeket feltételezni a posztigazság további sorsával kapcsolatban is. Azt várhatjuk, hogy a bizonyossággal, az igazsággal, illetve a valósággal

kapcsolatos netkulturális válságból nem a posztigazság praxisának (egyébként is reménytelennek látszó) tiltásával vagy tagadásával, hanem a működtetése nyomán keletkező tartalmaknak egy új, alternatív világrendbe való integrálásával juthatunk ki. Vagyis, mivel együtt kell élnünk a posztigazsággal, el kell fogadnunk, hogy a valóságértelmezések az individuumoknál generálódnak, és a feladat az, hogy ezek valóságosságát és igazságát valamiképpen értékeljük, „felmérjük” őket, számoljunk velük, s felhasználjuk az individuális valóságokból alkalmas módon szerveződő új közös valóság világképéhez. Másutt a (nem abszolút) mértékkel rendelkező valóságot virtualitásként értelmeztük (Ropolyi 2017) – ennek nyomán a posztigazság korszakát meghaladó „posztvilág” a virtualitás világának realizációjaként fogható fel. A posztigazságok kontextusaiban létesülő „posztvilág” az, ahol a valóság konstruált, relatív, mérhető, de van.

### ***POSZTFELELŐSSÉG***

A fentiekből látható, hogy a posztmodern értékekkel átítatott közösségi médiát használó (posztmodern hálópolgár) e-személyiség a posztmodern értékeket valósítja meg: életben tartja, képviseli, terjeszti és alakítja azokat. (Ropolyi 2020) Valamennyit: azaz a pluralitást, a virtualitást, az individualitást, a töredezettséget, a hatalomellenességet és a benne foglalt modernitást egyaránt.

A posztigazság világának (háló)polgára is felelős döntéseket hoz, sajátos jellegű felelősségét *posztfelelősség*ként azonosíthatjuk. A saját szabad választásra kényszerülő hálópolgár lényegében a probabilizmus szabályai szerint dönt. Felelősségének értelmezésénél figyelembe kell vennünk, hogy elkerülhetetlenül bele van vetve a saját véleménybuborékába. Abban az *elidegenedett* helyzetben van, hogy döntenie kell, de lényegét tekintve nem ismeri a döntését döntően meghatározó tényezőket.

A posztfelelősség ilyenformán plurális, individuális, virtuális, töredezett, hatalomellenes természetű, s a benne foglalt személyes felelősséggel determinált választások sorozatában keletkezik. Személyes tudás helyett azonban a személyes meggyőződés a determináló faktor, valamint a létesítése során működtetett kritika (a nyilvánított bizonytalanság) hiánya.

Efféle választásai(nka)t segíti a hálólét viszonyait leíró ontológiai státusz: a virtualitás, mint mértékkel rendelkező valóság. Ennek értelmében a virtuálisan létező entitásokat jellemző potencialitás/aktualitás arányok mértéke és stabilitása könnyen, gyorsan és individuálisan módosítható. A választásokban követendő koherencia szükségtelen, hiszen az egész virtuális világ eleve töredezettséggel terhelt.

Ilyenformán a posztfelelősség a (virtuális) mindennapi életben működtetett posztmodern felelősség. A posztfelelősség valójában az elidegenedett

viszonyok körülményei között működtetett felelősség. Sikertelen menekülés a szabadság elől. (Fromm 1993)

Mivel a posztmodern politikafilozófiája az anarchizmus, a posztmodern ágens, a hálópolgár úgy is felfogható, mint a fenti értelemben felelős anarchista. (Atkinson 2002) A közösségi médiát használó hálópolgár politikai szempontból a „nem muszáj / hősnek lenni, ha nem lehet”<sup>1</sup> harcosa.

### IRODALOMJEGYZÉK

Atkinson, Elizabeth: The Responsible Anarchist: postmodernism and social change. *British Journal of Sociology of Education* 23(1). 73-87. 2002.

Cosentino, Gabriele: *Social Media and the Post-Truth World Order. The Global Dynamics of Disinformation*. London and Cham, Palgrave Macmillan and Springer Nature, 2020.

Fromm, Erich: *Menekülés a szabadság elől*. Ford. Bíró Dávid. Budapest, Akadémiai Kiadó, 1993.

Fuller, Steve: *Post-Truth. Knowledge as a Power Game*. London and New York, Anthem Press, 2018.

Hacking, Ian: *The Taming of Chance*. Cambridge, Cambridge University Press, 2002.

Hacking, Ian: *The emergence of probability: a philosophical study of early ideas about probability, induction, and statistical inference*. 2nd ed. Cambridge, Cambridge University Press, 2006.

Krekó Péter: *Tömegparanoia 2.0 Összeesküvés-elméletek, álhírek és dezinformáció*. Budapest, Athenaeum Kiadó, 2021.

Krekó Péter: Dezinformáció, áltudomány és koronavírus-világjárvány szociálpszichológiai megközelítésben. *Magyar Tudomány* 183(5). 621-630. 2022.

McIntyre, Lee C.: *Post-truth*. Cambridge MA, MIT Press, 2018.

Meyns, Chris: Leibniz and the Ethics of Probability. In: Tercentenary Essays on the Philosophy and Science of G.W. Leibniz. Strickland, Lloyd, Weckend, Julia and Vynckier, Erik (eds.) London, Palgrave Macmillan. 229-253. 2016.

Ropolyi László: A társadalom a számítógépekben. *Replika*, 35. 155-171. 1999.

---

<sup>1</sup> József Attila: (Szállj költemény...). Több kiadás. 1937. március.

- Ropolyi László: A tudás reformációja. *Korunk*, Harmadik folyam XII. (1). 38-45. 2001.
- Ropolyi László: *Az Internet természete. Internetfilozófiai értekezés.* Budapest, Typotex, 2006.
- Ropolyi László: Prolegomena egy hálólélelmélethez. In. Bajnok Andrea, Korpics Márta, Milován Andrea, Pólya Tamás, Szabó Levente (Szerk.) A kommunikatív állapot. Diszciplináris rekonstrukciók. Budapest, Typotex, 145-154. 2012.
- Ropolyi László: Virtualitás mint harmadik létszféra. *Magyar Tudomány* 178(8). 918-928. 2017.
- Ropolyi László: Digitális identitás – e-személyiség. In. Lábjegyzetek Platónhoz 18. Az identitás. Szerk. Daróczi Enikő és Laczkó Sándor, Szeged, Pro Philosophia Szegediensi Alapítvány, Magyar Filozófiai Társaság, Státusz Kiadó. 245-259. 2020.
- Ropolyi László: Filozófia a posztigazság korában. *Polanyiana* 2022. 1 (31). 38-62. 2022.
- Schüssler, Rudolf: On the Anatomy of Probabilism. In. *Moral Philosophy on the Threshold of Modernity.* (The New Synthese Historical Library. Texts and Studies in the History of Philosophy, vol 57). Kraye, Jill – Saarinen, Risto (eds.) Dordrecht, Springer. 91-114. 2005.
- Schuessler, Rudolf: Scholastic Probability as Rational Assertability: The Rise of Theories of Reasonable Disagreement. *Archiv für Geschichte der Philosophie* 96. 202-231. 2014.
- Schuessler, Rudolf: *The Debate on Probable Opinions in the Scholastic Tradition.* (Brill's Studies in Intellectual History, Volume 302). Leiden, Brill. 2019.
- Tutino, Stefania: *Shadows of Doubt. Language and Truth in Post-Reformation Catholic Culture.* Oxford, Oxford University Press, 2014.
- Tutino, Stefania: *Uncertainty in Post-Reformation Catholicism: A History of Probabilism.* Oxford, Oxford University Press, 2018.

# A MAGYAR HÁBORÚS FILOZÓFIA KERET- RENDSZERE, NÉHÁNY KÉRDÉSE ÉS VÉLELMEZETT FELELŐSSÉGE

VÁZLATOS ÁTTEKINTÉS ALEXANDER BERNÁT, BEÖTHY  
ZSOLT ÉS BARTÓK GYÖRGY NÉZETEI TÜKRÉBEN

---

TURBUCZ PÉTER

## ÉRTELMEZÉSI KERET

A háború a gondolkodás hajnala óta foglalkoztatja a filozófusokat. A 19. század második feléig ezek a diskurzusok azonban többnyire a háború igazságosságának, jogosságának, etikusságának fogalomhalmazán belül, azonfelül a háború és béke kérdéskörében mozogtak.<sup>1</sup> Ebben hozott újítást az első világháború, amikor a háború fenomenjét – látszólag kiszakítva a korábbi filozófiai értelmezésekből – új jelentéstartammal ruházták föl. Attól fogva a háborúról alkotott addigi fogalomrendszert más interpretációs keretben beszéltek tovább. Például a gondolkodók a saját nemzethez való tartozás tényszerűségét, hazafias büszkeségből, többnyire azonosították a nép által vívott háború igazságosságával, miként bővítették, illetőleg átfogóbb értelmezést kerestek a háborús erőszak fogalmára is, de voltak, akik sajátos metafizikai vagy történelemfilozófiai kontextusba helyezték az eseménytörténetet, és a sort még hosszasan folytathatnám.<sup>2</sup> Azonban függetlenül attól, mely nemzet fia volt az adott gondolkodó, egyvalami mégis összekötötte őt a más országokban élő kollégáival: tudományukat mindannyian önként uniformizálni szándékozták, illetve tudásukat nemzetük és az adott szövetségi rendszer háborús céljainak szolgálatába állították. Ezzel egyidőben érdeklődésük csökkent a külföldi szellemi áramlatok iránt.<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup> Barcsi Tamás: Az „igazságos háború” problémájáról. In: Karikó Sándor (Szerk.): *Háborús konfliktusok és erkölcs*. Áron, Budapest, 2014. 51-68.; Heller Ágnes: A háború etikája régen és most. In: *Háborús konfliktusok...* i.m. 15-24.; Karikó Sándor: Háború – tulajdon – morál. In: *Háborús konfliktusok...* i.m. 37-50.; Frenyó, Zoltán: A béke filozófiája. In: *Oknyomozó tudomány. Tudományos Mozaik*. (13). Tomori Pál Főiskola, Budapest, 2017. 177-191.

<sup>2</sup> Somos Róbert: *Magyar filozófusok politikai útkeresése Trianon előtt és után*. Kairosz, Budapest, 2004. 101-102.

<sup>3</sup> Aviel Roshwald–Richard Stites (Szerk.): *European Culture in the Great War. The Arts, Entertainment and Propaganda, 1914–1918*. Cambridge University Press, Cambridge, 2002. 349.

A „lóporos levegő” kengőzős illatát tehát az értelmiség mélyen magába szívta, s nem képzett kivételt ez alól a filozófusok többsége sem, akik a militáns szövegek hatására együtt sodródtak a társadalommal.<sup>4</sup> Mindössze annyiban különböztek más polgároktól, hogy valamilyen formában rákérdeztek az „augusztusi láz” okára, azonfelül – a többi értelmiségi réteghez hasonlóan – megkeresték a saját magyarázatukat tetteik igazolására.<sup>5</sup> Amikor tehát háborús filozófiáról beszélünk, nem pusztán a háború és filozófia viszonyán merengő gondolkodókról szólunk (lásd Immanuel Kant vagy Georg Wilhelm Friedrich Hegel kapcsolódó nézetei), hanem egy olyan rétegről beszélünk, akik származásuktól függően kifejezetten hittek az Antant vagy a Központi Hatalmak, illetve a magyar gondolkodók esetében az Osztrák–Magyar Monarchia, valamint azon belül Magyarország háborús eszményeiben mi több, a „szellemi mobilizációt”<sup>6</sup> rövidebb-hosszabb ideig maguk is felvállalták.

### **SZERVEZETI KERET ÉS TÖRTÉNETI HÁTTÉR**

Rákanyarodva a magyar viszonyokra, máris adódik a kérdés: kik azok a hazai filozófusok, akik a háborús propaganda szolgálatába állították tudásukat, továbbá miért döntöttek így? Kezdjük a kérdés megválaszolását annak második felével. Feltételezésem szerint erre legalább három magyarázat létezik. Egyfelől – amint azt máris érinteni fogom – beszélhetünk egy társadalmi nyomásról, ami elvárta az értelmiségtől a nyílt szerepvállalást. Másrészt, mivel ebben a körben jobbra hazafiás és egyházi neveltetésben részesült, a dualizmus eszméjében nagyjából hívő, később azután Ferenc József által az egyetemre kinevezett tanárokról volt szó, nem meglepő, ha könnyen azonosulni tudtak a háborús célokkal, amelyhez további ideákat is szolgáltatottak. Harmadrészt pedig nyilvánvalóan akadtak olyanok is, akik hirtelen hevületből vagy pusztán számításból vállalták fel a háború propagálását és láttak hozzá valamilyen filozófiai programépítéshez.

---

<sup>4</sup> Gángó Gábor: A német birodalmi gondolattól a magyar nemzetkarakterológiáig. Leibniz-recepció Alexander Bernát, Pauler Ákos és Prohászka Lajos műveiben. *Magyar Filozófiai Szemle*, 2011. 2. 124.

<sup>5</sup> A történészek például – nemzetiségtől függetlenül – azt igyekeztek bizonyítani, hogy a háborús felelősség kizárólag az ellenséges államokat terheli. Balázs Eszter: A „sakktáblától” a lövészárkok mikrovilágáig: az első világháború régi és új történeti megközelítései. *Múltunk*, 2010. 3. 111.

<sup>6</sup> John Horne: *Soldiers, Civilians and the Warfare of Attrition. Representations of Combat in France, 1914–1918*. In: Marilyn Shevin-Coetzee–Frans Coetzee (Szerk): *Authority, Identity and the Social History of the First World War*. Berghahn Books, Providence, 1995. 223–250.

Ellentétben Németországgal, a háború elején néhány hétig a hazai tudományos közösség nem fejtett ki aktív propagandatevékenységet. Ez odáig ment, hogy végül a *Budapesti Hirlap*nak kellett felszólítania a mobilizálásra. Az *Elmenvén, tanítsatok...* című vezércikkéből idézem hosszabban:

„Németország egésze ott van a csatamezőn, egész szíve, egész lelke. Nemcsak katonai, hanem társadalmi, gazdasági, erkölcsi és szellemi ereje is. A kétmillió önként jelentkező: legenda, de valóra vált legenda. [...] És mindenki a legjavát adja annak, amit tud; a gazdag a pénzét, a szegény a keze munkáját, a férfi a karját, a nő ápoló, sebkötöző kezét, a munkás a fillérjét, a tudós a tudományát és valamennyi egyúttal – a szívét is.

A tudós adja a tudományát. A német tudós, akit a léha, savanyú, tehetségtelen viccgártás karikatúrává torzított, aki igazában e nemzet nagyságának egyik legfontosabb tényezője, a német tudós elhagyta laboratóriuma csendjét, leszállott katedrája magaslatáról és elmenvén, tanítja a népeket az Írás igéi szerint. Az öreg Wundt, a jelenkor legnagyobb filozófusa, nyolcvankét esztendő terhével vállán kiáll a nyilvánosság elé és elmondja gondolatait a háborúról. A nagy gondolkodó beszél, a fizioológiai lélektan hatalmas úttörője, egy új tudomány megteremtője; de az apostolok nyelvén szól és nem fél attól, hogy mindeneknek érthetővé válik. Willamowitz-Mockendorff, akit a *princeps philologiae* nevével ékesített föl a német tudós világ, az antik világnak nyugodalmas szemléletétől a jelen felé fordul és nagy, megnyugtató, nemzetét fölemelő tanulságokat von le a mostani háború forrásaiból és indítékaiból. Eucken, Lamprecht, Harnack, mindegyik dísz a maga diszciplínájának, világszerte ismert képviselője a tudomány egy-egy speciális ágának, keresi és meg is találja az utat a nagyközönséghez, amelytől normális időkbén elzárja őket életfölfogásuk szigorúsága, a közrendű népszerűség lenézése, az *odi profanum vulgus* arisztokratikus elve. Mind künn vannak; a piacon, ezreket gyűjtenek maguk köré, elhintik a komolyabb mérlegelésnek, az intenzívebb mélybelátásnak, az emelkedettebb szempontoknak magvait. És azzal, hogy a tömeget fölkeresték, hogy Wundt humoros megjegyzést tesz a számlájuk kifizetése nélkül elillant japán diákokról és Harnack, a teológia mestere a falusi pap nyelvén szólal meg, nem veszít egyik sem hitelességéből, akadémikus tekintélyéből.”<sup>7</sup>

És mit csinálnak ezalatt a magyar tudósok? A cikk szerint nem tudni. Lát-szólag ők nem hálálják meg, azt a sok jót, amit a magyar nemzet juttatott nekik. A jogtudósok, történétírók, orvosprofesszorok, teológusok mind-mind taníthatnának a háborúról, és valamennyi munkáját betetőzné a filozófus, legegyeteme-sebb szempontjaival, legátfogóbb ítéletével, az összefüggésnek legbiztosabb,

---

<sup>7</sup> Vörösváry Ferenc (Szerk.): *Inter arma a Szabad Lyceum, az Erzsébet Népakadémia és az Országos Közegészségi Egyesület által 1914/15-ben Budapesten rendezett háborús tárgyú előadások gyűjteménye*. Franklin Ny., Budapest, 1915. 247–248.

intuitív megérzésével. Hogy nekünk fáklyát gyűjtának éjszakánk sötétjében, amelyben botorkálva járunk. És megvilágítanak a nagyváros tömeglelkét, amely roppant érzékenységekben és ideges fogékonyságában ki van szolgáltatva minden pillanatnyi ingernek, amely szomjúhozza az igaz okulást és magára hagyva, vezető nélkül folyton útvesztőbe téved.”<sup>8</sup>

A provokatív írás nagy visszhangot kavart, s a tudománynépszerűsítő szervezetek napokon belül egymásra licitálva jelentették be saját háborús előadásciklusait. Ugyanakkor a Szabad Líceum, az Erzsébet Népakadémia és az iskolán kívüli népoktatás további intézményei után, a frissen létrehozott hadsegélyező és propagandaszervezetek, úgymint a Központi Segítő Bizottság, a Hadsegélyező Bizottság, miképpen a tudományos társaságok, mint a Magyar Tudományos Akadémia és a Kisfaludy Társaság is rövid időn belül háborús működésre váltottak.<sup>9</sup> Lényegében minden intézmény, leszámítva a Magyar Filozófiai Társaságot, amely elnöke, Medveczky Frigyes 1914. augusztus 22-ei halála után 1915 márciusáig szinte teljesen felfüggesztette működését.<sup>10</sup>

### ALEXANDER BERNÁT

Ámbár a szervezeti keret kezdetben hiányzott mögülük, a magyar gondolkodók igenis referáltak a provokatív felhívásra. Elsőként éppen a *Budapesti Hírlap* legismertebb publicista-munkatársa, Alexander Bernát foglalkozott hosszasan a háború társadalmi és politikai kérdéseivel. Dénes Iván Zoltán, Alexander budapesti tudományegyetemi történész-kollégája, Marczali Henrik háborús szerepvállalása kapcsán jegyezte meg, hogy „a Monarchia esetében biztosan, szövetségesei esetében feltehetően háborújukat igazságos, honvédő háborúnak tartotta. Úgy látta, hogy Franciaország Elzász-Lotaringia 1870-es

---

<sup>8</sup> Uo. 249.

<sup>9</sup> A Szabad Lyceum, az Erzsébet Népakadémia és az Országos Közegészségi Egyesület előadásainak megszervezését lásd Uo. 245-247.; A témában lásd Balázs Eszter: A magyar társadalom önmozgósítása az első világháború elején. A budapesti háborús előadásorozatok és a „háború kultúrái”. In: ifj. Bertényi Iván et al. (Szerk.): *Propaganda – politika, hétköznapi és magas kultúra, művészet és média a Nagy Háborúban*. Országos Széchényi Könyvtár, Budapest, 2016. 143-165.; Turbucz Péter: Háborús előadások szervezése Magyarországon 1914-ben. Történeti vázlat. *Jel-Kép*, 2016. 1. 81-96.; Uő: Az Országos Hadsegélyező Bizottság szerepe a honi propagandában 1914-15-ben, különös tekintettel a bizottság által rendezett előadásokra. In: Z. Karvalics László (Szerk.): *Az első világháború információ-történetéhez*. Gondolat – Infonia – Óbudai Egyetem Digitális Kultúra és Humán Technológia Tudásközpontja, Budapest, 208-247.

<sup>10</sup> *Athenaeum*, Új Folyam 1915. 1-2. Egyesületi élet: 219-221.; uo. 1915. 3. Egyesületi élet: 367-368.; uo. 1915. 4. Egyesületi élet: 513-514.

elvesztéséért revansot akart venni Németországon, Nagy-Britannia pedig tengeri hatalmát és gyarmatbirodalmát féltette a dinamikusan fejlődő új óriástól.”<sup>11</sup> Marczali továbbá „meg volt győződve arról, hogy mivel Szerbia nem szolgáltatott elégtételt a Monarchiának a trónörökös-pár meggyilkolásáért, meg kellett büntetni.”<sup>12</sup> E kijelentések expressis verbis vonatkoztathatók a filozófiaprofesszor Alexander Bernátra is, aki az említett hírlapban vezetett háborús tárcáiban, majd pedig „hadi naplójában” minden háborúval kapcsolatos kérdést témává tett.<sup>13</sup>

A filozófus Tisza István és az általa finanszírozott *Magyar Figyelő* baráti köréhez tartozott, és már a háború előtt hitet tett a konzervatív politikai irány mellett. Mindazonáltal komoly csúsztatás volna azt állítani, hogy tanulmányai, cikkei és előadásai nagy részében háborús helyzetértelmezéséhez keresett és talált filozófiai előzményeket és párhuzamokat. Olyannyira nem, hogy amint arra korábban már felhívtam a figyelmet, esetében a hagyományos értelemben véve nem lehet „augusztusi lázról” beszélni. Ő ugyanis kortársai többségével ellentétben már a „nagy idők” előtt, még 1912-ben világosan megírta olvasóinak a háborúval kapcsolatos álláspontját egyik karácsonyi publicisztikájában.<sup>14</sup> Több mint száz hírlapi tárcája mellett a nagy háború során számos hadi előadást is tartott Budapesten, míg a vidéki felkéréseket csak egyéb elfoglaltságai következtében nem tudta elvállalni.<sup>15</sup> Az időszakban keletkezett minden filozófiai munkája eredetileg háborús előadás formájában hangzott el.<sup>16</sup>

Alexander „a háború philosophiáján a háború igaz mivoltának, legmélyebb okainak és leglényegesebb hatásainak rendszeres összefoglaló ismeretét”<sup>17</sup> értette. A háború szerinte nemcsak a tények, hanem az értékek világába is tartozik. Tényként a természettudományok, a fizika, kémia, orvostudományok foglalkoznak vele, viszont állami cselekvésként céllal bír, amihez valamilyen érték is társul, ezért a filozófiának szintén tárgya lehet. Vagyis az eleve elfogadott és feltétel nélkül támogatott állami cselekvéshez Alexander hozzátársította az értékfogalmat, így a háború céljára vonatkozó diskurzust máris a

---

<sup>11</sup> Dénes Iván Zoltán: *Választott nemzet. Marczali Henrik élete és munkássága*. Balassi, Budapest, 2022. 227.

<sup>12</sup> Uo. 228.

<sup>13</sup> Turbucz Péter: *Mozaikok Alexander Bernátról*. Pro Philosophia, Kolozsvár, 2021. 26. és 45-47.

<sup>14</sup> Turbucz Péter: Alexander Bernát és Marczali Henrik nézetei a nagy háborúról. In: Dénes Iván Zoltán (Szerk.): *Magyar-zsidó identitásmenták*. Ráció, Budapest, 2018. 165-168.

<sup>15</sup> A *Budapesti Hírlap* mellett, idővel hetente írt publicisztikákat a *Pester Lloyd* számára is.

<sup>16</sup> Filozófiai munkáit az *Athenaeumban*, a *Budapesti Szemlében* és a *Magyar Figyelő*-ben jelentette meg.

<sup>17</sup> Alexander Bernát: *A háború után*. Attraktor, Máriabesnyő, 2014. 16.

filozófiai megismerés tárgyává tehetette. E szerint tulajdonképpen a háborús filozófia immár bármilyen társadalmi, kulturális vagy éppen filozófiai kérdést tematizálhatott, amennyiben az valamelyest befolyásolhatta a harcok kimenetelét, segítette a győzelem kivívását és végeredményben az állam céljait szolgálta. Felfogása helyességét a Milói Vénusszal példázta, ami *tényként* csak egy darab márvány, *értékként* ellenben a női szépség megtestesítője. A tények tehát vannak, míg az értékek a lélek felfogásmódjai. Ugyanígy áll a dolog a háborúval is, amely mint „tény vérontás, ágyúdörgés, tűzvész, pusztítás; mint érték esetleg egészen más”.<sup>18</sup> Az értékek ideálok, minták, normák, amelyeket a lélek alkot.

Számomra úgy tűnik, nézetei megalapozását tekintve a filozófus alapvetően nem sokkal tett többet, mint egyrészt parafrázálta *Az örök békét*, amennyiben belelátatott olyan gondolatokat is, amelyek messze állhattak Kanttól, másrészt vitába szállt a művel. Amint ismeretes, a königsbergi mester a háborút tartotta természeti állapotnak, nem a békét, ami szerinte csak a síron túl létezik.<sup>19</sup> A pozitívizmus ígézetében felnőtt magyar gondolkodó ezzel nem tudott azonosulni. Nála a „háború váratlanul, rettenetes erővel tör be hozzánk, pusztítja fiatalságunkat és férfi-erőnket, rombolja vagyunkat, kockára veti legdrágább javainkat”,<sup>20</sup> vagyis mindenben természetellenes, és a társadalomnak ideákat kell alkotni hozzá, hogy alkalmazkodni tudjon a megváltozott körülményekhez. Mindemellett, hogy elkerülje a katalogizálás kényes és sok kritikát kiváltható feladatát, a háborús értékek feltételeként, a közösen átélt élményeket nevezte meg.

Alexander jól átgondolt és a propagandisztikus kiszólásoktól valamelyest letisztított nézeteiben mindenben a társadalom javát, illetve jobbá tételének lehetőségét kereste. Ámde *cselekvő gondolatában* – amelyet egyfajta imperatívusznak szánt – mindeközben az emberi egzisztenciát és a valós társadalmi igényeket teljesen figyelmen kívül hagyta. Az első hónapok során tanúsított szerepfelfogása végül is elhozta számára a Magyar Filozófiai Társaság elnöki székét, valamint az akadémiai rendes tagságot.<sup>21</sup> Az előbbiről szólva deklarálható, hogy a tetszhalott állapotban lévő Társaságot heteken belül nemcsak

---

<sup>18</sup> Uo. 17.

<sup>19</sup> Immanuel Kant: *Az örök béke*. Ford. Babits Mihály. Európa Könyvkiadó, Budapest, 1985. 82.; Kant vonatkozó nézeteiről bővebben lásd Michael W. Doyle: *Ways of War and Peace – Realism, Liberalism and Socialism*. W. W. Norton and Company, New York–London, 1997.; Hartmut Genest: Kant az örök békéről. *Magyar Filozófiai Szemle*, 1991. 4-5., 709-730.; Szűcs Anita: Kant a nemzetközi rendről – „örök béke” vagy hosszú távú együttműködés? *Politikatudományi Szemle*, 2017. 3. 103-129.

<sup>20</sup> Alexander Bernát: *A háború után*. i.m. 5.

<sup>21</sup> Turbucz: *Mozaikok...* i.m. 26.; Előmenetelében nem elhanyagolható az a tény sem, hogy a háború ellenére határozottan kiállt a tudományos élet normalitása mellett.

felrázta, hanem új tagokat toborzott, illetve megújította annak lapját, az *Athenaeumot*, amit nagyrészt a tudományos élet organizációjának és mobilitációjának szolgálatába állított.<sup>22</sup> A háborús filozófia képviselői, Beöthy Zsolt, Kornis Gyula, Szemere Samu, Varjas Sándor, Giesswein Sándor, Pfeiffer Miklós, Trócsányi Dezső, Nagy László, Méhegy Lajos, Lencz Géza, Tankó Béla, Bartók György és mások rövidebb-hosszabb időre jobbára beálltak Alexander mögé és többen az *Athenaeumban* tették közzé háborúról alkotott gondolataikat. Közülük most Beöthy Zsolt és Bartók György nézeteit mutatom be röviden.

### BEÖTHY ZSOLT

Ha nem is annyira megalapozottan, mint Alexander, de hasonlóan vélekedett az esztéta Beöthy Zsolt is a hadi időkről. Nála „a háború nemcsak az anyagi erőket, hanem az érzéseket, a gondolatokat, világfelfogásokat is szembe állítja egymással.”<sup>23</sup> Éppen ezért célként tűzte ki annak bizonyítását, hogy háború és kultúra nem egymást kizáró tényezők. Idézve egyik beszédéből: „Úgy látszik, mintha a háború természete szerint megakasztaná, visszavetné, megsemmisítené a kultúrát, romokba döntené alkotásait, eltemetné alkotóit, vérbe fojtaná reményeit. Mintha a sok ifjú élettel együtt magát a haladó jövőt terítené le. Mintha a pusztulás mezején a jövő haladás magjai ki nem csírázhatnának. Mintha elvenne mindent és nem adna helyébe semmit.”<sup>24</sup>

Ám a gyakorlat Beöthy szerint egyáltalán nem ezt a képet mutatta. A kultúrát nem szabad önmagában álló, nemzetek feletti realitásként elképzelni, mert az elsősorban mindig azé a népé és nemzeté, amelyben született (például Petőfi verseit akárhány nyelvre fordítják is le, az mindig a magyarságé lesz a leginkább), és minél jobban egybeforr az azt hordozó néppel, az annál inkább képes lesz harcolni és meghalni érte. A kultúra táplálja az egyenlőség érzetet, amelyet a háború elmélyít, ám önmagában mindig elgyöngül és a bomlás külső és belső jeleit mutatja, s végül párt-, osztály- és felekezeti harcokba fullad.<sup>25</sup>

---

Hangoztatta, hogy vissza kell térni a szellemi-kulturális élet megszokott menetéhez, amivel számos támogatóra tett szert. Balázs Eszter: Szó és cselekvés kettősége, értelmiségellenesség, értelmiségi felelősség Magyarországon az első világháború elején. *Múltunk*, 2016. 2. 31. és 36-37.

<sup>22</sup> Uo. 27.; Percz László: A pozitívizmustól a szellemtörténetig. *Athenaeum*, 1892–1947. Osiris, Budapest, 1998, 113-142.

<sup>23</sup> Beöthy Zsolt: *Háború és cultura*. Hadi beszédek 10. Pallas Irodalmi és Nyomdai Rt., Budapest, 1915. 4.

<sup>24</sup> Uo.

<sup>25</sup> A tudós háború és kultúra összemosódását bemutató beszéde összefoglalását bővebben lásd Turbucz Péter: Az Országos Hadsegélyező Bizottság... i.m. 226-228.

Az esztéta, aki addigi munkássága betetőzését látta az eseményben, ezért – elsősorban a Kisfaludy-Társaság elnökeként végzett szervezőmunkájával, egyúttal egyetemi előadásain keresztül – a közművelődés és a nemzeti irodalom fejlesztését szabta ki magára feladatként.<sup>26</sup> Beöthy hitt a nemzeti egység ideáljában, ezért felszólított a viták félretételére. A tudományos élet legtöbb képviselőjével egyetértésben ő is azt kívánta, hogy a kultúra képviselői álljanak ki a nemzet egysége mellett és segítsenek a hátszói áldozatvállalás megszervezésében, fenntartásában.<sup>27</sup> Gondolatait teljesen a háborús céloknak alárendelt kulturális tevékenység folytatása kötötte le, amit a fronton harcoló ifjúság tett lehetővé.<sup>28</sup>

### BARTÓK GYÖRGY

Amíg Alexander a háború és érték kapcsolatát feszegette, Beöthy pedig a háború és kultúra viszonyát vizsgálta, addig Bartók Györgyöt a kontemplatív élet megújulásának lehetősége érdekelt. A filozófus, a magyar egyetemi tanárok többségéhez hasonlóan, a háború társadalmi hatásait jelentős változásként ábrázolta.<sup>29</sup> Vélekedése szerint, az ember rendeltetése a pusztaság, az ösztönök és az érzékiség fölé emelkedni, s a pillanatok korlátai fölött keresni azt az egységet, ami nélkül az élet értelmetlen. Létezésének értéket és jelentést kell kölcsönöznie a háború szülte nagy ideálokból és eszmékből, máskülönben az nem más, mint szüntelenül tartó halál, kiszolgáltatva a kéjnek és a pillanat élvezetének.

Az életet tehát szellemmel kell megtölteni, amely többek között értékben, lemondásban, önmegtadadásban és szolgálatban végtelenül gazdag. Az így értett életnek pedig a háború nem rombolója, hanem újjászülője. Szerinte a háború fogja eldönteni, hogy ahol „a vérkeringés erős, új létre születnek az egyesek és a nemzetek egyaránt, de ott, ahol a szervezetet mérgek örölik, a vajúdas kínjai között kérlelhetetlenül elpusztuljon a nemzet és az egyes egyaránt”.<sup>30</sup> A háború tüze kiolvasztja a szellem kincseit, a gondolkozást, az erkölcsiséget és a művészetet, egyben mindent elemészt, ami csak értéktelen lom.

---

<sup>26</sup> Beöthy viselkedése ebben a tekintetben teljes egészében európai mintát követett. Balázs Eszter: Szó és cselekvés... i.m. 6.

<sup>27</sup> Vö. Jeffrey Verhey: *The Spirit of 1914. Militarism, Myth and Mobilization in Germany*. Cambridge University Press, Cambridge, 2000. 133-135.

<sup>28</sup> *Királyi Magyar Tudományegyetem, Egyetemi beszédek, 1915-1916. tanév.* Beöthy Zsolt rektor székfoglaló beszéde. M. Kir. Tudományegyetemi Nyomda, Budapest, 1916. 404.

<sup>29</sup> Vö. Balázs Eszter: Szó és cselekvés... i.m. 10.

<sup>30</sup> Bartók György: A háború, mint a szellemi élet újjászülője. In: Kenessey Béla et al.: *Háború és élet*. Stief J. és Tsa Könyvnyomdája, Kolozsvár, 1915. 113.

Bartók elgondolásában a harcok befejezése után ki-ki azt fogja aratni, amit korábban elvetett és ez az aratás egyszersmind ítélettartás lesz az emberiség és általában a nemzetek fölött. Ekképpen a háború nem kevesebb, mint a lelkek számadása, ítélet az egyén fölött. A filozófus el akarta hitetni hallgatóságával, hogy kora helytelenül értelmezte az életet, ezért Alexander háborús etikájához hasonlóan ő is az élvhajász individualizmust kritizálta, ami behálózta az egyént és a közösséget. A nemzet ahelyett, hogy az élet céljába állította volna a világot, inkább elmerült ösztönösségében, a pillanat élvezetében. A *háború, mint a szellemi élet újjászülője* című beszédében nem ódzkodott a vallásos érzület megszólításától sem. Az e helyütt kifejtett hajóhasonlata szerint „mi a mulandót szerettük a maga mulandóságában s életünk horgonyát nem a kösziklához, hanem a habok játékában megcsillanó homokhoz kötöttük”.<sup>31</sup> Ellenben akinek sikerül horgonyát a sziklába vetni az új, erkölcsösebb életre született. A háború mindenkit megtanít rá, mi az emberi életnek igazi értelme és megmutatja, hogy nem mindenki él, aki létezik, mert a lét, melyet az egyén a természettől nyert, csak a szellem által válik igazán életté. A természet által adott pusztta létet tehát mindenkinek magának kell életté formálnia.

Alexanderhez, de legfőképp Beöthyhez hasonlóan vallotta, hogy önmagában a fegyveres konfliktusok nem pusztítanak valódi értékeket,<sup>32</sup> mindössze abban tesznek kárt, ami lényegét tekintve már halott, ami pedig valódi érték volt korábban, az a hadi időkben új éltre támad. Összességében megállapítható, hogy Bartók teljesen a determinizmus körébe terelte a kérdést, amit a háború folyamán beemelt a közművelődés és nemzetnevelés-koncepciójába is.

### VÉGKÖVETKEZTETÉS

Végezetül, adódik a kérdés, hogy mit tudhatunk meg e három filozófus nézetéből a háborús filozófiára vonatkozóan? Úgy gondolom kiderült, hogy mindhárman bíztak a társadalmi újjászületésben. A háborút ekként nem a clausewitz-i elveken keresztül szemlélték, hanem kulturális tevékenységként, ahol az ellenséggel szembeni gyűlöletnek és bizalmatlanságnak központi szerepe volt. Úgy ítélték, hogy munkásságukkal szolgálták a nemzeti összetartozást, továbbá építették a frontok és a hátszág közötti szolidaritást. Alexander ezért a filozófiai gondolkodáson, Beöthy a kultúra fogalmán, Bartók

---

<sup>31</sup> Uo. 115.

<sup>32</sup> Bartók ilyen értéknek tekintette például a filozófiát és irodalmat, ami háború idején is képes hozzátenni a maga részét a nemzeti kultúra fejlődéséhez. Bartók György: A háború irodalmából. Adalékok a német és az angol szellem ismeretéhez. *Protestáns Szemle*, 26. évf. 1914. Hornyánszky Viktor Cs. és kir. Udvari Könyvnyomdája, Budapest, 1915. 215-227.

pedig magán az emberen kívánt változtatni. Kérdéseik ekképp a háborús élményekre, a kultúra mibenlétére és az emberi egzisztenciára irányultak. Mindannyian várták továbbá a korszellem megújulását, és saját filozófiai nézeteikkel maguk is szerették volna a nemzeti egység irányába alakítani az értelmiség magatartását. Alexandernél idővel ez határozottan összekapcsolódott a magyar néplélekkel és nemzettudattal, Beöthynél megmaradt a kultúrfilozófia keretei között, míg Bartóknál az individuális, illetőleg a vallási síkra terelődött. Utóbbi a háborúra határozottan úgy tekintett, hogy az első sorban mit jelent az egyén szellemi fejlődésére, az erkölcsi és a vallásos tisztulásra, és csak másodsorban foglalkozott a társadalmi regeneráció kérdésével.

A további metszéspontok és különbségek keresése helyett fontosabbnak tartom vázolni miben látom a három szerző, illetve példájukon keresztül az egész irányzat felelősségét. Bármelyikjük munkásságát vizsgáltam, azt tapasztaltam, hogy mindenáron igyekeztek igazolni a magyar kormányok háborús téziseit, amellelt szándékosan a konfliktus emelő, gondviselészerű, jótékony és áldó hatásait emelték ki a vér, halál, bűn és pusztulás kavargó káoszából. Mi több, cinikus módon milliók halálában, ők valamiféle kivételes, vissza nem térő alkalmat láttak saját teóriáik megvalósításához. Tehát ha még etikai értelemben vett felelősség nem is terheli a háborús filozófia gondolkodóit (bár ezzel is lehetne vitatkozni, hiszen például Alexander véleményformáló ereje közismert volt), szó nélkül mégsem lehet elmenni mellettük. Ugyan legtöbbjük veszített el hozzátartozót, barátot, ismerőst a háború alatt, soha egyikőjükben sem merült fel annak igénye, hogy 1918 után számot adjanak olvasóiknak korábbi nézeteikről. Hovatovább, az 1914–1918 között publikált írsaikat és beszédeiket többnyire később is vállalták, ami egyértelműen jelzi, hogy Trianon ellenére is megmaradtak korábbi felfogásuk mellett.



*„A felelősség első és legáltalánosabb feltétele az  
okozati erő, vagyis az, hogy a cselekvés hatást  
gyakorol a világra.”*



# A MORÁLIS FELELŐSSÉG FOGALMAI<sup>1</sup>

---

BERNÁTH LÁSZLÓ

## BEVEZETÉS

A morális felelősséget érintő filozófiai viták fókuszában hagyományosan három kérdés áll. Az egyik, hogy melyek a morális felelősség feltételei. A másik, hogy e feltételek teljesülése összeegyeztethető a determinizmus feltételeinek teljesülésével. A harmadik, hogy létezik-e morális felelősség. Mivel e kérdésekben nem sikerült a filozófusoknak egységre jutniuk, egyre inkább a középpontba került egy negyedik, fogalmi értelemben még alapvetőbb kérdés: egyáltalán mit jelent az, hogy valaki morálisan felelős? Hiszen az egyet nem értésnek lehetséges magyarázatai között találjuk, hogy a filozófusok a morális felelősségnek egy rossz – talán önellentmondásos – fogalmát vették alapul, de azt is, hogy mindvégig mást értettek morális felelősség alatt. Persze amit a filozófusok e kérdésre is fokozottan ráirányították figyelmüket, gyorsan világossá vált, hogy a nézeteltérések itt is igen jelentősek, mivel a különböző filozófusok nagyon különbözőképpen közelítik meg a kérdést. A kortárs analitikus filozófiában három fő különböző megközelítés kristályosodott ki. A cselekvő-központú (agent-based), a gyakorlat-központú (practice-based) és az instrumentalista (instrumentalist) megközelítés (e felosztáshoz lásd Vargas 2004, 2022). E tanulmányban amellet érvelek, hogy mindegyik megközelítésnek komoly hiányosságai vannak, s helyettük egy kantianus, a priorisztikus és egyben kötelesség-központú megközelítést kellene választani.

## 1. A MORÁLIS FELELŐSSÉG HÁROM KONCEPCIÓJA: A CSELEKVŐ-KÖZPONTÚ, AZ INSTRUMENTALISTA ÉS A GYAKORLAT-KÖZPONTÚ

A cselekvő-központú megközelítés szerint morálisan felelősnek lenni azt jelenti, hogy a szóban forgó cselekvő rendelkezik egy metafizikai, a megismerőktől (és így azok morális gyakorlatától) független tulajdonsággal, ti. azzal,

---

<sup>1</sup> A tanulmány előzményeként szolgáló előadás a Magyar Filozófiai Társaság éves konferenciáján hangzott el Szegeden. Ezúton is köszönöm a „Lábjegyzetek Platónhoz: A felelősség” című konferencia szervezőinek és résztvevőinek, hogy lehetővé tették és meghallgatták az előadást. Külön szeretném megköszönni Forrai Gábornak és Réz Annának, hogy megjegyzéseikkel nagyban gazdagították a témáról való gondolkodásomat. A tanulmány írása alatt Információs és Technológiai Minisztérium, valamint a Nemzeti Kutatási és Fejlesztési Hivatal által életrehozott („OTKA”) Poszt-doktori Kiválósági Programjának PD131998 pályázatának támogatását élveztem, valamint a K132911 jelű OTKA pályázat támogatásában részesültem.

hogy ő morálisan felelős. Az, hogy valaki morálisan felelős-e vagy sem, éppen úgy egy az emberi vélekedésektől, szokásoktól és kultúrától független metafizikai tény, minthogy öt perccel ezelőtt teremtték-e a világot vagy sem. A legtöbb olyan morális felelősségről szóló szöveg, amelynek fókuszpontjában metafizikai problémák találhatók, ide tartoznak, különös tekintettel azokra az elemzésekre, melyek középpontjában a szabad akarat metafizikai problémája található (néhány példa a cselekvő-központú, metafizikai megközelítésekre: Moore 1912, Frankfurt 1971/2013, van Inwagen 1983, Strawson 1994/2013, Kane 1996, Fischer – Ravizza 1998, Huoranszki 2011)

Bár e metafizikai realizmus jól illeszkedik morális gyakorlatunk némely eleméhez – elsősorban ahhoz, hogy a morális gyakorlat során úgy cselekszünk és beszélünk, ha azt akarjuk kikutatni, valaki valamiért morálisan felelős-e vagy sem, mintha egy tőlünk függetlenül létező tulajdonság létezését vagy hiányát próbálnánk a szóban forgó esetben kimutatni –, néhány szembeszökő hiányossága akad. Az egyik, hogy csupán egy robusztus, ám sokak által elutasított metaetikai elmélettel boronálható össze zökkenőmentesen: a morális realizmussal, amely szerint a morális tények nemcsak objektívek, de teljesen függetlenek az ember praktikus észhasználatától, érdekeitől vagy érzelmeitől. A másik – és ez a nagyobb probléma –, hogy egyáltalán nem tisztázott, hogy ha a morális felelősség egy ilyen, az emberi kogníciótól mindenestül független tulajdonság, akkor hogyan ismerhetjük meg, miben is áll a morális felelősséggel való rendelkezés. Még ha igaz lenne is, hogy az emberi természetbe bele van kódolva, hogy mely alapvető szabályok alapján ítélünk valakit morálisan felelősnek, felmerül a kérdés, hogy mi alapján hihetjük azt, hogy e szabályok egybeesnek azokkal a metafizikai szabályokkal, amelyek alapján valaki valamiért morális felelősséget visel. Nem véletlen, hogy a cselekvő-központú elméletek egyik legismertebb problémája az, hogy komoly nehézségekbe ütközik amellet érveket felhozni, valóban rendelkezik bárki is a morális felelősség tulajdonságával, kiváltképpen azért, mert a morális felelősséget érintő intuíciókat számba véve könnyen érkezhetünk el ahhoz a konklúzióhoz, hogy a morális felelősség metafizikai feltételei nehezen kielégíthetőek (a problémát jól exponálja Sehon 2013). A harmadik probléma az, hogy ha az emberi kogníciótól mindenestől független, akkor e tulajdonság létezése vagy hiánya miért is lenne érdekes a mi számunkra (ez Daniel Dennett fő kritikája a cselekvő-központú megközelítéssel szemben, lásd Dennett 1984).

E problémák miatt kifejlődött a cselekvő-központú megközelítés szöges ellentéte, amelyet manapság divatos instrumentalizmusnak hívní (lásd Vargás 2022). Leggyakoribb formája a morális felelősség instrumentalista elméleteinek a konzekvencialista típus, de léteznek nem konzekvencialista változatok is. A morális felelősség instrumentalista felfogása szerint az, hogy ki morálisan

felelős és ki nem, az nem valamilyen, az emberi kogníciótól független metafizikai tulajdonság birtoklásán vagy hiányán múlik. Mivel a moralitás egészének általában az a célja, hogy szolgálja a morális relevanciával bíró individuumok összességének érdekeit, ezért azok az individuumok rendelkeznek a morális felelősség tulajdonságával, akiknek morális felelősséget tulajdonítani a morálisan releváns individuumok érdekeit szolgálja. Az elmélet konzekvencialista és egyben utilitarista változata szerint ezért van az, hogy csakis kellően érett embereket érdemes hibáztatni vagy büntetni azokért a káros cselekedetekért, amiket elkövettek, hiszen csak az ő viselkedésüket lehet érdemben befolyásolni azzal, hogy felelősségre vonjuk őket, illetve az ő felelőssére vonásuk csak is más, kognitív kellően érett emberi lényeket rettentenek el hasonlóan rossz cselekvések elkövetésétől (Schlick 1939, Smart 1961, 302–306; Frankena 1963, 71–78; Dennett 1984). Az instrumentalizmusnak elképzelhetőek konstruktivista, azon beblül is kontraktualista változatai (lásd Lenman 2006). Eszerint azokat individuumokat kell morálisan felelősnek tekinteni, akikhez morális felelősséget rendelnek azok a szabályok, amely szabályokról megegyeznénk valamilyen speciális, a megfelelő megegyezést mintegy kikényszerítő „eredeti” helyzetben – teszem azt a rawlsi tudatlanság fátyla mögött. Ha például hirtelen a tudatlanság fátyla mögé kerülnénk, és elfelejtenénk kik vagyunk, milyen egyedi életcéljaink és érdekeink vannak, akkor gyorsan megegyeznénk arról, hogy autonóm személyeknek tekintsük egymást, hiszen ez mindenkinek a racionális preferenciájával egybeesik, ám ez együtt járna azzal, hogy felelősséget tulajdonítsunk mindazon cselekedeteinkért, melyek racionális preferenciáinkból származnak (függetlenül attól, hogy e racionális preferenciák végső okai visszanyulnak-e egészen a világ keletkezéséig és a fizikai folyamatokat irányító természeti törvényekig vagy sem). E kontraktualizmus a kantianus autonómiafogalom középpontba helyezése miatt tisztán deontológikus természetű, de könnyen át lehetne alakítani olyan módon, hogy érénytikai gellert kapjon az elmélet az által, hogy valaki azt mondja, hogy a tudatlanság fátyla mögött a felek arról egyeznének meg, hogy az ésszerűen megvetendő, de viszonylag könnyen elkerülhető tulajdonságokból eredő cselekvésekért hibáztassák morálisan az embereket, és az ésszerűen dicsérendő tulajdonságokból eredő cselekvésekért dicsérik őket morálisan (hasznolt vet fel Björnsson – Persson 2012, 347.).

Az instrumentalizmus erősségei és gyengeségei éppen ellentétesek a cselekvő-központú elméletekével. Teljesen világos, hogy az instrumentalista válasz arra, hogy mit jelent morális felelősséggel rendelkezni, kizárja azt, hogy a morális felelősségtulajdonítás ne lenne fontos az ember hétköznapi érdekeit illetően. Első ránézésre az is világos, hogy hogyan kell megismerni a morális felelősség tulajdonításának szabályait, s az sem kétséges, hogy bárki morálisan felelős-e egyáltalán. Csak világossá kell tenni, hogy a felelősségtulajdonítás

lehetőséges szabályai közül mely szolgálja a moralitásnak mint olyannak a célját, majd megnézni, hogy az adott esetben mi következik-e szabályokból. Az eddigi leírás alapján az is látható, hogy az instrumentalizmus mind a konzekvencializmussal, mind a konstruktivizmussal jól összefér. Tekintve e két etikai rendszer flexibilitását, ez azt eredményezi, hogy az instrumentalizmus – az etikai egoizmuson kívül – majd minden metaetikai megközelítéssel összehangolható.

Ám fő gyengesége éppen az, hogy feszültségben áll a morális felelősséggel kapcsolatos morális intuícióink jelentős részével. Eleve az a tény, hogy az instrumentalizmus a jövőre tekintettel igazolja a morálisfelelősség-tulajdonítást, miközben a hétköznapiakban pusztán arra tekintettel tulajdonítunk valakinek morális felelősséget valamiért, hogy hogyan történtek a dolgok a múltban, egy jelentős probléma, amit valahogy ki kell magyarázni. Még fundamentálisabb probléma, hogy míg a morális hibáztatásnál és dicséretnél a fő kérdésünk a hétköznapiakban az, hogy az illető megérdemli-e, hogy e negatív vagy pozitív bánásmódban részesüljön, addig az instrumentalizmus szerint a fő kérdés, amely a mélyben vezeti e gyakorlatokat, valójában az, hogy eléri-e a kívánt célt, ha morálisan hibáztatjuk vagy dicsérjük az illetőt. Mivel nem az a tény, hogy valaki megérdemli-e, hogy morális felelősséget tulajdonítsunk neki valamiért, a fő igazolása a morális felelősség tulajdonításának, ezért elviekben mindenképpen kinyílik az a fogalmi lehetőség, hogy valaki olyannak tulajdonítsunk morális felelősséget valamiért, és olyasmért dicsérjük, hibáztassuk, büntessük vagy jutalmazzuk, amiért mindezt nem érdemli meg. Ez önmagában is egyfajta gyengesége az elméletnek, még akkor is, ha ügyes lépések sorozatával az instrumentalista filozófus valahogy eléri azt, hogy az ő rendszerében egybeessen azoknak a köre, akiket az ő instrumentalista elmélete szerint morálisan felelősnek kell tekintenünk azoknak a körével, akiket intuícióink szerint morálisan felelősnek kell tekintenünk. Ráadásul a gyakorlat azt mutatja, hogy valójában igen nehéz ezt az egybeesést elérni, ha elindultunk az instrumentalista úton.

A két elmélet erősségei és gyengeségei mintha kioltanák egymást, ezért a filozófusok nagy többsége olyan kiutat keresett, amely ötvözi ezen elméletek erősségeit gyengeségeik nélkül. Peter Friderick Strawson 1968-ban megjelent, mára klasszikussá vált tanulmánya, a „Szabadság és neheztelés” (lásd magyarul Strawson 1968/2013), éppen azért vált oly központi jelentőségűvé a szakirodalomban, mert egy olyan perspektívával szolgált, amely azt ígérte, hogy meg lehet alkotni egy ilyen elméletet. Strawson a metafizika és a moralitás célja helyett magát a morális gyakorlatot emelte a középpontba, aminek hatására egyre erőteljesebben jelentek meg azok az elméletek, melyeket gyakorlat-központúnak neveznek (practice-based). Sok formája van e megközelítésnek, talán reménytelen keresni olyan igazán szubsztantív, közös vonást ezen elméletek között, melyek ezen elmélettípus példányait egységbe fogják azon túl,

hogy mindegyik – legalább retorikai szinten – a morális gyakorlatból indul ki, illetve ezen keresztül definiálja a morális felelősség fogalmát (lásd például Wallace 1994, Sneddon 2005, Scanlon 2008 Dworkin 2011, Vargás 2013, magyarul Forrai 2021 ezen irányzat szellemében érvel a morális gyakorlatunk fenntartása mellett). Én mégis megpróbálom.

A gyakorlat-központú elméletek abból indulnak ki, hogy az emberi moralitás elidegeníthetetlen részei a reaktív attitűdök. A reaktív attitűdök olyan érzelmek vagy olyan érzelmek lehetséges alapjai, melyek tárgyakat úgy mutatják fel, mintha a tárgy jellemzői igazolnák a szóban forgó érzelmet vagy potenciális érzelmeket. Tehát például a harag reaktív attitűd, mert amikor haragszunk, akkor úgy tűnik nekünk, hogy a reaktív attitűd tárgya (amire vagy akire haragszunk) és annak jellemzői jó okot szolgáltatnak arra, hogy haragudjunk. Ha valakire haragszom, mert megedte a félretett szendvicsemet, akkor – ha tényleg haragszom – egyúttal úgy is tűnik nekem, hogy joggal haragszom azért, hogy megette a szendvicsemet. Ezzel szemben vélekedéseink nem reaktív attitűdök: hiheitem azt a Földről, hogy gömbölyű, de amellett, hogy ez nem igazán alapoz meg semmilyen potenciális érzelmet, nem mutatkozik meg számomra úgy a Föld, mintha gömbölyű lenne, és nem hiszem, hogy az igazolná számomra ezt a vélekedést, hogy számomra vizuálisan milyennek mutatkozik meg a bolygó, amin élek.

Az, hogy e reaktív attitűdök a moralitás elidegeníthetetlen részei, egyfelől azt jelenti, hogy a moralitás – legalábbis az emberek által megélt, hétköznapi moralitás – lehetetlen lenne ezek nélkül a reaktív attitűdök nélkül. Másfelől viszont azt is, hogy amikor ténylegesen és teljesen benne vagyunk a morális gyakorlatban (nem csupán gondolkodunk róla), akkor nem tudunk mentesek maradni attól, hogy ilyen reaktív attitűdökkel rendelkezünk. Amikor például morális felelősséget tulajdonítunk másoknak, akkor – hacsak valamelyest a morális gyakorlaton kívül, elméleti célokból tesszük – ezt nem teljesen érzelemmentesen tesszük. Ha valamit tapasztalunk, amiért hibáztatunk másokat vagy önmagunkat, akkor megvetést, neheztelést, szégyent vagy lelkiismeret-furdalást érzünk; de legalábbis – ha a tapasztalat nem olyan eleven és/vagy inkább csak hallunk vagy olvasunk az esetről – úgy érezzük, hogy ezek jogos reakciók lennének. A hétköznapi morális gyakorlathoz ezért elidgeníthetetlenül hozzá tartozik egy perspektíva, melynek alap-tulajdonságait a reaktív attitűdök határozzák meg.

A hétköznapi moralitásnak mint egyfajta perspektívának a felfogása – ami Strawson tanulmányának egyik legfontosabb gondolata volt – lehetővé teszi, hogy a két megközelítés előnyei ötvöződjének. Ha a hétköznapi moralitást mint egy számunkra többnyire fontos perspektívát fogjuk fel, nem merül fel az a probléma, hogy miért is lenne fontos a morális felelősség számunkra, nem beszélve arról, hogy a felfogás remekül összefér olyan anti-realista és anti-

cognitivisták meggyőződéseikkel, melyek a moralitást úgy fogják fel, mint ami valamiképpen függ az emberi kogníciótól. De ennél is fontosabb, hogy mivel a reaktív attitűdök átélése során alapvető probléma az, hogy vajon megérdemli a reaktív attitűd tárgya a szóban forgó reaktív attitűdöt, ezért e keretben az érdem kérdése továbbra is a felelősségtulajdonítás kulcskérdése marad. Azokat az aggályokat, amelyek azzal függnek össze, hogy talán soha senki nem megfelelő célpontja mondjuk a hibáztatás reaktív attitűdjének, mert ha jobban megnézzük soha senki nem érdemli meg a hibáztatást – mondjuk azért, mert a determinizmus igaz –, félre lehet tolni azzal, hogy ez csupán egy, a moralitástól idegen perspektívából látszik így, és – például konzekvencialista vagy konstruktivista megfontolások miatt – nyugodtan fenntarthatjuk a moralitás perspektíváját e másik fenyegető perspektíva jelenléte ellenére. Vagy védekezésképpen a gyakorlat-központú megközelítés híve elemezheti úgy a hibáztatás gyakorlatát, hogy kimutassa, a hibáztatás minden aggálytól függetlenül megérdemelt akkor is, ha a determinizmus igaz.

Tehát a gyakorlat-központú felfogás az által kombinálja a cselekvő-központú és az instrumentalista felfogás előnyeit, hogy a morális gyakorlat perspektíváján belül helyezi a felelősséggel kapcsolatos morális intuíciókat – és az érdemmel kapcsolatos morális intuíciókat –, és e perspektíván kívülre helyezi mindazokat az aggályokat, melyek e perspektíva érvényességét feszegetik, majd e perspektíván kívül – leggyakrabban konstruktivista vagy konzekvencialista gondolatmenetekkel – igazolja e perspektíva érvényességét. Ám éppenséggel ez az igazolás el is maradhat, amennyiben valaki – mint például Strawson – mellett érvel, hogy a morális perspektívát kívülről nem lehet érvényesen kritizálni.

Mivel a gyakorlat-központú megközelítést úgy is felfoghatjuk, mint egyfajta kiegészítést az instrumentalista megközelítésnek, nincs mit azon meglepődni, hogy az instrumentalisták nagyrésze voltaképpen elfogadta a gyakorlat-központú megközelítést (a felelősség legjelentősebb konstruktivista gyakorlat-központú elméletének Scanlon 2008-at, míg konzekvencialista elméletének Vargas 2013-at tekintem). Azért foghatjuk fel kiegészítésnek, mert voltaképpen azt állítja, hogy morális intuícióinkat nem egyenként kell igazolni konstruktivista vagy konzekvencialista módon – már ha egyáltalán erre szükség van –, hanem a morális gyakorlat egészét. Ezzel szemben a felelősséggel összefüggő egyes morális intuíciókat a morális gyakorlatra hivatkozva kell igazolni. Az igazi ellentét nem annyira az instrumentalisták és a gyakorlat-központú elméletek hívei között van, hanem a gyakorlat-központú és/vagy instrumentalista elméletek hívei és a cselekvő-központú elméletek hívei között. Az ellentét legélesebben módszertanilag mutatkozik meg. Míg a cselekvő-központú elméletek hívei továbbra is morális intuíciókra támaszkodva igyekeznek igazolni elméleteiket, addig a gyakorlat-központú elméletek hívei a morális

gyakorlat és a reaktív attitűdök elemzését tekintik elsődleges feladatuknak, illetve a reaktív attitűdökre épülő morális gyakorlatnak mint egésznek az igazolását. Fontos látni, hogy ahogyan a cselekvő-központú elméletek közt elég nagy a diverzitás annyiban, hogy a determinizmussal összeegyeztethető-e a determinizmus vagy sem (a kompatibilisták szerint igen, a libertáriánusok és a kemény-inkompatibilisták szerint nem, utóbbiak a morális felelősség létét is tagadják), addig a gyakorlat-központú és instrumentalista elméletek természetükből fakadóan csak és kizárólag kompatibilista elméletek lehetnek, azaz a determinizmust összeegyeztethetőnek tekintik a morális felelősséggel (hiszen az elmélet lényegi lépése az, hogy kiszervezi a determinizmussal kapcsolatos aggályokat egy külső perspektívába majd-e külső perspektívát valamiképpen ártalmatlanná teszi). Ez nem azt jelenti, hogy ne lennének nagy különbségek ezen elméletek között is. Nyilvánvalóan különbözhet a morális gyakorlat igazolásának módja (hogy szükségesnek tekintik-e a külső igazolást, és hogy konzervencialista vagy konstruktivista külső igazolást használnak-e), hogy elengedhetetlennek tartják-e néhány hétköznapi morális intuíció felülírását (az olyan revizionisták, mint Vargas 2013 igen, míg mondjuk olyan konzervatív elméletek, mint Scanlon 2008 vagy Dworkin 2011 nem; Forrai 2021 határozottan érvel a revízió szükségessége ellen), sőt, elvben azt is megengedhetik maguknak, hogy ne annyira a reaktív attitűdök birtokosát, hanem azok tárgyát, azaz a hibáztatott/megdicsért cselekvőt helyezték a reaktív attitűdök elemzésének gyújtópontjába. Ugyan ez az út még nagyjából felfedezetlen, de Réz Anna erős érveket hoz fel amellett, hogy e területet fel kellene térképezni (Réz kézirat). Még ha ez meg is történik, az eredményül kapott elmélet vagy elméletek továbbra sem lennének cselekvő-központúak, hiszen a hangsúly továbbra is a reaktív attitűdök elemzésén, e reaktív attitűdök és a morális perspektíva más perspektíváktól való függetlenségén, és nem a cselekvők metafizikai státuszán lenne.

Fontos tudatosítani, hogy ha jobban megnézzük, ezek az elméletek nem szimplán gyakorlat-központúak, valójában a morális gyakorlat egy specifikus felfogására épülnek. Eszerint a morális gyakorlat és a hozzá tartozó perspektíva nagymértékben független minden más gyakorlattól és perspektívától. Ez az elkülönítés eredményezi e felfogás számos előnyét, de paradox módon ez az elkülönítés eredményezi az elmélet legnagyobb belső problémáját. Ugyanis azt, hogy valóban fennáll ez a függetlenség, azt nem egyszerű alátámasztani, tekintve, hogy úgy látszik, hétköznapi morális gyakorlatunk szempontjából például a tudományos – vagy éppen metafizikai – tények nagyon is fontosak lehetnek. Vonakodnánk morális felelősséget tulajdonítani azoknak, akikről az derülne ki, hogy mondjuk valamilyen örökletes probléma miatt érzéketlenek a morális megfontolásokra, vagy olyan lényeknek, akikről nem gondoljuk, hogy valóban személyek. A hétköznapiak része az, hogy ha komolyan veszünk

bizonyos tudományos tényeket vagy metafizikai hipotéziseket, könnyen úgy érezzük, hogy reaktív attitűdjeink megváltoznak, például ilyen vagy olyan tudományos vagy metafizikai megfontolások fényében kevésbé leszünk hajlamosak hibáztatni azokat, akikről kiderül, hogy különösen borzasztó volt a múltjuk, vagy akikről az derül ki, hogy mentális betegségben szenvednek. Ez a nehézség az összes belső nehézség közül a legkomolyabb, és Szigeti András egy tanulmányában sokkal szebben bemutatja a morális perspektíva elkülönítésével kapcsolatos nehézségek természetét, mint ahogy erre én képes lennék (lásd Szigeti kézirat).

Amire én kísérletet tennék ehelyütt, az egy külső kritika megfogalmazása mindhárom megközelítéssel szemben. Jóllehet mind a cselekvő-központú, mind az instrumentalista, mind pedig a gyakorlat-központú elméletek a morális felelősség elméletei, nem megfelelően értelmezik azt, hogy miben is áll a morális felelősség megkülönböztető jegye minden más felelősségtípushoz képest.

## **2. MIÉRT NEM ILLESZKEDIK JÓL EGYMÁSHOZ A MORÁLIS KÖTELESSÉGEK FELTÉTLENSÉGE, VALAMINT AZ INSTRUMENTALISTA ÉS A GYAKORLAT-KÖZPONTÚ FELELŐSSÉGFELFOGÁS?**

Mind a tisztán instrumentalista, mind a gyakorlat-központú elméletek, amikor definiálják a morális felelősség fogalmát, végső soron elfogadnak egy olyan sémát, melyet Wallace nyomán normatív sémának lehet nevezni. Vargas ezt a sémát következőképpen összegzi:<sup>2</sup>

(N) S akkor és csak akkor morálisan felelős (valamilyen x cselekvésért), ha megfelelő lenne S-et morálisan felelősnek tartani (x cselekvésért).

Mivel ezen elméletek mind központi szerepet szánnak a reaktív attitűdöknek, illetve nyitva hagyják a lehetőséget a tekintetben, hogy ne csak cselekvésekért, de mondjuk jellemvonásokért is hibáztassák a cselekvőket, ezért e séma kicsit módosított verzióját is univerzálisan elterjedtnek tekinthetjük a gyakorlat-központú, illetve az instrumentalista elméletek követői között:

(N') S akkor és csak akkor morálisan felelős (valamilyen x-ért), ha elvben megfelelő lenne S-et morálisan felelősnek tartani (x-ért).

Az „elvben” kitétel csak arra utal, hogy azokért a tetteinkért is felelősek vagyunk, amelyekért ugyan nem érdemlünk sem morális dicséretet, sem morális hibáztatást, mert például morálisan a cselekedet egészen semleges, de

---

<sup>2</sup> A normatív séma elméleti jelentőségére eredetileg Réz munkája nyomán figyeltem fel, lásd Réz, 2013.

ezen kívül cselekedetünk minden egyéb kritériumot kielégített, ami szükséges ahhoz, hogy megfelelően hibáztassanak/dícsérjenek érte morálisan. A megfelelően tételt a különböző elméletek különbözőféleképpen tölthetik fel tartalommal. A vegytiszta konzekvencializmus képviselői helyettesíthetik a „megfelelőt” „hasznos”-sal, akik az igazságosság kiteljesítésében látják a moralitás lényegét, azok „igazságos” terminussal, de akár „megérdemelt” kifejezéssel is.

Innentől kezdve az igazi kérdés az, hogy mit is tekinthetünk morális hibáztatásnak (és dícséretnek). Ez nem triviális, mert általában meg szokás különböztetni a hibáztatás különböző formáit: episztemikus hibáztatást (epistemic blame), képesség hibáztatás (skill blame) és esztétikai hibáztatást (aesthetic blame). Példák: episztemikusan hibáztatjuk azt, aki a bizonyítékok ellenére nem hiszi el, hogy a Föld nem lapos, képesség hibáztatásban részesítjük a focistát, aki kedvenc csapatunk színeiben kihagyja a tizenegvest, és esztétikai hibáztatásban azt a karmestert, aki a darabtól teljesen idegen attitűdöt erőltet rá a zeneműre (a példákat részben Matheson – Milan 2021-ből kölcsönöztem).

Nehéz lenne e kérdésre másképpen válaszolni, minthogy a morális hibáztatás más elvárások (expectations) teljesületlenségére reagál, mint a többi hibáztatás. Mivel a moralitás esetében az elvárható és a kötelező egybeesik, ezért azt kell mondani, hogy morálisan akkor hibáztat valaki valaki mást, ha úgy értékeli, hogy az illető nem teljesített valamilyen morális kötelességet. Ezért valójában a morális felelősség mindazon elméletei, melyek a morális hibáztatáson keresztül definiálják a morális felelősséget, arra is definíciót kellene, hogy adjanak, mit értenek morális kötelességnek.

E kérdésre háromféleképpen lehet válaszolni. Az egyik egy pusztán deskriptív válasz. Eszerint a morális kötelességek ebben vagy abban a társadalomban ezek és ezek. E deskriptív válasz a kultúrantropológusok könyveibe inkább valóak, mint egy olyan szövegbe, amely számadást próbál arról adni, hogy mi a morális felelősség vagy a morális kötelesség. Amikor a morális felelősségről beszél egy instrumentalista vagy egy gyakorlat-központú elmélet híve, akkor nyilvánvalóan arra próbál választ adni, hogy mikor kellene morálisan felelősnek tartanunk önmagunkat vagy másokat. Ebben a kontextusban csakis egy normatív és nem egy deskriptív válasz jöhet szóba.

A második válasz egyszerűen arra mutat rá, hogy mely szabályok teljesítését kellene mindenkinek morális kötelességként elfogadnia. Az utilitarista konzekvencialisták szerint azokat, amelyek maximalizálják a társadalom jólétét. A kontraktualista konstruktivisták szerint azokat a szabályokat, melyeket mindenki elfogadna valamilyen speciális, „eredeti” helyzetben. Az ilyen típusú válaszok már valóban normatívak, és megfelelően kapcsolódnak a morális felelősséget övező vitákhoz, de nem teljesek. Ugyanis ezekből önmagában nem derül ki, hogy miért éppen ezeknek a szabályoknak a betartását tekintjük morálisan kötelezőnek.

A harmadik választípus – és csakis az ilyen választípusok találhatják teljesen fejét a szöveget – azt részletezi, hogy mi a megkülönböztető jegye a morális kötelességeknek más kötelességekhez képest. Sok szempont szerint csoportosíthatjuk az idetartozó elméleteket. Az egyik – például Immanuel Kant által különösen fontosnak tartott – szempont az, hogy az adott elmélet szerint a morális kötelességek rendelkeznek-e egy speciális feltétlenséggel. Egyes elméletek szerint igen, a morális kötelességek és csakis azok rendelkeznek ezzel a speciális normatív jelleggel, mások szerint nem ez tünteti ki (ha egyáltalán bármi kitünteti) a morális kötelességeket.

E speciális feltétlenség a következő: a cselekvőnek morális kötelességeket – hacsak nem írja őket felül egy még erősebb morális kötelesség – mindenképpen be kell tartania függetlenül attól, hogy milyen tárgyakra irányulnak preferenciái, vágyai vagy bármilyen típusú motivációs állapotai. Hogy motivációs állapotaink tárgyai melyek, azok abban az értelemben mindig kontingensek, hogy az emberiség történetében mindenféle preferencia és annak hiánya is előfordult már. Olyan alapvető motivációink, mint az életbenmaradásra, élvezetre vagy a táplálkozásra irányuló motivációk is hiányoztak bizonyos ideig bizonyos emberekből, ami mutatja, hogy még ezek a roppant általánosnak látszó tárgyak sem szükségszerű tárgyai az emberi motivációknak. Ráadásul olyan motivációk is fennálltak bizonyos embereken bizonyos ideig, ami a józan ész számára egészen hihetetlennek látszik: motiváció a fájdalom átélésére, a saját gyermekeinknek való károkozás és a sort még lehetne folytatni. Ezért az embermivolttal logikailag teljesen összeegyeztethetőnek tűnik bármilyen motivációs tárgy. Ennyiben minden egyes preferencia, vágy vagy bármilyen motivációs állapot esetlegesnek tűnik. A moralitás egyes elméletei szerint annak, hogy cselekvő felett a morális kötelességeknek legyen normatív erejük, nincs olyan feltétele, amely arra vonatkozna, hogy ilyen vagy olyan tárgyra kell irányulnia a cselekvő motivációnak. Azaz eme elméletek szerint a morális kötelességek feltétlen kötelességek, vagy – kifejezőbben megfogalmazva – feltétlen felszólítások. A legegységelműbben Kant deontikus morálfelfogása fogalmazza meg a morális kötelességeknek ezt a vonását, s a moralitás kemény felfogásának hívom mindazokat az elméleteket, melyek ide tartoznak. Az elméletek másik csoportja szerint ahhoz, hogy normatív ereje legyen valamilyen morális kötelességnek, igenis arra van szükség, hogy cselekvő motivációjának irányultságához megfelelően illeszkedjen a morális kötelesség. Máskülönb a cselekvőnek nincs racionális oka követnie e kötelességeket. A morális egoizmus mellett Bernard Williams „elméletellenes” megközelítése az, ami legvilágosabban érvel a morális kötelességek ilyen felfogása mellett (Williams 1985, 1993). Ezeket az elméleteket a moralitás puha elméleteinek hívom. A moralitás kemény elméletei kizárják (egyébként ez majdnem logikailag szükségszerűen

van így), hogy a morális kötelességeket vagy indokokat más kötelességek vagy indokok felülírják, míg a moralitás puha elméletei túlnyomó többségükben megengedik ezt (olyannyira így van ez, hogy leginkább ezen jegy alapján tudjuk beazonosítani a puha elméleteket).

Az instrumentalista és a gyakorlat-központú elméletek – azt állítom –, csakis a moralitás puha felfogásával harmonizálnak jól. Kezdjük a felelősség tisztán instrumentalista elméleteivel, amelyet első ránézésre inkább a moralitás kemény elméletével kellene összekötni. Hiszen ezek az elméletek – akár a konzekvencialista, akár a konstruktivista verziók – nem azt akarják mondani, hogy vannak bizonyos általános szabályok, melyeket mindenkinek el kellene fogadnia (legalább egy bizonyos helyzetben), és definíció szerint ezeket a szabályokat nevezzük moralitásnak? Igen ám, de az, hogy valamit a cselekvés általános szabályának elfogadok, nem jelenti azt, hogy egyszersmind elfogadom valamely egyedi cselekvésem szabályaként is. Az ügyes és nagy hatalommal rendelkező politikus, aki teljes szívvel vallja, hogy országát kemény korrupcióellenes törvények alá kellene vetni, teljesen konzisztensen gondolhatja ezzel együtt, hogy bizonyos esetekben neki a korrupció eszközhöz kell nyúlnia hatalma megszilárdítása érdekében. Annál is inkább, mert ha ő magának az adott körülmények között nem kell félnie a lebukástól, viszont mindenki másnak igen, akkor kiváltképpen ésszerű a korrupciót elítélő szabályokat promótálnia és ebben az értelemben mint általános szabályokat elfogadnia (továbbá elfogadtatnia!), miközben ésszerű lehet számára olykor korrump eszközkhöz nyúlnia. Talán még egyszerűbb példa az, hogy a sorozatgyilkosnak is érdemes elfogadnia azt az általános közmegegyezést, hogy ölni tilos, hiszen ha nem volna tilos a gyilkolás, sokkal nagyobb valószínűséggel vállna ő is gyilkosság áldozatául. Miközben – sajnos – mindezzel a racionális kalkuláció jegyében összefér az, hogy szörnyű tevékenységét kedvtelésből folytassa, amennyiben nagy biztonsággal képes elkerülni a lebukást.

Tehát más kérdés az, hogy valamilyen szabályt a cselekvések általános szabályaként elfogadunk, és aközött, hogy saját egyedi cselekvésünket alávetjük-e eme általános szabálynak. Azzal kapcsolatban viszont, hogy a morális kötelességek mindig felülírnak-e más típusú kötelességeket és szempontokat, nem az a releváns kérdés, hogy általános szabályként elfogadnánk-e, hanem az, hogy el kell-e fogadnunk egyedi cselekvésünk vezérlőelveként, s az első kérdésre adott igenlő válaszból sehogyan sem következik semmi a második kérdésre adandó válaszra vonatkozóan. Mintahogy a második kérdésre adott válaszból sem következik semmi az elsővel kapcsolatban: abból még, hogy egy elvet valaki a saját cselekedeteinek vezérlőelveként elfogad (lopj mindig, amikor nagy valószínűséggel elkerülöd a lebukást), nem következik, hogy ésszerűen propagálhatná-e vagy elfogadhatná mindenkire vonatkozó általános szabályként.

Ha moralitás definíciószerűen azon általános szabályok összessége, melyek maximalizálják a társadalmi jólétet vagy amelyeket ésszerű elfogadni valamilyen speciális helyzetben, akkor – ha igazam van és az általános szabályként való elfogadásból nem következik az egyedi cselekvésre való alkalmazás – valami nem morális indoka kell hogy legyen annak, hogy valaki egyedi cselekvése elveként alkalmazza ezeket az általános elveket. Vagy azért alkalmazza őket, mert valamilyen okokból tetszik neki a végeredmény, amit – teszem azt – annak az elvnek az alkalmazása eredményezne, amely a társadalom jólétének maximalizálására irányul az adott szituációban, vagy tetszik neki a gondolat, hogy ő olyan ember, aki ezeket az elveket alkalmazza. Esetleg fél azoktól a retorzióktól, melyek akkor érnék, ha mások észreveszik, nem alkalmazza ezeket az általános elveket. Akárhogy is, mivel az általános szabályokként felfogott moralításban nincsen semmi, ami lerendelné azt a kérdést, hogy X.Y.-nak ekkor és ekkor ésszerű-e alkalmaznia az általános elvekként ésszerűen elfogadott szabályokat, ezért – már amennyiben a moralitást általános szabályok összességéként fogjuk fel – X. Y. nem támaszkodhat morális indokokra, amikor eldönti, hogy vajon az általános szabályokat megtegye egyedi cselekvése vezérlő elvéül, csak személyesekre. Végeredményben az alapján kell erre választ adnia, hogy milyen személyes, az általános morális elvektől különböző indokai vannak. Ha azonban a moralitás általános szabályainak egyedi alkalmazásról végső soron nem-morális szempontok kell hogy döntsének, akkor a moralitás nincs abban a helyzetben, hogy egyedi esetekben mindig minden nem-morális szempontot fölülírjon.

Az (utilitarista) konzekvencialisták és a konstruktivisták úgy próbálnak ezen felülemelkedni, hogy megpróbálják bizonyítani, hogy valamilyen elv mint általános szabály elfogadásából ésszerűen csakis annak egyedi alkalmazása következhet. Amellett érveltem, hogy e stratégia kudarcra van ítélve. Vagy pedig úgy próbálják a problémát megoldani, hogy abból indulnak ki, hogy valamilyen tárgyra szükségszerűen irányul mindenkinek valamely motivációja, és ebből következik, hogy mindenkinek alkalmaznia kellene az általános morális elveket (hogy nem így tesznek, az csak azért van, mert az emberek saját motivációikat sem gondolják át eléggé). Ez a feltevés azonban tökéletesen implauzibilis: vannak emberek, akikből teljesen hiányzik az a motiváció, hogy „jófejek” legyenek, és nem nagyon érdekli őket sem a társadalom hogyléte vagy az, hogy milyen szabályokban állapodnánk meg ebben vagy abban a helyzetben (ami azt illeti, ezek a szempontok engem sem érdekelnek túlságosan, amikor cselekedeteim irányát megszabom). Az sem hihető, hogy olyan munkán (és talán általánosan elterjedt) motivációk létezéséből következne valahogyan ezen általános szabályok alkalmazása, mint a gyönyör keresése és a fájdalom kerülése, vagy az együttérzésből fakadó negatív értékelése mások

szenvedésének. Hajhászhatom a gyönyört, akarhatok örömet okozni valamilyen szinten másoknak, de ebből sehogyan sem következik, hogy ésszerű lenne számomra egy-egy helyzetben alkalmaznom egy olyan szabályt, ami a társadalom igazságossabbá válásához vezet vagy jólétét maximalizálja (ahelyett, hogy mondjuk saját, valamint barátaim és üzletfeleim jólétét maximalizáljam).

Tehát az instrumentalista morál- és felelősségfelfogás ahhoz vezet, hogy nemigazán fér össze jól azzal a moralitáselmélettel, amely szerint a morális kötelességek mindent felülíró, feltétlen kötelességek összessége. Ha az instrumentalista morálfelfogást támogatjuk, a legkövetkezetesebb és ésszerűbb az, ha elfogadjuk: hogy a moralitás és a morális kötelességek rendelkeznek-e afelett normatív erővel, hogy alkalmaznunk kell-e őket egy-egy egyedi helyzetben vagy sem, végső soron az azon múlik, hogy mit és mit nem preferálunk, mire vagyunk motiválva és mire nem. Azaz instrumentalistaként a moralitás puha felfogását érdemes magunkévá tennünk. Ez azonban ahhoz vezet, hogy végső soron az, hogy valakit morálisan felelősnek kell-e tekintsünk egy adott helyzetben vagy sem, tehát hogy – a korábbi felelősségdefiníció értelmében – kell-e hibáztatnunk valakit vagy sem, végső soron azon múlik, hogy mennyire érdekelnek minket a moralitás irányító alapelvek, mennyire érdekel bennünket, hogy megszegik az általános morális szabályokat. Tehát végső soron személyes preferenciáinkon múlik – nem az általános morális szabályokon –, hogy valakit hibáztathatónak kell-e tekintenünk-e vagy sem. Ez – szerintem – egy nem kívánt következmény.

Értelemszerűen a gyakorlat-központú megközelítés is ugyanide kell hogy kilyukadjon. A gyakorlat-központú megközelítés lényege, hogy a hétköznapi morális gyakorlatot és perspektívát elkülöníti a többitől, majd azt állítja, hogy e perspektíva nem szorul igazolásra vagy igazolása valamilyen általános konzekvencialista vagy konstruktivista gondolatmenetre kell hogy háruljon. Utóbbi esetben nyilvánvalóan megörökli azt a problémát, hogy az egyedi alkalmazása az általános elvekként igazolt szabályoknak végső soron nem morális szempontokon, hanem személyes motivációk tárgyain kell múlnia.

Ezen a ponton érdemes rátérnem Strawson eredeti – de később sokat kritizált és legtöbbször elutasított – válaszához, amely szerint a hétköznapi morális perspektíva és a hozzá kapcsolódó felelősséggyakorlat semmilyen igazolásra nem szorul, mivel egyrészt képtelenek vagyunk elhagyni e morális gyakorlatot, másrészt a morális perspektívát csakis morális alapon lehetne kritizálni, de ez lehetetlen, mert a hétköznapi morális gyakorlaton kívül semmilyen moralitás nincs. Először is: abból, hogy valamitől nem tudunk teljesen elszakadni, nem következik, hogy nem szorul igazolásra. Nem tudunk attól elszakadni, hogy úgy lássuk a dolgokat, mintha az elménktől függetlenül rendelkeznének különböző színekkel, de ettől még a szín tulajdonságához nagyban

megváltozhat az attitűdünk, ha azt hisszük, színek a megfigyelőtől függetlenül nem léteznek. Ez még nyilvánvalóbb a reaktív attitűdökkel kapcsolatban: még ha nem is tudunk tőlük megszabadulni, ha úgy hisszük, hogy károsak és/vagy megalapozatlanok, hozzáállásunk megváltoztatásával meg tudjuk változtatni hatásukat és szerepüket. Egyes kisközösségek például egészen más szereppel ruházzák fel mindennapi életükben a hibáztatás attitűdjét, mint a mi társadalmunk (lásd Briggs 1970). Másodszor: a strawsoni védelem feltételezi, hogy a hétköznapi morális gyakorlaton túl nincs semmi, amit moralitásnak nevezhetnénk. Nos, ez nem igaz: létezik a moralitásnak egy teoretikusabb formája, amit törvényhozó morális perspektívának is nevezhetünk. Például akkor, amikor elgondolkodunk azon, hogy milyen szabályok lendítenék előre a társadalom összességének jólétét, vagy a társadalmi igazságosság ügyét. Megtehetjük, hogy a reaktív attitűdökre épülő moralitást ilyen utilitarista vagy deontikus alapon kritizáljuk. Éppen ezért gondolják sokan, hogy a reaktív attitűdö használatát végső soron konzekvenciális vagy konstruktivista igazolásra szorul.

Így ha valaki ragaszkodik ahhoz, hogy a moralitás lényegi tulajdonsága minden más típusú kötelesség és szempont felülírása, jobban teszi, ha elutasítja a felelősség instrumentalista és gyakorlat-központú elméleteit. Ám ekkor úgy tűnik, hogy nem marad más választása, mint a cselekvő-központú elméletek, amely szerint a morális felelősséggel való rendelkezés egy, a morális gyakorlattól független metafizikai tény. Ahogy említettem, e felfogáshoz leginkább a moralitás olyan koncepciója illeszkedik, amely szerint a morális kötelességek tőlünk független metafizikai tények. Ám e koncepció talán még élesebben veti fel a kérdést, hogy ha a morális kötelességek mintegy a fejünk felett lebegő szabályok, akkor miért kellene törődnünk velük, nem is beszélve arról a problémáról, hogy honnan tudhatjuk, mik ezek a szabályok. Azt állítom, hogy a cselekvő-központú megközelítést a morális felelősségnek, valamint a hozzá kapcsolódó realista képét a moralitásnak ahhoz hasonlóan kell kiegészíteni ahogyan Kant tette, bár attól némileg eltérően. Egy apriorisztikus, de fenomenológiai megközelítéssel.

### **3. A KÖTELESSÉG-KÖZPONTÚ FELELŐSSÉGFELFOGÁS**

Az instrumentalista és a gyakorlat-központú felelősségelméletek problémája az, hogy végső soron az egyén motivációinak tárgyától vált függővé, mennyiben kell alkalmaznia az általános szabályként elfogadott morális szabályokat, ami nem más, mint a moralitás feltétlen normatív erejének tagadása. Ez azért van így, mert a moralitást azonosítják valami olyasmivel, amivel kapcsolatban meg lehet kérdezni, hogy miért is kellene alkalmazni őket a konkrét esetben. Ám mi az, amivel kapcsolatban értelmesen nem lehet megkérdezni,

hogy kell-e alkalmaznom vagy sem? Valami olyasmi, aminek lényege az, hogy feltétlenül kell alkalmaznom cselekvésem elveként, függetlenül attól, hogy milyen tárgyakra irányulnak motivációim. Ahelyett, hogy megpróbálnánk tartalommal feltölteni, hogy miféle dolgok (szabályok vagy kötelességek) azok, amelyekre ez igaz, maradjunk meg a fogalom üres, pusztán formai változatánál. Akármilyen is a tartalma ennek a morális kötelességnek, az igaz rá, hogy mindenképpen alkalmaznom kell az adott helyzetben, s nem tudom valamiért racionálisan megkérdezni, hogy miért kell így tennem. Nevezzük az ilyen morális kötelességet feltétlen felszólításnak. Ez egy a priori fogalom abban az értelemben, hogy a fogalom aligha vezethető vissza azokra az ismereteinkre, melyeket a külvilágra vonatkozó érzékelés biztosít számunkra.

Abban az értelemben is a priori a morális kötelességnek mint feltétlen felszólításnak a fogalma, hogy használatának jogosultságát is teljességgel a priori bizonyíthatjuk. A bizonyítás a következő: vagy van legalább egy olyan kötelezettségem, ami egy feltétlen felszólítás is egyben, vagy nem. Ha nincs és én mégis hiszek benne, akkor nem lehet a motivációimtól független kötelességem elvetni ezt a hitet. Ezért csak akkor lehet bármilyen normatív ereje annak a követelésnek, hogy a bizonyítékok miatt vagy valami más okból vessem el azt a hitemet, amely szerint van legalább egy feltétlen kötelezettségem, ha motivációm akkor tudnám inkább kielégíteni, ha elvetném a feltétlen kötelezettségekbe vetett hitemet. Ám ha nagyon szeretnék hinni abban, hogy legalább egyetlen feltétlen felszólítás címzettje vagyok, akkor ez a helyzet nem áll fenn, és nyugodtan hihetek benne, hogy feltétlen felszólítás címzettje vagyok. Csak akkor lehetséges az, hogy motivációmtól függetlenül, mondjuk a bizonyítékokra figyelve el kellene vetnem-e hitemet, ha legalább egyetlen feltétlen felszólításnak a címzettje lennék. Ám ezt belátva nyugodtan ragaszkodhatom a feltétlen felszólításokba vetett hitemhez, mivel vagy igaz ez a vélekedés, és ekkor e vélekedés fő célját elérte, vagy nincs elég erős okom elvetni ezt a vélekedést (ezt a fajta érvelést hosszabban kifejtem, szerzőtársammal Paár Tamással, két tanulmányban is: Bernáth – Paár 2017, megjelenés alatt).

Ha a morális kötelezettségeket mint feltétlen felszólításokat interpretáljuk, azonnal megkapjuk a morális felelősségnek egy további a priori fogalmát. Eszerint akkor vagyunk morálisan felelősek X-ért, ha elvben feltétlen felszólítások címzettjei lehettünk arra vonatkozóan, hogy végrehajtsuk X-et. Ám ha a morális felelősséget definíció szerint a feltétlen felszólításokként értett morális kötelességekkel való rendelkezés alanyi feltételeként értjük, akkor amennyiben a feltétlen felszólítások létezésébe vetett hit fenntartására ismeretelméleti jogom van, akkor a morális felelősség létezésébe vetett hit fenntartására is ismeretelméleti megalapozottságú jogom van.

A morális felelősségnek ez egy kötelesség-központú, a priori fogalma, ami megőrzi azt a meggyőződésünket, hogy a moralitásnak valami olyasminak kell lennie, ami minden egyéb szempontot felülír, és aminek szavát mindenképpen követnünk kell függetlenül attól, hogy mire irányulnak motivációink. Ezen a priori koncepcióval szemben a legfontosabb ellenvetés az, hogy a fogalom ellentmondásos vagy teoretikusan túlságosan üres és semmilyen értékes következtetéshez nem juthatunk a segítségével (tehát például semmi érdekeset nem tudhatunk meg arról, hogy mik lennének a feltétlen felszólítottság feltételei).

Mindkét ellenvetésre fenomenológiai választ adnék. Az ellentmondásosságra a következő alapelv segítségével válaszolnék: az ami megjelenik számunkra fenomenológiailag az lehet ugyan illozórikus, de semmiképpen sem hordozhat magában ellentmondást. Onnan is tudhatjuk, hogy egy olyan külső megjelenésű lény, mint egy sárkány, logikailag lehetséges, hogy álmunkban megjelenhet egy ilyen lény sajátos fenomenológiai karakterisztikáival. Hasonlóképpen, onnan is tudhatjuk, hogy nem logikai ellentmondás az, hogy a tárgyak maguk, a megfigyelőktől függetlenül magukon hordozzák a színeket, hogy fenomenológiailag ilyennek látjuk a tárgyakat.

A lelkiismeretben pedig a morális kötelességek mint feltétlen felszólítások jelennek meg. Ha a lelkiismeret megszólal, akkor mindig úgy állítja be valamelyik cselekvést, mint amit feltétlenül kötelező megtenni vagy nem megtenni tekintet nélkül arra, hogy az egyén mit szeretne, azaz mi motivációinak tárgya. Mindezt azonban úgy, hogy a lelkiismeret szava azt érezteti a cselekvővel, hogy az ő „lelkének üdve” múlik azon, hogy végrehajtja-e a cselekvést, és így nagyon is az ő érdeke. Függetlenül attól, hogy a lelkiismeret felszólítását hogyan lehetne konceptualizálni, a fontos az, hogy úgy látszik, nem fogalmi ellentmondás az, hogy egy cselekvés ne legyen olyasmi, aminek végrehajtására saját motivációink irányulnak, miközben legbelsőbb érdekünk legyen a végrehajtása.

A lelkiismeret fenomenológiájának ez a látszólag paradox vonása arra utal, hogy nemcsak nem ellentmondásos, de nem is üres a felelősségelmélet kidolgozása szempontjából a feltétlen felszólítás fogalma. Hiszen ha a morális felelősség fogalmán keresztül határozzuk meg a morális felelősség fogalmát, akkor az arra a kérdésre adott válasz, hogy hogyan irányulhat egy cselekvés olyasmire, ami nem motivációink tárgya, miközben sorsfordító érdekünk annak végrehajtása, egyben megvilágítja a morális felelősség metafizikai feltételeit is. Akárhogyan is lehetséges ez, csak akkor lehetséges morális felelősség, ha e lehetőség nemcsak lehetőség, de ténylegesen meg is valósítja a szóban forgó cselekvő metafizikai struktúrája.

Anélkül, hogy belemennék a lelkiismeret fenomenológiai elemzésébe, annyit talán megelőlegezhetek, hogy egy ilyen elemzés alighanem oda lyukad ki, hogy a feltétlen felszólítottság egyik feltétele az, hogy egynél több cselekvés legyen

egyformán valóságosan nyitott a cselekvő számára (legalább egy cselekvés végrehajtása vagy az attól való tartózkodás). Hiszen a lelkiismeret szava, amikor megszólal, úgy mutatja fel az egyik cselekedetet, mint amit meg kell tennünk és képesek is vagyunk megtenni annak ellenére, hogy motivációink inkább egy másik cselekvés megtételére igyekeznek rávenni minket, egy olyan cselekvés végrehajtására, amit szintén képesek vagyunk megtenni. Ám ha ez így van, és ha a morális felelősséget a feltétlen felszólítottság elvi lehetőségén keresztül határozzuk meg, akkor mindez azt jelenti, hogy csak akkor lehetünk morálisan felelősek, ha olyan lények vagyunk, akik számára olykor legalább két cselekvés ugyanolyan módon nyitott metafizikailag. Azaz a morális felelősség a priori, kötelesség-alapú fogalma ekkor összeegyeztethetetlen a determinizmussal. Ugyanakkor ez nem teszi elkerülhetetlenné, hogy azt mondjuk, a morális felelősségbe vetett hit fenntartásának nincs semmi alapja, tekintve, hogy nem zárhatjuk ki teljes bizonyossággal, hogy a determinizmus hamis. Egyfelől azért nem, mert a lelkiismeret fenomenológiája – valamilyen módon és mértékben – igazolja a feltétlen felszólításba vetett hitet, másfelől pedig – ahogy emellett már érveltem – a feltétlen morális kötelességbe, és az annak feltételeként értett morális felelősségbe vetett hit fenntartására mindenki a priori jogosult.

### **BIBLIOGRÁFIA**

- Bernáth László – Paár Tamás (megjelenés alatt): Responsibility First: How to Resist Agnosticism about Moral Responsibility. *Dialectica*.
- Bernáth László – Paár Tamás (2017): Szabad-e hinni az erkölcsi felelősségben? *Magyar Filozófiai Szemle*, 61. (3), 9-30.
- Björnsson, Gunnar – Karl Persson (2012): The explanatory component of moral responsibility. *Noûs* 46. (2), 326-354.
- Dennett, Daniel (1984): *Elbow Room: The Varieties of Free Will Worth Wanting*. Cambridge MA, MIT Press.
- Dworkin, Richard (2011): *Justice for Hedgehogs*. Cambridge MA, Belknap Press of Harvard University Press.
- Fischer, John Martin – Ravizza, Mark (1998): *Responsibility and Control: An Essay on Moral Responsibility*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Forrai, Gábor (2021): A felelősségtulajdonítás haszna, avagy miért téves a revizionista érv. *Magyar Filozófiai Szemle*, 65. (1), 5-25
- Frankena, William Klaas (1963): *Ethics*. New Jersey, Prentice-Hall INC.
- Frankfurt, Harry G. (1971/2013). *Az akarat szabadsága és a személy*

- fogalma. In. Réz Anna (Szerk.): *Vétek és választások. A felelősség elméletei*. Budapest, Gondolat, 23-39.
- Dennett, Daniel (1984). *Elbow Room: The Varieties of Free Will Worth Wanting*. Cambridge MA, MIT Press.
- Huoranszki, Ferenc (2011): *Freedom of the Will: A Conditional Analysis*. New York, Routledge.
- Kane, Robert (1996): The significance of free will. New York, Oxford University Press.
- Lenman, James (2006): Compatibilism and Contractualism: The Possibility of Moral Responsibility. *Ethics*, 117. 7-31.
- Matheson, Benjamin – Per-Erik Milam (2021): The case against non-moral blame. In. Mark Timmons (Szerk.): *Oxford Studies in Normative Ethics*, volume 11. Oxford, Oxford University Press, 199-222.
- Moore, G. E. (1912): *Ethics*. New York: Henry Holt.
- Pereboom, Derk (1995/2013): Determinizmus al dente. In. Réz Anna (Szerk.): *Vétek és választások. A felelősség elméletei*. Budapest, Gondolat, 80-115.
- Réz Anna (2013): Control, Blame, Fairness. (Doktori disszertáció). Budapest, Central European University.
- Réz Anna (kézirat): The Fairness of Holding Responsible: A Victim-Centered Approach.
- Scanlon, Thomas M. (1998): *What We Owe to Each Other*. Cambridge, Harvard University Press.
- Schlick, Moritz (1939): When is a Man Responsible? In. Moritz Schlick: *Problems of Ethics*. New York, Prentice-Hall INC.
- Sehon, Scott (2013): Epistemic Issues in the Free Will Debate: Can We Know When We Are Free? *Philosophical Studies*, 166. (2), 363-380.
- Smart, J. J. C. (1961): Free-Will, Praise and Blame. *Mind*, 70, 291-306.
- Sneddon, A. (2005): Moral Responsibility: The Difference of Strawson, and the Difference It Should Make. *Ethical Theory and Moral Practice*, 8. 239-264.
- Strawson, Galen (1994/2013): A hiányzó alap érve. In. Réz Anna (Szerk.): *Vétek és választások. A felelősség elméletei*. Budapest, Gondolat, 116-136.

- Strawson, Peter (1968/2013): Szabadság és neheztelés. In. Réz Anna (Szerk.): *Vétek és választások. A felelősség elméletei*. Budapest, Gondolat, 239-264.
- Szigeti A. (kézirat): On the Relationship of Practical and Theoretical Reason in Strawsonianism.
- van Inwagen, Peter (1983): *An essay on free will*. Oxford, Clarendon Press.
- Vargas, Manuel (2022): Instrumentalist theories of moral responsibility. In. Dana Kay Nelkin – Derk Pereboom (Szerk.): *The Oxford Handbook of Moral Responsibility*, 1. Oxford, Oxford University Press, 3-26.
- Vargas, Manuel (2013): *Building better beings: A theory of moral responsibility*. Oxford, Oxford University Press.
- Vargas, Manuel (2004): Responsibility and the aims of theory: Strawson and revisionism. *Pacific Philosophical Quarterly*, 85. (2), 218-241.
- Wallace, R. J. (1994): *Responsibility and the Moral Sentiments*. Cambridge MA, Harvard University Press.
- Williams, Bernard (1993): *Shame and Necessity*. Berkeley, University of California Press.
- Williams, Bernard (1985): *Ethics and the Limits of Philosophy*, London, Fontana.

# A NYÍLT ÉS REJTETT CURRICULUM HATÁSAI AZ ORVOSKÉPZÉSRE

TARI GERGELY – OBÁL ANNABELLA

## HIVATÁSETIKAI RENDSZERVÁLTÁS: ÁTMENET A TRADICIONÁLIS ORVOSI ETIKÁBÓL A BIOETIKÁBA

Az orvosi hivatás etikai dimenziója legalább olyan jelentős átalakuláson ment keresztül az elmúlt 50 évben, mint a medicina technológiai háttere. Az új és ígéretes diagnosztikai és terápiás eszközök alapjaiban véve rengették meg a professzió és a professzióra nevelés morális sarokköveit. A szakmaetikai kérdések gyarapodása, a hivatás alapértékeinek és princípiumainak transzformációja az egészségügyi dolgozókat és az őket képző szakembereket a mai napig kihívások elé állítja. Elegendő csak számba vennünk a klinikai rutinból önkényesen kiragadott kérdéseket, melyekkel a dolgozók szakirányuktól függetlenül nap mint nap szembesülnek. Melyek a korlátozottan hozzáférhető beavatkozások kapcsán kialakult várólisták felállításának etikailag elfogadható szempontjai? Milyen esetekben és kinek a joga kezdeményezni egy még aktív életvégi ellátásban részesülő páciens komfortcsillapításra koncentrált, kezeléskorlátozó döntéseit? Elmondjuk-e a rossz prognózisú betegnek a betegség lefolyásának részleteit, ha ezen információ adott esetben ronthatja annak mentális stabilitását? Mit tegyünk akkor, ha az előző példában szereplő „kényes” információ elhallgatását a beteg legközelebbi hozzátartozója kéri, aki ellátóinál sokkal mélyebben ismeri eme ’képzelt beteget’?

A példákban szereplő kérdések megválaszolására két egymásnak gyökeresen ellentmondó narratíva kínálkozik, ezek közül azonban csak egy van összhangban a hivatásetika hazai és nemzetközi axiomatikus szabályaival. A tradicionális orvosi etikai megközelítés szerint az egészségügyi dolgozók és az ellátottak közötti viszony normatív alapjait az ártalomcsökkentés („*primum non nocere*”) és a jótékonyosság parancsai tették meg. E két, már a Hippokratészi esküben is felsejlő erkölcsi norma betartása kivételektől függetlenül kívánatos volt, azaz a hivatásetikai paradigmák univerzalisztikus módon, jól azonosítható deontológiai keretbe ágyazottan orientáltak a 20. század előtti orvosokat. Nem véletlen, hogy az első írásos szakmaetikai kódexként számon tartott szövegben Hippokratész *expressis verbis* tiltotta a sebészeti intervenciókat, valamint az eutanázia és abortusz gyakorlatát is, hiszen ezek nyílt károkozásnak számítottak.

Az orvosi deontológiában fordulatot a Thomas L. Beauchamp és James F. Childress által kidolgozott bioetikai szemléletmód hozott, amely azon túl, hogy az etikai alapelvek tartalmi átalakulását kezdeményezte, áttételesen egy intenzíven fejlődő, multidiszciplináris tudományt is létrehozott, amely jótékony inklúziójával szakmai párbeszédet gerjesztett az egészségügyi dolgozók és a társszakmák képviselői (filozófia, teológia, pszichológia, szociológia, jogtudomány, ápolástudomány, stb.) között.<sup>1</sup> A szerzőpáros hatását nehéz lenne túlértékelni, hiszen Beauchamp és Childress metodológiai értelemben véve is rendszerváltozást hoztak; az általuk leírt princípiumok a klasszikus értelemben vett deontológiával és az utilitarianizmussal egyaránt opponáló William David Ross *prima facie* kötelességetikájával rokoníthatók.<sup>2</sup> A szerzők tehát univerzalisztikus érvényű, abszolút igazságok helyett folyamatosan szem előtt tartandó, de egymással potenciálisan konfliktusba kerülő erkölcsi normákat deklaráltak. A négy bioetikai alapelv egyszerre értelmezendő elméletként és alkalmazott etikai praxisként. Utóbbi megközelítésben ez a *morális quadriga* erkölcsi mérlegelési eszközként funkcionál, ezáltal az egészségügyi dolgozótól intellektuális és emocionális értelemben véve is nagyobb tudatosságot követel, mint a korábbi abszolutisztikus szabályok követése. A bioetikai paradigmák érájában szocializálódó egészségügyi dolgozók megfelelő mélységű erkölcsi érzékenyítése elengedhetetlen, tudniillik az etikai minőségű dilemmák feloldására nincs olyan sematikus modell, ami minden helyzetre adekvát választ adhatna. A graduális és posztgraduális orvosi etika oktatás hatékonyságának monitorozása, és szükség esetén annak finomhangolása megítélésünk szerint napjainkban egy különösen fontos felsőoktatási feladatnak számít.

Bár a Childress és Beauchamp által kidolgozott alapelvek (jótékonyosság, ne árts, disztributív igazságosság, autonómia tisztelete) egyenértékűek, a modern egészségügyi rendszerek cementjét mégis a beteg önrendelkezési szabadsága adja. Az angolszász hagyományoknak megfelelően az orvosoktól elvárt *de jure* és *de facto* felelősség szervezőlve az autonómiára épülő tájékozott beleegyezés (*informed consent*) doktrínája. A fogalom azt a magyar egészségügyi törvény által is rögzített kötelességet írja le, mely szerint egy cselekvőképes betegnek bármely diagnosztikus, vagy terápiás célú beavatkozás előtt joga van érthető nyelvezetű és objektív orvosi tájékoztatást kapni, majd ezt mérlegelve hozzájárulását adhatja vagy megtagadhatja a szóban forgó intervenciót.

Az eddig felvázolt rövid etikátörténeti kitekintés komoly elméleti és gyakorlati jelentőséggel bír az orvos kötelességeire és felelősségére nézve, hiszen az 1970-es évek bioetikai paradigmaváltása óta nemzetközi és hazai

---

<sup>1</sup> Kovács J.: *A modern orvosi etika alapjai. Bevezetés a bioetikába.* Medicina, Budapest, 2006. 15.

<sup>2</sup> Ibid. 107.

szinten is az őszinte és kétirányú kommunikációra építő, partneri kapcsolat vált az etikailag és jogilag normalizált praxissá. Az orvosi hivatás szállóigéjeként elhíresült „*salus aegroti lex esto*” normája természetesen ma is érvényes, ám a beteg *érdekének* jelentéstartománya Hippokratész megközelítésében szigorúan csak orvosi értelmű volt, azaz az egészségnek, a kiesett funkcióknak a helyreállítására korlátozódott.

A 20. század második felétől az egészségügyi dolgozók erkölcsi felelőssége elsődlegesen az egyénre szabott betegtájékoztatásra szorítkozik. A beteg *orvosi érdekeinek* helyét egy bonyolult mátrix vette át, amelyben a korábbiak mellett egyenrangú helyet kapnak az ellátottak ún. *személyes érdekei* is, melyek bizonyos esetekben az orvos által javasolt kezelések elutasítását vonhatják maguk után. Ennek megfelelően az orvosnak empátiával, megértő türelemmel kell viszonyulnia az olyan kezeléselutasító döntésekhez, melyek a beteg állapotromlását okozzák, netán felgyorsítják a személy haldoklási folyamatát. Az információáramlást akadályozó, hierarchizáló, a beteg személyes érdekeit alulreprezentáló orvosi gyakorlatot az összes orvosszakmai etikai kollégium elavult és káros gyakorlatnak tartja, ami bizonyos esetekben (pl. *intrapartum* szülészeti ellátás) betegbiztonsági kockázatot is jelenthet.<sup>3</sup> Mindent összevetve elmondható, hogy az utóbbi évtizedekben az orvosi felelősség tárgykörének esszenciális elemévé vált a közös döntéshozatal (*shared decision making*), avagy az ellátott aktív bevonása az őt érintő kezelési döntésekbe.

A következőkben megkíséreljük összefoglalni, hogy az orvoscépzésben milyen státusza, és milyen fejlődési lehetőségei vannak a partneri orvos-beteg kapcsolat etikai dimenzióit feltáró oktatásnak, melyet az orvostanhallgatók professzióra nevelésének megkerülhetetlen elemének tartunk. Határozottan amellet érvelünk, hogy a képzés tartalmi és metodológiai finomhangolásra szorul, melynek részeként a társszakmák (orvosi pszichológia, orvosi szociológia) kutatási eredményeire építő reformokra van szükség.

### ***A NYÍLT ÉS REJTETT CURRICULUM KÖZÖTTI FESZÜLTÉG HIVATÁSETIKAI VONATKOZÁSAI***

Fordítsuk figyelmünket az orvoscépzésben tevékenykedő kollégák nézőpontja felé, akiknek amellet, hogy az ápolás- és orvostanhallgatók rendszeresen nekszegeznek a fenti dilemmákat, további szakmai viszontagságokkal is együtt kell élniük. A tömeges orvoscépzés sok esetben ugyanis nem teszi lehetővé, hogy a hallgatók egy szakmai felkészültségét, pszichológiai és erkölcsi

---

<sup>3</sup> WHO: *WHO Recommendations: Intrapartum Care for a Positive Childbirth Experience*. Geneva, World Health Organization, 2018.

minőségét tekintve is ideálisnak mondható szerepmodelltől sajátítsák el a hivatás kognitív és magatartásbéli elemeit. Pályaszocializációjuknak, erkölcsi nevelésüknek legalább két egymással folytonosan kölcsönhatásban lévő, kompetitívnek is mondható szintjét ismerjük. Nagyjából ötven évvel ezelőtt írták le először a tantermi és a klinikai értékhierarchia közötti feszültséget, amely az orvosok és medikusok, valamint az orvosképzésben részt vevő kollégák számára egyaránt *kognitív disszonanciát* okoz. E fogalom megalkotója, a szociálpszichológus Leon Festinger mutatott rá elsőként arra a komplex helyzetre, amikor az egymásnak ellentmondó, összesűrűlő kognícióink (ismeretek, hiedelmek, stb.) szorongást idéznek elő, amelyet különféle módon próbálunk mérsékelni.<sup>4</sup> Tapasztalataink szerint hallgatóink jelentős része kisebb-nagyobb mértékben szembesül a diszharmóniával, amely a morális felelősség tárgykörének tantermi körülmények között deklarált (nyílt curriculum) és a klinikumban megfigyelhető gyakorlati között áll. A szinkronizációs hibából fakadó feszültség mérséklése oktatói kötelességünk.

Elsőként vizsgáljuk meg a hallgatók perspektívájából, hogy mi generálja és milyen következményekkel jár az erkölcsi felelősségre nézve a *rejtett curriculum*-nak nevezett jelenségből eredő ellentmondásosság. Ez az igen sokrétű fogalom a képzésben hivatalosan számonkért, kodifikált szakmai-etikai normák és az egészségügyi dolgozók magatartásából átsejlő morális különbségek hallgatókra gyakorolt torzító hatásait írja körül. A képzés során jelen vannak a hivatás-etika nyíltan képviselt humanisztikus értékei: az élet feltétlen tisztelete, az egészség alapértéke, az életminőség megőrzése, az emberi méltóság eszménye, a beteg autonómiájának elfogadása, altruizmus, stb. A magatartástudományi alapismeretek, köztük a hivatás sajátos erkölcsi kérdéseit tantermi keretek közvetítő orvosi etikai kurzusok paradigmái transzparensen megjelennek az intézmények képzési és kimeneti követelményei (KKK) között is. A 18/2016 (VIII. 5.) EMMI rendelet értelmében a felsőoktatási képzésekkel megszerezhető speciális szakmai kompetenciákat átláthatóan, három fő kategória szerint osztályozva kell megadni. Eszerint az orvosi egyetem elvégzésével az orvos tudása, képességei, attitűdje, valamint autonómiája és felelőssége is mindenki számára hozzáférhető, azaz létezik a leendő orvos szaktudását kodifikáló gyűjtemény, amely egyértelműsíti, hogy mit várhatunk el egy általános orvosi diplomával rendelkező szakembertől. A Pécsi Tudományegyetem Általános Orvostudományi Karának KKK-ja több ízben kitér az orvos erkölcsi felelősségére. „Ismeri az orvosi tevékenység legfontosabb etikai vonatkozásait és jogi szakkérdéseit, [...] [k]épes a tájékoztatásra és tanácsadásra, a beteg pszichés támogatására, [...] [é]rzelmi intelligenciával, empátiával és hatékonyan

---

<sup>4</sup> Thorne B. M és Henley T. B. (Szerk. Fehér I.): *A pszichológia története. Kapcsolatok és összefüggések*. Glória, Budapest, 2000. 579.

kommunikál, [...] [e]tikusan és jogszerűen jár el orvosi helyzetekben, a személyes és orvosi adatokat bizalmasan, titoktartással kezeli.”<sup>5</sup> Az orvosi pályaszocializációról szóló nemzetközi szakirodalom írott és íratlan szabályai-val messzemenőleg megegyező iránymutatás mellett azonban számolnunk kell a fent szereplő univerzalisztikus értékeket gyengítő, olykor teljességgel felszámoló folyamattal is, amelyet az angolszász szakirodalom az erények legyőzéseként (*vanquishing of virtue*) címkéz.<sup>6</sup> Kultúrától, nyelvterülettől, gazdasági mutatóktól függetlenül felütötte a fejét az orvoscépzésben megszilárdulni látszó, az erkölcsi normákkal és etikai princípiumokkal összefüggő dichotómia, melynek két pólusa tartalmát és erősségét tekintve is egészen eltérő üzeneteket közvetít a orvosok részére.

A Szegedi Tudományegyetem Szent-Györgyi Albert Orvostudományi Karán (SZAOK) a 12 félév alatt a hallgatóknak 360 kreditet kell összegyűjteniük az orvosi diploma megszerzéséhez.<sup>7</sup> A hat éves képzésben ugyanakkor kizárólag egyetlen kötelező orvosi etika kurzus szerepel, amelynek előadás és gyakorlat párján 27 kontakt órából gazdálkodva kell feltárjuk számukra az orvosi hivatás inherens erkölcsi természetét. Bár az alapozó és előkészítő klinikai ismeretekre (preklinikum) épülő, és a képzés klinikai szakaszában megszerezhető kreditek kiegyensúlyozott arányban állnak egymással, hallgatóink azonban gyakran kifejezik az orvosi etikai témákat bemutató, érzékenyítő képzések tárgyfejlesztésére vonatkozó igényüket. Ezzel összefüggésben érdemesnek tartom a Harvardon végzett híres sebész és best-seller publicistának, Atul Gawande-nak sorait idézni:

„Sok mindenről tanultam az orvosi egyetemen, de a halandóságról nem. Az első évben kaptam ugyan egy összeaszott holttestet, hogy boncoljam fel, ezzel azonban csupán az ember anatómiáját oktatták. A tankönyveinkben szinte semmi sem volt az öregedésről, az élet mulandóságáról vagy a haldoklásról. Az, hogy miként éli meg az ember életének végét, miként hat mindez a környezetre, mintha nem is számított volna. Szerintünk és tanáraink szerint az orvoscépzés célja annak megtanítása volt, hogyan mentsük meg mások életét, nem pedig azé, hogy *hogyan lássuk* (kiemelés tőlem) annak elvesztését.”<sup>8</sup>

---

<sup>5</sup> PTE: *Képzési és kimeneti követelmények – Általános orvos osztatlan szak.* 2-3. o. Letöltés ideje: 2022. 11. 03. [https://aok.pte.hu/docs/th/file/2018-2019/KKK\\_HUN\\_AOSZ\\_2016KKK.pdf](https://aok.pte.hu/docs/th/file/2018-2019/KKK_HUN_AOSZ_2016KKK.pdf)

<sup>6</sup> Coulehan J. és Williams P. C.: *Vanquishing virtue: the impact of medical education.* Academic Medicine. 76(6), 2001. 598-605.

<sup>7</sup> A kötelező magatartástudományi és ennek szerves részét képező hivatásetikai tantárgyak (orvosi etika, orvosi antropológia, orvosi pszichológia, orvos-beteg kommunikáció) mindössze 14 kreditet tesznek ki, amely a képzés egészének 3%-a (!).

<sup>8</sup> Gawande, A.: *Mert egyszer meghalunk. Az orvostudomány, és ami a végén számít.* Tericum, Budapest, 2015. 9.

Az ápolás-és orvosképzésben résztvevő oktatókként első személyű tapasztalatunk van a hallgatók etikai és pszichológiai érzékenyítésében és ismerjük azt a kihívást is, amelyre Gawande rámutat. Ugyan a kurrikulumban természetesen helye van thanatológiai megfontolásoknak, és tantárgyunk kaleidoszkópszerűen integrálja a haldokló beteg gondozásában résztvevő társszakmák szociológiai, etikai és pszichológiai perspektíváit is, ám a szerző által feltárt „igazsághoz” nem férhet kétség: *a leendő orvosgenerációk erkölcsi érzékenyítésének dedikált idő-és kreditarány messze elmarad a szükséges mennyiségtől, az sok esetben nem tudja ellensúlyozni a klinikai képet uraló paternalisztikus sajátosságokat.* Sally C. Mahood, kanadai családorvos összefoglalása pontos képet fest a *rejtett curriculum* hatásmechanizmusáról:

„Ahogy a hallgatók a graduális képzésből továbbhaladnak a posztgraduális orvosi képzésbe, nem minden változás pozitív. A hallgatók nyitottsága zárkózottságba fordul; intellektuális kíváncsiságuk a tényekre fókuszálódik; empátiából érzelmi eltávolodás; idealizmusból cinizmus; és az udvariasságból és törődésből gyakorta arrogancia és ingerlékenység lesz.”<sup>9</sup>

Mi is hát az oktatói felelősségünk abban a rendszerben, melyben számolnunk kell a klinikai gyakorlatot uraló szokásjog, az etikailag megkérdőjelezhető magatartásmintázatok hallgatóinkat eltévelyítő hatásával? A mai napig érvényes az orvosi humaniorák oktatásában nagy tapasztalattal rendelkező Bánfalvi Attila intelme, amit a *rejtett curriculum* sajátosságairól az ezredforduló elején publikált, tudniillik hogy „a képzéssel foglalkozóknak kevésbé arra kell koncentrálni, hogy mit tanítanak az orvosi fakultáson, sokkal inkább arra, hogy *mit tanulnak meg* (kiemelés tőlem) a hallgatók.”<sup>10</sup>

### **AZ OKTATÓK ERKÖLCSI FELELŐSSÉGE: A REJTETT CURRICULUM HATÁSAINAK MEGÉRTÉSE ÉS MÉRSÉKLÉSE**

A nyílt és rejtett curriculum között feszülő diszkrepancia mérséklésére számos lehetőség kínálkozik. Meglátásom szerint az egyik legfontosabb eszköz nem más, mint amit Daniel Sokol is hangsúlyoz a *British Medical Journal*-ben megjelent *When is the best time to teach medical ethics?* című véleménycikkében. A szerzővel egyetértésben én is úgy gondolom, az orvosképzésben résztvevők felelőssége, hogy hallgatóik már az egyetem kezdetén megértsék, hogy az általuk választott hivatásnak elengedhetetlen része egy értő és kritikus morális nézőpont kiművelése. A probléma elsődlegesen az etikai vonatkozású

---

<sup>9</sup> Mahood S. C.: *Medical education: Beware the hidden curriculum.* Canadian Family Physician. 57(9), 2011. 983-985.

<sup>10</sup> Bánfalvi A.: *Az orvostanhallgató fehér köpenye és a rejtett curriculum.* LAM. 13(1), 2003. 74.

tantárgyak időzítésével van, hiszen a legtöbb képzési intézményben az első két évbe, de mindenképp a preklinikai modulba sűrűsödnek a hivatásetikai kurzusok, amikor elhanyagolható a medikusok klinikai jelenléte.<sup>11</sup>

Mindezt felismerve a Szent-Györgyi Albert Orvostudományi Kar Magatartástudományi Intézetében mi is kezdeményeztük az orvosi etika tantárgy kurrikulum-reformját. 2020-ig bezárólag a kurzus harmadéves hallgatók számára volt kötelező, amely egy igazán megterhelő, vízvázlatzó preklinikai évnél számított, sok nehéz tantárgy szigorlatával tarkítva. Ebből fakadóan komoly lépéshátrányban voltunk, hiszen egyrészt a hallgatók óhatatlanul rákényszerültek a tananyagok súlyozására, azaz hamarabb elismerték azokat, amelyekből számonkérés volt kilátásban, másrészt a klinikai tapasztalatuk hiányában tartalmi szempontból is diszkreditálták a kurzust. *Felismertük, hogy az oktatási célunkhoz, azaz egy attitűdjét, értékészletét tekintve az írott erkölcsi normáknak megfelelni képes orvostanhallgató és majdani orvos szocializációjához óhatatlanul szükséges a kollégáink által közvetített tananyag klinikai megfigyelése is.*

2022-ben az intézetünkben zajló orvosi etika oktatás immár a negyedéves medikusok részére volt kötelező, így a klinikai gyakorlattal (szülészeti-nőgyógyászat, belgyógyászat, sebészet) párhuzamosan, sokkal hatékonyabban tudjuk végezni a munkánkat. A tárgy újrapozicionálásának köszönhetően még élesebben láthattuk, hogy oktatóként miben is áll a morális felelősségünk. Ennek kifejtéséhez egy félévnyi házidolgozatból származó esetbemutatót szeretnék felhasználni, amelyet hallgatónk egy magyarországi kórház szülészeti-nőgyógyászati osztályán gyűjtött.

„A kedd reggeli referáláson vezették fel az aznapi műtési programban azt az 50 év körüli nőt, akinek [...] a diskurzus alatt végig a keresztnevét használták [...], ebből a gesztusból egyértelmű volt, hogy a kórház dolgozójáról lehet szó, akit mindenki ismer. Vizit után a műtőbe menet az Osztályvezető Főorvos megállított minket évfolyamtársaimmal, a következő indokkal: „Az első páciens egy kedves kollégánónk, az intím szituációra való tekintettel arra a műtetre ne menjetek be!” A helyzetet még érdekesebbé tette, hogy 10 perc elteltével megjelent a minket kereső szakorvos, akinek a feladatai között volt az operáció elvégzése, és értetlenkedve kérdezte, hogy miért nem vagyunk még beöltözve. Amikor közöltük vele, hogy mit mondott nekünk a Főorvos, legyintett egyet: „Ez csak addig kényes kérdés, amíg a beteg ébren van! Már biztosan elaltatták, nyugodtan gyertek be! Otthon úgysem láttok ilyen beavatkozást, most kell kihasználni az alkalmat, hogy tanuljatok!”

---

<sup>11</sup> Sokol D.: *When is the best time to teach medical ethics?* British Medical Journal. 376: 0504, 2022.

Az eseteleírás nem egyedi, számos hasonló konfliktusos helyzetről van tudomásunk, amelyek közös törőől fakadnak: a hallgató valamilyen kognitív és érzelmi disszonanciát tapasztal a tantermi oktatásból a klinikai képzésbe átlépve, amelynek eredője hogy olyan helyzetben kell részt vennie vagy közvetlenül megfigyelnie, amelyről egyértelműen tudja, hogy morálisan szembe megy a professzió alapértékeivel és princípiumaival. Az imént körvonalazott jelenség, azaz a morális distressz (moral distress, MD) egy régóta létező, nemzetközileg dokumentált, ugyanakkor sajnálatos módon meglehetősen alulkutatott területe az orvosképzésnek. A MD fajsúlyát érzékelteti, hogy egyes szerzők egyenesen „csendes járvánként” utalnak a hallgatók és egészségügyi dolgozók kitettségére.<sup>12</sup>

A *rejtett curriculum* következményeként kialakuló MD megelőzése egy komplex, multidiszciplináris feladat, amelynek sikere a pszichológiai, etikai, szociológiai és oktatásszervezési feladatok szinergiáján múlik. Bár a jelenség eredete jól azonosíthatóan filozófiai és etikai természetű, azonban a kritikai reflexiók hiányosak, intervenciózus törekvéseink szakmailag megkérdőjelezhetők maradnak, amennyiben elszigetelődünk a társszaktmák által jegyzett társadalom-és természettudományos eredményektől. Nánay Bence 2011-ben megjelent vitaindító közleményében amellet érvelt, hogy a filozófia *diszciplináris krízishelyzetben* van, szükségszerű a társszaktmák, elsősorban az élet-és természettudományok komolyanvétele és a filozófia megújulása, *elméleti természettudományként* való megragadása.<sup>13</sup> A MD jellegzetességeinek feltárására nézve az etikai reflexió tekintetében Nánay megállapítása különösen érvényes.

A jelenleg elfogadott narratíva szerint a morális distressz kialakulását a Lalit K. Radha Krishna által kidolgozott *Ring Theory of Personhood* (RTOP) elnevezésű lencsén keresztül modellezhetjük. E személyiségpszichológiai elmélet szerint jellemünket négy, gyűrűszerűen egymásra épülő lélektani komponens határozza meg. Ennek magját az *Velünk született* jellemzőink (*innate ring*) adják, a genetikai predispozícióinkat és a jellemfejlődésünket szocio-demográfiailag és történetileg befolyásoló tényezőket is beleértve. Erre épül az *Individuális gyűrű* (*individual ring*), amely magában foglalja az egyén által interiorizált értékeknek megfelelő tudatos működéseinket, mint a gondolkodásra és az érzelmek átélésére való képességeket, a személyközi kommunikációt és a természethez való viszonyulásunkat. A harmadik réteg a *Kapcsolati gyűrű* (*relational ring*), ami a személy számára fontos, szoros érzelmi kötéllékel bíró emberekkel (családtagok, közeli barátok) való összeköttetést takarja.

---

<sup>12</sup> Berger J. T.: *Moral distress in medical education and training*. Journal of General Internal Medicine. 29(2), 2014. 395-398.

<sup>13</sup> Nánay B.: Filozófia és tudományok: Vitaindító. *Magyar Tudomány*. 12, 2011. 1493.

Az RToP negyedik, azaz utolsó komponense a *Társadalmi gyűrű* (*societal ring*), amely az egyéntől távolabb álló személyekkel (pl. kollégák, ismerősök) történő érintkezéseket és az egyén külső, társadalmi, vallási, szakmai elvárásokkal való kölcsönhatást ragadja meg.<sup>14</sup> Radha Krishna rámutat, hogy amikor erkölcsi-világnézeti problémák talaján az egyes gyűrűk közötti összhang feloldatlanul, vagy feloldhatatlanul felbomlik, morális distressz jöhet létre.<sup>15</sup>

Kutatások igazolják, hogy a MD-t megtapasztaló hallgatók számos negatív következménnyel szembesülnek. Egy 2022-ben megjelent rendszerező szakirodalmi áttekintés, amely 2 671 témába vágó absztrakt és 336 közlemény eredményeit vetette egybe az alábbi megállapításra jutott. A szorongás és a depresszió, a jóllét érzésének csökkenése, az empátia erodálódása, a betegellátás veszélyeztetése mellett a kiegészítő és az orvosi tanulmányok elhagyásának esélye is nagyobb azoknál, akik morális distresszrel érintettek.<sup>16</sup>

### **QUO VADIS, ORVOSI ETIKA?**

Számba kell vennünk, hogy kötelességünk egy felelősséget vállalni tudó orvosgeneráció kiművelése, amelynek előfeltétele, hogy a ma elfogadott autonómia-centrikus, a tájékozott beleegyezés doktrínáját és a közös döntéshozatalt szem előtt tartó elméletet interiorizálják, és a leghatékonyabb módon orvosi praxissá tudják tenni úgy is, ha egyes esetekben ettől eltérő osztályos rutinnal találkozunk.

A *nyílt curriculumban* előírt hivatásetikai kötelezettségek hatékony elsajátítását komplikáló, fentebb már kifejtett tényezők mellett, röviden ki kell térnünk két további nehézségre is, amely újfent tágitja az orvostanhallgatók attitűd-és készségfejlesztésének horizontját. Tanulmányunk zárásaként a betegtájékoztatást akadályozó hiányos egészségműveltség és a stressz kognitív pszichológiai következményeit összegezzük.

Az 1997 évi CLIV egészségügyi törvény a *Tájékoztatáshoz való jog* kapcsán leírja, hogy a „beteg jogosult a számára egyéniesített formában megadott teljes körű tájékoztatásra.”<sup>17</sup> Az idézett szövegrész alatt tételesen felsorolásra kerülnek az információközlés tartalmi elemei is: a páciens egészségi állapotáról, javasolt vizsgálati/kezelési lehetőségekről, beavatkozással és anélkül várható prognózisról, alternatív/komplementer lehetőségekről, az ellátás céljáról és

---

<sup>14</sup> Ong, R.S.R. és mtsi: *A systematic scoping review moral distress amongst medical students*. BMC Medical Education 22, 466, 2022. (A továbbiakban Ong, 2022)

<sup>15</sup> Ying P. T. és mtsi: *A Palliative Care Model for the Elucidation of Intention within the Multi-Disciplinary Team (MEI)*. Asian Bioethics Review. 7(4), 2015, 359-370.

<sup>16</sup> Ong, 2022.

<sup>17</sup> 1997. évi CLIV törvény az egészségügyről. 13.§ (1)

folyamatáról. Mint azt korábban több ízben hangsúlyoztuk, a bioetikai szemlélet alapján az orvosi felelősség esszenciális tétele a tájékozott beleegyezés gyakorlati alkalmazása. Tudnunk kell azonban, hogy a hatékony információ-áramlásnak nem csak közvetítői, hanem befogadói oldalról is lehetnek nehézségei.

Széles körben ismert tény, hogy az ellátás minőségének meghatározó eleme az a rendkívül komplex, multidimenzionális fogalom, amelyet a szakirodalom egészségműveltségnek nevez. Nagy Lászlóné és munkatársai 2015-ös közleményükben több más megközelítés mellett egy integratív definíciót is leírnak, amely szerint „[a]z egészségműveltség kapcsolódik az általános műveltséghez, és együtt jár az emberek tudásával, motivációjával és kompetenciájával, amelyek képessé teszik őket az egészséginformáció megszerzésére, megértésére, értékelésére és alkalmazására azért, hogy tudjanak véleményt mondani és döntést hozni a mindennapi életben az egészségvédelemre, a betegségmegelőzésre és az egészség elősegítésére vonatkozóan, hogy fenntartsák vagy fejlesszék az életminőséget egész életen át.”<sup>18</sup> Amennyiben valaki alacsony egészségműveltséggel rendelkezik és alapvető kognitív hiányosságokkal kényszerül beteg szerepbe, az előre jelzi a szignifikánsan magasabb észlelt stressz szintet.<sup>19</sup>

Az észlelt stressz egy bizonyos szint felett nem csak emocionális értelemben vett kellemetlenséggé válik, hanem alapjaiban véve befolyásolja a tanulási képességeinket, ezáltal a tájékozott beleegyezés paradigmáját potenciálisan ellehetetlenítő jelenségről van szó. Egy tanulmány szerint az orvos-beteg interakció során elhangzó információk 40-80%-át azonnal elfelejtjük.<sup>20</sup> A szorongás és a stressz memóriára gyakorolt hatása a hír súlyosságával és egzisztenciális következményeivel egyenesen arányosan fokozódik. A figyelem beszűkülésének tipikus esetét nagy hatású cikkében Roy Kessels a következő példával szemlélteti. Képzeli el, hogy az orvos az alábbi kijelentéssel fordul hozzánk: „Ön X betegséggel érintett, ami élete végéig befolyásolja majd a mindennapi tevékenységeit.” Ez az üzenet feltételezhetőleg rátermettségünktől függetlenül legtöbbször váratlanul érintene, figyelmünket beszűkítené, amelynek következményeképpen a járulékos, ám diagnózisunk tekintetében fontos

---

<sup>18</sup> Nagy L. és mtsi: *Az egészségműveltség online mérése*. 151. o. In: Csapó B. és Zsolnai A. (Szerk.): *Online diagnosztikus mérések az iskola kezdő szakaszában*. Oktatáskutató és Fejlesztő Intézet (OFI), Budapest, 2015.

<sup>19</sup> Maria M. és mtsi: *Low Health Literacy and Perceived Stress in adults: is there a link?* Central European Journal of Public Health. 29, 2021. 195-200.

<sup>20</sup> McGuire L. C.: *Remembering what the doctor said: organization and older adults' memory for medical information*. Experimental Aging Research. 22, 1996. 403-428., idézi: Kessels R.P.: *Patients' memory for medical information*. Journal of the Royal Society of Medicine. 96(5), 2003. 219-222.

információkat már nem tudnánk olyan módon feldolgozni, ami az új tudás elraktározásához kellene.<sup>21</sup>

Az orvos, de az orvosokat képzők felelősségével kapcsolatosan általunk érintett kérdések ékes bizonyítékát adják annak, hogy a magatartástudományok (orvosi etika, orvosi pszichológia, orvosi antropológia orvosi szociológia) pályaszocializációs hatásukat elszigetelten nem, csak egymás mellé rendelten és a képzési tanrendben megfelelő időzítéssel képesek kifejtetni.

---

<sup>21</sup> Ibid.

# FELELŐSSÉG ÉS EMANCIPÁCIÓ. A TERMÉSZET IRÁNTI FELELŐSSÉGÜNK FENOMENOLÓGIAI MEGALAPOZÁSI KÍSÉRLETE

---

MAROSÁN BENCE PÉTER

## BEVEZETÉS

A 20. és 21. század egyik – legkésőbb a romantika korába visszanyúló – meghatározó tapasztalata az emberi tevékenységnek a földi természet egészére gyakorolt egyre nagyobb mértékű, és nem feltétlenül pozitív jellegű hatása. Ezt az egyre növekvő mértékű, bizonyos szempontból egyre ijesztőbb, elidegenítőbb és torzítóbb hatást fogalmazták meg fenomenológiai szemszögből olyan szerzők, mint például Heidegger, Hans Jonas vagy újabban a nem régiben elhunyt Erazim Kohák. Napjainkban az emberiség egyre több tagja számára válik egyre világosabbá, hogy az emberi faj kollektív életmódja fenntarthatatlan – tönkretesszük bolygónkat és az azt lakó élővilágot is. Muszáj változtatnunk. Az ökoetika és ökopolitika mára már önálló akadémiai diszciplínákká váló területei, melyek legkésőbb a '60-as évektől kezdődően bontakoztak ki valóban szisztematikus, szerteágazó, egyre specializáltabbá és sokrétűbbé váló formákban, pontosan ezt a problémát próbálták meg különböző irányokból megközelítve tematizálni elvi, elméleti síkon, és ezekre a válságjelenségekre kíséreltek meg gyakorlati relevanciával, felhasználhatósággal bíró válaszokat vagy válaszkísérleteket kínálni.<sup>1</sup> Amit speciálisan ökofenomenológiának nevezhetünk,<sup>2</sup> az bizonyos mértékig ezen válaszkísérletek sorába illeszkedik. Az a megközelítés, amelynek egyes elemeit a jelen tanulmányban szeretném bemutatni, szintén az ökofenomenológia hagyományához vagy irányzatához kapcsolódik – de nem csak ahhoz.

Jelenkorunk ökológiai, környezeti válságát részben fenomenológiai alapon szeretném megközelíteni, részben viszont úgy vélem, ehhez a problémakörhöz a marxizmus is releváns módon hozzá tud szólni – amit a szintén a '60-as évektől kezdődően kibontakozó ökomarxizmusok, vagy ökológiai marxizmusok is bizonyítanak<sup>3</sup> –, mégpedig oly módon, hogy az véleményem szerint

---

<sup>1</sup> Ehhez pl.: Lányi András: „Az ökoetika útkeresése”. In: *Magyar Filozófiai Szemle*, 2019. 2. (63): 8–36.

<sup>2</sup> Vö. pl.: Lányi András—Jávor Benedek (Szerk.) *Környezet és etika. Szöveggyűjtemény*. Budapest, L'Harmattan, 2005. 311–372.

<sup>3</sup> Ehhez pl. Koltai Mihály Bence: „Ökomarxizmusok”. In: *Eszmélet*, 28. évf., 86. (2010, nyár): 70–72., Antal Attila: Ökológiai marxizmus: az „ökológiai Marx” és annak felfedezése.

összeegyeztethető egy fenomenológiai megközelítéssel, sőt, az utóbbival való harmonikus szintézis bizonyos lehetőségeit mutatja. A fenomenológia és marxizmus közti ezen lehetséges, illetve megvalósításért kiáltó, sőt, bizonyos próbálkozások révén részben meg is valósított illeszkedését kötetek és különböző munkák sora mutatja;<sup>4</sup> és egyebek mellett utalhatunk itt Merleau-Ponty azon nevezetes megállapítására is, mely szerint már Marx is fenomenológiát művelt, mielőtt ezt a filozófiát Husserl egzakt és tulajdonképpeni formájában kifejezésre juttatta volna.<sup>5</sup>

Mind a fenomenológia, mind a marxizmus szerteágazó, rendkívül sok problémát felölelő és nagyon sok nem-filozófiai tudományterületet érintő, megtermékenyítő általános elméleti megközelítési módok. Ami speciálisan a marxizmust illeti, egy ökoetika és ökopolitika vonatkozásában mindenekelőtt marxizmus olyan normatív implikációkkal terhes teoretikus megfontolásai relevánsak a számunkra, mint az elidegenedés, eldologiasodás, kizsákmányolás és az emancipáció marxi koncepciója, különösen ember és természet viszonyában; valamint az ember és általában a nem-emberi élet marxi felfogása. Ezek az elképzelések, véleményem szerint, beilleszthetők egy fenomenológiai keretrendszerbe, mely az előbb említett, normatív vonatkozásokkal rendelkező elméleti elemeknek és elemegyetteseknek, úgy gondolom, mélyebb etikai megalapozást tud adni.

Ebben a tanulmányban pontosan egy ilyen elméleti modell legfontosabb motívumait szeretnénk röviden bemutatni.

## ***I. MARXIZMUS ÉS ÖKOETIKA***

Az érett Marx gondolatainak legjava a modern gazdaság, és közelebből a tőkés gazdasági rendszer működésének megértésére összpontosult. Ezzel együtt Marx és szerzőtársa Engels számos olyan megállapítást is tett, melyekből egy általános filozófiai és tudományos megközelítési mód következett, végső soron metafizikai, ontológiai elmélet. Ennek keretei között külön kiemelkedik Marx és Engels történelemfilozófiája, a történelem – a természet

---

In. Antal Attila, Földes György és Kiss Viktor (Szerk.): Marx ... *Interpretációk, irányzatok, iskolák*. Budapest, Napvilág, 2018. 240-255. Úő.: Az antropocén és az ökológiai marxizmus. In. *Korunk*, 2018. (január) 49-57. Paul Burkett és John Bellamy Foster: *Marx and the Earth. An Anti-Critique*. Boston & Leiden, Brill, 2016. 1-11.

<sup>4</sup> Pl. Tran Duc Thao: *Phénoménologie et matérialisme dialectique*. Paris, Éditions Minh Tan, 1951. *Phänomenologie und Marxismus, I-IV*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1977-1979. Újabban: Ian H. Angus: *Groundwork of Phenomenological Marxism. Crisis, Body, World*. Lanham & London, Lexington Books, 2021.

<sup>5</sup> Maurice Merleau-Ponty: *Az észlelés fenomenológiája*. Ford. Sajó Sándor. Budapest, L'Harmattan, 2012. 8.

és az emberi társadalom – materialista elmélete.<sup>6</sup> Emellett, azt is figyelembe véve, hogy maga az érett Marx több helyen hangsúlyozza, hogy a modern társadalom és gazdaság objektív, értékmentes elemzését kívánja adni, és nem moralizálni szeretne a kapitalizmus állítólagos igazságtalanságairól, Marx és Engels mégis egy sor olyan megállapítást tesznek – elidegenedésről, emancipációról, eldologiasodásról és kizsákmányolásról –, melyek egy viszonylag koherens és átfogó normatív elméletrendszer körvonalait rajzolják ki. Ezek a normatív implikációjú kijelentések, mint arra az ökomarxizmus egyes szerzői is rámutattak, ember és természet, valamint ember és nem-emberi lények viszonyára is alkalmazhatóak.<sup>7</sup> A következőkben elsősorban mi is ezekre a gondolatokra szeretnénk támaszkodni.

Arra már az ökológiai marxizmus képviselői legkésőbb a '90-es évek végétől kezdve nyomatékosan rámutattak, hogy Marx számos olyan megállapítást tett, melyek egy szisztematikus ökológiai elmélet irányába mutattak, és hogy Marx teljes mértékben tisztában volt azzal, hogy a tőkés gazdálkodás ökológiai szempontból fenntarthatatlan és tönkreteszi a Földet.<sup>8</sup> Marx ezzel kapcsolatos egyik alapvető terminusa a „metabolikus törés”. Marx úgy gondolta, hogy a kapitalizmus alapvető zavarokat okozott ember és természet korábban többé-kevésbé organikus, és bizonyos szempontból harmonikusnak mondható anyagcsere viszonyaiban. A kapitalizmus – a tőkeviszony mindenek fölé való helyezésével – akkora nyomás alá helyezi a természetet, hogy az már nem tud úgy reprodukálódni, mint korábban. Marx szerint már csak ezért is muszáj lesz meghaladni a kapitalista társadalmat. Mint időnként fogalmaz: a kapitalizmus egyaránt kifosztja a munkást és a földet.<sup>9</sup>

A túlélés, a puszta fennmaradás szempontjain túl azonban, Marx szerint, ember és természet viszonya a tőkés társadalom termelésének keretei között, más tekintetben is problematikus. A kapitalizmus, mondja Marx, a természetes, eredeti viszonyokat a fejük tetejére állítja a tőkeviszony következtében. Ez

---

<sup>6</sup> K. Marx, F. Engels: *A német ideológia*. Budapest, Kossuth, 1976. 20. „Csak egyetlenegy tudományt ismerünk, a történelem tudományát. A történelmet két oldalról lehet szemügyre venni; a természet történetére és az emberek történetére lehet felosztani. Ámde a két oldalt nem szabad elválasztani; ameddig emberek léteznek, a természet története és az emberek története kölcsönösen feltételezik egymást.”

<sup>7</sup> Vö. pl. Burkett és Foster, 2016. Kohei Saito: *Marx's Ecosocialism. Capitalism, Nature, and the Unfinished Critique of Political Economy*. New York, Monthly Review Press, 2017.

<sup>8</sup> Pl. Paul Burkett: *Marx and Nature. A Red and Green Perspective*. New York, St. Martin's Press, 1999. John Bellamy Foster: *Marx's Ecology. Materialism and Nature*. New York, Monthly Review Press, 2000.

<sup>9</sup> Karl Marx: *A tőke I.* Budapest, Kossuth, 1967. 471-472. „És a tőkés mezőgazdaság minden haladása nemcsak abban a művészetben haladás, hogy a munkást, hanem egyszersmind abban a művészetben is, hogy a talajt megrabolják, minden haladás a talaj termékenységének egy adott időközre való fokozásában egyszersmind haladás e termékenység tartós forrásainak elpusztításában”.

a „fejtetőre állítás” nyilvánul meg az elidegenedés és eldologiasodás formájában. Elidegenedés és eldologiasodás ugyanannak a jelenségegyüttesnek a két oldala: a szubjektív oldalon elidegenedés, az objektív oldalon pedig eldologiasodás. A *tőke* c. műben az árufetisizmus szintén erre a jelenségegyüttesre vonatkozik, arra, hogy a dolgok természetes rendje a fejük tetejére áll. Az elidegenedés Marxnál azt jelöli, hogy a dolgok nem tudnak megjelenni a maguk természetes létmódja szerint, és az emberek elszakadnak attól, amivel eredetileg szerves és lényegi kapcsolatban álltak. Úgy érzik, többé nem uralják saját létüket, hanem idegen, tőlük független hatalmak – a kapitalizmusban *dologi* hatalmak – birtokolják és uralják létüket. Ami pedig az eldologiasodást illeti, az Marxnál arra utal, hogy dologi módon jelenik meg valami, ami lényegi módon nem dologi státusszal bír. Az emberek saját léte, munkaereje, munkaideje, az alkotás lényegi képessége, a másik ember személye, és végső soron olyan adottságok is, mint egyáltalán a biológiai élet és a természet bizonyos szegmensei.

Mindez röviden azt jelenti, hogy a kapitalizmusban minden áruvá válik, pénzre kicserélhető dologi jószággá. Ez az eldologiasodás lényege. Emellett Marx kitart a *Gazdasági-filozófiai kéziratoktól* kezdve egészen A *tőke* utolsó kéziratáig. Az emancipáció Marxnál végső soron pontosan az eldologiasodás ezen körülményeinek meghaladását jelenti. Azt, hogy az áruviszony és a tőkés termelés viszonyai ne kendőzzék el a dolgok saját mivoltát.

Marxnak az el nem dologiasított és el nem idegenített életre, és specifikusan emberi életre vonatkozó megállapításai azok, amelyek olyan részben hallgatolagos, részben kifejezett normatív implikációkkal terhesek, melyek lehetővé tesznek egy alapvetően marxista alapokra helyezett etikát, és speciálisan ökoetikát. Az emberek esetében ez egy olyan társadalom implicit vagy explicit követelését jelentette, amelyben az ember „nembeli lényege”, vagyis az öncélú, értelmes, spontán és kreatív alkotótevékenység szabadon, bármiféle hatalmi relációtól vagy áruviszonytól mentesen megnyilvánulhat. A nem emberi lények esetében azt, hogy a nem emberi lényeket se kezeljük teljesen instrumentális módon, kizárólag az emberi szükségletek és igények függvényében, hanem legalább részlegesen vegyük figyelembe, hogy a nem emberi lényeknek is vannak bizonyos igényeik, szükségleteik, amelyek az emberek oldaláról legalább részleges tiszteletet és figyelembevételt igényelnek.<sup>10</sup>

Marx és az etika viszonyáról, illetve egy marxista etika lehetőségéről egészen Marx saját koráig visszanyúló, intenzív, sűrű és szertágazó diskurzus áll a rendelkezésünkre, a legkülönbözőbb etikai koncepciókhoz kapcsolódva; Marx normatív szempontból értelmezhető kijelentéseit különféle felelősség- és következményetikai pozíciók felé gondolva tovább. Mi Marx vonatkozó megállapításait, normatív tekintetben releváns megfontolásait leginkább egy

---

<sup>10</sup> Vö. pl. Saito 2017. 201.

felelősségetikai elképzelés irányában szeretnénk meghosszabbítani, azáltal, hogy Marx megfelelő gondolatait egy tágabb, fenomenológiai keretrendszerben próbáljuk meg elhelyezni. A tanulmány második felében ennek bizonyos elemeiről lenne szó.

## II. FENOMENOLÓGIA ÉS ÖKOMARXIZMUS

Fenomenológia és etika viszonya hasonlóképpen intenzív és a fenomenológiai mozgalom kezdetiig visszanyúló, mint marxizmus és etika kapcsolata. Élete során Husserl újra és újra elmélyülten foglalkozott az etika, és különösképpen egy fenomenológiai etika problémájával, lehetőségével.<sup>11</sup> Etikájában Husserl egy alapvetően újkantiánus ihletettségű erkölcsfilozófiát képviselt, egy értékhierarchiával, melynek csúcán a személy, szabadság és ésszerűség értékei helyezkedtek el. Néhány értelmező – meglátásom szerint talán kissé túlságosan is elsietve – ebből azt a következtetést vonta le, hogy Husserl etikája nem volt túlságosan újszerű – amivel szemben én azt szeretném hangsúlyozni, hogy Husserl etikájának sajátosan újszerű vonásait abban a helyben kell keresni, amelyet ez az etika általános filozófiai gondolatrendszerének egészében elfoglalt, és abban, hogy Husserlnél ez az etika hogyan következett más, fenomenológiaiilag megalapozónak és irányadónak számító gondolataiból.

Fenomenológia és etika területén relevánsabbnak és újszerűbbnek szokták tartani Max Scheler, és mindenekelőtt Emmanuel Lévinas erőfeszítéseit.<sup>12</sup> Schelernél szintén egy értékhierarchia van (a szentség értékével a legmagasabb fokon), mint Husserlnél, viszont nagyon részletesen, aprólékos elemzéseket szentel annak, hogyan konstituálódnak az értékek az értékelés aktusai, és különösen az érzés- és érzelemaktusok révén.<sup>13</sup> Etikájában Scheler különös jelentőséget tulajdonít a kategoriális szemlélet husserli elméletének. Scheler úgy véli, hogy a kategoriális szemlélet képessége révén szó szerint képesek vagyunk tapasztalni, ahogy a bennünket körülvevő világban értékek jelennek meg vagy éppen ellenkezőleg, pusztulnak el. Ennek a mi szempontunkban azért is van nagy jelentősége, mert az ökoetika vonatkozásában különösen releváns az emberen kívüli világ, illetve természet normatív és axiológiai vonásainak eredeti, apriori jellegű tapasztalata.

Lévinas etikai megfontolásainak középpontjában pedig a Másik eredeti, redukálhatatlan tapasztalata állt, illetve az a tapasztalat, hogy már mindig is a

---

<sup>11</sup> Vö. pl. David Woodruff Smith: *Husserl*. London & New York, Routledge, 2007. 365–401.

<sup>12</sup> E tekintetben releváns, hogy alapvetően fenomenológiai orientációjú ökoetikájában Lányi András mindenekelőtt Heidegger, Lévinas és Tengelyi László filozófiájára hagyatkozik. Lányi 2019.

<sup>13</sup> Max Scheler: *A formalizmus az etikában és a materiális értéketika*. Ford. Berényi Gábor. Budapest, Gondolat, 1979.

Másik által megszólítva léteünk, a Másiknak való kitettségünkben és originális, megkerülhetetlen felelősségünkben.<sup>14</sup> Az ember tulajdonképpeni létállapotához tartozik ennek a felelősségnek a fel- és elismerése; annak tudatosítása tehát, hogy mindenkor felelősek vagyunk a Másikért. A Másik pedig, mint arra Lányi András rámutatott, nem feltétlenül kell, hogy egy másik ember legyen. Lehet egy állat is, sőt, a bennünket körülvevő táj, illetve a tágabb természeti környezet.<sup>15</sup> A természet iránti felelősségünk is lehet egy épp ilyen alaptapasztalat, különösen egy olyan korban, melyben, mint Hans Jonas – egy kifejezetten fenomenológiai megalapozottságú ökoetika létrehozására irányuló törekvéseiben – rámutatott, egyre szembetűnőbb tapasztalat a természet lényegi *sérülékenysége*. Az tehát, hogy az ember, kiváltképpen a modern technikának köszönhetően drasztikusan megnövekedett hatóképessége birtokában, hogyan képes lerombolni az őt körülvevő eleven természeti környezetet, és minden korábbinál nagyobb „hatékonysággal” és nagyobb tömegben elpusztítani nem emberi lénytársait.<sup>16</sup>

A kategoriális szemlélet Husserl által részletesen leírt képessége, valamint e képesség normatív jellegű működésmódjainak Scheler által kidolgozott elmélete lehetővé teszi a fenomenológiai etika egy bizonyos ökoetikai irányba való kiterjesztését. A szó szigorú értelmében véve látjuk a bennünket körülvevő természeti környezet normatív dimenzióját, önmagában véve értékes vonásait és tulajdonságait. Éppígy látjuk a körülöttünk élő nem emberi lények és lénytársulások életének normatív releváns mozzanatait, az öröm, az autonómia, a szenvedésmentes élet értékét, valamint az implicit (vagy némely esetben, az állat felénk forduló, *könyörgő* tekintetében megfogalmazódó explicit) megszólítottaságot, a szó lévinasi értelmében vett feleletkényszeret. A természetet és a nem emberi életet, s speciálisan a nem emberi lények életét és mivoltát át- meg átszövő normatív elemek és összefüggések, a megjelenésükkel szükségszerűen együtt konstituálódó értékek, axiológiai adottságok azok, amelyek feleletkényszerbe helyeznek bennünket, és a természettel, valamint nem emberi lénytársainkkal szembeni lényegi és megkerülhetetlen felelősségünkkel szembesítenek bennünket. A természet és a nem emberi lénytársak iránti megmásíthatatlan felelősség éppúgy a szubjektum tulajdonképpeni és normatív helyes létmódjának konstitutív eleme, mint a másik ember iránti eredeti felelősségünk.

---

<sup>14</sup> Pl. Lévinas: *Teljesség és végtelen*. Ford. Tarnay László. Pécs, Jelenkor, 1999.

<sup>15</sup> Lányi 2019.

<sup>16</sup> Vö. Hans Jonas: Az emberi cselekvés megváltozott természete. Ford. Györffy Miklós. In. Lányi–Jávör 2005. 25-36.

Ez az a pont, amely lényegi kapcsolódási felületet kínál a marxizmus és különösen az ökomarxizmus megfelelő elemeivel, megfontolásaival. Nevezetesen mihelyst felismertük a természettel és nem emberi lénytársainkkal szembeni alapvető felelősségünket, ha normatíve, egy normatív logika alapján következetesen akarunk gondolkodni, azt a kötelezettséget is fel kell ismerünk, mely arra irányul, hogy meghaladjuk azt a társadalmi és gazdasági rendet, amely éppenséggel *megakadályozza és megfojtja* ennek a felelősségnek a szisztematikus és általános érvényesítését, és amely leglényege szerint mindent dologi viszonyok formájába alakít át és egy ilyen viszony formájában közvetít. Amelyben a dolgok önértéke felszámolódik, vagy legalábbis erőteljesen háttérbe szorul, és helyette mindenütt a használati érték és a gazdasági csereérték kerül a középpontba.

Egy ilyen fenomenológiai megközelítés ugyanarra a következtetésre jut, mint a marxizmus bizonyos normatív implikációjú megfontolásainak továbbvitele, illetve kibontása. Arra a következtetésre tehát, hogy a kapitalizmus lényegi működése és berendezkedése szerint egy igazságtalan társadalom, mely történetileg ugyan szükségzerű lehet az emberiség fejlődésének bizonyos pontján vagy pontjain, mely azonban normatíve nem lehet a történelem végállomása, és meghaladása már csak az emberiség pusztta túlélése szempontjából is kívánatos, hovatovább szükségzerű.

### KONKLÚZIÓ

A jelen tanulmányban amellet érveltünk, hogy fenomenológia és marxizmus, és speciálisan ökofenomenológia és ökomarxizmus között számos olyan lehetséges és tényleges illeszkedési pont van, amelynek révén a két elméleti keretrendszer harmonikusan egymáshoz illeszthető, és a kettőből kiindulva egy olyan szintetikus deskriptív és normatív elméletig juthatunk el, mely elméletileg is megalapozza a természeti környezethez és egymáshoz, mint megtestesült, érző és tudatos lényekhez való fenntartható és etikusan helyes, igazságos viszonyunkat. Egy ilyen etikus és igazságos viszonyulás magja a természeti környezetünkért, érző, öntudatlan és öntudattal bíró lénytársainkért érzett alapvető *felelősségünk* volna. Az ökofenomenológia és ökomarxizmus ilyen összekapcsolása végeredményben az elidegenedés és eldologiasodás, a kizsákmányolás (illetve a tőkeviszony) és az emancipáció fenomenológiája volna. Annak fenomenológiailag megalapozott és kibontott elmélete, hogy milyen elidegenítő és eldologiasító tendenciák érvényesülnek a természethez és a többi érző lényhez, köztük az emberekhez való viszonyunkban, és hogy ezeken milyen módokon tudnánk túljutni azért, hogy valódi, genuin, és normatíve is helyes emberi életet élhessünk.

# HANS JONAS FELELŐSSÉGETIKÁJA

---

TÓTH I. JÁNOS

Jonas alaptézise szerint a modernitással az emberi cselekvés jellege is megváltozott. Az ógörögök számára a természet egy kimeríthetetlen bőségsszaru, egy elpusztíthatatlan adottság. Ezzel párhuzamosan a poliszok sorsa is kívül esett az egyes ember cselekvési hatókörén. Így fel sem merült bennük az a gondolat, hogy az embernek kötelezettsége illetve felelőssége lehet a természettel és az emberi közösségek sorsával szemben. Ezért a régi etika csak a közvetlen emberi kapcsolatokkal foglalkozott, ahol a jó és a rossz kérdése közvetlenül belátható volt. A modern technika a földi természetet és benne az emberiség fennmaradását is fenyegeti. Ezért a modern individuumnak mint morális lénynek ki kell terjesztenie a felelősségét ezekre a területekre is.

## JONAS MUNKÁSSÁGA

Hans Jonas (1903-1993) egy mozgalmas élet mellett vált a 20. század egyik kiemelkedő filozófusává.<sup>1</sup> A Németországban született zsidó filozófus munkássága durván három periódusra osztható.<sup>2</sup> Kezdetben a gnóvizist, a nyugati dualizmus egyik reprezentatív formáját tanulmányozta, ahogy mondja a maga negativitásában. Ennek az időszaknak a legfontosabb publikációja: *Gnosis und spätantiker Geist I-II* (1934, 1954). E két kötetnek 1958-ban megjelent egy angol nyelvű összefoglalása *The Gnostic Religion: The Message of the Alien God and the Beginnings of Christianity* címmel.<sup>3</sup>

A következő periódusban az élet filozófiai kérdéseivel foglalkozott. Ennek az időszaknak a legfontosabb műve: *The Phenomenon of Life: Towards a Philosophical Biology* (1966). Ebben a művében az anyagelvű gondolkodást bírálva az élet ontológiáját fogalmazta meg. Szerinte, ahogy a gnoszticizmus, úgy a modern természettudomány is dualisztikus, elsősorban anyag és szellem, illetve szükségszerűség és szabadság tekintetében. Az élet azonban képes egyesíteni ezeket az ellentéteket. A szabadság csírá formájában már a kezdetleges

---

<sup>1</sup> Tóth I. János: Hans Jonas életéről és munkásságáról. *Különbség*, IX. évf. (2007) 1. szám, 51-57.

<sup>2</sup> Harvey Scodel: *An interview with Professor Hans Jonas* – Interview Social Research, Summer, 2003.

<sup>3</sup> David J Levy: *Hans Jonas: The Integrity of Thinking*. University of Missouri Press, Columbia and London, 2002.

anyagcsere folyamatokban is kimutatható. Az élet voltaképpen ennek a primitív szabadságmozzanatnak a teljes körű kibontakozása.<sup>4</sup>

Jonas nagy fontosságot tulajdonít az élőlények célirányultságának. Mint írja minden élő *igenli* önmaga létét *a* nemléttel szemben. Ez a primer „igen”, vagyis az élet és a halál szembeállítás a az érték legalapvetőbb forrása. A célokkal rendelkező organizmusok belső értékkel is rendelkeznek, azaz eleve magasabbrendűek a létezés bármely cél nélküli formájával szemben. Ezen az alapon hangsúlyozza az értékek objektivitását. Mint a könyv epilógusában írja „Az ontológia mint az etika alapja valaha a filozófia eredeti felfogása volt. Az »objektív« és a »szubjektív« birodalmakra történő szétválásuk korunk végezte. Ezek újraegyesítése csak akkor hajtható végre az »objektív« cél felől, ha felülvizsgáljuk a természet fogalmát... . csak egy olyan etika bírhat jelentőséggel a dolgok alakulására, amelyik a létezőkben, s nem pusztán az ember páratlanságában vagy különösségében alapozódik meg.”<sup>5</sup>

Végül a modern kor kihívásaira alkalmazta az eredményeit, figyelme döntően a modern technika által felvetett problémákra irányult. 1979-ben – hetvenhat évesen – tette közzé főművét *Das Prinzip Verantwortung–Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation* címmel. A könyvet Németországban 200 ezer példányban adták el, s mély hatást gyakorolt a zöld mozgalmakra. 1984-ben részben átdolgozva Jonas angolul is publikálja könyvét: *The Imperative of Responsibility: In Search of an Ethics for the Technological Age* címmel. A mű francia, olasz és spanyol nyelvterületen is nagy érdeklődést keltett, angol nyelvterületen azonban nem váltott ki ilyen jelentős hatást.

Jonas megkülönböztetett fontosságot ad az embernek, mivel az ember az egyetlen lény, aki képes a felelősségteljes viselkedésre. Tehát a (gyenge) antropocentrikus gondolkodás talaján áll, ugyanakkor élesen bírálja a kortárs antropocentrizmust, amelyet Jonas (1984 45) *könyörtelen antropocentrizmusnak* (ruthless anthropocentrism) nevez. „A modern technológiában benne rejlő apokaliptikus eshetőségek megtanítottak minket arra, hogy a kirekesztő emberközpontú szemlélet talán elfogultság lehet, és mint olyan, legalábbis újragondolásra szorul.”<sup>6</sup>

Ez az etikai nézőpont, amely a hellén-zsidó-keresztény gyökerekkel rendelkező Nyugatot jellemzi nemcsak a nem-humán létezők érdekeit hagyja figyelmen kívül, hanem a térben (pl. harmadik világ) vagy időben (pl. jövőbeni generációk) távoli emberek érdekeit is. Jelenleg az ember csak fizikai értelemben

---

<sup>4</sup> Hans Jonas: *The Phenomenon of Life: Toward a Philosophical Biology*, Northwestern University Press Evanston, Illinois, 1966. xiii.

<sup>5</sup> Uo. 284.

<sup>6</sup> Jonas, H.: *The Imperative of Responsibility*. In search of an ethics for the technological Age. The University of Chicago Press, Chicago, London, 1984. 46.

tekinthető kitüntetett lénynak, mivel a biológiai létezők jelentős része az ember hatalmában áll. Ez egy másodfokú hatalom, vagyis egy olyan hatóerő, amely képes őket elpusztítani. Az embert csak akkor tekinthetjük morális értelemben kitüntetett lénynak a természethez való viszonyában, ha a természeti létezők feletti hatalom kiegészül a felelősséggel.

1985-ben jelent meg az *On Technology, Medicine and Ethics* című munkája, amely a bioetika egyik klasszikus alkotása. A műben a korábban elért eredményeit alkalmazza a humánbiológia és az orvostudomány területén. Főleg azt hangsúlyozza, hogy a modern biotechnika az embert tette tárgyává, s kritikusan írt olyan kérdésekről, mint klónozás, reprodukciós technikák, viselkedés szabályozás stb. Úgy véli, hogy fennáll annak a veszélye, hogy a különböző biológiai-genetikai manipulációk következtében az ember lényege olyan mértékben átalakul, hogy többé már nem beszélhetünk emberről.

Jonas nem tartozott korának egyetlen filozófiai iskolájához sem; nézőpontja és módszerei egyértelműen a kontinentális filozófiához kötődtek, ezt azonban olyan témákra alkalmazta (pl. organikus létezés, tudományos-technikai cselekvés, emberiség sorsa stb.), amelyek idegenek voltak az angolszász filozófia főáramlataitól. „*Kevés olyan gondolkodó volt a huszadik században, akik ennyit tettek volna azért, hogy a filozófiának még mindig élő szava legyen abban, amit Michael Oakshott az emberiség »folyamatos beszélgetésének« nevezett, vagy olyanok, akik ennyit foglalkoztak volna azokkal a területekkel, amik leginkább érintik az emberiséget.*”<sup>7</sup> A következőkben csak *The Imperative of Responsibility* című könyvvel foglalkozom, különös tekintettel a felelősség kérdésére.

### AZ EMBER LÉTHELYZETÉNEK A MEGVÁLTOZÁSA

Már számos szerző rámutatott arra, hogy az embernek a természethez való viszonya régen és ma alapvetően különbözött egymástól. Garrett Hardin különbséget tett a *bőségesen* és a *szűkösen* rendelkezésre álló közlegelők (természeti erőforrások) között.<sup>8</sup> A neves amerikai közgazdász Hermann Daly szintén különbséget tett az archaikus ritkán (*empty world*), illetve a modern sűrűn lakott (*full world*) világ között.<sup>9</sup> Ezért régen nem volt szükség arra, hogy az ember speciális figyelmet fordítson a természet védelmére. Ez a negligens gyakorlat vált érvénytelenné a modern sűrűn lakott világban, függetlenül attól, hogy az emberi közösségek felismerik-e ezt a változást vagy sem. A technikafilozófus Jacques Ellul szerint a múlt és a jelen technikája között radikális különbség van.

---

<sup>7</sup> Levy (2002) i.m. 142.

<sup>8</sup> Garrett Hardin: *The Tragedy of the Commons*. *Science*. 1968. December 13. 1243-47.

<sup>9</sup> Hermann Daly: *Stady-State Economics: A new paradigm*. *New Literary History*, 1993. 24. 811-816.

Döntően azért mert a tizenhetedik századtól a technika már az alkalmazott tudományokra támaszkodik, szemben a korábbi technikával, amely a kézművességgel kapcsolódott össze.<sup>10</sup>

A premodern és a modern ember-természet viszonyának az átalakulása Jonasnál is központi jelentőséget kap, amelyet az emberi cselekvés megváltozott jellegének (altered nature of human action) nevez. Az ógörög természetfelfogást Jonas egy 2500 évvel ezelőtt írt mű, az Antigoné híres „*Sok van mi csodálatos...*” kezdetű kardala segítségével mutatja be. (Megjegyzem, hogy a magyar csodálatos jelző nem adja vissza az eredeti fogalomnak, deinosznak a furcsa, gyászos és rettenetes jelentéstartalmát.) Jonas rámutat arra, hogy „Mindaz a szabadság, amelyet a szárazföld, a tenger és a levegő lakóival szemben megenged magának, e területek átfogó természetét nem változtatja meg, és nemző erőit nem csökkenti. Valójában nem okoz fájdalmat a természetnek, amikor nagy birodalmából az ember kimetszi a maga kis királyságát.”<sup>11</sup> A „kis királyság” (little kingdom) a város, egy olyan mikro-világ, egy olyan zárvány, ahol a saját törvényeink szerint viszonylag szuverén módon élhetünk. A fentiekkel összhangban az archaikus kor emberének erkölcsi-etikai nézeteit a következő sajátosságok jellemzik. (i) A természet egy kimeríthetetlen bőség-szarú, egy elpusztíthatatlan adottság, így fel sem merülhetett az a gondolat, hogy az embernek kötelezettsége illetve felelőssége lehet a természettel szemben. (ii) Hasonló okok miatt az emberi nem és az egyes emberi közösségek sorsa is kívül esik az emberi cselekvés hatókörén. (iii) Az adottnak tételezett természettel a szintén adottnak tételezett ember mindennemű érintkezése a semlegesnek vélt technika (vagyis a techné) feladata volt. (iv) A fentiekből következően etikai jelentés csupán a közvetlen ember-ember közötti viszonyban létezhetett. „Az etikának így az volt a »dolga«, hogy az itt és mosttal törődjön, olyan alkalmakkal, amilyenek emberek között támadnak, a magán- és közélet ismétlődő, tipikus helyzeteivel. A jó ember az volt, aki erényesen és bölcsen bánt ezekkel az alkalmakkal, művelte magában az erre való képességet, és egyébként tudomásul vette az ismeretlent.”<sup>12</sup> Ez a szűk értelmezési keret lehetővé tette azt is, hogy a morális tudás mindenki számára elérhető legyen, nem kellett tudósnak lenni tehát, hogy valaki erkölcsös legyen, csupán jóakarat kellett hozzá.

A modern technika „szüntelenül önmagát felülmúló, egyre nagyobb szabású dolgok felé való előre haladásában hajlamosak vagyunk az ember hivatását látni, az embereken és dolgokon való maximális uralom sikerében pedig magát

---

<sup>10</sup> Jacques Ellul: *The Technological Society Vintage Books*, New York, 1964.

<sup>11</sup> Hans Jonas: Az emberi cselekvés megváltozott természete. In. Lányi András (Szerk) *Természet és Szabadság*, Osiris Kiadó, Budapest, 2000. 144.

<sup>12</sup> Uo. 146.

az ember rendeltetésének beteljesülését.”<sup>13</sup> Korábban a tudomány és a technika kritikusai (Rousseau, Horkheimer, Heidegger) elsősorban a technikának a kultúrára, illetve az ember érzelmeire, erkölcsiségére, az emberségére, gyakorolt negatív hatását hangsúlyozták. Hans Jonas technika kritikája viszont a technika állítólagos pozitív civilizációs hatását vonja kétségbe. A hadi és békés technika veszélyeire utalva írja: *»De itt szembeötlik a modern technika kínzó dilemmája: »Ekevasai« hosszú távon ugyanolyan károsak lehetnek, mint »kardjai«!*<sup>14</sup>

A modern technikával kapcsolatban Jonas a következő sajátosságokat emeli ki: *irreverzibilis változásokat (pusztításokat) okoz, kumulatív* karakterű, s ezzel párhuzamosan *„a természetet elnyelte a mesterséges”*.<sup>15</sup> Összességében a modern technika hatása túlnő a belátóképeségünkön, s így nem tudjuk, hogy egy új eszköz előállítása és használata milyen, esetleg csak a távoli jövőben realizálódó problémákhoz vezethet.

Mindezekre az ontológiai jellegű változásokra ma még alig reflektál az etika és az erkölcs, így kialakul az a válságos helyzet, hogy miközben az ember teljesen az uralma alá vonta a földi természetet, közben a hozzá való viszonya még mindig azokon a régi elveken nyugszik, amelyek évezredekkel ezelőtt alakultak ki. Ezt a helyzetet nevezi Jonas *erkölcsi vákuumnak*.<sup>16</sup> Ezért hangsúlyozza a filozófus, hogy a technika területén bekövetkező változásokat az etika területén is változásoknak kell követni, amelynek az alapelvei a következők.

(i) Az emberi cselekvés hatóképeségének megnövekedése miatt a természet illetve maga az ember is mint olyan is egy elpusztítható entitássá vált. Ezért minden egyes cselekvőnek mérlegelnie kell a viselkedésének a következményeit ebben a vonatkozásban is.

(ii) Azt a technooptimista koncepciót, amely az újkortól kezdve a technikát mint a fejlődés és haladás eszközét értelmezte felül kell bírálni. Be kell látni, hogy a technika legalábbis egy olyan kétélű eszköz, amelynek használata nemcsak a legnagyobb jót, hanem a legnagyobb rosszat is eredményezheti. Jonas úgy látja, hogy a természettudományokra épülő technika nem képes az önkorlátozásra, ezt csak egy ontológiaiilag elkötelezett etika kényszerítheti ki, amelyet Jonas *harmadfokú hatalomnak* (third-degree power) nevez.

(iii) A fentiekből következik, hogy az etika jelentés nem szűkíthető le a közvetlen ember-ember közötti viszonyra, hanem magába kell foglalni a cselekvőtől térben és időben távol élő emberek, sőt a nem-emberi létezők szempontjait is. Tehát egy olyan normarendszernek kell kialakulnia, amely szerint

---

<sup>13</sup>Uo. 150.

<sup>14</sup> Hans Jonas: Miért tárgya a technika az etikának? Öt ok. In: Molnár László (Szerk) Legyenek-e a fáknak jogaik? Környezeti-etikai szöveggyűjtemény. Budapest, Typotex, 1999. 69-77.

<sup>15</sup> Jonas (2000) i.m. 151.

<sup>16</sup> Jonas (1984) i.m. 32.

minden olyan viselkedés rossznak és erkölcstelennek tekintendő, amely sérti a szó teljes értelemben vett ember érdekeit.

### **JÖVŐ ETIKÁJÁNAK ALAPELVEI**

Jonas két irányból halad a *jövő etikájának* (Ethics of the Future) a megfogalmazása felé, egyrészt az ember és az erkölcs általános sajátosságaiból, másrészt korunk tudományos-technikai világának empirikus sajátosságaiból. Szerinte a „ne ölj” parancsot azért kell szinte minden etikában megfogalmazni, mert az emberek esetenként ölnék. Ha az ember természeténél fogva képtelen lenne ölni, akkor ez a parancs nem lenne része az etikánknak. Tehát egy új, a technológiai korra jellemző norma, sőt etika szükségessége éppen azért most merült fel, mert most már hatalmunkban áll olyan mértékű technikai pusztításokat elkövetni, amelyek elkerülése morális kötelességünk.

Az emberi természetre az jellemző, hogy a rossz érzékelése végtelenül könnyebb, mint a jóé. A rossz közvetlenebb, kényszerítőbb, kevésbé függ az ízlés-vagy véleménykülönbségtől. „Csak akkor ismerjük fel valaminek az értékét, amikor rájövünk, hogy ez az érték kockán forog.”<sup>17</sup> Kétséges, hogy bárki valaha is értékelte volna az egészséget a betegség látványa nélkül, a becsületességet a csalás, az igazmondást a hazugság megtapasztalása nélkül. Ezért az új etikának először a lehetséges rosszakkal kell foglalkozni, azokat tudatosítva tanuljuk meg, hogy mit értékeljünk. Éppen ezért kritizálja Jonas az utópiákat, amelyek miközben vitatható „pozitív” célokat tűztek ki az emberiség számára, közben esélyt adtak egyértelműen rossz helyzetek bekövetkezésére.

Hogy pontosan tudjuk, hogy a modern technika milyen veszélyekkel jár, ezért első lépésként szükség van egy olyan tudományra, amelyik képes a technológiai cselekvés hosszútávú hatásainak az előrejelzésére. Ezt a kíváncsi tudományt Jonas gyakran „összehasonlító futurologiának” (comparative futurology) nevezi. S azt hangsúlyozza, hogy a jövő etikájának az „első kötelessége”: megjeleníteni (visualizing) a technológia hosszú távú hatásait és veszélyeit. Ezen a téren az első lépést a Római Klub jelentései jelentették. A későbbi futurologiai kutatások is azt mutatják, hogy a modern technika veszélyei között létezik egy olyan potenciális rossz – az emberiség jövőbeli kipusztulásának a lehetősége – amely egy teljesen új, eddig ismeretlen rosszat jelent.

Jonas ebben a vonatkozásban Hobbes-ra hivatkozik, mivel mindkettőjük esetében a fő cél a legfőbb rossz, a *summum malum* elkerülése. Míg Hobbesnál a legfőbb rossz az egyes ember erőszakos halála, addig Jonasnál az emberiség fizikai megsemmisülése vagy lényegi sajátosságainak az elvesztése. Belátható, folytatja Jonas, hogy ez az elképzelt és távoli rossz spontán módon nem kelt

---

<sup>17</sup> Jonas (1984) i.m. 27.

bennünk olyan félelmet mint a minket fenyegető közvetlen veszély. A dolog lélektana nem olyan egyszerű, mint Hobbes számára volt. Ezért Jonas megfogalmazza az új etika második kötelességét, nevezetesen egy újfajta *éducation sentimentale*, amelynek eredményeképpen az eljövendő emberiség balsorsának és pusztulásának a lehetősége az emberekben negatív érzelmi hatást vált ki.<sup>18</sup>

Az összehasonlító futuroológia tudományával kapcsolatban Jonas azt hangsúlyozza, hogy az előrejelzés tudománya a tudomány magasabb szintjét követelné meg, mint amivel rendelkezünk. Mivel a technológiánk minden esetben a tudomány frontvonalához kapcsolódik, ezért a hosszú távú előrejelzés lehetősége csak nagyon korlátozott. Azaz minden előrejelzés szükségképpen bizonytalan (the uncertainty of prognostications), amelynek nemcsak ismeretelméleti, hanem lételméleti okai is vannak.

Mivel Jonas adottnak veszi, hogy a jövőre vonatkozó tudomány szükségzerűen csak lehetőségeket, azaz szcenáriókat tud megfogalmazni, ezért a valóságos technológiai folyamatok hosszú távú hatása és a rájuk vonatkozó lehetséges tudományos előrejelzések közötti viszonyt egy fogadáshoz hasonlítja.<sup>19</sup> Ezt az analógiát felhasználva elmélyülten elemez néhány alapvető kérdést: pl. „kockáztathatom-e mások érdekeit a saját fogadásomban?” vagy „kockáztathatom-e mások összes érdekeit egy fogadásban?” Privát döntésekben erkölcsileg ez elfogadhatatlan. Egy közösség, s annak politikai vezetője számára bizonyos határhelyzetekben azonban elkerülhetetlen, hogy akár az egész nemzet sorsát kockára tegye. Erkölcsileg ez csak akkor fogadható el, ha a cél a szerencsejáték terminológiáját használva nem a legfőbb jó megnyerése, hanem a legnagyobb veszteség elkerülése. (Például Winston Churchill a második világháború elején – az elkerülhetetlennek látszó vereség küszöbén is – elutasította a kapitulációt és bármilyen tárgyalást a náci Németországgal.) S így Jonas kimondja a következő tételt: csak a legnagyobb rossz megakadályozása és nem a legnagyobb jó megszerzése igazolhatja mások érdekeinek saját érdekükben történő teljes kockáztatását. Ez kizárja a technológiai kockázatokat az érvényes lehetőségek köréből. Ezeket nem azért vállaljuk, hogy megőrizzük, ami létezik vagy hogy enyhítsük, ami elviselhetetlen, hanem inkább azért, hogy fejlesszük azt, amit eddig elértünk, más szavakkal az *előrehaladás* érdekében, melynek a legambiciózusabb célja a földi paradicsom valóra váltása.

Mindezek alapján Jonas megfogalmazza az új etika alapvető szabályát, amely segít bennünket a technikai folyamatokkal kapcsolatos döntésekben: *a rossz következmények előrejelzésének nagyobb hangsúlyt kell kapnia, mint a jó következményeknek.*<sup>20</sup> A szabályt megalapozó első elv pedig azt mondja

---

<sup>18</sup> Jonas (1984) i.m. 28.

<sup>19</sup> Jonas (1984) i.m. 34-38.

<sup>20</sup> Jonas (1984) i.m.31

ki, hogy az ember mint egész léte vagy lényege soha sem tehető kockára az emberi cselekvés által.<sup>21</sup> A fentieket a következő példával illusztrálja: egy beteg ember esetében még a tökéletlen fájdalomcsillapító szereket is előnyben kell részesíteni az ígéretes, de radikális gyógy móddal, ha abban a páciens bele is halhat. Jonas rámutat arra is, hogy ez a döntési szabály összhangban áll Pascal fogadásával, amely szerint érdemesebb Isten létezését feltételezni. Az analógia szerint a technika által előidézett pillanatnyi előnyök megléte vagy hiánya, eltölpül az emberiség kipusztulása vagy fennmaradása mellett. Tehát a jelenben hozott döntésünket is alapvetően ennek a jövőbeni szempontnak kell meghatároznia. A félelem heurisztikájából (heuristics of fear) fakadó döntési elv összhangban van az *elővigyázatosság elvével*. Végül Jonas hangsúlyozza, hogy a bizonytalanság kezelésének ez az elmélete, egyáltalán nem bizonytalan, sőt feltétlenül kötelező, ha elfogadjuk a jövőért való felelősséget.<sup>22</sup>

### A FELELŐSSÉG SZEREPE ÉS JELENTŐSÉGE

„A felelősség első és legáltalánosabb feltétele az okozati erő, vagyis az, hogy a cselekvés hatást gyakorol a világra. A második, hogy ez a cselekvés a cselekvő ellenőrzése alatt áll, és a harmadik, hogy a cselekvő előre láthatja annak következményeit, legalábbis bizonyos mértékig.”<sup>23</sup> Látható tehát, hogy Jonasnál a felelősség fogalma az ember *okozati erejével* (causal power) és a világra gyakorolt hatásával kapcsolódik össze. S ebből adódik majd Jonas alaptétele is, nevezetesen, hogy az emberi hatóképességnek és felelősségnek összhangban kell lennie egymással. Ezért is, fontos, hogy az ember előre lássa cselekedeteinek a következményeit. „Ezen szükségszerű feltételek mellett lehetséges a „felelősség”, de két nagyon eltérő értelemben: (a) felelősség, azaz valaki a tetteiért elszámoltatható, bármik is legyenek azok (b) felelősség valamilyen meghatározott objektumokért, a cselekvő elkötelezi magát olyan meghatározott tettek mellett, amelyek ezekre az objektumokra vonatkoznak.”<sup>24</sup>

Jonas az elsőt formális (formal), míg a másodikat tartalmi felelősségnek (substantiv responsibility) nevezi. A *formális felelősség* a már megtett cselekvésekre, tehát a múltra vonatkozik (ex past facto). Ez először is tartalmazza, hogy az „*okozott kárt jóvá kell tenni*”, még akkor is, ha „a következmény sem szándékos nem volt, sem előre nem lehetett látni.” A jogi jóvátétel eszméje korán egybefonódott a morálisan rossz cselekvés megbüntetésével. A kettő

<sup>21</sup> Uo. 37.

<sup>22</sup> Uo. 38.

<sup>23</sup> Uo. 90.

<sup>24</sup> Uo.

közötti különbséget jól megvilágítja a polgári és a büntetőjog közötti különbség, amelyben világosan elkülönül a 'sérelem kompenzációja' és az elkövetett 'erkölcsi rosszért (bűnért) való büntetés' eszméje. A formális felelősségből következik, hogy a cselekvő igyekszik legálisan eljárni és ezentúl nem-cselekedni.

A *tartalmi felelősség* a jövőre irányul, amit meg kell tenni, s közvetlenül irányul a felelősség tárgyára. Mint írja: „Itt a „valamiért” felelősnek lenni nyilvánvalóan különbözik a felelősségnek pusztán önmagamra vonatkozó értelmétől. A valamiért rajtam kívül van, de még a hatalmamban áll, azaz szüksége van a hatalmamra vagy fenyegetve van általa.”<sup>25</sup> A tartalmi felelősség arche típusa a *szülőnek a gyermek iránti felelőssége*. A gyerek a szülőn „kívül” van, de mégis a szülő hatalma alatt áll, s ennek a hatalomnak a segítségével kell őt, esetenként a gyerek törekvései ellenére, létében megőriznie és felnevelnie.

A cselekvő hatalma, oksági viszonya a felelősség tárgya felett ad a felelősségnek objektív jelentést, amely szerencsés esetben kiegészül egy szubjektív érzelmi elkötelezettséggel, a felelősség érzésével. Ez az érzés nem a felelősség ideájából ered, hanem a felelősség tárgyának általunk érzékelt *jogaiból és szükségleteiből* (rights plus need). A felelősség tárgyának kell, hogy legyenje (ought-to-be) szólítja fel a felelősség alanyát a felelős és gondoskodó viselkedésre. Így a felelősség tárgya bár kiszolgáltatott helyzetben van a felette hatalmat gyakorló alannal szemben, annak cselekvését mégis a tárgy igényei és szükségletei határozzák meg. A fentiekből következik, hogy Jonas a tartalmi felelősséget természetes és lényegében nem kölcsönös viszonyként (nonreciprocal relation) értelmezi. S így szembeállítja a formális felelősséggel, amely többnyire az egyenrangú szereplők szerződéses megállapodásaiban realizálódik. Majd így fogalmaz: „Nyilvánvalóan, a morális állapotban (mint a jogtól különbözőben) a természetes felelősség az erősebb, mégha ez a fajta felelősség kevésbé meghatározott is, sőt mi több, ez az eredeti az, amelyből minden más felelősség végső soron származtatja a többé-vagy kevésbé kontingens érvényességét. Így azt kell mondanunk, hogy ha nem lenne természetes felelősség, akkor szerződéses sem lehetne.”<sup>26</sup>

Jonas kitüntetett figyelmet fordít a *politikus felelősségének*, hiszen az emberi közösségek kollektív cselekvésében, amely meghatározza a jövő generációinak a létét és jólétét, meghatározó szerepe van a vezetőnek. A politikus felelősségét, hasonlóan a művész felelősségéhez mint a természetes felelősség egy speciális formáját írja le. Ennek specifikuma abban áll, hogy e felelősség terhet az ember önként választja. „A felelősség tárgya a res publica, a közös ügy, ami egy köztársaságban rejtetten mindenki ügye, de valójában csak az általános polgári kötelezettségek határain belül. Ezek nem foglalják magukba

---

<sup>25</sup> Uo. 92.

<sup>26</sup> Uo. 90.

a közügyek vezetésének előfeltételét; formálisan senki sem kötelezhető, hogy versenyezzen a közhivatalért, sőt még a kéretlen felhívást sem kell elfogadnia.”<sup>27</sup>

Jonas is tudja, hogy a hatalomnak meg vannak a maga triviális előnyei is, de mint írja „figyelmen kívül hagyva a legotrombábban önző zsarnokot aki számára a politika pusztán egy ürügy, az lesz a szabály, hogy a felelősség a hatalommal együtt jár...” Egy valódi államférfi pontosan abban látja saját hírnevét (amelyet igencsak szívén visel), hogy azoknak a javáért cselekedett akik felett hatalma van, azaz akikért hatalma van. Ez – hogy a valami feletti hatalom a valamiért való hatalommá válik – a felelősség lényegét foglalja össze.”<sup>28</sup>

### KITEKINTÉS

Végül érdemes röviden kitérni arra a kérdésre, hogy Jonas a felelősség fogalmát egy teljesen új fogalmi hálóban értelmezi. Az angolszász filozófiában a központi témakört a felelősség, a szabad akarat és a determinizmus viszonya jelenti. A *kompatibilizmus* szerint a szabad akarat és a determinizmus összeegyeztethető, míg az *inkompatibilizmus* szerint ez a két attribútum nem egyeztethető össze egymással. Jonas számára ez a probléma azért nem releváns, mert abból indul ki, hogy a világ és benne az emberi döntések is indetermináltak. Egy kaotikus világban pedig a kockázat és a bizonytalanság kérdései kerülnek előtérbe. Ennek számos következménye van. Egyrészt felértékelődik a jövőre irányuló felelősség kérdése, ahol a bizonytalanság és a kockázat mindig jelen van. Másrészt a technika kiteljesedésével párhuzamosan a melioráció érdekében sokkal kisebb kockázatokat szabad vállalni, mint a rossz kimenetek elkerülése érdekében. Harmadrészt a bölcsebb és erősebb pozícióban levő emberektől elvárható, hogy a hatóerejüket felhasználva csökkentsék a közösség gyengébb tagjainak a kockázatait. Ennek legősibb formája a szülőnek a gyerek iránti felelőssége, illetve a vezetőnek a közösség iránti felelőssége. Ezek a felelősségnek olyan természetes példái, amelyek az emberi közösségekben már évezredek óta fennállnak. Természetesen a társadalmak fejlődésével párhuzamosan számtalan olyan kockázatos helyzet kialakulhat az egyébként egyenrangú emberek között, ahol a bizonytalanság szerződéses segítségével csökkenthető. Ennek ellenére a természetes felelősség jelenti a felelősség elsődleges és ősi formáját, mivel olyan körülmények között is fennáll (pl. ember és természet, illetve a jelenlegi és jövőbeli generációk viszonyában), ahol a formális szerződés nem alkalmazható.

---

<sup>27</sup> Uo. 96.

<sup>28</sup> Uo.

## ÖSSZETARTOZÁS PETŐ ANDRÁS A FELELŐSSÉGRŐL

---

BALOGH BRIGITTA – FÖLDESI RENÁTA\*

Nem szokványos helyzet, ha valakiről, aki egy bizonyos területen elismert alakja egy kultúrának, halála után ötven évvel kiderül, hogy egy másik területen is jelentőset alkotott, csak épp ezt eddig nem tudtuk róla. Sokféle kérdés merülhet fel: vajon az egyik területen képviselt színvonal jelentkezik-e a másik területen? Átvihetők-e az életmű megítélésének standardjai az egyik területről a másikra? Hogyan módosítja, módosítja-e egyáltalán az új felfedezés mindazt, amit az illetőről addig tudtunk vagy tudni véltünk?

Ilyen helyzettel szembesülünk Pető András esetében, aki orvosként, terapeutaként és pedagógusként, a konduktív nevelési rendszer (más néven konduktív pedagógia) kidolgozójaként és a Pető Intézet (ma a Semmelweis Egyetem Pető András Kara) létrehozójaként megkerülhetetlen alakja a magyar kultúrának, filozófusként azonban egészen a legutóbbi időig nem tartottuk számon. Nem is tehetjük, hiszen mindössze életművének néhány kutatója tudta róla, hogy egyáltalán táplált filozófiai ambíciókat.<sup>1</sup> Azt pedig, hogy ezek az ambíciók alakot öltöttek-e valaha konkrét mű vagy művek formájában, nem lehetett biztosan tudni; sőt, a rendelkezésre álló források tükrében valószínűbbnek tűnt az, hogy Pető ilyen irányú tervei végül is nem váltak valóra.<sup>2</sup>

Ez a helyzet változott meg gyökeresen akkor, amikor jelen sorok íróinak egyike, a konduktív nevelési rendszer kialakulását Pető életútjának kontextusában kutató Földesi Renáta rábukkant a Semmelweis Egyetem Pető András Karán őrzött Pető-hagyatékban egy „Pető András / versek” feliratú dossziéra, amelyben versek helyett egy terjedelmes, láthatólag filozófiai tárgyú német nyelvű gépirat lapult, amelynek egy része egy további, Pető kézírásával íródott

---

\* Balogh Brigitta: főiskolai docens, Semmelweis Egyetem – Pető András Kar, Partiumi Keresztény Egyetem – Gazdaság- és Társadalomtudományi Kar, balogh.brigitta\_zsuzsanna@semmelweis-univ.hu, brigitta.balogh@partium.ro; Földesi Renáta: főiskolai adjunktus, Semmelweis Egyetem – Pető András Kar, földesi.renata@semmelweis-univ.hu

<sup>1</sup> Földesi Renáta: *Pető András életpályája: a konduktív pedagógiához vezető út (1911–1967)*. Doktori disszertáció. ELTE PPK, Neveléstudományi Doktori Iskola, Budapest, 2019.

<sup>2</sup> Schaffhauser Franz: A konduktív pedagógia nevelésfilozófiai alapjai. In: Feketéné Szabó Éva – Zsebe Andrea – Kollega Tarsoly István (Szerk.): *A konduktív pedagógia kézikönyve. Több mint gyakorlat*. Semmelweis Egyetem, Pető András Kar, Budapest, 2019. 9-40., 18.

„Phil / Erste Fassung” feliratú dossziében volt elhelyezve. S noha a kutató még egyáltalán nem lehetett biztos abban, hogy az irattartó valóban a Pető által tervezett filozófiai művet rejtí (hiszen lehettek volna éppenséggel olvasmány-jegyzetek vagy „filozofáló” részleteket tartalmazó más jellegű feljegyzések is), a szövegbe belelapozva egyértelműnek tűnt számára, hogy olyan forrást talált, amely jelentősen árnyalni fogja a Pető gondolkodásáról alkotott képünket.

### **1. NÉHÁNY SZÓ PETŐ ANDRÁSRÓL, MÉG NEM (ANNYIRA) FILOZÓFIAI PERSPEKTÍVÁBAN**

Mint már szó volt róla, Pető András (1893–1967) orvosként, pedagógusként és terapeutaként, illetve az idegrendszeri eredetű mozgáskorlátozottsággal élők (re)habilitációjában alkalmazott konduktív nevelési rendszer (a köznyelvben „Pető-módszer”) kidolgozójaként, a nemzetközi híró Pető Intézet alapítójaként vonult be a történelembe. Ám nemcsak orvos, mozgásterapeuta és pedagógus volt, hanem újságíró, lapszerkesztő, író és költő is, szellemileg a 20. század eleji Bécs pezsgő kulturális közegében szocializálódott sokoldalú alkotó személyiség, akinek gyógyítói eredményessége részben éppen látásmódjának sajátosságaiból származott.

Orvosi szemléletmódjának egyik meghatározó komponense éppen a kor mainstream orvostudományának – a 20. század eleji életreform-mozgalmak civilizáció- és tudománykritikai áramlataiba illeszkedő<sup>3</sup> – kritikája. Pető felrója az orvostudománynak, hogy egyedül az elvontan szemlélt, mérhető biológiai szempontokat tekinti „valós”-nak, és ezért kizárólag ezekre fókuszál, nem tekintve relevánsnak az olyan további tényezőket, mint az ember személyisége, kultúrája, szociális és gazdasági státusza, amelyek pedig mind-mind meghatározzák mind egészségi állapotát, mind pedig gyógyulási lehetőségeit. Figyelmén kívül hagyja, mintegy elveszíti tehát magát az embert mint érző, lelki reakciókat mutató partnert, s ezáltal olyan redukcionizmusba süllyed, amely az egészség és a betegség megítélését döntően a test szerkezetének vagy funkcióinak fizikai változásaira korlátozza, a figyelmet a beteg ember helyett csupán a megbetegedett testrésze, szervre irányítva.<sup>4</sup>

---

<sup>3</sup> Lásd ehhez: Németh András: Az életreform társadalmi gyökerei, irányzatai, kibontakozásának folyamatai. In: Németh András – Pírka Veronika (Szerk.): *Az életreform és reformpedagógia – recepció és intézményesülési folyamatok a 20. század első felében*. Gondolat, Budapest, 2013, 11–54; Németh András – Ehrenhard Skiera: Az életreform múltja és jelene. Elvagyódás az érzelmi ridegség elidegenedett világából – új irányok és helyszínek, világnézeti koncepciók, társadalmi hatások. In: Németh András – Ehrenhard Skiera (Szerk.): *Rejtett történetek. Az életreform-mozgalmak és a művészetek*. Múcsarnok, Budapest, 2018, 19–69.

<sup>4</sup> K. O. Bärnklaus [Pető András]: *Unfug der Krankheit – Triumph der Heilkunst*. Verlag

Ezzel a redukcionista módon medikalizált emberképpel (pontosabban talán emberkép-hiánnyal) szembeállítva határozza meg Pető a maga gyógyítói útját, amelyet a bécsi orvosiskola legjobb hagyományait követve és a hagyományos gyógymódok eljáraskincseiből is bőven merítve alakít ki. Mialatt a Bécsben, majd Ausztria különböző további helyszínein (1921-től már osztrák állampolgárként) töltött huszonhét év alatt olyan kórházakban, illetve szanatóriumokban folytat tüdőgyógyászati, fiziko-dietetikai, illetve pszichiátriai praxist, mint Steinhof, a Volkssanatorium Mauer, Alland, Semmering és Bad Kreuzen,<sup>5</sup> folyamatosan olyan komplex eljárásokon dolgozik, amelyek az *egész* ember épülését és felépülését hivatottak szolgálni. Ezeknek az eljárásoknak éppúgy része a különböző gyógymódok egyesítése (fizioterápia, diéta, természetes gyógyeljárások, alkotókörök, sporttevékenységek), mint az egymás iránt érzett felelősséget is magába építő közösségben-gyógyulás<sup>6</sup> és nem utolsósorban a beteg (a kezelt) önmagáért vállalt felelőssége, amely alapvető módon az aktivitásra épülő saját életrend kialakításában és működtetésében nyilvánul meg.<sup>7</sup>

Pető 1938-ban, az Anschluss-t követően elmenekül Ausztriából, és rövid párizsi tartózkodást követően végleg visszatér Budapestre, ahol a háború alatti bujkálás éveit követően folytatja gyógyító tevékenységét, és elkezd ki dolgozni a konduktív pedagógiát. Ennek legjelentősebb intézményi keretét az ún. „Pestalozzi Ambulancia”, azaz a Gyógypedagógiai Főiskola Mozgásterápiái Osztálya szolgáltatja, ahol is Pető 1947-ben lehetőséget kap arra, hogy kísérletet tegyen 14 képezhetetlennek tartott mozgássérült gyermek fejlesztésére. A kísérlet sikere nyomán nyílik meg 1950-ben az Országos Mozgásterápiái Intézet, 1963-ban pedig a speciális szakemberképzés ügyét is felvállaló Mozgássérültek Nevelőképző és Nevelőintézete, a későbbi „Pető Intézet”.

---

Karl Schustek, Hanau/Main, 1965; K. O. Bärnklaus [Pető András]: *Gibt es unheilbare Krankheiten? Nein! Rudolphische Verlagsbuchhandlung, Lindau-Bodensee*, é. n.; Földesi Renáta: Pető András és a Heilkunst. In: Boreczky Ágnes – Vincze Beatrix (Szerk.): *Reformpedagógia és életreform – recepciós tendenciák, intézményesülési folyamatok*. Gondolat, Budapest, 2018. 81-109; Renáta Földesi: The Occurrence of Natural Healing Procedures in András Pető's Work. In: Beatrix Vincze – Katalin Kempf – András Németh (eds.): *Hidden Stories – the Life Reform Movements and Art*. Peter Lang, Berlin, 2020. 267-280.

<sup>5</sup> Földesi: *Pető András életpályája...* 69.

<sup>6</sup> Ebben a vonatkozásban fontos adalék Petőnek Jakob Levy Moreno-hoz fűződő munkakapcsolata és élethosszig tartó barátsága, akivel a bécsi években együtt dolgozták ki és indították be az ún. „spontaneitás-színházat”. Lásd ehhez pl. Földesi: i. m. 63.

<sup>7</sup> „A tevékeny ember tehát mindennekelőtt az, aki teljes személyiségének bevetésével követ bizonyos célokat. Legyőz pszichikai, testi és külsődleges természetű akadályokat, tervez, kivitelez, megvalósít, és korlátozott mértékben még egyes munkásként is megszervezi cselekvését és munkáját.” Pető András: *Filozófia*. Ford. Balogh Brigitta. Semmelweis, Budapest, 2021. 130.

A konduktív nevelés alapgondolata, hogy a sérüléssel élő ember a strukturális károsodás ellenére képes megtanulni egy jobb, funkcionálisabb, élhetőbb létstratégiát, illetve – ezzel összefüggésben – az, hogy a mozgássérültség nem statikus állapot, hanem az idegrendszer tanításával, a szándék/akarat mobilizálásával, a tudatos önirányítás tanulásával és a tünet-specifikus ritmizált cselekvésminták gyakorlásával elérhető egy jobb összerendezési mód – lehetséges tehát a változás/változtatás.

Talán nem szükséges különösebben bizonygatni, milyen erőteljes emberkép, milyen – az emberi lehetőségekre, létállapotra, illetve cselekvőképességre vonatkozó – jellegzetes „filozófia” mint tágabb értelemben vett világkép olvasható ki egy ilyen gyógyítói és pedagógusi attitűdből. Pető azonban – mint láttuk – nem állt meg az implicit filozófiánál, hanem világ- és emberképét diszkurzív formába öntve is ránk hagyományozta.

## **2. PHILOSOPHIE – A FILOZÓFIA**

A hagyatékban megtalált iratcsomó feltételezhetően az 1950-es évek vége felé keletkezhetett, amikor is Pető feljegyzéseiben, illetve leveleiben említést tett arról, hogy – egyebek mellett – dolgozik egy átfogó filozófiai mű megírásán. Hogy a megtalált gépirat biztosan tekinthető-e önmagában egyetlen egységes átfogó műnek, az még további történeti-filológiai kutatásra szorul, ezért itt csak arra szeretnénk szorítkozni, hogy felvázoljuk az anyag adottnak vehető jellegzetességeit.

Az egyik ilyen jellegzetesség, hogy maga a gépirat címet nem tartalmaz, hanem az annak egy részét tartalmazó irattartóra került fel Pető kézírásával a „Phil / Erste Fassung” felirat. Ugyanakkor leveleiben „Filozófia” címen emlegette projektjét, ezért kézenfekvő feltételeznünk, hogy ezt szánta munkája végleges címének is.<sup>8</sup>

A német nyelvű, 220 oldalas korpusz két jól elkülöníthető részre oszlik. Az első rész 101 oldalas, és a 88. oldallal bezárólag olyan fejezeteket foglal magába, amelyek számozása minden fejezettel újrakezdődik, ám utólag kézírással folytatólagos oldalszámozással is ellátták őket, és ez a folytatólagos számozás folytatódik immár gépirással is a 89. oldaltól a 101. oldalig. A fejezetek terjedelme

---

<sup>8</sup> „[...] Holzinger hátrahagyott írásain szorgalmasan dolgozom. Diákkoromban Holzingernek hívtak. Holzinger né ti. egy pincérnő volt, akinél üzeneteket lehetett átvenni tőlem, és akinek üzeneteket lehetett átadni számomra. Frau Holzinger révén így lettem dr. Holzinger, miután több mint tíz évig voltam diák, a név sokáig üzemben maradhatott. Holzinger hátrahagyott írásainak részei: I. Lyrik, II. Drama, III. Prosa, IV. Philosophie, V. Das Leben des Mannes namens Nachtigall [...]” Pető András, rendezetlen iratok, Semmelweis Egyetem Pető András Kar, Hári Mária Kari Könyvtár és Forrásközpont. Idézi Földesi Renáta: *Pető András életpályája...* 9.

hét és tizennégy oldal közötti; sem fejezetcímmel, sem pedig sorszámmal nem látták el őket. A 89. oldaltól az oldalak gépírási számozása is folytatólagos, és így az első rész végéig megegyezik az utólagos kézírásos számozással. A második rész, amely a nagyobb csomagon belül a „Phil / Erste Fassung” feliratú dossziében volt, 119 oldal terjedelmű, és valószínűleg 12 fejezetet foglal magába.<sup>9</sup> Ennek a résznek az eredeti gépírási számozása már folytatólagos, de eredetileg Pető valószínűleg nem az első rész folytatásának szánta, mivel a gépírási számozás az 1. oldallal kezdődik. Ugyanakkor az utólagos kézírásos oldalszámozás az első rész oldalszámozását folytatja, vagyis Pető valószínűleg utólag döntött úgy, hogy ezt a szövegrészt a másik folytatásaként kezeli. További megválaszolandó kérdés persze, hogy ha két külön szöveg- vagy fejezetcsomagként tekintünk a két részre, akkor vajon milyen időrendben keletkezettek, illetve hogy valóban az a rész-e a *Filozófia* „első”, azaz korábbi változata, amely az iratcsomóban a „Phil / Erste Fassung” feliratú irattartóba került. A második rész mindenesetre ismeretelméleti és ismeretkritikai megfontolásokkal kezdődik, és több szempontból is megfelel azoknak az elvárásoknak, amelyeket egy hosszabb szöveg kezdőfejezetével szemben támasztani szokás, így hát egyelőre az tűnik a legkézenfekvőbb forgatókönyvnek, hogy egy eredetileg különálló értekezés-sel van dolgunk, amelyet a szerző utólag értelmezett át egy még hosszabb munka második részévé. De ezt a feltételezést természetesen még ellenőrizni kell, ahogyan azt is, vajon eredetileg is fejezeteknek készültek-e a korpusz egyes egységei, vagy netán különálló esszéknek. Stílusuk, tematikai szerkezetük és Pető korabeli feljegyzései mindenesetre az előbbi változatot valószínűsítik.

A lelet részét képezte még hét kézírásos oldal is, amiből négy a teljes iratcsomó elején, három pedig a második részt tartalmazó irattartó elején volt elhelyezve. Az első négy oldalnyi kézírásos feljegyzés lehet tematikus vázlat vagy tartalomjegyzék-tervezet, a második három oldal pedig elsősorban kulcsszavakat, afféle tematikus emlékeztetőket tartalmaz – pontos viszonyuk a gépelt szöveghez még feltárára vár.

A szövegben több önreflexív megjegyzés található, amelyekből részint a keletkezés körülményeiről, részint Pető terveiről nyerhetünk információkat.

Ami a keletkezés körülményeit illeti, a szöveg egyes megjegyzéseiből kitérni, hogy Pető valamelyik munkatársának diktálta a szöveget,<sup>10</sup> méghozzá feltételezhetően különböző időszakokban más-más munkatársának. A gépírók

---

<sup>9</sup> Azért csak „valószínűleg”, mert egy két oldalas részlet státusa még további vizsgálatra szorul: a folytatólagos számozás szerinti 175. és 176. oldal az oldalkép alapján inkább külön fejezetet alkot, ugyanakkor szokatlanul rövid a többihez képest (lévén a második rész többi fejezetének terjedelme 9 és 20 oldal közötti), ráadásul gépírási számozásukat kézírással javították 70b-re, illetve 70c-re (egy 70a és egy 71. oldal között).

<sup>10</sup> „Mégis beszélek hozzád, Olvasóm [...] és most, amikor ezt diktálom, Rád gondolok. Egy olyan szobában diktálok, amelybe egy előszobán keresztül lehet bejutni. Az előszoba

váltakozására abból lehet következtetni, hogy a begépelt német szöveg színvonalára meglehetősen egyenetlen: néhol több tíz oldalon keresztül kifejezetten jó minőségű szöveget olvashatunk, néhol viszont az eredeti gépelt szöveg nyelvi hibáktól hemzseg, néhol félrehallott vagy egyenesen értelmetlen kifejezések is papírra kerülnek. Szerencsénkre Petőnek volt alkalmja korrektúrázni a gépirat jelentős részét, és az utolsó 26 oldal kivételével, ahol nem találunk javításokat, a szöveg többi részét úgy tekinthetjük, mint ami legalábbis a tartalmi szándékainak megfelelő szövegvariánst tartalmaz. (Hogy stilárisan vagy más szempontból tervezett-e még változtatni a szövegen, azt persze nem tudhatjuk, mint ahogy azt sem, voltak vagy vannak-e még a szövegnek további változatai.)

Ami pedig Petőnek a szöveget illető szándékait illeti, egyértelműen kimondható, hogy a munkát kiadásra szánta: több olyan szöveghely van, ahol explicit módon kifejezi kiadási szándékát, illetve olyan is, amiből kiderül, hogy a publikálás lehetőségét az olvasóival való szellemi találkozás kivételesen értékes alkalmaként értelmezi: *„Az érthető meg, ami kézzelfoghatóan és igaz módon mint átélt kapcsolódás valósítható meg. Az itt következő fejtegetések igazsága metafizikai tartalmukon nyugszik, megjelentetésük kényszere pedig várható és felismerhető etikai hatásukon. A leírtak korában élünk; a leírtakon keresztül hatunk; a leírtakon keresztül találkozunk.”*<sup>11</sup>

Mindezekén túl két vonatkozásban tartozunk még magyarázattal. Az egyik a gépirat eredeti nyelve, a másik pedig az első kiadás nyelve és jellege.

Mint láttuk, Pető németül írta meg művét. Az okokra vonatkozó magyarázatnak több komponense lehet, de a lokálisan leginkább kényszerítő erejű valószínűleg az a körülmény, hogy Pető az '50-es évek Magyarországon nem is álmodhatott arról, hogy munkáját saját nevén magyarul adja ki. Gondolkodásmódja, filozófiájának forrásai, a hagyományok, amelyekhez kötődött, a tapasztalatok, amelyekre hivatkozott – az állampárti ideológia szemszögéből egyik sem számított volna nem hogy elfogadhatónak, de még tolerálhatónak sem. Ráadásul nemcsak saját hírnevére és szabadságára, de az általa megálmodott és vezetett, látszólag stabil, de mindeközben folyamatosan támadásoknak kitett pedagógiai rendszer és intézmény biztonságára, fennmaradására is tekintettel kellett lennie.<sup>12</sup> Az asztalfióknak írt tehát, németül, és valószínűleg azzal a szándékkal, hogy a munkát, ha egyszer lesz ideje stilárisan is befejezni, Németországban fogja álnéven megjelentetni. Ez később jól bevált stratégiaként

---

ajtaján ott a nevem. Nem vagyunk hát mindketten a létezés feltétlen, kétségbevonhatatlan realitásai?” Pető: *Filozófia*. Id. kiad. 36.

<sup>11</sup> Pető: *Filozófia*. Id. kiad. 68.

<sup>12</sup> Lásd ehhez Földesi: *Pető András életpályája...*, ill. Földesi Renáta: A konduktív nevelés kialakítását befolyásoló ideológiai és szakmapolitikai tényezők Pető András életpályájának 1947–1967 közötti szakaszában. In: Feketéné Szabó Éva – Zsebe Andrea – Kollega Tarsoly István (Szerk.): i.m. 41–78.

működött számára, hisz – miközben Magyarországon megjelent csekély számú publikációjában azon igyekezett, hogy a konduktív nevelés elméletét a szocialista, valamint az éppen aktuális szovjet tudományosménnyel kompatibilisre hangolja<sup>13</sup> – hitelesnek tekinthető orvosi hitvallását és elképzeléseit tartalmazó műveit is Németországban, német nyelven, dr. med. Karl Otto Bärnklaus néven jelentette meg.<sup>14</sup>

A szöveg felfedezését követően a Semmelweis Egyetem Pető András Kara a Pető-hagyaték gondozójaként komoly dilemma előtt találta magát. A tudományos alaposág szempontjai azt követelték volna, hogy a szöveget csak hosszas feltáró munka nyomán, eredeti nyelven (vagy eredeti nyelven is) és kritikai kiadásban jelentessék meg. Ugyanakkor nem lehetett elvonatkoztatni attól sem, hogy egy ilyen horderejű felfedezést elsősorban azok számára kellene – még hozzá minél hamarabb – hozzáférhetővé tenni, akik Pető munkásságának közvetlen örökösei: a nevelési rendszerét alkalmazó konduktor-közösség számára. Mindemelllett pedig sajátos, ám nem kevésbé kötelező erejű szempontként szerepet játszott még a döntésben Petőnek a szövegben egyértelműen megfogalmazott kívánsága, hogy művén keresztül közvetlenül szólhasson olvasóihoz, miközben a kívánság teljesülése már így is több mint 50 év késlekedést szenvedett. Mindezek a szempontok együttesen járultak hozzá ahhoz, hogy a munka először nem kritikai kiadásban, hanem egyszerű (bár nyelvileg-szakmailag lektorált) magyar fordításban, a konduktorképzést támogató egyetemi jegyzet-sorozat részeként jelenjen meg.<sup>15</sup>

### 3. EKLEKTIKA ÉS ISMERETKRITIKA

Pető munkájának filozófiai kontextualizálását természetesen nem könnyíti meg az a körülmény, hogy a szerző afféle „titkos” filozófus, aki az asztalfióknak ír. Mivel szakmai értelemben kívülálló – sem filozófiai végzettsége, sem filozófiai publikációi nincsenek –, semmiféle külső feltétel nem kényszeríti arra,

---

<sup>13</sup> Lásd ehhez ugyancsak Földesi: *Pető András életpályája...*, ill. uő: A konduktív nevelés kialakítását befolyásoló ideológiai és szakmapolitikai tényezők... Id. kiad.

<sup>14</sup> K. O. Bärnklaus [Pető András]: *Unflug der Krankheit – Triumph der Heilkunst*, illetve uő: *Gibt es unheilbare Krankheiten? Nein!* Id. kiad. A „Bärenklau” [szó szerint: „medvekarom”] egyébként a medvetalp (Heracleum) növénynemzetség egyik német neve, amelynek bizonyos fajait a népi gyógyászat és a homeopátia is alkalmazza gyógyításra. Feltételezhető, hogy a népi gyógyászattal és gyógynövényekkel behatóan foglalkozó és a homeopátiás gyógymódokat is tanulmányozó Pető a botanikai asszociációk miatt választotta álnévnek a szó „Bärnklaus” változatát. Petőnek az álnevekhez való viszonyához lásd még a „Holzinger hátrahagyott feljegyzései”-re vonatkozó terveiről a 8. lábjegyzetet.

<sup>15</sup> Pető: *Filozófia*. Id. kiad. 2021. A kiadás részleteiről lásd a szerkesztő és a fordító előszavát: Balogh Brigitta – Földesi Renáta: Bevezetés Pető András *Filozófiájához*. In. i.m. 5-12.

hogyan megfeleljen a legkülönbözőbb szakmai standardoknak, legyenek azok akár ideológiai kényszerek, akár elméleti legitimitási követelmények, akár divatok. Ezt a – feltehetőleg nem különösebben kívánt – szabadságot Pető egyfelől alaposan ki is használja, hiszen művében olyan megközelítéseket ötvöz, amelyek kombinációját egyáltalán nem biztos, hogy akadémiai közegben valaha is elfogadtathatta volna: művében erőteljesen keverednek – hogy csak a leginkább szembetűnőket említsük – a metafizikai, az antropológiai, az egzisztenciaközpontú, az ismeretkritikai és a misztikus motívumok, illetve vizsgálódási eljárások. Kézenfekvő is lenne művét valamiféle amatőr eklekticizmusként vagy életreform-eredetű szinkretizmusként azonosítani, ezzel a készletünkkel azonban óvatosan kell bánnunk két további körülmény miatt. Az egyik a létrejött gondolati univerzum mind tartalmilag, mind metodológiailag koherens egésze szerveződő jellege, a másik pedig a műben hangsúlyos szerephez jutó módszertani-ismeretelméleti reflexiók, amelyek azt mutatják, hogy a különböző hagyományok, szempontok és gondolkodásmódok ötvözése mögött egyáltalán nem naiv eklekticizmus, nem is pusztán lelkes szinkretizmus, hanem ismeretkritikai szempontból alaposan végiggondolt, nagyon is tudatos döntés áll.

Mielőtt azonban részletesebben szót ejtenénk erről az ismeretkritikai vonalról, vessünk egy pillantást mindazokra a hagyományokra, amelyekhez Pető műve többé-kevésbé egyértelműen kapcsolható.

Az európai filozófiai hagyomány(ok)ból Pető munkája vagy explicit módon, vagy relatíve könnyen beazonosítható fogalmak és motívumok szintjén kapcsolódik olyan klasszikusokhoz, mint Platon, Arisztotelész, Szent Ágoston, Pascal, Spinoza, Kant, Schelling, Hegel, Schopenhauer, Nietzsche és Bergson, jóllehet név szerint keveseket említ meg közülük. Mindezek mellett gyaníthatóan ismerte és továbbgondolta a korabeli egzisztencializmus és fenomenológia bizonyos megközelítéseit is, de ezek a szálak – főleg a fenomenológiai – már nem explicitek, így a meglétükre vonatkozó feltételezés igazolása vagy elvetése további kutatás feladata. Különösen jelentős forrása ugyanakkor Pető gondolkodásának a misztikus hagyomány, pontosabban *többféle* misztikus hagyomány, hiszen a munkában egyaránt megjelennek a gnosztikus, a kabballista és a keresztény misztika elemei, különösen pedig Jacob Böhme.

Az európai filozófiai hagyomány(ok) mellett jelentős forrás még Pető számára a buddhizmus (lásd például olyan központi motívumait, mint az éntelenség, az individualitás illuzórikus és relatív volta vagy a kozmikus összekapcsoltság)<sup>16</sup> és a kínai filozófia, azon belül is elsősorban a taoizmus (lásd például az

---

<sup>16</sup> Mindezek a fogalmak természetesen a hinduizmus szemléletére is jellemzőek, viszont életrajzi ismereteink alapján valószínűsíthető, hogy Pető inkább a buddhizmus gondolatvilágán keresztül kapcsolódott hozzájuk. Természetesen ezt a szálát is további kutatásnak kell majd tisztáznia.

áramlás metaforáját, az Út értelmezését vagy a Wuwei explicite is megjelenő fogalmát). Fontos szerepet játszanak emellett még további mitológiai és vallástörténeti motívumok, illetve ezoterikus hagyományok és azok antropológiai értelmezései is, ami annál is inkább érthető, mivel Pető antropológiai látásmódja szerint a *homo religiosus* nem elhanyagolható aspektusa a sokszínű emberi világ kulturális–egzisztenciális szerveződésének.

Milyen ismeretelméleti megfontolások igazolhatnak hát egy ennyire sokrétű egyveleget, a heterogén hagyományok ilyen intenzitású ötvözését? Pető egyáltalán nem könnyíti meg a maga számára a kérdést, amikor részben a kanti ismeretkritika, részben pedig a természettudományos pozitívizmus eszköztárával néz szembe saját eljárásának igazolhatóságával.

Egyfelől meggyőződése, hogy az emberi gondolkodásnak van egy többé-kevésbé kanti értelemben vett transzcendentalitása, azaz univerzális vagy legalábbis individuum-fölötti jellege, ami lehetővé teszi, hogy bizonyos gondolkodási struktúrák vagy világértelmezések plauzibilitását belássuk,<sup>17</sup> másrészt viszont nagyon is tudatában van annak, hogy ez a transzcendentalitás kulturálisan közvetített, és ez a kulturális „szűrő” nagyon is meghatározza, minek a legitimitását tudjuk elfogadni. Ugyanakkor a vallási, egzisztenciális és filozófiai gondolatok–belátások – egyáltalában minden, ami nem szűkebb értelemben vett tudomány – olyan tartományra vonatkoznak, amelynek esetében még inkább nyilvánvaló a tudományos értelemben vett megalapozhatatlanság és így a kulturális kódokra való ráutaltság, a hagyományok általi közvetítettség.<sup>18</sup> A hagyomány azonban nem a tartalmat, hanem a közvetítés formáját adja; ezen a síkon az egyetlen hiteles tartalom a *megélt* tartalom. Ezt hivatott alátámasztani Pető feltehetőleg bergsoni eredetű különbségtétele kifejezéstartalom és igazságtartalom között: „Az emberi kultúra minden megnyilvánulásánál különbséget kell tennünk a kifejezéstartalom és az igazságtartalom között. [...] Az igazság világának tartalmait bizonyítjuk, a kifejezés világának tartalmait megéljük.”<sup>19</sup>

Ha tehát a metafizikai állítások tudományos értelemben nem igazolhatók, mivel nem bizonyíthatók, akkor legitimitásuk csak a megélés hitelességéből és a közvetítésükre kiválasztott kulturális kódok értelmezhetőségéből származhat. Ennyiben – mondja Pető – saját metafizikája nem inkább és nem kevésbé

---

<sup>17</sup> „Filozofálni egyáltalán csak azáltal lehetséges, hogy az individuális szubjektum egy-szersmind transzcendentalis is, és hogy az individuum felismerései bizonyos körülmények között transzcendentalis természetűek, azaz általánosan érvényesek.” Pető: *Filozófia*. Id. kiad. 102.

<sup>18</sup> „Egy bekövetkező esemény csak a kultúrával és hagyománnyal való megegyezése által, illetve transzcendentalis megerősítés és igenlés által bizonyul valóságosnak. A káprázatot a megegyezés, a megerősítés és az igenlés hiánya különbözteti meg a megismeréstől.” I.m. 15.

<sup>19</sup> I.m. 23.

plauzibilis más metafizikai kísérleteknél: „[a]mit nyújtunk, az metafizika, és annyiban igaz, amennyiben a metafizika egyáltalában igaz vagy igaz lehet”.<sup>20</sup> Van azonban mögötte valami, ami sokkal többé teszi, mint pusztán elméleti vállalkozás, mint tét nélküli intellektuális kísérlet; ez pedig a megéltek kommunikálására, a felismert tartalom továbbadására vonatkozó egzisztenciális felhívás, Pető terminológiájában *kötelesség*: „Az igazságot hírül adni [...] semmiképp sem kötelességünk. Kötelességünk viszont annak továbbadása, amit megélünk [...]”.<sup>21</sup> Így lesz a filozófiai munka és vele együtt Pető Filozófiája egzisztenciális felelősség, életfeladat és életre-halálra szóló cselekedet: „Csak olyat adunk közre, amit megéltünk, és az ember vagy eszerint él, vagy feldolgozhatatlanként kiköpi. Épp ezért mindenkinek, aki a metafizikai igazságra vonatkozó kérdést felteszi, éltére-halálra kellene azt tennie.”<sup>22</sup>

#### 4. ALAPFOGALMAK

Amikor arról dönt, hogy a „valóság”, a „világ”, az „egzisztencia”, az „emberi létállapot” vagy a „megismerés” mely lehetséges megközelítését vagy leírását tekinti alapvetőnek, minden filozófusnak választania kell. Az egyik perspektíva – legalábbis a leírás, az artikuláció szintjén – szükségképpen kizárja a másikat, és a filozófus, aki az egyik úton indul el, szükségképpen kizár sok más lehetséges gondolatútat, a filozófiai alkotás szintjén igazolva azt a régi platóni belátást, mely szerint a nemlétezés valahogyan „szét van szórva” a létezés mentén. S jöllehet a klasszikus metafizika még kísérletet tett arra, hogy a perspektívák sokféleségét felülírja egy abszolút meta-perspektíva (vagy a hegeli változatban az összes lehetséges perspektíva szintézise) nevében, a poszt-metafizikai kor filozófusainak már nem adatik meg ez a lehetőség.

Pető azonban épp ezt a sokféleséget, az emberi lények által át- és megélhető, illetve értelmezhető észlelési-, tapasztalási- és gondolkodásmódok szükségyszerű sokféleségét választja gondolatmenete kiindulópontjának. Magukat az átélés-, tapasztalás- és értelmezés-módokat „világok”-nak nevezi, és úgy írja le őket, mint amelyek interszubjektív, szimbolikusan és kulturálisan is közvetített közös közeget képeznek a bennük részt vevő individuumok számára.<sup>23</sup>

További kulcsfogalmai a Lét-létezés fogalom pár, valamint a jellegüket, illetve viszonyukat megvilágítani hivatott metaforacsokor. A „Lét” (*Sein*) fogalma minden behatárolható, azonosítható entitás, illetve megnyilvánulás

<sup>20</sup> I.m. 67.

<sup>21</sup> Uo.

<sup>22</sup> Uo.

<sup>23</sup> I.m. 13-16.

meghatározhatatlan alapját fejezi ki, jellegét pedig Pető gyakran érzékelteti az „áramlás” (*Strom*) és a „folyam” (*Fluss*) metaforáival. A „létezés” (*Dasein*) ezzel szemben a meghatározott, konkrét, ámde viszonylagos és múlandó „alakot-öltések” (*Gestaltung*) birodalmára vonatkozik, és az általa jelölt entitások úgy viszonyulnak a Léthez, mint a víz fodrozódása vagy a hullámok egy folyam áramlásához.<sup>24</sup> Ez utóbbi, az alakot öltött létezés lehetséges közegeit jelentik azután az előbbieken említett „világok”, amelyek alapvető jellemzői Pető szerint a „spontaneitás”, a „dualitás” (azaz a lehetséges alapvető minőségeknek és hatásirányoknak a „világok” strukturálódását meghatározó kettőssége) és a szakadatlan változás.

Ha azonban a létezés, a konkrét, behatárolható „alakot-öltés” a Lét áramlásának „hullámverése”, úgyszólván felszínének fodrozódása csupán, akkor bármiféle individuális létező behatároltsága, a Lét áramától való elhatárolódása viszonylagos és látszólagos, teljességgel illuzórikus a létezés egészének „összekötöttségével”, a Lét áramában való eredendő egységével szemben.

Ez a két pólus, a viszonylagos és ideiglenes individualitások látszólagos elkülönültsége, illetve valóságos összekapcsoltsága nyer azután plusz jelentést az emberi világban, ahol immár nemcsak faktikus szétválasztottságot és összekötöttséget, hanem átélt minőséget és egyszersmind emberi életlehetőséget jelentenek: az énstruktúrák formájában megnyilvánuló elkülönültség-tudatban való megmaradás vagy a „mi”-tudatban és a szeretetben megnyilvánuló összetartozás-tudat választását. Vagy, más szinten és perspektívában megfogalmazva: az énstruktúrák formájában megnyilvánuló elkülönültség-tapasztalatban való megmaradás átkát vagy a „mi”-tudatban és a szeretetben megnyilvánuló összetartozás-tapasztalat kegyelmét.

A két alapvető életlehetőség iránya azonban egy primordiálisabb szinten is jelentkezik mint a biológiai meghatározottság és az azon való felemelkedés lehetőségének kettőssége. Az emberi állapot kettős jellege ugyanis abban is megnyilvánul, hogy az ember mint élőlény vagy akár egyszerűen mint fizikai létező sajátossága egyrészt, hogy kvázi-individuális létezését más kvázi-individuális létezők kárára tudja csak fenntartani, másrészt viszont az is, hogy elkülönülésén túllépve kapcsolódni tud a többi kvázi-individuális létezőhöz (nemcsak emberhez, de más lényekhez / létezőkhöz is) és a transzcendenshez. Pető szakkifejezése az utóbbira a „kapcsolódás” (*Anschluss*),<sup>25</sup> amely viszont

---

<sup>24</sup> A *Sein – Dasein* fogalompár tekintetében talán érdemes megjegyezni, hogy nincs okunk feltételezni, hogy Pető ne ismerte volna Heideggert, de a fogalompárt olyannyira más módon (és emellett a fogalmak köznyelvi jelentéséhez sokkal közelebbi értelemben) használja, hogy ebben a kérdésben feltehetőleg nem érdemes heideggeri hatást is feltételezni.

<sup>25</sup> Gyanúnk szerint van némi tudatos elhatározás abban is, hogy egyik fő metafizikai-egzisztenciafilozófiai-etikai fogalmát Pető egy olyan terminussal jelöli, amely

tartalmában nem azonos az eredendő összekötöttséggel, hanem a felismert és egzisztenciális értelemben választott összetartozást jelöli.

De nem véletlenül írtuk fentebb, hogy ami egyik oldalról választás, az a másik oldalról átok vagy kegyelem. Nem egykönnyen kibogozható kérdés – és Pető láthatólag nem is szándékozik könnyebbé tenni<sup>26</sup> –, hogy mindebből mi tekinthető csakugyan szabad emberi választásnak, és mi az, ami a biológiai, szociológiai, kulturális, történelmi és pszichológiai meghatározottság terhe. Ami emberi oldalról átlátható, az az, hogy ezek a lehetőségek előttünk állnak, és válaszra hívnak fel bennünket, ezt a választ pedig nem lehet megkerülni. Ezt fejezi ki végezetül Pető másik kulcsmetaforája, a „határozat” (*Beschluß*), amely – akár létezőnek tekintjük a szabad akaratot, akár nem, akár szabad választásnak tekintjük az elkülönülést vagy az összetartozást, akár nem – egy-szerre fejezi ki a Lét rendjét, illetve a sors és a faktikus történések értelmességét. Akár törvényszerű, akár esetleges, akár magasabb terv része, akár véletlenszerű körülmények összjátéka, a sorsunk olyan „határozat”-ként áll előttünk, amelyre ígént mondhatunk vagy amely alól megpróbálhatjuk kivonni magunkat – ennyiben pedig a hozzá való viszonyunk, akár szabadok vagyunk metafizikai értelemben, akár nem, a legvégső emberi felelősség.

## 5. AZ EMBERI ÁLLAPOT

Pető filozófiájában azonban az elkülönülés vagy a kapcsolódás választásának, illetve a „határozat” elfogadásának vagy elutasításának egzisztenciális szintje sokkal alapvetőbb antropológiai rétegeken nyugszik, amelyek közül a legalapvetőbb egy olyan szint, amely biológiai–idegrendszeri értelemben közös az állatvilággal (vagy legalábbis annak jelentős részével), következményei azonban már jellegzetesen emberek.

---

politikai–történelmi fogalomként arra az eseményre (Ausztria Németország általi világháborús lerohanására) utal, amelyhez Pető életének egyik meghatározó traumatikus élménye is kötődik – de ezt a gyanút is csak további kutatás igazolhatja. Az élményre vonatkozóan lásd Földesi: *Pető András életpályája...* 75–76.

<sup>26</sup> Egyfelől: „Az akaratlagos tevékenység szabadsága a tények világának ornamentikájához tartozik, és az énvilágnak az élet szempontjából nélkülözhetetlen alapvető illúziója.” Pető: *Filozófia*. Id. kiad. 28. Ugyanakkor: „[...] valószínű, hogy tökéletes szabadságban csak transzcendens módon vihető végbe cselekvés, feltéve, ha a transzcendencia leválasztható volna a Lét fennmaradó részéről, ami mindazonáltal *petitio principii* volna.” I.m. 29. Tehát: „[...] a létezés szféráiban a szabadság illúzió, a Lét szféráiban ellenben magától értetődő.” I.m. 37. Ezért: „[m]ég ha az ember idegen akaratától megszállottnak tudja is magát, még ha az akarat a pszichopatológiai elváltozás vagy az elragadtatás bizonyos formáiban ténylegesen megszűnik is, a szabad akarat alapvető ténye éppúgy fennáll, mint ahogyan fennmarad a zene is, noha a siket nem hallja.” I.m. 111.

A hatalom és a tehetetlenség eredendő tapasztalatairól van szó, amelyeket az élőlény az akaratlagos mozgás sikerességének vagy sikertelenségének meg-  
tapasztalásán keresztül szerez. Az eredendő tehetetlenség élménye, amelyet  
legelőször csecsemőkorban szerzünk, olyan közös emberi tapasztalat, amely-  
re, ha a későbbiekben akaratlagos mozgásaink sikerességét tapasztaljuk, Pető  
szerint az eredendő „hatalomérzés” és vele együtt az ún. „én-érzés” épülhet, ha  
azonban akaratlagos mozgásaink nem bizonyulnak sikereseknek, olyasféle ta-  
nult tehetetlenség lép fel, amelynek visszafejtésére és sikeres cselekvésminták-  
kal való helyettesítésére egyébként a Pető által kidolgozott nevelési rendszer  
is épül.<sup>27</sup>

A hatalom és a tehetetlenség tehát olyan primordiális tapasztalatok,  
amelyekre az emberi magatartások jó része (de az is lehet, hogy mindegyike)  
visszavezethető. Nincs itt terünk arra, hogy akár csak megkíséreljük kifejteti  
Pető sokrétű hatalomelméletét, egy vonatkozást azonban mindenképpen sze-  
retnénk kiemelni, ez pedig a „konduktív létjelleg”, illetve a konduktió fogal-  
mának jelentése.

A hatalom, mint láttuk, elsődleges előfordulásában Petőnél értéksemleges  
fogalom, legalábbis etikai értelemben, hiszen vitális értékként természetesen  
igenlésre érdemes a tehetetlenséggel szemben. Amint azonban Pető elkezd  
kifejteti a fogalom pszichológiai, interszubjektív, társadalmi és politikai réte-  
geit, csakhamar eljutunk a hatalom olyan variációihoz, amelyek a másik ember  
hatalomba-kerítésének vágyán alapulnak, széles skálát rajzolva fel a fizikai  
megsemmisítéstől a mozgásképtelenné-tételen keresztül a manipulációig,  
amikor is az egyik ember úgy gyakorol hatalmat a másik fölött, mintha az  
puszta tárgy, irányítható és vezérlésre váró technikai eszköz lenne.

Ennek a fajta hatalomgyakorlásnak az alternatívájaként jelenik meg a  
konduktió mint olyan létlehetőség, amely a létezés áramlásának kaotikusságát  
célvezérelt módon szervezi értelmes egésszé.<sup>28</sup> „[A] Lét konduktív jellege  
ténylegesen a létezés szervezhetőségében fejeződik ki”, írja Pető, „konduktor”  
pedig az, aki „*megszervezi a létezést, a gondolkodást, a tudást és az utat*”.<sup>29</sup> A

---

<sup>27</sup> Magára a konduktív pedagógiára egyébként egyetlen egyszer történik utalás a szöveg-  
ben, amikor a „mi”-tudat kialakulása kapcsán Pető megjegyzi: „Egy ilyen tehetetlen  
én átvezetése a bizalomteli mi-be, egy ilyen gyermek felnevelése az elfojtás és a  
félelem minden fázisán keresztül az akaratlagos önmozgásig és a mi-élményig a  
mozgásbeli önállóság teljes elérése által – ez a szociális fenomén iskolapéldája, és  
módszertanilag figyelemre méltó jelenség az emberi nevelés- és tevékenységvilá-  
gokban.” I.m. 19.

<sup>28</sup> „A létezés struktúrái komplexumok komplexumai, szakadatlanul folyamatban  
vannak, és éppúgy szakadatlanul keletkeznek a szétesések is. A konduktív jelleg  
megakadályozza a teljes dezintegrációt [...]” I.m. 48.

<sup>29</sup> Uo.

konduktor tehát a *Filozófiában* nem konkrét nevelői hivatást gyakorló személyként, hanem egy univerzálisan hozzáférhető emberi létlehetőséget felvállaló emberként jelenik meg, aki igent mond az „önmagában” kaotikus létezés célvezérelt, értelmes megszervezésére, elsősorban saját életének vonatkozásában, egyszersmind azonban felvállalva a másokkal közös élet formálásához való hozzájárulást is: „*A kondukción múlik, hogyan bontakozik ki a Mi.*”<sup>30</sup>

A neveléssel kapcsolatos implikációk mindazonáltal már ezen a síkon is felmerülnek, hiszen Pető a nevelést eleve a hatalomgyakorlás kontextusában tárgyalja, a nevelési folyamatok és helyzetek lényegi vonásaként kezelve azt, hogy a gyermek kiszolgáltatottsága a nevelési helyzetet mind a szülő, mind a pedagógus számára a hatalomgyakorlás relatíve kockázatmentes, kézenfekvő terepévé teszi.<sup>31</sup>

A filozófiai értelemben vett konduktornak azonban nem szükséges föltétlenül nevelővé válnia – vagy legalábbis nem formális értelemben, hisz informálisan mindenképpen annak kell lennie, ha másképp nem, az önnevelés formájában. Fontos azonban, hogy a kondukciónak nem ismerszik meg sem a szervezés, sem a vezetés pusztá tényén, hiszen a szervezés és a vezetés éppúgy alapulhat hatalomgyakorláson, mint kondukción: „*[...] vannak hatalomvágytól vezérelt ravasz személyek is, akik sikeresen manipulálnak embertársaik falánkságával, nemi vágyával, valamint az éhezéstől és a balsorstól való félelmével. Ezek az olykor hatalmas és hosszabb-rövidebb időre sikeres ál-konduktorok az igazgatók, kormányzók és vezérek, a konglomeráló elkülönülő énvilágok pedig örömmel kebeleztetik bele magukat az illetők hatalomvilágába.*”<sup>32</sup> Némileg sommásabban, egy evangéliumi utalással megfűszerezve: „*Vannak valódi és hamis konduktorok, s kizárólag gyümölcsseikről ismerzenek meg.*”<sup>33</sup>

Összefoglalóan elmondhatjuk tehát, hogy Pető az emberi létlehetőségeket részben az elszigetelődés és a kapcsolódás közötti tengelyen, részben a „határozat” elfogadása és elutasítása közötti tengelyen, részben pedig a pusztá hatalomgyakorlás és a kondukciónak pólusai közötti tengelyen rajzolja fel.<sup>34</sup> Hogy a pólusok között kontinuumokat kell-e elképzelnünk, vagy pontosabb, ha inkább diszkrét egységekként gondoljuk el őket, azt most nem kell föltétlenül eldöntenünk, a közöttük (vagy a feléjük vezető irányok között) történő választás

---

<sup>30</sup> I.m. 57.

<sup>31</sup> Ugyanakkor a gyermekben vagy a neveltben feltámadó hatalomgyakorlási tendenciákkal is számol, de itt ezek tárgyalása is túlságosan messzire vezetne.

<sup>32</sup> Pető: i.m. 51.

<sup>33</sup> I.m. 57.

<sup>34</sup> Van egy további tengely is, és pedig a cselekvési szint és a reflexivitás mértéke által meghatározott szélső kategóriák („tevékenyek” vs. „vágyakozók”) közötti, de ennek tárgyalása is túlmutat jelen tanulmány keretein.

viszont felveti a felelősség kérdését. Pető azonban sem ebben, sem más kontextusban nem ejt szót explicit módon felelősségről: a kifejezés egyetlen egyszer sem fordul elő a *Filozófia* szövegében. Implicit módon azonban jelen van, részben olyan kapcsolódó fogalmak közvetítésével, mint a kötelesség és a lelkiismeret, részben pedig olyan implikációk által, amelyek az emberi élet különböző síkjain a felelősség különböző típusait vetítik előre.

## 6. ÖSSZETARTOZÁS ÉS FELELŐSSÉG

Az emberi létezés „síkjai” alatt itt olyan szerveződési szinteket értünk, amelyek közül az etikai–metafizikai értelemben „magasabbak” (komplexebbek) az „alacsonyabbakra” (elsődlegesebbekre) épülnek, és nem jelenhetnek meg azok nélkül, miközben az alacsonyabbak előfordulhatnak a magasabbak nélkül.

Az emberi létezés ilyen síkjai vagy szintjei Petőnél az individuum, a személy, a személyiség és a „zseni”. Az individuum a biológiai szervezetet jelenti, amelyben az ember esetében „én-struktúrák” járulnak a biológiai és alapvető pszichikai struktúrákhoz,<sup>35</sup> és amelynek időleges és relatív voltát a Pető alapfogalmairól szóló fejezetben tárgyaltuk. A személy fogalmát – némileg kantianus módon – a lelkiismeret és a kötelességérzés fogalmaival, a személyiséget pedig a „teremtő jelleg”-gel határozza meg Pető: *„Az individuum a lelkiismeret és a kötelességérzés által lesz személlyé. A személy a számára a körülményeken keresztül megadatott teremtő jelleg által lesz személyiséggé.”*<sup>36</sup> A zseni (vagy géniusz) fogalmával végül részben a romantikus, részben a görög–latin hagyományhoz kapcsolódik Pető, hiszen a teremtőerőn túl, amely, mint láttuk, a „személyiség” megkülönböztető jegye, a zsenit az én-struktúrákon való túllépés, úgyszólván az érvessztés képességével határozza meg: *„A személyiség akkor lesz zsenivé, ha a személyszerűt úgyszólván akaratlagosan le tudja vetni vagy fel tudja venni, hogy teljesen az áramlássá váljon, vagy abból szükség szerint alakként lépjen elő ismét.”*<sup>37</sup>

A felelősség a négy szint mindegyikén más-más módon jelenik meg. Individuumként, állati pszichomotóriummal és pszichikai struktúrákkal ellátott látszólag önálló, valójában a létezés szerveződésének számtalan (szintén időleges és relatív) struktúrájával összefonódott ideiglenes komplexumként azért vagyok felelős, hogy mit kezdek azzal, amit hordozok, hogyan tudok épp ennek a többé-kevésbé esetleges alakot-öltésnek a körülményeivel boldogulni. Személyként,

---

<sup>35</sup> „Mindössze énszerű struktúrákat veszünk fel az állatok pszichomotóriumába.” Pető: i.m. 20.

<sup>36</sup> Pető: i.m. 19.

<sup>37</sup> Uo.

kötelességérzéssel és lelkiismerettel bíró individuumként azért vagyok felelős, *amit teszek vagy nem teszek*, hiszen kötelességem abban áll, aminek a megtételéért vagy meg-nem tételéért felelek. Személyiségként, teremtmőerővel megáldott személyként azért vagyok felelős, *amit létrehozok*: ami általam létrejön vagy nem jön létre, ami általam hat vagy nem hat a világban. Ha pedig végül netán elérem a génusz szintjét, akkor már nem azért leszek felelős, amit „én” hozok létre, hiszen nem „én”-ként működöm tovább a világban, hanem azért leszek felelős, hogy *engedem-e megvalósulni* magamon keresztül azt, aminek szárba kell szökkennie, vagy ellenkezőleg, az illuzórikus „én”-hez való ragaszkodással gátolom.

Ezzel pedig etikai–egzisztenciális szinten jutottunk el oda, ahonnan ontológiai szinten elindultunk: az egzisztenciálisan felismert és „cselekvő nem-cselekvéssel”<sup>38</sup> (mert az énből induló cselekvésen túllépő cselekvéssel) megvalósított összetartozásig.

Hogy az efféle „zsenialitást” – hogy tehát nem „én” cselekszem, hanem egy énrajtam túlról érkező „magasabb” erő cselekszik általam – akár ürügyként is lehet használni különböző gazemberségekhez? Kétségtelen. Pető nagyon is tudatában van ennek, s hasonlóképpen vélekedik róla, mint a valódi- és az álkonduktorok kérdéséről: gyümölcseikről ismerszenek meg. Az ürügyként használt vagy egzisztenciálisan félreértett (ál-)zsenialitás ellen pedig épp azokat az óvintézkedéseket tudja felajánlani számunkra, amelyeket az én korlátain túllépő emberi lét lehetőségeiről írók közül mások is az évezredek során: az alázatot és annak tudatát, hogy mivel sem adottságaink, sem körülményeink, sem cselekedeteink következményei fölött nincs teljes hatalmunk, mindig rá vagyunk utalva a kegyelemre.

## 7. EXKURZUS A GÉNIUSZRÓL

Zárásképpen időzzünk el még egy percre a „zsenialitás”, illetve a „zseni” felelősségének kérdésénél, hiszen mégiscsak ez a létmód a Pető által felrajzolt egzisztenciális hierarchia csúcs-komponense, miközben – mint láttuk – kicsit is félreértett formájában máris óriási etikai kockázatokat hordoz. Érdemes ezért újra rákérdezni, hogy végül is beszélhetünk-e, és ha igen, milyen értelemben beszélhetünk felelősségről a „zseni” esetében, már ha elfogadjuk, hogy egyáltalán létezhet ilyen emberi minőség.

Ezzel a kérdéssel azonban egy nyelvi-logikai paradoxon közepébe csöppennünk: mégis „ki” lehetne felelős a „zseni” esetében, ha definíció szerint nincs már beazonosítható, a többiekkel szemben meghatározható – és tetteivel-döntéseivel

---

<sup>38</sup> A kínai *wu wei* fogalmára explicit módon is hivatkozik Pető, lásd i.m. 74.

kapcsolatban kérdőre vonható – individuális személyiség? Ha pedig úgy vesszük, ahogyan az előbbieken utaltunk rá, hogy nevezetesen azért felelős az ember, hogy hajlandó-e lemondani saját énjének korlátairól, akkor netán olyasvalakié lenne a felelősség, aki – legalábbis a megvalósult „zseni” esetében – *már nem létezik*?

A válaszhoz közelebb jutunk, ha figyelembe vesszük, hogy erre a létsíkra Pető egyetlen egy példát említ rendszeresen, éspedig *a szent*, a közelebről nem konkretizált és partikuláris vallási hagyományhoz nem kötött szent példáját. Ez arra utal, hogy közelebb járunk Pető intencióihoz, ha a romantikus zseni-fogalom helyett a génusz antik, a *daimonion*nal, az őrzőszellemmel rokon értelmét vesszük alapul. De valószínűleg akkor jutunk hozzá a legközelebb, ha a buddhista hagyományt is bekapcsoljuk az értelmezésbe, és számításba vesszük azt a lehetőséget, hogy Pető azért folyamodott a génusz fogalmához, mert az európai kultúra nyelvén ez képes elvont módon egyesíteni magában a szentnek az egyes kultúrákban eltérő módon artikulálódó változatait. Gondoljunk például a buddhista hagyomány mahájána irányzatának azon alakjára, amelyhez a kortársak visszaemlékezései egyébként személyesen Petőt is gyakran hasonlítják:<sup>39</sup> a bódhiszattvára.

Nagyon leegyszerűsítve a bódhiszattva az a, megvilágosodást (azaz buddhaminőséget) elért személy, aki vállalja, hogy visszatér a szenvedő érző lények világába, hogy segítsen nekik megszabadulni az örök körforgásból és ezáltal a szenvedéstől. Mindezt pedig úgy, hogy tudja: az, hogy egyáltalán létezik „ő” és „mások”, hogy van olyan, hogy „világ” vagy „megvilágosodás” vagy „szenvedés” vagy „megszabadítás” – mind-mind illúzió; a létezés olyan látszata, amit gondolkodásunk és nyelvünk hitet el velünk. A kérdésre ezért, hogy bódhiszattvának tarthatja-e magát egy bódhiszattva, legalábbis a *Gyémánt Szútra* szerint a helyes válasz az, hogy semmiképp, hiszen valójában nem létezik „bódhiszattva” és „nem-bódhiszattva”, lévén mindezek pusztá nevek, amelyek az elkülönülés és az individuális létezés látszatát hitetik el velünk.<sup>40</sup>

---

<sup>39</sup> Lásd ehhez Vekerdy Tamás és Koronkai Bertalan visszaemlékezéseit: Vekerdy Tamás: *Álmok és lidércek*. T-Twins, Budapest, 1992. 161. (idézi Földesi: *Pető András életpályája*... 180.), illetve Földesi Renáta interjút Koronkai Bertalannal: Földesi: i.m. 283–291, illetve 181. A Petőről szóló visszaemlékezésekben egyébként a Buddha-szerűség is visszatérő motívum, lásd ehhez Földesi: i.m. 80., 88., 154., 284.

<sup>40</sup> „– Szubhúti, a bódhiszattva is éppen ilyen. Ha azt mondaná: »Én juttatom majd az ellobbanásba a lényeket,« akkor nem érdemli meg a bódhiszattva nevet. S hogy miért? Szubhúti, nincs olyan, hogy bódhiszattva. Ezért mondja a Beérkezett, hogy minden jelenség mentes az önmaga, a mások, az élőlények és az élet képzetétől.

– Szubhúti! Amelyik bódhiszattva azt mondja, »tisztá világokat hozok létre«, az sem érdemli meg a bódhiszattva nevet. S hogy miért? Mert a tisztá világok létrehozását nem-létrehozásnak mondta a Beérkezett; éppen ezért nevezik azokat a tisztá világok létrehozásnak. Szubhúti, amelyik bódhiszattva biztosan tudja, hogy semminek

Így tehát okkal következtethetünk arra, hogy ebben a tartományban nem lehet a diszkurzív logika szabályainak megfelelő módon „felelősséget” vállalni és tulajdonítani. (De a köznapi nyelvhasználat logikája szerint is furcsa lenne azt mondani, hogy egy szent vagy egy bódhiszattva „felelőssége”, hogy segítse a szenvedő lények üdvözülését vagy megszabadulását.) Ugyanakkor annak, aki tud erről a tartományról, nagyon is felelőssége lehet az erről való híradás, ami egyben a kapcsolódás örömhírének hirdetése:<sup>41</sup>

*„Ha magunk köré gyűjtjük lénytársainkat, [...] szolgálni akarunk ebben a közösségben, dicsőíteni akarjuk az öröm fényét, ünnepelni akarjuk a misztériumot. Mi, akik e sorok révén találunk egymásra, az örömteli pillanatról akarjuk felismerni egymást. Lényünket az öröm jellemezze, s az örömről ismerjenek fel. Örömben akarjuk végezni a kötelességeinket, örömben akarjuk viselni a szenvedéseinket. Örömben akarunk segíteni Noked és bárkinek, akit ebben a világban elérünk. Segítségünk és szeretetünk megfontolt legyen, kötelességteljesítésünk szintűgy, hiszen az idők határozata alatt állunk, és együtt léptünk ki az örök áramlásból.”<sup>42</sup>*

---

sincs önléte, őt a Beérkezett valóban bódhiszattvának nevezi.” *A Gyémánt szútra*. Venerable Yifa, M. C. Owens és P. M. Romaskiewicz angol nyelvű fordítását magyarra áttültette Komár Lajos. A Tan Kapuja Buddhista Főiskola, 2018. 17. fejezet.

<sup>41</sup> Vö. 2Tím 4.2, ill. 1Thessz 5.16-18.

<sup>42</sup> Petó András: *Filozófia*. Id. kiad. 88.

## A FELELŐSSÉG FOGALMA RICHARD MCKEON FILOZÓFIAI GONDOLKODÁSÁBAN<sup>1</sup>

---

SZILÁGYI TAMÁS

**R**ichard McKeon a huszadik századi filozófiatörténet egyik nagy ismeretlenje, annak ellenére, hogy közéleti és tudományszervezői munkássága révén jelentős nyomot hagyott az Egyesült Államok szellemi életében, tanítványai között találhatjuk Richard Rorty-t és Susan Sontag-ot éppen, mint az ismert író Robert Coover-t. McKeon a Columbia University-n John Dewey-nál tanult filozófiát és itt lett 1925-ben a filozófia professzora, majd 1935-ben a University of Chicago-ra került, ahol a bölcsészettudományi kar dékánjává választották, és ezt a tisztséget 1947-ig töltötte be. Chicagóban jelentős szerepet vállalt az egyetem általános oktatási programjának kialakításában és a bölcsészképzés struktúrájának átszervezésében. Rendkívül szerteágazó tudományos érdeklődése volt, a filozófiai témák mellett (amelyek Arisztotelésztől Spinozán keresztül Mill-ig számos korszakot és szerzőt felöleltek), írt irodalmi és irodalomkritikai műveket – egyik alapítója a chicagói iskolának –, emellett számos írása jelent meg a nemzetközi politikáról és az emberi jogokról, valamint tagja volt az Egyesült Nemzetek Szervezetébe delegált első amerikai küldöttségnek, és részt vett az Emberi Jogok Egyetemes Nyilatkozatának kidolgozásában is. A filozófia gyakorlati alkalmazására irányuló törekvése a nemzetközi kapcsolatok területén úttörőnek tekinthető (Callahan 1986).

Annak ellenére, hogy korának egyik nagy befolyású filozófusa volt, halála után az életműve viszonylag feledésbe merült, ehhez az is hozzájárult, hogy a nézeteit nem tette közzé összegző munkákban, és habár összeszedett és szisztematikus, de rendkívül nehezen érthető gondolkodó. Munkásságának tematikus sokszínűsége mellett, ez az egyik oka, hogy filozófiai munkássága nem kapott szélesebb körben elismertséget: *„Esszéi frusztrálóan sűrűek és absztraktak. Amikor nem azok, akkor sajnálatos módon hajlamos naivnak és leegyszerűsítőnek hatni”* (Selinger 2018:139). Robert M. Pirsig *„A zen meg a motorkerékpár-ápolás művészete”* című regényében McKeonról formázza meg egyik alakját, akiről így ír: *„Enciklopédiákat befogó mondataiban alany és állítmány többnapra járőföldre került egymástól. Szögletes zárójelközbevetéseiben kerek zárójelközbeszúrásai, mégpedig olyan mondatban, amelynek kapcsolata az előzőekkel rég elhalványult a mondatzáró pont előtt”*

---

<sup>1</sup> A kutatást Kooperatív Doktori Program keretében az Innovációs és Technológiai Minisztérium, valamint a Nemzeti Kutatási, Fejlesztési és Innovációs Alap támogatta.

(Pirsig 1989). Hatvanéves filozófiai pályafutásának mérlege csaknem kétszáz nagyobb írás – monográfiák, esszék, tanulmányok –, amelyek filozófiatörténeti jelentőségét napjainkban kezdik felfedezni (McKeon 1998, Selinger 2018). A hagyatéka feldolgozását a kilencvenes években kezdték meg, és azóta több kötetben közreadták írásait a University of Chicago Press gondozásában.

A felelősség kérdésköre szorosan kapcsolódik a negyvenes évek második felétől hangsúlyossá vált közéleti-politikai tevékenységéhez. McKeon 1956-ban publikált *The Development and the Significance of the Concept of Responsibility* című tanulmánya az Institut International de Philosophie két ülészaka közé beékelődött találkozó számára készült összefoglaló előadása a felelősség fogalmáról (Guzzo 1956).

Az Institut International de Philosophie 1937-ben jött létre a párizsi Sorbonne és a svéd Lundi Egyetem együttműködésének köszönhetően, azzal a céllal, hogy összehozza a különböző nemzetiségű és eltérő filozófiai irányzatokhoz tartozó filozófusokat, elősegítve az aktív eszmecserét és teret biztosítva a kritikai reflexiónak, támogatva a tolerancia eszményét nemzetközi kutatási programok előmozdításával, bölceleti szövegek fordításával, megjelentetésével és terjesztésével. Az intézet 1955-ös athéni tanácskozásának („Párbeszéd és dialektika”) fő célja párbeszéd kezdeményezése volt az eltérő háttérű filozófusok között, míg az 1957-es varsói találkozó („Gondolkodás és cselekvés”) a humán tudományok (és ezen belül a filozófia) gyakorlati hasznosíthatóságáról és alkalmazásáról, illetve ehhez kapcsolódóan a filozófusok felelősségéről szólt. A köztes 1956-os párizsi találkozó – előkészítve a következő év tematikáját – a felelősség kérdéskörét vizsgálta „*mivel a cselekvőnek a cselekedetért való elszámoltathatósága egyfajta átmenetként szolgál az eszmék és értékek a kommunikációban megjelenő érthetősége, és az elmélet gyakorlati megvalósíthatósága között*” – fogalmazott McKeon (McKeon 1957:5).

Előadásának bevezetésében McKeon a felelősségnek három dimenzióját határozza meg: [1] van egy külső dimenzió, amely megjelenik a jogi és politikai kontextusban, amelyben az állam szankciókat szab ki az egyéni cselekedetekre, és amelyben a tisztviselőket és a kormányokat felelősségre vonják a politikai tetteikért; [2] létezik egy belső dimenzió, amely etikai gondolkodásban jelenik meg, ahol az egyén figyelembe veszi a cselekedeteinek következményeit és azokat a kritériumokat, amelyek befolyásolják a döntéseit; [3] illetve van egy úgynevezett átfogó vagy reciprok dimenzió, amely a társadalom és a kultúra közegében mutatkozik meg, itt az értékek az egyén karakterének autonómiája és a kapcsolt civilizáció struktúrája szerint rendeződnek (McKeon 1957:5, Szilágyi 2021:40).

Rámutat, hogy a felelősség fogalma a filozófiában relatíve újkeletű, konkrét megjelenése a 18. századra tehető az angol, a német és a francia nyelvben

egyaránt („responsibility” 1787, „responsabilité” 1787, „Verantwortlichkeit” 1791), azonban a fogalom szinte „észrevétlen” marad a 19. századi vitákban. A filozófiatörténet korábbi korszakait vizsgálva, a felelősség kérdése szinte csak az emberi cselekvés elszámoltathatósága és az okozatiság kérdéskörére vonatkozik – állapítja meg, az ókorból példaként Platónt és Arisztotelészt említve, kiemelve azt, hogy az igazságosság fogalma különösen az utóbbi filozófus esetében az etikát a politikához kapcsolja. A későbbi századokban a kötelesség (Kitioni Zénón, Szent Ágoston) vagy a hibáztathatóság (Aquinói Szent Tamás és Duns Scotus) fogalmai a meghatározók az etikában, majd Hobbes, Locke és Hume esetében a szükségszerűségeken alapul az erkölcs, és a normatív megkülönböztetések a számonkérhetőség külső eszközeiből (mint például a polgári és büntetőjog érvényesítése) eredeztethetők. McKeon a felelősség történeti kontextusának felvázolásában Pufendorf, Wolff és Kant munkásságára is utal, kiemelve a szabad cselekvés jelentőségét, amely természete meghatározza a cselekvések normatív megkülönböztetését, így általánosságban maga a cselekvés megítélése is elszakad a számonkérés és a büntetés külső eszközeitől. (McKeon 1957:13-17) A felelősség fogalmának első használatát John Stuart Mill-nek tulajdonítja, aki el kívánva távolodni a szükségszerűségről, a szándékoktól és a szabadságról szóló vitáktól, egy a felelősségre vonás hagyományán alapuló jelentést ad neki, azzal érvelve, hogy a felelősség érzete a büntetés bekövetkeztének várható tényéből adódik: az egyén tudatosan vállalt rossz cselekvéseivel kívül helyezi magát a társadalmon, az emberek ellenszenvét kiváltva, ezáltal mindazon hasznoktól és jótéteményektől is elesik amelyet a közösség nyújtani képes számára - így a felelősségvállalás annak a tudata, hogy megérdemeljük a büntetést. A 19. század végén Levy-Bruhl fenntartásokkal kezelte Mill megközelítését, ő egy ésszerű szabad lény koncepciójára vezeti vissza a felelősséget, nála a felelősség a társadalomból ered, és a társadalom fejlődésével együtt fejlődött. Ebben a kontextusban meg kell különböztetnünk az objektív valósághoz kapcsolódó jogi felelősség fogalmát és a szubjektív és konkrét tartalomtól mentes erkölcsi felelősséget - ezt a gondolatot idézi fel McKeon a bevezetőben, mint amely elmélet megtermékenyítően hatott a saját felelősség-koncepciójának kidolgozásában.

*„A politikai felelősség eszméje megelőzi a felelősség eszméjének kifejlődését”* (McKeon 1957:23) fogalmazza meg alapvetését McKeon, rámutatva arra, hogy a felelősség modern koncepciója a 18. század végi és a 19. század eleji etikai és politikai diskurzusban jelent meg először. McKeon szerint a „felelős kormányzat” eszménye egyszerre jelenik meg Nagy-Britanniában, Franciaországban és az Egyesült Államokban (Szilágyi 2021), és két alapvető aspektusa van: egyfelől a kormány felelős, ha olyan jogi keretek között működik, amelyben a hivatalos működés és annak ellenőrzése észszerűen kiszámítható, másfelől ha

a kormányzás támogatja a nép azon elvárását, hogy olyan intézményeket tartson fenn és működtessen, amelyek biztosítják a személyes választás és a politikába való beleszólás lehetőségét.

Fontos az a gondolat, hogy az egyén csak akkor lehet felelős amennyiben rendelkezik megfelelő politikai eszközökkel az adott kormány politikájának befolyásolására: „*a felelős kormányzás a felelős néptől függ*” - ez az egyéni felelősség kialakulásának első állomása, de a nép csak azáltal szerez felelősséget, hogy gyakorolja azt. A felelősség szabadság is egyben, amely a politikai közösségben fejlődött ki, az erkölcsi kritériumok szabad megválasztása a közösség erkölcsi érzékét és igazságosságát jobban előmozdítja és jobban segíti a racionális döntéseket szemben egy tekintélyelvű rendszerrel.

A politikai felelősség szoros kapcsolatot jelent a polgár és a politikai közösség között, és a politikai felelősség eszméje visszatükrözi az egyes társadalmak kulturális értékeit. A politikai felelősség általános gondolatát jelentősen befolyásolta a kulturális felelősség fogalma: a kulturális vagy társadalmi felelősségvállalás biztosítja a kapcsolatot, amely által a politikai és erkölcsi felelősség kölcsönösen befolyásolni képesek egymást (McKeon 1957:25). Az a felismerés, hogy a közösség felelősséggel tartozik más közösségek iránt, kiegészül azzal, hogy az egyén is elismeri tetteinek felróhatóságát és azt, hogy elszámoltatható. McKeon kiemeli, hogy az egyén felelőssége és annak a közösségnek a felelőssége, amelynek a tagja, interdependens viszonyban vannak. A korszak egyik nagy felismerése az, hogy az egyéni önérték hatékony érvényesítése káoszt eredményez, ha nincsenek jól definiált társadalmi elvek, szerepek vagy transzcendens ideálok, amelyeknek meg kell felelni (McKeon 1957:21, Szilágyi 2021:40).

McKeon hozzájárulása a felelősség fogalmának értelmezéséhez elsődlegesen a felelősség fogalmi eredetének feltárásában ragadható meg. Fontos felismerés, hogy az egyéni felelősség ma oly általánosnak számító erkölcsi formája nem előzte meg a kollektív felelősséget. „*Az erkölcsi felelősség kialakulása és elismerése előtt nem léteztek erkölcsös egyének*” (McKeon 1957:28). A politikai és kulturális intézmények, valamint az egyén normái és döntései közötti kölcsönhatás az, ami a felelősség fogalmának változását munkálta.

McKeon rámutat, hogy az erkölcsi felelősség a politikai és jogi felelősséggel szoros összefüggésében alakult ki: nem volt erkölcsi felelősség, amíg nem volt közösségek, amelyekben az egyének felelősségre vonhatóvá váltak cselekedeteikért – ez a mozzanat, amikor az egyén morális cselekvővé vált. Az elszámoltathatóság és a beszámíthatóság jelöli ki azon kereteket, amelyek között az önálló ágens azonosíthatóvá válik az etikai rendszerekben. A jó és a rossz cselekedetek egyaránt felróhatóvá váltak a közösségben, amely egyúttal az elszámoltathatóság hátterét is biztosította. A felelősségrevonás és az elszámoltathatóság nehézségeire adott válaszainkkal, valamint az erkölcsi pluralizmus

problémájának kezelésével új problémákat teremtettünk a felelősség tekintetében - ezeket a reflexív módon keletkezett problémákat úgy lehetne tisztázni, ha visszatérnénk a felelősség fogalmához és annak 19. század eleji eredetéhez.

### ***IRODALOM***

- Callahan, J. F. (1986): Richard Peter McKeon 1900-1985. *Journal of the History of Ideas*, 47(4), 653-662.
- Guzzo, Augusto (1956): Les Études philosophiques. Nouvelle Série, 11e Année, No. 4, *Psychanalyse* (Octobre/Decembre 1956), 665-667.
- McKeon, Richard (1957): The Development and the Significance of the Concept of Responsibility. *Revue Internationale de Philosophie*, Vol. 11, No. 39 (1), ENTRETIENS DE PARIS (13-15 september 1956) Institut International de Philosophie: Thème: La responsabilité (1957), 3-32.
- McKeon, Zahava Karl (1998): General Introduction. In. Karl McKeon, Richard. McKeon, Zahava Karl és Swenson William G. (1998). Selected writings of Richard Mckeon. University of Chicago Press. 1-21.
- Pirsig, Robert M. (1989): A zen meg a motorkerékpár-ápolás művészete. Európa Könyvkiadó, Budapest.
- Selinger, William. (2018): The Forgotten Philosopher: A Review Essay on Richard McKeon. *The Review of Politics*. 80. 137-150.
- Szilágyi, Tamás (2021): A felelősség társadalma. *Kultúratudományi Szemle* (2676-9158): 3. 4. 38-45.

# MINDENNAPI FELELŐSSÉG, UNIVERZALIZMUS, UNIVERZÁLIS FELELŐSSÉG

---

*KISS ENDRE*

A hagyományos terminológiával „gyakorlati”, aktuálisan inkább az ahhoz közeli jelentésű „alkalmazott” filozófia jelenbe ágyazott fogalmának kialakításakor az egyik legfontosabb nehézséget az alkotja, hogy szinte elengedhetetlennek tűnik a filozófiáról általában folytatott fundamentális viták meghatározó erejű beáramlása a gyakorlati/alkalmazott filozófia fogalmának diszkussziójába is. E dolgozat szerzője számos eltérő véleményt ismer el a jelen lehetséges filozofálásának irányáról, miközben a maga részéről megvan a véleménye a jelenben folytatható helyes filozófiák módozatairól. Sokan nem így vannak ezzel. Vagy teljesen önkényesnek ítélik a filozofálás lehetséges módozatait, vagy lényegileg folytathatatlanak tekintik a filozófia legtöbb nagy hagyományát. Nos, ezek azok a vélekedések, amelyek igen gyakran a legszorosabb kapcsolatba hozzák egymással a filozófia valamely konkrét módon meghangszerelt „válság”-át és a gyakorlati/alkalmazott filozófiát, ez utóbbit mint egyik vagy akár a legfontosabb kiutként mutatván be a filozófia nagy kríziséből. Úgy gondoljuk, hogy mindenki csak a saját nevében nyilatkozzon a filozófia válságáról, úgy is gondoljuk, hogy a „nagy filozófiá”-ról kialakított vélekedés egy más okból sem vezethető át könnyű szerrel a gyakorlati/alkalmazott filozófia megalapozásának gondolkörébe. A gyakorlati filozófia mai, kivételes helyzetéből ugyanis az következik, hogy a róla alkotott akár sokszorosan is különböző állásfoglalások meglehetősen függetlenek a filozófia egészének mai válságos vagy válságoktól nem szabdalt valóságához. Más szóval kimondható (és talán a részletes viszonylatok kifejtését el is hagyhatjuk), hogy a filozófia helyzetéről alkotott számos lehetséges vélemény összeférhet az alkalmazott filozófia alapmeghatározásairól alkotott ugyancsak számos lehetséges véleménnyel. Egyformán híve lehet a gyakorlati/alkalmazott filozófia új korszakának az, aki szerint „vége” van a filozófiának és az is, aki szerint értelmetlen egy ilyen felvetés.

Aki tehát temetni akarja a filozófiát, tegye nyugodtan, de lehetőleg csak a saját nevében. Ezzel megtagaríthatja mások demoralizálását, de el is kerülheti annak nyilvánvalóvá válását, hogy nem érzékeli: a filozófia olyan alapkérdésekkel való szisztematikus foglalkozással egyenlő, amelyeket, már csak a gondolkodási folyamat állandó előrehaladása miatt sem tekinthetünk megoldottnak.

Mindezekből következik, hogy nemcsak szakmai, de erkölcsi, sőt, pragmatikai hibának, de azon kívül még feleslegesnek is tekintenénk, ha a gyakorlati/

alkalmazott filozófia jól érzékelhető virágzását legitimációs vagy szellemi marketing-okokból a hagyományos szerepkörű filozófiák végével vagy válságával kapcsolnánk össze, amire annál is inkább lehetőség nyílik, mert a válság-retorika vagy a teljes újrakezdés maszkja olyan pótlólagos átmeneti érdeklődést, a társadalmi fontosság olyan látszatát tudja kölcsönözni egy újrakezdésnek, amelyre egy valószínűségi újrakezdésnek egyáltalán nem is lenne szüksége. Az ilyen stratégia egyébként a filozófián kívül is teljesen általános, gondoljunk arra, mekkora többletérdeklődést élvez egy olyan elemzés, amelynek az a címe, hogy „Megéri-e az Egyesült Államok a 2031-es évet?”

A gyakorlati/alkalmazott filozófia legitimációjának a filozófia egészének legitimációjától való elválasztása szuggesztíven mutat rá a filozófia gyakran mélyen és mélyre elfojtott szüntelen legitimációs problémáira, ha éppen nem legitimációs kényszereire. A gyakorlati/alkalmazott filozófia legitimációjának a „nagy” filozófia válságával való pótlólagos megnövelése klasszikusan tipikusnak mondható, ez a legitimáció-növelés ugyanis tárgyilag egészen más alapokra támaszkodik, mint a gyakorlati/alkalmazott filozófia teljesen nyilvánvaló és semmiféle pótlólagos legitimációra nem szoruló létjogosultsága. A gyakorlati/alkalmazott filozófia valódi legitimációját ugyanis már neve, fogalma és alapmeghatározása tartalmazza, a „nagy” filozófia válsága vagy problémátlan létezése alig változtat ennek lényegén. Természetesen gondolatmenetünk nem azt akarja sugallni, hogy nem lehetséges közvetlen és egyenes vonalú kapcsolat egy „nagy” filozófia és annak holdudvarában kialakuló gyakorlati/alkalmazott filozófia között. Nemcsak lehetséges, de sok példa is volt rá a hagyományban, ez azonban nem változtat a gyakorlati/alkalmazott filozófia érdemileg önálló mozgásterén. A gyakorlati/alkalmazott filozófia általános megalapozásánál ugyanis könnyen keletkezhet az a látszat, hogy ez a filozófia azért gyakorlati/alkalmazott, mert valamelyik értelemben másodlagos, netán egyenesen „deduktív” vagy más logikai formában levezetett gondolkodásmód lenne. Erre is van példa természetesen a hagyomány történetében, mint arra nemrég utaltunk is. Ezek esetében a „gyakorlati”-alkalmazott filozófiákként értelmezett diszciplínák valóban sajátos értelemben „levezetettek”, „másodlagosak” voltak az őket megalapozó „teoretikus”, ebben az értelemben vett „első” filozófiákhoz képest. Mint láttuk, és mint még utalni fogunk rá, az érdeklődésünk középpontjában álló, s a filozófiai modernitás korszakához közeledően egyre inkább elterjedő gyakorlati/alkalmazott filozófiák máshonnan veszik eredetüket. Ehhez az összevetéshez viszonyítva tehát a gyakorlati/alkalmazott filozófia mindenekelőtt *projektív*.

A gyakorlati/alkalmazott filozófia a modernség robbanásszerű előrehaladásával egyre inkább projektív, maga keresi ki aktuális problémáját, maga nevezi és formálja meg és helyezi be a filozófiai hagyomány egészébe vagy annak előre

kiválasztott részébe. Mindezeket az elemeket egyesítve e tevékenység összkaraktere csak sajátos *heurisztikus projekció*, projektív heurisztika lehet. Az alapvető heurisztikus projekció végrehajtása után, abban az ütemben, ahogy a gyakorlati/alkalmazott filozófia mint filozófiai diskurzus és mint társadalmi gyakorlat gyökeret ver, a projekció tudatának el is kell tűnnie az érzékelésből.

Már a modern gyakorlati/alkalmazott filozófia is számos formáción ment át. A kilencvenes évekre vetett egyszerű pillantás felment minden elemzőt az újabb és újabb felértékelődések részletes magyarázatának feladata alól. Az evidencia egyértelműségének gesztusával mutathatunk rá a kilencvenes évek nagy korfordulójára, a létező szocializmus önfelszámolására, a Francis Fukuyama értelmében vett „történelem vége”-gondolatra, majd arra a folyamatra, ami, jóllehet igazi lendületre már 1989-cal kapott, igazában csak a kilencvenes évek közepétől nyerte el végső helyét és fontosságát, gyakorlatilag még a nevét is. Ez a folyamat és jelenség maga a globalizáció.

A gyakorlati/alkalmazott filozófia felívelésében egymásra talál két eltérő beállítódás. Egyrészt a nagy átértékelés végeláthatatlan sorát jeleníti meg az új problémáknak, amelyek egy jelentős része mintegy automatikusan a gyakorlati/alkalmazott filozófia egyes kiindulópontjaiba megy át. Ez a *reakáló*-reaktív beállítódás, amely érdemileg az alkalmazott filozófia korábbi előzményeinek és eddigi nagy korszakainak folytatásaként is felfogható, azonban nem maradt meg egyedüli attitűdnek, e folyamatban a reaktív attitűd mellé egyenrangúként felzárkózott egy nyomozó, megelőző, a nietzschei terminológiát igénybe véve, „*profilaktikus*” magatartás is. Nem meríti ki a gyakorlati/alkalmazott filozófia összes alkalmazási területeit a történelemnek ebben az új korszakában, mégis világos, hogy a globalizáció globális, ha tetszik, univerzális felelősséget is ró minden etikai cselekvőre. A globalizáció sajátos „aktoriális” szerkezete<sup>1</sup> még tudományelméleti feszültséget is kelthet, hiszen éppen a gyakorlati/alkalmazott filozófia új kihívásainak világában kellene azt mondanunk, hogy a valódi globális aktorok felelőssége összehasonlíthatatlanul nagyobb, mint másoké, s ez világosan ellentmond az etika evidens alap-beállítódásának.

A gyakorlati/alkalmazott filozófia új attitűdje lényegében nem is áll meg a kijegecesedő kérdésekre adandó válaszok jelzésével, az egyes probléma-komplexumokon belül maga is sajátos kutató, felderítő tevékenységbe kezd, amelynek segítségével meg lehet előzni az új problémákban rejlő veszélyek és konfliktusok kritikus nagyságrendjének kialakulását. Nem egy „előzetes” felelősség

---

<sup>1</sup> Ld. Kiss Endre: A globalizáció aktorai, az aktorok globalizációja. In. *Jövőkutatási körkép. Tanulmányok a jövő fényköréből*. Szerk. Hideg Éva és Nováky Erzsébet. Budapesti Corvinus Egyetem Jövőkutatási Tanszék, Budapest, 2006. 14-21.

filozófiai fogalmáról van szó, de egy olyan előzetes tevékenységről, amely a felelősséggel vállalható lépések előnyben részesítését kutatja az új kihívásokban. Természetesen a felelősség-probléma eredeti nietzsche-i definíciójának profilaxisa nem feltétlenül csak a gyakorlati/alkalmazott filozófia szférájára vonatkozik (a nem-gyakorlati/alkalmazott filozófia is betölthet profilaktikus funkciókat).

A gyakorlati-alkalmazott filozófia további definíciós problémája, hogy minden konkrét praxis-orientációja mellett sem meríti ki a filozófiai praxis vagy éppen a praxis-filozófiák összes lehetséges meghatározását vagy alkalmazási területeit.

A gyakorlati/alkalmazott filozófia különlegesen mélyen van összeszövődve a felelősség egész kérdéskörével. Filozófiai karakterét elsődlegesen éppen ez a kapcsolat adja. Innen nézve (mely szempontot természetesen nem tekintünk kizárólagosnak) szinte azt kellene mondanunk, hogy „Embernek lenni = Felelősnek lenni”. Ez a sorsszerű és szinte a kizárólagosságot ostromló perspektíva nem lehet véletlen, jóllehet teljes kidolgozása még várat még magára. A felelősség a gyakorlati/alkalmazott filozófia *sine qua non*-ja, annak kiindulópontja mind elvi, mind pedig gyakorlati értelemben. Az elvi értelem egyben etikát és etoszt is jelent: a felelősség e mozzanata nélkül meg sem indulhatna a gyakorlati/alkalmazott filozófia sajátos tárgykereső mozgása, profilaxistról, a megelőző funkció ilyen meghatározó súlyáról pedig szó sem eshetett volna. A gyakorlati értelem ugyancsak kézenfekvő, ez nemcsak az alkalmazott filozófia feltalált tárgyának „gyakorlati” fontosságában, de a gyakorlati/alkalmazott filozófiának abban a vonásában is kimutatható, hogy ez a filozófia sok esetben társadalmi gyakorlattá, egyenesen mozgalmá, mindenképpen azonban valamilyen filozófiai értelemben is releváns praxissá válhat.

A felelősség mozzanata azonban kritérium abban az értelemben is, hogy a gyakorlati/alkalmazott filozófia ne süllyedjen bele abba az instrumentális szférába és funkcióba, amelybe a maga társadalmi léte és funkciói miatt részben eleve bele is tartozik. A felelősség élő, egyszerre egzisztenciális és objektív, egyszerre etikai és pragmatikai mozzanat. Biztosítja a gyakorlati/alkalmazott filozófia *emancipatív* karakterét és – ami például a politikára vetítve ugyanazt jelenti – a maga demokratikus jellegét.

Természetesen el lehet képzelni akár egy magasan fejlett és differenciált gyakorlati/alkalmazott filozófiát, amelyik elszakadt már a felelősség mozzanatától, instrumentalizálódva, perfektibilissé téve, ha s emiatt elidegenedett a felelősségtől. Egy ilyen jellegű elidegenedett állapot önmagában véve még nem feltétlenül kivételes *anómia*, ennek az állapotnak az *igazi arculatát* azonban úgy rekonstruálhatjuk a *legadekvátábban*, ha ugyanannak az alkalmazott filozófiai lépésnek az *emancipált és már emancipáció utáni változatait* hasonlítjuk

össze. Ez az összehasonlítás lehet a felelősség modern filozófiájának igazi új területe, azaz legnagyobb kihívása. A modern, majd posztmodern, digitalizált és automatizált, funkcionális és rendszerjellegű folyamatokban a felelősség egyre több közvetítésen, sőt, kifejezetten a követhetlenségig való eltávolításon megy át. Ha a funkcionális rendszerműködéssel egyre szorosabban együttműködő emberi cselekvés etikai, a felelősséggel kapcsolatos gyakorlati/alkalmazott oldalát egyre nehezebb is rekonstruálni, előtérbe kerül a rendszerek, tevékenységek, eszközök emancipáló vagy emancipációellenes karakterének vizsgálata. Provokatív leegyszerűsítéssel mondhatjuk, hogy lehet egy utcai telefonfülke emancipatív vagy nem-emancipatív, ez nem design vagy az alkalmazott technika, de előzetes profilaktikus reflexió kérdése. Ilyen példa szemünkben az emberi és nem-emberi élet iránti felelősség mozzanatától közvetlenül vezetett, majd az önálló politikai erőként, a politikai szféra tagjaként a felelősség önálló mozzanatától elszakadt zöld-mozgalom két változatának egymással való szembeállítása. Ez utóbbi csoportok esetében máig él sajátos elidegenedő érzésünk, amikor mondjuk a zöld mozgalom egyike elszakad az őt egyedül legitimáló felelősség-háttértől és olyan világpolitikai döntések artikulálásában vesz részt, amelyekben zöld felelősségi mozzanatok már nagytúlsúlyos nem fedezhetők fel.

A modern gyakorlati-alkalmazott filozófia átrendeződést jelent a filozófia egészében is. Hegel Minerva baglyáról beszélt, Nietzsche a filozófiai profilaxis meghatározó és átütő szükségszerűségéről. A filozófiai profilaxis eddig nem bizonyult túlzottan eredményesnek. Ha arra gondolunk, hogy Aldous *Huxley* már a harmincas évek elején megfogalmazta a klónozás és a drog negatív utópiáját, valamint arra, milyen felkészületlen ma is a társadalom az ilyen utópiák feldolgozására, nem lehetünk túlzottan optimisták.

A globalizáció új viszonyai az emberi felelősséget is globálissá, kicsit pontosabban kifejezve, *univerzálissá* tették, megnyitván azt az ítéletágazást, amely a valóságos globális aktorok különleges felelősségéhez vezet. Az univerzális felelősségnek a mi korunk előtti legjelentősebb gondolkodója Nietzsche. Igaz, ha ezt csak a filozófiai belátások, és nem a konkrét fogalmi elemzés szintjén vizsgáljuk, Nietzsche nagyon is globálisan gondolkodott a maga korában, s ezekből a gondolatokból nem egy ma is érvényes.

Nagyon érdekes, hogy amíg Nietzsche az univerzális felelősség kérdésében a maga gyakorlati/alkalmazott filozófiáját az etika irányában fogalmazta meg, a lelkiismeret komplexumában nem a tiszta etikai tartalom, de a genealógia, azaz e jelenség fejlődéstörténete foglalkoztatta.<sup>2</sup>

---

<sup>2</sup> Ld. erről e sorok szerzőjétől: A lelkiismeret problémája Nietzsche morál-tipológiájában. In: *Lábjegyzetek Platónhoz 5. A lelkiismeret*. Szerk. Dékány András és Laczkó Sándor. Szeged, Pro Philosophia Szegediesni Alapítvány - Librarius, 2006. 193-203

A felelősséget tehát a maga felfogása szerint, de tisztán etikailag kívánta megragadni (jóllehet a felelősségnek is megvolt a maga „genealógiája”), miközben a lelkiismeretet tisztán genealógiailag (jóllehet a lelkiismeretnek is megvan a maga tisztán etikai nietzschei tartalma). Ez különleges tényállás, amelynek háttérben immár az univerzális felelősség nietzschei beállítódását fedezzük fel, anélkül természetesen, hogy azt ezek között a keretek között bizonyítani tudnánk. A lelkiismeret (Nietzsche korában) aktuális problémájánál Nietzsche azért választotta a genealógiai megközelítést, mert felvilágosító jelentőséget tulajdonított annak, hogy az emberiség kritikus és racionális képet alkosson a lelkiismeret eredetéről és ezt használja is fel saját szabadságával. A felelősség (Nietzsche korában) aktuális problémájánál Nietzsche azért választotta az univerzális felelősség tisztán etikai megközelítését, mert a kor előtt álló legnagyobb problémának éppen a történelmi katasztrófák „profilaktikus” megelőzését tartotta (itt a felelősség genealógiája meglehetősen inadekvát lett volna).

Az „értékelés”, az „átértékelés” és a morálkritika, illetve az erkölcsfilozófia általában is szinte megkülönböztethetetlenül szövik át egymást Nietzsche második és harmadik korszakában. A lelkiismeret témává válása az értékelés szélesebb szövegösszefüggésének, maga az értékelés a történelemszemlélet egy igencsak forradalmi változásának terméke. Talán meglepő, hogy érték-probléma a maga tiszta formájában a filozófiában a 19. század végén jelenik meg.<sup>3</sup>

A lelkiismeret szempontjának belevitele az emberi tevékenység objektívációnak minősítésébe Zalai Béla értelmében a „rendszerelés”-mozzanata, a nietzschei filozófia legnagyobb újításainak egyike. Egy ilyen kiemelkedő jelentőségű alkalmi előfordulása a lelkiismeret-fogalom értelmezésének az, amikor a „nyelv, a stílus és a jóhangzás” „lelkiismeretét”-ről értekezik.<sup>4</sup> A konkrét kiindulópont a német reformáció prédikátorainak az a képessége, hogy ismerjék egy „szó súlyá”-t, egy ilyen prédikátornak volt egyedül „lelkiismeret a fülé”-ben (*Gewissen in seinen Ohren*)<sup>5</sup>

A felelősség szövegösszefüggésében is releváns, hogy a lelkiismeret (és általában a morál) genealógiája váratlan bepillantást enged a nietzschei nyáj

---

<sup>3</sup> Igen egyértelműen értelmezi ezt Joas. (Hans Joas: *The Genesis of Values*. Chicago, 2001. 20.)

Az értékfogalom illetően önállósulása nagyon hasonlít ahhoz (és ez érdekes tudományelméleti lehetősége hívja fel a figyelmet), ahogyan ma például a *tudásfogalom* önállósodik és kifejlődik. Ebben az esetben is az történt, hogy egy kivételesen fontos és középpontinak tartott témakörrel kiderül, hogy alig vannak önálló filozófiai előzményei.

<sup>4</sup> *Jenseits von Gut und Böse*, § 247

<sup>5</sup> Csodálatosnak nevezhető és finoman áttételes utóéletet ért meg ez a nietzschei terminológia Elias Canettinél.

(*Herde*)-fogalom kialakulásának történetébe is. Általában elfogadható, valójában azonban alig felülvizsgált vélekedés, hogy ez a nyáj-fogalom az emancipáldó individuum, a szabad szellem és e szellem számos alakváltozatának *ellenfogalma*. Ez számos, elsősorban a jelenre vonatkozó, szöveg esetében alapvetően helyes kiindulópont is. A genealógia rekonstrukciójakor találkozunk azonban a „nyáj”-fogalomnak egy mélyebb és éppen fejlődéstörténeti változáttal is. Nietzsche ugyanis éppen az emlékezet genealogikus kialakításában (s ami ezzel egyet jelent, a külső kényszereknek a lelkiismeret formájában való belsővé tételében) pillantja meg a „nyáj”-fogalom születését. Mi több, ezt olyan új felismerésnek tekinti, amely tartalmában gyökeresen áll szemben saját személyes elvárásaival is. Ez az a pont, ahol szinte bocsánatot kér (magában a filozófiai gondolatmenet szövegében) azért, mert emberekre vonatkoztatja ezt a fogalmat. Ezt azzal a kikerülhetetlen szükségszerűséggel indokolja, amit maga az új felismerés tudományos érvényes és értéke jelent.<sup>6</sup> A „lelkiismeret” tudása nemcsak új értelmet nyer, de az eredeti értelem egyenesen ellentétébe fordul. Immár, Nietzschenél, a lelkiismeret (*Gewissen*) nem akadályozza a tudás (*Wissen*) adekvát kiépülését, de az intellektuális lelkiismeret a helyes (a kritikai) tudás kialakításának nélkülözhetetlen feltételévé válik.<sup>7</sup> Az intellektuális lelkiismeretnek ez a fogalma, éppen mert az alkotás különböző területeit öleli fel, újszerű szociológiai következményekkel is jár, így az erkölcsi alapelv világos kimondásával az értelmiség akkor még csak nyomokban létező társadalmi rétegének konstituálásához lát hozzá.<sup>8</sup> A társadalmi tabukat *mnemotechnikai* célokból (fizikailag is) az emberek bőrébe égető társadalmi lét „lelkiismeret”-fogalmától hosszú út vezet Nietzsche értelmiség-fogalmáig, akinek „saját kora rossz lelkiismeret”-nek kell válnia. Ez az út azonban a felszabadulás útja. Nietzsche filozófiájának alapvetően felszabadító karaktere a lelkiismeret konkrét problémakörében is kiválóan érvényesül.

Ha a felelősség oldalról nézzük, az univerzális felelősség filozófusa Nietzsche. A Nietzsche oldalról tekintjük, a felelősség kérdése nála univerzális felelősség. Ez rendkívüli tipológiai jelentőséget kölcsönöz ennek a koncepciónak, amelynek, Nietzsche életművében különleges módon, a Zarathusztra alakjában a filozófus egész önálló munkát szentel. Igaz, hogy itt aztán szó szerint értelmezi a gyakorlati/alkalmazott filozófia követelményeit, a mű szabályosan bevezet a helyes magatartás megélésének képességbe, szabályosan élet-gyakorlatokat körvonalaz, amiből azután újabb bonyolult módszertani problémák születnek.

<sup>6</sup> *Jenseits von Gut und Böse*, § 202 Mindehhez csak azt fűznénk hozzá, hogy újra és újra beigazolódik, hány felesleges filozófiai vitát lehetne elkerülni azzal, ha alaposan elolvassák a filozófus szövegeit.

<sup>7</sup> Egyes adalékok ehhez: *Jenseits von Gut und Böse*, § 203.

<sup>8</sup> Például *Jenseits von Gut und Böse*, § 212.

Addig követeltük a gyakorlati filozófia megszületését, hogy itt azzal kell megküzdenünk, hogyan „fordítsuk vissza” fogalmi nyelvre a gyakorlatban teljes alkalmazott filozófiát. Az univerzális felelősség – ez pusztán fogalmából is következik- kivételesen sok forrásból táplálkozik.<sup>9</sup>

A *Zarathuszttra* maga az univerzális felelősség tankönyve és evangéliuma. Itt „célokat kell teremteni az embernek”, „értelmet adni a földnek”, „alakítani a jövőt”, a mai embert „meg kell haladni”, azt kell „szeretni az emberben, ami átmenet”, „még a görögöket is meg kell haladnunk”, az univerzális felelősség új erkölcsöt teremt („tagadom az erkölcsiséget, ahogy az alkímiát is tagadom”) s „minden pillanatban arra gondolnak, hogy az én történetem nemcsak személyes történet”). Az univerzális felelősség az egész emberiség iránt érzett felelősség.

Lehetséges volt és ma is lehetséges ebben az ökumenikus és univerzális emberiség-pátoszban egy derék késő-idealista filozófus joggal vagy jogtalanul istenülő koncepcióját megpillantani, azaz az istenülő ember történetének egyik új állomását. Ebben az esetben a nietzschei univerzális felelősség szemantikája is egyértelmű: az evilági, tehát már nem vallási alapon Istenhez emelkedő, vagy már az Isten nélküli világ iránt felelősséget érző és ezen keresztül Istenhez emelkedő ember nemes, de a modern világ tényvilágával kevés kapcsolatot tartó dokumentumát. Ezen a helyen (említett monográfiánkban természetesen más változatokra is kitértünk) pusztán a *demonstrativitás* mozdulatával mutatunk rá a Nietzsche-utáni világtörténelemre. Ez a világtörténelem Nietzschére visszavetítve nemcsak érthetővé, de kötelezővé is teszi az univerzális felelősség pozícióját. Etikai köteleességgé is. Még bizonyosabbak lehetünk ebben, ha felfigyelünk arra is, hogy mi a nietzschei *nihilizmus*-elmélet. Univerzális felelősség és nihilizmus a legszorosabb reflexív viszonyban állnak egymással. Az egyik nem létezik a másik nélkül. A huszadik század modern valósága alátámasztja Nietzsche felfogását mind a nihilizmusról, mind az univerzális felelősségről. Más kérdés, hogy amikor az apokaliptikus korszakok eltűnnek, átmenet nélkül ismét helyreáll a normalitás világa. S amikor valami ennyire normális, nincs már szükség sem az univerzális felelősségre, sem a nihilizmus elleni harcra.

Bevezetőnkben már a globalizáció pusztá tényében is megpillantottuk az univerzális felelősség egy teljesen hétköznapi forrását. Nem feltétlenül kell apokaliptikus a globalizációban ahhoz, hogy a globális ember felelőssége univerzális legyen. De ez azért azt sem jelenti, hogy a globalizáció ne válhatna még apokaliptikussá...

---

<sup>9</sup> Ez a szó szoros értelmében monografikus feladat, ennek monográfiánkban meg is próbáltunk megfelelni. Ld. *Friedrich Nietzsche filozófiája*. Kritikai pozitívizmus és az értékek átértékelése. Budapest, Gondolat, 1993. 1-510.

## VAN-E FELELŐSSÉGE A FILOZÓFIÁNAK?

---

KÉRI DÉNES

**M**íg felelősség fogalmának meghatározására több filozófiai kísérletet is találhatunk, szűkebb annak a kérdésnek az irodalma, van-e valamilyen felelőssége magának a filozófiának, és ha igen, hogyan és mivel összefüggésben ragadható meg ez a felelősség.

Amennyiben választ kívánunk találni a filozófia felelősségét érintő kérdésre, vizsgálódásunkat világosabbá kell tennünk azáltal, hogy pontosabban igyekszünk meghatározni annak tárgyát. E kísérletünk két lépésben hajtható végre. Először is: *mi a felelősség?* A kérdés evidens: mielőtt bármiféle igényt támaszthatnánk a filozófiával szemben, meg kell határozni, milyen formát is ölt ez az igény. Ennek megfelelően tanulmányom elején igyekszem felkínálni a felelősségnek egy bizonyos felfogását. Ezt követően áttérhetünk a második kérdésre: *mi a filozófia?* Ahhoz, hogy a filozófia felelősségét meghatározhasuk, a felelősség definíciója mellett éppúgy szembe kell néznünk a filozófia természetére vonatkozó metafizikai problémával, azaz számot kell vetnünk a filozófia lényegének meghatározásával, és a filozofálás mibenlétével.

Az első kérdés tehát: *mi a felelősség?* Jelen tanulmány kereteit meghaladó, kimerítő elemzés helyett e ponton két alapvető belátásra támaszkodhatunk. Egyrészt a különböző hivatásokhoz különböző felelősségek társíthatók. A tanári hivatáshoz a fiatalok oktatásának felelőssége, az egészségüggyel kapcsolatos hivatásokhoz pedig az emberi élet védelmének felelőssége. Ennek megfelelően amennyiben a filozófiát mint hivatást gondoljuk el, úgy a filozófus sajátos felelősséggel fog rendelkezni az általa hivatásként művelt területen.

A hivatásokhoz kapcsolódó felelősség gondolata mellett támaszkodhatunk egy hétköznapi intuícóra is. Eszerint a felelősség fogalma összeköthető a kötelesség terminusával: az élet bármely területén felmerülő kötelességeink egyben felelőssé is tesznek minket azért, hogy e kötelezettségeknek eleget tegyünk. Amennyiben tehát a filozófiának van valamilyen kötelessége, úgy a filozófus szintúgy felelős e kötelesség teljesítéséért. E gondolatmenet a következőképpen fűzhető tovább – továbbra is intuícóinkra támaszkodva. Amennyiben vállalkozunk valaminek a teljesítésére, egyúttal kötelezettséget is vállalunk e cél elérésére, ily módon pedig felelősek vagyunk vállalkozásunk sikeréért. Elmondható, hogy az elmúlt években bevetté vált a filozófiáról mint vállalkozásról szóló beszéd.<sup>1</sup> A filozófia mint valamire irányuló vállalkozás esetében a felelősség

---

<sup>1</sup> Tózsér János híres fordulatára a későbbiekben részletesebben kitérek.

kérdése a következőképpen értelmezhető. Amennyiben a filozófia valóban vállalkozik valamire, úgy a filozófiát érintő kötelesség – és ennek megfelelően felelősség is – megfeleltethető ezen vállalás teljesítésével.

A felelősség általunk használt fogalma jelen tanulmányban tehát a célkitűzéssel áll kapcsolatban, és így foglalhatjuk össze: valaminek a felelőssége abban áll, hogy a vele kapcsolatos célkitűzéseknek megfelelően működjön, valóban a hozzárendelt célok felé igyekezzon.

A felelősség fogalmának tömör áttekintése után részleteiben vizsgálhatjuk meg a filozófia mibenlétét érintő, jóval összetettebb kérdést. Tózsér János *Az igazság pillanatai* című írásában a filozófiát mint episztemikus vállalkozást mutatja be, ráadásul mint *kudarca ítélt* episztemikus vállalkozást. A Tózsér által vizsgált filozófia „mindaz, amit a filozófus végzettségű, illetve a filozófiát intézményes keretek között tanuló emberek egyetemeken és kutatóintézetekben csinálnak.”<sup>2</sup> Az általa episztemikus vállalkozásként elkönyvelt filozófiának pedig „*igazságok kimondása a célja*”, illetve mint ilyen célkitűzéssel rendelkező irányzat „a megfogalmazott igazságigénnyel bíró propozíciókat az *igazolási sztenderdek valamelyikével* (vagy akár többel) *alá is támasztja*”<sup>3</sup>. Tózsér egy nem-filozófusi perspektívából kívánta bemutatni, hogy kívülről szemlélve a filozófia története nem sikertörténet: bármilyen kérdést is vizsgált a filozófia, a filozófusok egyik kérdésben sem tudtak konszenzusra jutni, így e problémák megoldatlanok és megoldhatatlanok maradtak. Bár Tózsér hírhedt konklúziója számtalan ellenvetés áldozatává vált, kiindulópontját, miszerint a filozófia episztemikus vállalkozás, kevesen támadták, így e gondolattal haladhatunk tovább vizsgálódásunkban.

Amennyiben a filozófiát valóban episztemikus vállalkozásnak gondoljuk el, az alábbi következtetéseket szűrhetjük le a filozófia működését illetőleg. Mint ilyen jellegű vállalkozás, a filozófia célkitűzése szükségszerűen teoretikus jellegű kell, hogy legyen. Az ekképpen értelmezett filozófia célja tapasztalataink magyarázata, ezen magyarázatok különböző, logikailag koherens elméleti rendszerekbe való elhelyezése – Tózsér szavaival „*igazságok kimondása*”. A felelősségről elmondottakkal összhangban az ily módon értelmezett filozófia felelősségét ezen elméleti célkitűzés felől közelíthetjük meg. A filozófia közvetlen felelőssége mindennek megfelelően az *igazság kutatásában és annak explikálásában* áll.

Ez triviális kijelentésnek tűnhet, azonban – ahogyan Peter Bieri is írja, – nem nehéz olyan filozófiai motivációt nélkülöző, unalmas tanulmányba botlanunk, amelyen látszik, hogy „mindenekelőtt azért íródott, mert valakinek

---

<sup>2</sup> Tózsér János: *Az igazság pillanatai. Esszé a filozófiai megismerés sikertelenségéről*. Budapest, Kalligram, 2018. 35.

<sup>3</sup> Uo. 36.

szakmai identitásra volt szüksége és állásra pályázott.”<sup>4</sup> Ez a profán példa pusztán a filozófia felelősségéről eddig elmondottakat hivatott megerősíteni. Reményeink szerint ugyanis könnyen beláthatónak tűnik, hogy a Bieri által említett, ilyen jellegű szövegek megírása során szerzőik szembe mennek a filozófia imént megfogalmazott felelősségével mint az igazság kutatásával és explikálásával.

Az eddig megfogalmazott gondolatokon túlhaladva érdemes számot adni a metafilozófiai diskurzus azon szeletéről, amely már a magyar filozófiai közéletben is hullámot vetett a praxis-vita keretei között.<sup>5</sup> A Nemes László által indított vita a filozófiai párbeszéd középpontjába állította a teória és praxis közti különbségtételt, melynek gyökerei egészen Arisztotelészig nyúlnak vissza – kiegészülve nála a poészisz terminusával. Sajnos e tanulmány kereteit meghaladná e fogalompáros filozófiatörténeti ívének áttekintése, így itt pusztán a megkülönböztetés ténye mellett Kant meghatározási kísérletét érdemes idézni: „Minden filozófia vagy elméleti, vagy gyakorlati [...]. Az elméleti és gyakorlati filozófia közötti különbség azok tárgya; az elméleti tárgya az elmélet, a gyakorlati a gyakorlat.”<sup>6</sup> Elmélet és gyakorlat megkülönböztetése alapján belátható, hogy mindaz, amit a filozófia felelősségéről fentebb megállapítottunk, szigorúan az itt elméleti filozófiának nevezett területet érintő felelősségként értelmezendő. A tanulmány további részében a filozófia egészét érintő felelősség meghatározása érdekében vegyük szemügyre a gyakorlati filozófia területét.

Bár (többek között) Kant felkínálja a gyakorlati filozófia területének egy bizonyos definícióját, észrevehető, hogy különbségtétele nem elég szubsztantív, hiszen az általa gyakorlati filozófiának nevezett terület felfogható *episztemikus vállalkozásként*, így a fentebb leírtak alapján továbbra is értelmezhető elméleti filozófiaként. Érdemesebb lehet tehát más módon megragadni az elméleti és gyakorlati filozófia különbségét, felvázolva a gyakorlati filozófiának egy olyan értelmezését, amely eredményesen szembeállítható az elméleti filozófiával mint episztemikus vállalkozással.

Két észrevétel azonban nyomban leszögezendő. Egyrészt bár arra vállalkozunk, hogy a gyakorlati filozófiát az episztemikus vállalkozásként meghatározott elméletivel *szemben* határozzuk meg, fontos kijelenteni, hogy az elméleti és gyakorlati filozófia közötti határ semmiképp sem egy merev vonal, melynek egyik oldalára kizárólag elméleti, míg a másik oldalára kizárólagosan

---

<sup>4</sup> Bieri, P.: „Was bleibt von der analytischen Philosophie?” *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 2007. 3. (55) 343. [saját fordítás]

<sup>5</sup> E vita indítójához ld.: Nemes László: „Filozófiai tudás vs. filozofálás: A közösségi filozofálás praxisa.” *Elpis*, 2017. 2. 181-193.

<sup>6</sup> Kant, I.: *Vorlesung zur Moralphilosophie*. Berlin, Walter de Gruyter, 2004. 3. [saját fordítás]

gyakorlati vállalkozások sorolhatóak. Az ilyen jellegű kísérletek arra kényszerítik bármelyik oldal képviselőit, hogy önnön területük meghatározása helyett visszavonulót fújjanak, s a két oldal kölcsönösségét hirdessék. Ezt láthattuk a Nemes László által indított praxis-vita keretei között is, amikor a gyakorlati vállalkozások felé nyitó Sárkány Péter is arra „kényszerült”, hogy a gyakorlati oldal elméleti alapjait védje.<sup>7</sup>

Belátható továbbá az is, hogy ha a gyakorlati filozófia valóban úgy kívánna színre lépni, hogy az mentes legyen mindennemű elmélettől, hamar kudarcot vallana bármiféle megbecsülés megszerzésében, hiszen komolyanvehetetlennek tetszene. Ez a merev elkülönítés tehát tarthatatlan. Mégis úgy láthatjuk, hogy ez a szerencsétlen narratíva húzódik meg néha a gyakorlati filozófiáról szóló diskurzus háttérében. Ahogyan azt egy helyen Sárkány Péter is írja: „[a] filozófiai praxis még *alakilóféiben lévő* [...] *irányzat*, amely csak részben kötődik a jelenlegi »akadémiai-tudományos« filozófiához, ugyanis – miként ez a legtöbb új megközelítéssel lenni szokott – annak kritikájára épül.”<sup>8</sup>

Szintén fontos megállapítanunk, hogy a gyakorlati filozófia mint ilyen nem alkot egy összefüggő területet a filozófián belül. Különbőféle irányzatokról beszélhetünk csupán, amelyek egymásra ritkán reflektálnak. Mégis felfedezhető egy közös pont a legtöbb irányzatban, ugyanis önmeghatározásuk során ezen irányzatok gyakran reflektálnak a filozófiának egy adott szegmensére, amelyet ők „akadémiai”-nak, „tudományos”-nak, vagy „elméleti”-nek neveznek – ahogyan ezt Sárkány Péter fentebbi idézetében is láthatjuk. A gyakorlati filozófia egyik legfrissebb irányzatát képviselő Ran Lahav szintén abban nevezi meg motivációját, miszerint „szenvedett az általa ismert filozófia hidegségétől és intellektualizmusától”<sup>9</sup>. Látható tehát, hogy a legtöbb megközelítés egy közös pontot fogalmaz meg, ez a közös pont pedig akadémia-ellenes filozófiafelfogásuk. Ahhoz azonban, hogy pontosabb képet kaphassunk a gyakorlati filozófia területéről, ezáltal pedig az őt érintő felelősség mibenlétéről, érdemesebb különböző irányzatainak célkitűzéseit átnéznünk.

A gyakorlati filozófia területén pusztán irányzatok egymásmellettiségéről beszélhetünk. A következőkben megpróbálhatunk felvázolni egy lehetséges térképet, amely alapján végül egyértelmű választ kaphatunk a kérdésre: mi a gyakorlati filozófia felelőssége? Célkitűzéseik alapján két nagyobb osztályát különböztethetjük meg a gyakorlati filozófia területének. Az egyiket hívhatjuk filozófiai terápiának, a másikat filozófiai lélegondozásnak. A filozófiai terápia ismertetőjege, hogy működése során különböző filozófiai tanokat alkalmaz.

---

<sup>7</sup> Ld. Sárkány Péter: *Életbölcselet és filozófiai gyakorlat. Megjegyzések a praxis-vitához. Elpis*, 2018. 1. 149-155.

<sup>8</sup> Sárkány P.: *A filozófia mint praxis*. Budapest, L'Harmattan, 2014. 45.

<sup>9</sup> Lahav, R.: *What is Deep Philosophy?* Vermont, Loyev, 2021. Preface [saját fordítás]

Ennek megfelelően a filozófia terápia területe metafizikailag nem semleges, gyakorlati hatása bizonyos elméletrendszerek elfogadásától függ. A működtetett tanokkal a filozófiai terápia irányzatai alkalmassá teszik az embert arra, hogy boldog életet élhessen – azaz ezek az irányzatok az ember életmódjára vannak hatással. A filozófiai lélekgondozás területe ezzel szemben metafizikailag semleges vállalkozásokat foglal magába. Ezek a vállalkozások nem követelik meg az egyéntől, hogy elfogadjon bizonyos elméleteket, filozófiai mivoltuk ugyanis abban áll, hogy következetesen alkalmaznak bizonyos filozófiai módszereket. Ily módon az ember elsősorban nem boldog életet remélhet ezektől, hanem nézeteinek filozófiailag alapos felülvizsgálatát – azaz ezek az irányzatok az ember életszemléletére vannak hatással.

A filozófiai terápia osztályát alaposabban szemügyre véve megállapíthatjuk, hogy működésétől függően elkülöníthetjük ezen a területen egymástól a filozófiai életformát és a filozófiai tanácsadást. A filozófiai életforma elnevezése összekapcsolható Pierre Hadot munkásságával, aki a filozófiát rendre életmódként gondolta el. A filozófiai terápia ezen területén a filozófiát művelő egyén saját életmódjára kíván hatással lenni. Olyan vállalkozások sorolhatók ide többek között, mint a sztoikusok lélekvezetési gyakorlatai, vagy Hadot lelkgyakorlatai. A filozófiai tanácsadás ezzel szemben közelebb áll más indítatású tanácsadások működéséhez: ebben az esetben egy, a filozófushoz vendégül érkező ember életmódjának megváltoztatása a filozófus célkitűzése. A más tudományterületekkel való érintkezés miatt ennek az osztálynak a talaja meglehetősen ingoványos, további elemzéseket nélkülözve a következőt állapíthatjuk meg óvatosan. Filozófiai háttere miatt ide sorolható Viktor Frankl logoterápiája vagy Binswanger és Boss különböző megközelítésű Dasein-analízisei.

A fentieket összevetve a gyakorlati filozófián belül a következőképpen foglalható össze a filozófiai terápia felelőssége: az ide tartozó irányzatok felelőssége abban áll, hogy célkitűzéseiknek megfelelően hassanak a filozófus vagy vendége (egyszóval: az ember) életmódjára.

A filozófiai terápia osztályával szemben elkülöníthető a filozófiai lélek-gondozás területe. Mint azt megjegyeztük, ezek az irányzatok nem követelik meg egy bizonyos elméletrendszer elfogadását, emiatt a metafizikaisemlegesség miatt pedig alkalmazási lehetőségük szélesebb körű. Ez azonban azzal is jár, hogy ezeknek a vállalkozásoknak a célkitűzései szükségszerűen szerényebbek. Míg a filozófiai terápia területén lehetőség nyílt bizonyos elméletek mentén az egyén életmódjának megváltoztatására, addig a filozófiai lélek-gondozás irányzatainak célja az egyén életszemléletének formálása. Fontos azonban, hogy ez a formálás nem feltétlenül jelent megváltoztatást, ahogyan Gerd Achenbach is írja: „Ez azonban nem cél, a cél csupán eredetileg megfogalmazott

belátásainak világossá tétele. Hogy ezáltal mássá válik, azt esetleg tapasztalhatjuk, ám ez pusztán rajta múlik.”<sup>10</sup>

Működésétől függően elkülöníthetünk a filozófiai lélekgondozáson belül filozófiai meditációt, filozófiai praxist és filozófiai párbeszédet. A filozófiai meditáció területén a filozófiát művelő egyén (a filozófiai életmóddal párhuzamosan) saját életszemléletére kíván hatással lenni. Olyan vállalkozások sorolhatóak ide, mint a modern sztoikusok gyakorlatai, vagy a Nemes László által aktusfilozófiának hívott gyakorlatok.<sup>11</sup> A filozófiai praxis ezzel szemben a filozófiai tanácsadáshoz hasonlóan működik: ebben az esetben a filozófus célkitűzése az, hogy hatással legyen egy hozzá érkező vendég életszemléletére. Jól szemlélteti ezen irányzatok működését az, ahogy Gerd Achenbach eredetileg megalkotta filozófiai praxisát 1981-ben.

A filozófiai lélekgondozás területén elkülöníthetünk egy harmadik osztályt, a filozófiai párbeszéd irányzatait. Ezen irányzatok működése során egy csoport tagjai együtt munkálkodnak azon, hogy hatással legyenek életszemléletükre. Ide sorolható Leonard Nelson szókratészi párbeszéd nevű csoportos módszertana, amelynek célja nem egy fogalom pontos meghatározása, hanem a meghatározás egy bizonyos módszerén keresztül a résztvevők személyiségének intellektuális formálása.<sup>12</sup> Ugyancsak a filozófiai párbeszéd egyik fajtája Ran Lahav *Deep Philosophy* nevű irányzata, melynek célja szintén az, hogy a résztvevők életszemléletét formálja filozófiai szövegek és a filozófiai kontempláció különböző módszereinek segítségével.

A fentieket összevetve a gyakorlati filozófián belül a következőképpen foglalható össze a filozófiai lélekgondozás felelőssége: az ide tartozó irányzatok felelőssége abban áll, hogy célkitűzéseiknek megfelelően hassanak a filozófus, annak vendége, vagy egy csoport (egyszóval: az ember) életszemléletére.

Mindezek áttekintése után magabiztosabban haladhatunk tovább vizsgálódásainkban. Mivel jelen írásban a felelősség fogalmát összekapcsoltuk a valamire való vállalkozással kapcsolatos kötelezettségekkel, a filozófia felelőségének vizsgálatakor meg kell különböztetnünk a filozófia két oldalát, hiszen eltérő vállalkozásokként eltérő célkitűzésekkel rendelkeznek. Az elméleti filozófia mint episztemikus vállalkozás célkitűzése teoretikus: tapasztalataink magyarázata. Ebből fakadó felelőssége pedig abban áll, hogy célkitűzésének megfelelően *kutassa és explikálja az igazságot*.

Ezzel szemben áll a filozófia gyakorlati oldala, amelyen belül elkülönítjük az áttekinthetőség kedvéért a filozófia terápia és a filozófiai lélekgondozás

---

<sup>10</sup> Achenbach, G.: „On Wisdom in Philosophical Practice” *Inquiry, Critical Thinking Across the Disciplines*. 1997. 3. (XVII) 12.

<sup>11</sup> Ld. Nemes, 2017.

<sup>12</sup> Ld. Nelson, L.: *Die sokratische Methode*. Göttingen, Öffentliches Leben 1931.

osztályait attól függően, hogy az adott irányzatok célja az ember életmódjára, avagy az ember életszemléletére való hatás. A fentebbieket figyelembe véve immár nem tűnik légből kapottnak a gyakorlati filozófia következőképpen történő leírása. A gyakorlati filozófia egzisztenciális vállalkozás, melynek célkitűzése praktikus: közvetlen hatással lenni az ember életére (összefoglalva ezzel mind az életmódra, mint az életszemléletre való hatást). Ebből fakadó felelőssége pedig abban áll, hogy célkitűzésének megfelelően *gyarapítva formálja az ember életét*.

Kétségtől a fentebb leírtak nem fognak pontot tenni sem a metafizikai diskurzus, sem pedig a filozófia felelősségéről szóló párbeszéd végére. Ezzel szemben remélhetőleg sikerült felmutatni a filozófia területének egy újszerű áttekintését, amely könnyebbé teheti és fellendítheti e két témának a megvitatását.

### **FELHASZNÁLT IRODALOM:**

- Achenbach, Gerd: *Philosophische Praxis*. Köln, Dinter 2010.
- Bieri, Peter: „Was bleibt von der Analytischen Philosophie?” *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 2007. 3. (55) 333-344.
- Epiktétosz – Steiger Kornél: *Epiktétosz összes művei*. Ford. Steiger Kornél. Budapest, Gondolat, 2016.
- Hadot, Pierre: *A lélek iskolája*. Ford. Cseke Ákos. Budapest, Kairosz, 2010.
- Kant, Immanuel: *Vorlesung zur Moralphilosophie*. Berlin. Walter de Gruyter 2004.
- Lahav, Ran: *What is Deep Philosophy?* Vermont, Loyev, 2021.
- Nelson, L.: *Die sokratische Methode*. Göttingen, Öffentliches Leben, 1931.
- Nemes László: „Filozófiai tudás vs. filozofálás: A közösségi filozofálás praxisa.” *Elpis* 2017. 2. 181-193.
- Sárkány Péter: *A filozófia mint praxis*. Budapest, L'Harmattan 2014.
- Sárkány Péter: „Életbölcselet és filozófiai gyakorlat. Megjegyzések a praxisvitához.” *Elpis*, 2018. 1. (18) 149-155.
- Sárkány Péter: *Filozófiai praxis dióhéjban*.  
<http://www.c3.hu/~prophil/profio44/sarkany.html> [Hozzáférés: 2021.12.02.]
- Tőzsér János: *Az igazság pillanatai. Esszé a filozófiai megismerés sikertelenségéről*. Budapest, Kalligram, 2018.



*„140 – 120 – 100”*

*Évfordulók emlékezete*



# SZERKESZTENI VAGY FORDÍTANI? A FILOZÓFIAI TEVÉKENYSÉG KÉT MÓDJÁRÓL

A FILOZÓFIAI ÍRÓK TÁRA ÉS A MAGYAR PHILOSOPHIAI  
SZEMLE MEGALAPÍTÁSÁNAK 140. ÉVFORDULÓJÁRA\*

---

MESTER BÉLA

## BEVEZETÉS

Az intézménytörténeti évfordulók, ha valóban fontosak nekünk, nem pusztán megemlékezésre, az elődök tiszteletére adnak alkalmat, hanem arra is, hogy az intézmények meghatározta filozófiai közeg történetén keresztül rákérdezzünk a mindenkori filozófiai tevékenység természetére, mibenlétére. Szűkebben, a filozófiatörténet szempontjából megfogalmazva, az intézménytörténeti visszatekintés hozadéka az, hogy hozzájáruljon a vizsgált intézményrendszer keretei között működő filozófus életművének az értelmezéséhez. Egészen más dolog az adott szerző összegyűjtött műveit vizsgálni – még akkor is, ha e műveket magának a filozófiatörténésznek kell összegyűjtenie az elemzés előtt –, mint az eredeti megjelenés helyén tanulmányozni, együtt látva ugyanannak a folyóiratszámnak más közleményeivel, illetve könyvek esetén figyelembe véve a korabeli könyvkiadási szokásokat, lehetőségeket, más szerzők hasonló témájú kötetait. Ennek az intézmény- és egyben médiatörténeti háttérnek a tekintetbe vételével az addig pusztán saját művei szerzőjeként elemzett filozófus új szerepkörben is feltűnhet előttünk. Egyszeriben megjelenik a filozófus mint szerkesztő és gyakran mint vitapartner, és az ezekben a szerepekben megfigyelhető megnyilvánulásai fontos adalékkal szolgálhatnak a saját művek megértéséhez is. Az életrajzi lexikonok száraz adata, hogy valamely filozófiai szerző egyetemi vagy akadémiai pozíciói, tisztségei mellett valamely időintervallumban szerkesztője volt egy folyóiratnak vagy könyvsorozatnak, jó esetben megtelik filozófiatörténetileg értelmezhető tartalommal; a szerkesztő filozófiájára nézve is árulkodó lehet, hogy milyen elveket alkalmaz szerkesztőként.

Különösen igaz ez olyan alapítási aktusokra, mint a *Magyar Philosophiai Szemle* és a *Filozófiai Írók Tára*, amelyeknek valójában nem volt mintaképük, előzményük a magyar kultúrában, így már magának az alapítás gesztusának is

---

\* Az írás A „sensus communis” hagyománya a magyar gondolkodásban: A filozófia és a nyilvánosság tere; nyilvános filozófia, nemzeti filozófia, nemzetkarakterológia című NKFIH/OTKA kutatás keretében készült (azonosító szám: K 135 638).

erős üzenetértéke van, amivel az alapítók, Alexander Bernáth és Böhm Károly ilyen tárgyú megnyilatkozásaik alapján tökéletesen tisztában voltak, és maguk is alapvető fontosságúnak ítélték meg szerkesztői koncepcióikat saját filozófiai nézeteik szempontjából. A két vállalkozást az alapítás közeli évszámán kívül a hasonló intézményi háttér is összeköti: a szakmai közösségnek már korábban érezhető igényére válaszoló egyéni kezdeményezés, az akadémia támogatásával. (A *Filozófiai Írók Tárá*nak első kötete 1881-ben; a *Magyar Philosophiai Szemle* első száma 1882-ben jelent meg. 2021-ben azonban nem volt alkalomunk méltó módon, személyesen megemlékezni sem a *Filozófiai Írók Tára* elindításának 140., sem a Magyar Filozófiai Társaság megalapításának 120. évfordulójáról. A mulasztást most lehetőségünk van részben erénnyé kovácsolni oly módon, hogy egymás mellett megjelenő írásokban, egymással összefüggésben tudunk megemlékezni a magyar filozófusközösség e három alapvető intézményéről, mindezt összekötve a szegedi egyetemen folyó filozófiaoktatás 100 éves születésnapjával.) A továbbiakban e két vállalkozás néhány tanulságát járom körbe a teljesség igénye nélkül. Először röviden szólok a magyar filozófiai fordítások történetéről a *Filozófiai Írók Tára* előtt, majd ismertetem a sorozat hosszú, többször megszakított történetét a különböző korszakait. Ezután rátérek a magyar szaksajtó történetére a *Magyar Philosophiai Szemle* előtti korszakban, majd arra a kérdésre keresek választ, hogy mit jelentett a szakmai diskurzusban a Szemle működése annak első korszakában. (Az alapítás korára jellemző apróság, hogy a könyvsorozat és a folyóirat mindvégig más helyesírást használt éppen önelnevezésének legfontosabb kifejezésében: *filozófiai* / *philosophiai*.)

### A FILOZÓFIAI SZAKFORDÍTÁS ALEXANDERÉK ELŐTT

A filozófiai művek fordításának nem volt a magyar kultúrában túlságosan mély hagyománya. A reformkori program a tudományok nyelvének magyarrá tételére a filozófiában abban a formában jelentkezett, hogy a magyar bölcselő idegen nyelvű szakirodalomból tájékozódik, majd ennek alapján magyarul publikál, közben aktívan közreműködve a lehetőség szerint egységes magyar filozófiai szaknyelv kialakításában. A néhány megjelent filozófiai fordítás a nagyobb közönségnek szóló művekre szorítkozott, mint például Cicero *De officiis* című munkája<sup>1</sup> vagy Locke *Gondolatai a nevelésről*.<sup>2</sup> Ez a helyzet a 19. század

<sup>1</sup> M. T. Cicerónak az embernek tisztéről és kötelességeiről a maga fiához írt három könyve. Ford. Kovásznai Tóth Sándor. Engel, Pozsony, 1795.

<sup>2</sup> A 'gyermeknek' neveléséről, Mellyet, Lock János, Egy Angliai nagy Tudományú Philosophus, és Orvos Doktor Angliai Nyelven írt, A' Londiniumi Királyi Tudosok' Társaságából való Coste nevű tudós Frantzia, Frantzia Nyelven adott-ki. Most pedig, Nemzetéhez és Hazájához való Szeretetéből, Frantzia Nyelvből Magyarra fordított

utolsó harmadában kezd megváltozni, aminek leglátványosabb jele John Stuart Mill csaknem minden művének magyar nyelvű megjelenése viszonylag rövid időn belül. A rendszeres, szervezett szakfordítás a magánkezdeményezésű, a reformkor mecénatúragyakorlatát idéző *Magyar Hölgyek Díja* programján belül jelenik meg először (1859–1874), amelyet nevének megfelelően a magyar arisztokrácia hölgytagjai kezdeményeztek. Az eleve kötött időre tervezett programban az alapító, illetve később csatlakozó hölgyek adományaiból összegyűlt, majd az akadémia által kiegészített összegből az akadémia meghatározta terv szerint főként tudományos kézikönyvek összeállítására írtak ki pályázatokat; ebbe belefért idegen nyelvű munkák magyarítása is. Később az akadémia törekszik összehangolni és a saját kezébe venni a különböző, a szakfordítások ügyét is érintő törekvéseket; 1872-ben megalakul az akadémia könyvkiadó bizottsága. Jellemző a szemléleti változásra, hogy például az elkötelezett, ám nyelvi, terminológiai megoldásaiban kevésbé sikeres Arisztotelészfordító, Haberern Jonathán még abban a stílusban dedikálja első Arisztotelészfordítását Dessewffy Emilnek mint az akadémia elnökének további munkája támogatásának érdekében,<sup>3</sup> ahogyan egy főúri patrónushoz volt szokás folyamodni az előző században, miközben egyre üzemszerűbbé válik a szakfordítások tervezése, a fordítói pályázatok kiírása és elbírálása.<sup>4</sup> Az igazi intézményi áttörés azonban mégis csak a *Filozófiai Írók Tárával* következik majd be.

### **A FILOZÓFIAI ÍRÓK TÁRA ALEXANDER BERNÁT ÉS BÁNÓCZI JÓZSEF IDEJÉBEN**

Alexander Bernát és Bánóczi József átgondolt elképzelésekkel folyamodnak az akadémia támogatásért. Diáktársak, együtt járnak végig európai peregrinációs útjukat, de amíg Alexandert inkább maga a filozófiatörténeti munkálkodás, a klasszikusok fordítás és kommentár révén való mélyebb megismerése és megismertetése motiválja, addig Bánóczi inkább a magyar terminológia, a bölcsélet magyar szaknyelvének a kérdései iránt érdeklődik. Ilyen módon annak a szellemiségnek az örököse, amely a reformkori akadémia műszótárak

---

B.[oros] J.[enő]i] G.[róf] SZ.[ékely] A.[dám]. Nyomt. A Reform. Coll. Betüivel, Kolo'sváratt, 1771. Esztend.

<sup>3</sup> *A stagirai Aristoteles három könyve a lélekről*. Ford. Haberern Jonathán. Osterlamm Károly, Pest, 1865.

<sup>4</sup> Haberern Jonathán második fordítása már akadémiai támogatással jelenik meg, lásd: *Aristoteles Nikomachoszhoz címzett Ethikája*. Ford. Haberern Jonathán. Eggenberger, Budapest, 1873. Haberern egy alkalommal elnyeri a Magyar Hölgyek Díját is. (Haberern Jonathán személyére és tevékenységére Steiger Kornél hívta föl a figyelmemet, amelyet ezúton is köszönök. Fordításai megítélésében is a tőle hallottakra támaszkodom.)

szerkesztésére való ösztönzésében veszi kezdetét. A matematikai után másodikként a filozófiai műszótár jelenik meg,<sup>5</sup> ez azonban nem normatív; nem a filozófiai osztály álláspontját, ajánlását jeleníti meg a helyesnek tartott terminusokról, hanem egy jól definiált, elég tekintélyes méretű szövegtörzs alapján azt mutatja be, hogy miként néz ki a filozófus elődök és a kortárs bölcselek terminushasználata a valóságban. Távlati célként azonban már ekkor megjelenik az egységes terminológiára való törekvés mint eszmény, ezt terjeszti ki Bánóczy az időközben, részben éppen az ő tevékenységük által iparszerű méretűvé vált fordítói munkálkodásra. (Bánóczy terve a reformkori műszótár utódaként kiadandó, de már inkább normatív célú filozófiai szótár volt, ami azonban ebben a formában nem valósult meg.) Tudatos és tervszerű terminológiateremtő munka veszi kezdetét, amelynek a legtöbb eleme több-kevesebb módosulással ma is él filozófiai szaknyelvünkben. Ezt paradox módon néha éppen a klasszikusok időközben elkészült új fordításainak a tapasztalatai bizonyítják. Kis János *A tiszta ész kritikája* új fordításához írott fordítói utószavában tanulságos módon összefoglalja a követett fordítási elveket és az új szövegnek az előző, Alexander–Bánóczy-féle változathoz való viszonyát, majd így zárja sorait:

A száz évvel ezelőtti Kritikát 1985-ben félretettem, s addig nem vettem újra elő, amíg a magamé első változatban el nem készült. Azonban a végén sorról sorra összeolvastam a két szöveget, és igazságtalan volnék elődeimhez, ha elhallgatnám, hogy minden második-harmadik oldalon sikerült olyan helyekre bukkannom, ahol az ő megoldásukat szerencsésebbnek találtam az enyémmel. Ilyenkor átvettem az általuk használt fordulatot. A szöveget megzavaró lábjegyzetek helyett itt, egy összegben szeretném leróni nekik hálámat a kölcsönzésekért. Erősen remélem, hogy újabb száz esztendő múltán a harmadik magyar Kritika fordítója is talál majd használható ötleteket a jelen fordításban.<sup>6</sup>

A sorozat meglehetősen határozott szerkesztési elvekről tanúskodik: az európai modernitás filozófiájával, szimbolikusan Descartes-tal kezdődik.<sup>7</sup> Az indoklás Alexander gondolkodására jellemző módon egyszerre utal egyetemes

---

<sup>5</sup> *Philosophiai Műszótár*. Közre bocsátja a Magyar Tudós Társaság. A Magyar Kir. Egyetem' betűivel, Budán, 1834.

<sup>6</sup> Kis János: A fordító utószava. In: Immanuel Kant: *A tiszta ész kritikája*. Ford. Kis János; a szöveget az eredetivel egybevetette Endreffy Zoltán; a görög és latin idézeteket fordította Molnár Anna. Ictus, Szeged, 1995. 707.

<sup>7</sup> Descartes: *I. Értekezés az értelem helyes használatának s a tudományos igazságok kutatásának módszeréről. II. Elmélgedések a metafizikáról*. Fordította s magyarázatokkal ellátta Alexander Bernát. Franklin-Társulat, Budapest, 1881.

és a magyar filozófiai szempontokra. A francia gondolkodó jelentősége az egyetemes filozófiatörténetben nem szorul magyarázatra: szinte magától értetődően vele szokás kezdeni a moderntás filozófiáját; így a sorozat élére kerülése elég egyértelmű üzenetet fejez ki a szerkesztők filozófia-képéről. Magyar szempontból pedig alakjának azért van különös jelentősége, mert a magyar filozófusközösség történeti önképe szerint a karteziánusok képezték a magyar bölcsélet első európai színvonalú szakfilozófiai irányzatát; ráadásul Apáczai révén nagy lépést tettek a filozófiai magyar szaknyelvének kialakítására. A kötet és egyben a sorozat beköszöntőjében Alexander így fogalmaz:

A Filozófiai írók Tárát Descartes főműveinek fordításával kezdtük meg, mert e művekből nemcsak az újkor tanult először filozofálni, hanem még ma is haszonnal s élvezettel járhatunk ebbe az iskolába.

De e fordítással bizonyos tekintetben nemzeti hálát is rovunk le a nagy filozófus irányában. *Descartesnak köszönjük a filozófiai gondolkodás első ébredését Magyarországon is.* Az utrechti egyetemen, hol először hirdették Descartes új gondolatait, egy szegény magyar ifjú a legnagyobb hévvel karolta föl az akkor már üldözöbe vett új világnézetet s komoly lelkesedéssel eltökélte magában, hogy e gondolatokat meg fogja honosítani hazájában – hazája nyelvén. E tanuló Apáczai Cseri János volt, az első magyar filozófus, ki híven szándékához, szóval és írásban, a szabad gondolkodás első hirdetője lett hazánkban.<sup>8</sup>

A sorozat koncepciójához csak lazán, inkább praktikus szükségből kapcsolódnak a korabeli filozófiatörténeti összefoglalók fordításai<sup>9</sup> és magának Alexandernek a filozófiatörténeti írásai.<sup>10</sup> Részben ehhez a filozófiatörténet-írói szálhoz kapcsolódik Erdélyi János torzóban maradt magyar filozófiatörténetének önálló kötetben való kiadása is (a mű először folyóiratban, folytatásokban jelent meg).<sup>11</sup> Erdélyi az egyetlen magyar szerző, aki (akkor már nem élő) *klasszikusként* szerepel a sorozatban. A kiadás címe azt a szándékot tükrözi, hogy filozófiai munkásságának egészével, ne csupán filozófiatörténet-íróként

---

<sup>8</sup> Ugyanott, V. oldal.

<sup>9</sup> Hyppolite Taine: *Franciaország klasszikus filozófusai a XIX. században.* Ford. Péterfy Jenő. Franklin-Társulat, Budapest, 1884. Albert Schwengler: *A bölcsélet története.* Ford. Mitrovics Gyula. Franklin-Társulat, Budapest, 1904. Utóbbi függelékben közli *A magyar bölcséleti irodalom vázlatát* a fordító tollából.

<sup>10</sup> Alexander Bernát: *A XIX. század pesszimizmusa. Schopenhauer és Hartmann.* Franklin-Társulat, Budapest, 1884. Alexander Bernát: *Diderot-tanulmányok.* Franklin-Társulat, Budapest, 1900.

<sup>11</sup> Erdélyi János *bölcsészeti dolgozatai. I. kötet. A bölcsészet Magyarországon.* Bánóczi József előszavával. Franklin-Társulat, Budapest, 1885.

kerüljön be a kánonba, azonban a tervezett további kötetek megjelenése meg-  
hiúsult, így nem tudhatjuk, mely írásait kívánták beválogatni a kötetbe (vélt-  
hően *A hazai bölcsészet jelenét* és esztétikai tanulmányait). A koncepció idő-  
közben történt módosulását jelzi 1893-tól a görög filozófia klasszikusainak  
kiadása. A koncepcióváltás oka nem a szerkesztők filozófiaképének megválto-  
zásában, hanem a magyar középiskolai oktatás jelentős reformjában kere-  
sendő. Az 1890-es oktatási törvénnyel megszűnt a kötelező görög nyelvtanulás  
a klasszikus gimnáziumokban, helyette úgynevezett *görögpótló* tárgyakat lehe-  
tett választani, amelyek jelentős részében már magyar fordításban olvastak görög  
klasszikusokat. Ennek az igénynek a kielégítésére mindenek előtt Platón válo-  
gatott munkáit igyekeztek kiadni,<sup>12</sup> de kiadnak egy kismonográfiát a cinikusok-  
ról<sup>13</sup> és a preszókratikus töredékek kommentált gyűjteményét is.<sup>14</sup> Arisztotelész  
azonban alig jelenik meg a sorozatban, egyedül a *De anima* új fordítása készül  
el.<sup>15</sup> Arisztotelésznek ez a munkája ugyan már megjelent magyarul Haberern  
Jonathán korábbi fordításában (lásd a 3. lábjegyzetet), a sorozat szerkesztői  
mégis szükségesnek ítélték új fordítás elkészíttetését. A fordító, Förster Aurél  
nem sokkal korábban adja ki a mű példaszerűen gondozott görög szövegkia-  
dását,<sup>16</sup> amelyet a nemzetközi tudományosságban is megbecsülés övezett, ez  
alapján készült a klasszika filológia akkori legfrissebb eredményeivel összhang-  
ban lévő magyar fordítás. (Ezúton köszönöm Hangai Attilának, hogy felhívta  
a figyelmemet Förster Aurél teljesítményére, főként a szövegkiadások terén.)

A *Filozófiai Írók Tára* a háború alatt anyagi okokból láthatóan megbicsak-  
lik: 1915 és 1919 között nem jelenik meg egyetlen kötete sem. Ekkor még sike-  
rül kiadni Spinoza etikáját,<sup>17</sup> majd Alexander meghurcolása és félreállítása után  
még nagyobb, hat éves szünet következik. Alexander élete utolsó éveiben im-  
már akadémiai támogatás nélkül, ám ugyanannál a kiadónál vállalkozik a  
sorozat feltámasztására. A sorozat köteteinek belső borítóján közölt szerkesztői  
tervezet bizakodó: vélelme szerint „a nagyra nőtt filozófiai érdeklődésre”

<sup>12</sup> Platon *válogatott művei. 1. kötet. Gorgias. Philebos*. Fordította és bevezetéssel ellátta Péterfy Jenő. Franklin-Társulat, Budapest, 1893. Platon *válogatott művei. 2. kötet. Eutyphron. Sokrates védekezése. Kriton. Phaidon*. Fordította, bevezetővel és jegyzetekkel ellátta Gyomlay Gyula. Franklin-Társulat, Budapest, 1893.

<sup>13</sup> Sebestyén Károly: *A cinikusok. Tanulmány az antik etika köréből*. Franklin-Társulat, Budapest, 1902.

<sup>14</sup> Sebestyén Károly: *A görög gondolkodás kezdetei Thalestől Sokratesig az összes töredékek fordításával*. Franklin-Társulat, Budapest, 1898.

<sup>15</sup> Aristoteles: *A lélekről*. Fordította és jegyzetekkel ellátta Förster Aurél. Franklin-Társulat, Budapest, 1915.

<sup>16</sup> Aristotelis *De anima. Libri III*. Recensuit Aurelius Förster. Sumptibus Academiae Litterarum Hungaricae, Budapestini, 1912.

<sup>17</sup> Spinoza *Ethikája*. Fordította Balogh Ármin és Alexander Bernát. Franklin-Társulat, Budapest, 1919.

támaszkodva „A *Filozófiai Írók Tára* most már nem szorul semmiféle egyéb támogatásra, mint amelyet a kiadó-társulat becsvágyában és erejében és olvasóközönsége érdeklődésében és művelődési, valamint tudományos szükségleteiben talál”. A szerkesztői és kiadói koncepció lényegesen módosul: egyedül a két Spinoza-kötet tekinthető az eredeti koncepció folytatásának; a két Bergson, valamint az egy-egy Windelband- és Mach-kötet már arról tanúskodik, hogy a sorozat által képviselt klasszikus modern kánont a félmúlt szerzőinek és az élő klasszikusoknak a felvételével igyekszik frissíteni.

A sorozat szerkesztőinek nyilatkozatai, előszavai arról tanúskodnak, hogy kezdettől fogva alapvető szerepet szánnak a *Filozófiai Írók Tárának* a magyar filozófiai közműveltség fejlesztésében, egyben a filozófia magyar kultúrában betöltött szerepének átfogalmazásában. Az első kötet előszava a francia oktatás gyakorlatára hívja föl a figyelmet, mondván:

A jegyzetek talán itt-ott nagyon elemieknek fognak tetszeni, de tekintettel voltunk arra is, hogy Descartes remek két értekezése középiskoláink legfelső osztályaiban s az egyetemen a *filozófiai oktatás alapjául* szolgálhasson. Franciaországban ez régóta történik, Descartes főműveit mindenkinek ismernie kell, ki magasabb tanintézetbe készül lépni, s a francia műveltség ennek nem látja kárát. Nincsen hathatósabb módja a filozófiai műveltség terjesztésének, mint ha a filozófia remekíróival, kik oly világos s élvezetes nyelven írnak, ismertetjük meg a tanulókat.<sup>18</sup>

Alexander szavaiból kitűnik: abban bízunk, hogy miután a klasszikusok fordításával elhárul a nyelvi gát, idővel a magyar iskolákban folyó filozófia-oktatás is hasonló lesz módszerében és eredményeiben is, mint a francia vagy a német. Ez a felfogás azonban nem az egyetlen lehetséges filozófia-felfogás a korban. Böhm Károly például így foglalja össze határozottan fordításellenes programját néhány évvel később, amikor már nem pusztán tervekről, hanem eredményekről is beszámolhat:

Fordításoknak barátja nem voltam soha s nem vagyok, kivéve a hol nélkülözhetetlen szükség követeli; s azért a M. Philos. Szemle az én szerkesztőségem alatt ezen nálunk divatos mesterséget nem üzte s adja Isten, hogy ezentúl is minél ritkábban szoruljon rá. Én ugyan hallottam azt is, hogy ne beszéljünk a magyar philos. önálló műveléséről; de oly emberek mondták, kik pöffeszkedésük dacára a philosophiához (mondjuk ki nyíltan!) annyit értenek, mint vak

---

<sup>18</sup> Alexander előszava Descartes 7. jegyzetben idézett művéhez, VII. oldal.

a színekhez, s a kik azon szabadságot, melylyel ők nem rendelkeznek, azoktól, kik benne élnek, megvonni szeretnék. Ezekkel szemben mindenkor azon meggyőződésemet fogom vitatni, hogy a magyar philosophián fordításokkal segíteni nem lehet; a philos. a szabad, önálló gondolkodás mestersége, s ha ezt elveszszük tőle, eltűnik, bizonyos emberek nagy örömére, a rettegett philosophia is.<sup>19</sup>

Később, kolozsvári székfoglalójában, egyetemi professzori programját megfogalmazva is kitart a fordításellenes program mellett, sőt, még élesebben fogalmaz, immár félreérthetetlenül, konkrétan a *Filozófiai Írók Tárára* utalva:

Némelyek azt hiszik, hogy idegen műveket kell átültetni, s e tekintetben a Tud. Akadémia sokat tett az idegen filozófiai termékek fordíttatásával. Ezt én a magam részéről petitio percipii-nek tartom. E művek megértése u. i. már felteszi a filozófiai képzettséget. Nekünk hát önálló munkásságra kell igyekeznünk, mégpedig kritikai alapon.<sup>20</sup>

Az 1885-ös cikkben ezt a gondolatmenetet még pozitivista hitvallással folytatja, 1896-ban már a kritikai filozófiát hangsúlyozza, a filozófiai álláspontok változása mögött azonban a filozófiai tevékenység mibenlétére vonatkozó alapfelfogás változatlan marad. Ez a két lehetséges felfogás a filozófiai tevékenység mibenlétéről folyamatosan, párhuzamosan jelen van filozófiai életünkben, anélkül, hogy valamelyikük dominanciát szerzett volna. Alexander megközelítése, amely szerint a jó és jól kommentált fordítások szinte maguktól megoldják a hazai filozófiai művelődés problémáját, nyilván némileg egyoldalú volt, és kevéssé számolt azzal, amit Böhm hangsúlyozott, tudniillik, hogy a jó fordítás sem érheti el a célját jó tanár és megfelelő gondolkodói közeg híján. Böhm viszont a fordításellenességből csinált egyoldalúan szinte dogmát. Felfogásuk ellentéte voltaképpen megismétli a fordítások vagy eredeti művek szorgalmazása körül a magyar irodalmi életben Kazinczy idejében egyszer már lefolytatott vitát, amelynek hasonlóan nem volt, nem lehetett az egyik álláspont végső győzelmével záródó eredménye.<sup>21</sup>

---

<sup>19</sup> Böhm Károly: A Magyar Philosophiai Szemle eddigi működéséről. Nyílt levél a „Magyar Philosophiai Szemle” tisztelt szerkesztőihöz. *Magyar Philosophiai Szemle*, 4. évf. 2. sz. (1885), 106.

<sup>20</sup> Böhm Károly *Székfoglaló beszéde a kolozsvári egyetemen 1896. március 3-ikán*. (Különlenyomat a *Szellem és Élet* 4. évf. 4. számából). Minerva, Kolozsvár, 1941. 6.

<sup>21</sup> Alexander és Böhm koncepcióinak összevetéséről lásd még: Bretter Zoltán: Századvég vagy századelő? Böhm Károly és Alexander Bernát alternatív műveltségesszményei. In: Mester Béla – Percz László: *Közelítések a magyar filozófia történetéhez. Magyarország és a modernitás*. Áron, Budapest, 2004. 280-292. Percz László:

## A FILOZÓFIAI SZAKFORDÍTÁSOK ÜGYE ALEXANDER UTÁN

Dacára Alexander újraindítási kísérletének, a két világháború közötti korszak filozófiai fordításkultúrájában már nem az ő sorozata volt a meghatározó. Az akadémia saját, kisebb filozófiai sorozatot indított, az első teljes magyar Platón-fordítás szervezését pedig a magyar Filozófiai Társaság vette a kezébe (a társaság történetéről szóló megemlékezést Perecz László tollából lásd ugyanabban a kötetben). Amikor újból hosszabb távú elképzelésekkel indulhatott meg a magyar filozófiai szakfordítás, immár a kommunista diktatúra feltételei között, a kezdeményezők mégis a *Filozófiai Írók Tárá*nak a hagyományához igyekeztek visszanyúlni, természetesen kellő, ideológiailag megalapozott kritikával a közben mégiscsak *haladó hagyományként* föl vállalt előzményekkel szemben. A fiatal, pályakezdő Heller Ágnes, akire a sorozat recenziálását bízák, így oldja meg a feladatot:

A Filozófiai Írók Tárának új folyama gyökeresen különbözik a régitől. A régi Filozófiai Írók Tárának [...] jellegzetes vonása a *kozmpolitizmus* volt. A Ferenc József-i korszak liberális értelmiségének e vezető filozófusai [Alexander Bernát és Bánóczi József] sohasem hazánk fő problémái szempontjából fontos műveket adtak ki, hanem a liberális kozmpolita értelmiségi réteg szükségletének megfelelően mindig valamely külföldi „divat”-hoz kapcsolódtak. [...] Mindezek ellenére a Filozófiai Írók Tára még mindig toronymagasságban állt a Horthy-korszak filozófiai sorozatai fölött, pl. az 'Akadémia Filozófiai Könyvtára' fölött [...] S végül, egészen a felszabadulásig, mégis ez az egyetlen kísérlet arra, hogy a filozófia történeti fejlődését magyar nyelven a magyar közönségnek megismertesse. Mindez indokolja azt, hogy az új folyam megtartsa a Filozófiai Írók Tára elnevezést.<sup>22</sup>

Az új folyam nem csupán a sorozat címét vitte tovább, hanem a régi fordítók egy részét is foglalkoztatta, elsősorban Szemere Samut, de Dienes Valéria is kapott új megbízásokat. A sorozat továbbra is a filozófiatörténet klasszikusait adta ki megbízható fordításban és értő kommentárokkal, néha azonban vonalas előszavakkal. (A korban kötelező orosz-szovjet szerzőket egyetlen orosz klasszikus, Csernysevskij munkáinak két kötetes válogatása képviseli még az ötvenes években.) Az igazi koncepcionális változás meglepő módon a

---

Böhm és Alexander a „nemzeti filozófiáról”. Fejezet a magyar neokantianizmus történetéből. *Világosság*, 46. évf. 2-3. sz. (2005), 113-119.

<sup>22</sup> Heller Ágnes: Filozófiai Írók Tára (Új Folyam). *Filozófiai Évkönyv*, 1. évf. (1952), 554-555.

sorozat elnémetesedése, ami azelőtt sohasem volt jellemző. A kulcs a Marx előzményének tekintett Hegel munkáinak sorozatos kiadása. Ezen belül éppen a logikának a sorozat élére helyezése elég egyértelműen a sorozat egyik szerkesztőjének, Fogarasi Bélának köszönhető.<sup>23</sup> Más klasszikus német szerzők, elsősorban Kant, viszont háttérbe szorultak: egyedül *Az ítélőerő kritikája* jelenik meg újonnan, de majd csak a hatvanas években,<sup>24</sup> *A tiszta ész kritikájának* bicentennáriumára az Alexander–Bánóczy-féle fordítás reprintjét adják ki.<sup>25</sup> Emellett Tőkei Ferenc három kötetes, azóta is jól használható klasszikus kínai filozófiai válogatása jelent még koncepcionális újdonságot, amely az akkorigiban kibontakozó magyar sinológia első komolyabb eredménye a filozófia-történet terén.<sup>26</sup>

A későbbiekben a mából visszatekintve jól látszik, hogy a nemzedékváltás az 1973-as filozófusper következtében nem tud megvalósulni. Az új fordítói gárda kinevelődik ugyan és dolgozik is, de más kiadóknál, főként a Gondolat és a Helikon ekkoriban indított sorozataiban, miközben a *Filozófiai Írók Tárának* szerkesztői évtizedeken keresztül ugyanazok, ám politikailag kompromittálódott fiatalabb kollégákat nem engedik a sorozat közelébe. Ennek következtében a *Filozófiai Írók Tára* 1973 és 1991 között egyfajta fantoméletet él: a régi kötetek reprintjeit jelentetik meg, adott esetben az időközben emigrált közreműködők neve, jegyzetei és bevezető tanulmányai nélkül.<sup>27</sup> Ebben az időszakban jelenik meg *A tiszta ész kritikájának* a fakszimiléje, illetve az egyetlen Arisztotelész-fordítás, az *Organon* első fele is, amely azonban csupán egy korábban megjelent kétnyelvű kiadásból a magyar szöveg újra közlése.<sup>28</sup> Az időközben a fordítói műhelyekben mégiscsak elkészült Voltaire- és Schelling-kötetek már csak a rendszerváltás után jelenhetnek meg, majd az akadémia és

<sup>23</sup> Hegel György Vilmos Frigyes: *A filozófiai tudományok enciklopédiájának alapvonalai. I. rész. A logika.* Ford. Szemere Samu. Akadémiai, Budapest, 1950.

<sup>24</sup> Immanuel Kant: *Az ítélőerő kritikája.* Fordította és a bevezető tanulmányt írta Hermann István. Akadémiai, Budapest, 1966.

<sup>25</sup> Immanuel Kant: *A tiszta ész kritikája.* Fordította és magyarázatokkal ellátta Alexander Bernát és Bánóczy József. Akadémiai, Budapest, 1981. [A második, 1913-as javított kiadásának hasonmása.]

<sup>26</sup> *Kínai filozófia. Ókor. I–III. kötet.* Válogatta; fordította; a bevezetéseket és a jegyzeteket írta Tőkei Ferenc. Akadémiai, Budapest, 1962, 1964, 1967.

<sup>27</sup> Az 1964-ben emigrált Nádor György Spinoza- és Descartes-jegyzetei tűnnek el az új kiadásokból; a Descartes-kiadásban azonban árulkodóan benne marad a fő szövegben a jegyzetszámok egy része, amelyhez azonban már nem tartozik jegyzet. (Erre a körülményre Boros Gábor hívta föl a figyelmemet, amelyet ezúton is köszönök.)

<sup>28</sup> Arisztotelész: *Organon. Első kötet. Kategóriák. Herméneutika. Első analitika.* Szerkesztette és magyarázó jegyzetekkel ellátta Szalai Sándor; Ford. Rónafalvi Ödön és Szabó Miklós. Akadémiai, Budapest, 1979. [Az Akadémiai Kiadó más sorozatban megjelent 1961-es bilingvis kötetéből a magyar szöveg, redukált jegyzet-apparátussal.]

kiadójának érdektelenségéből a sorozat elhal. Úgy tűnik, hogy 2006-ban az MTA Filozófiai Kutatóintézet akkori igazgatójának, Borbély Gábornak a kezdeményezésére, a szerkesztőbizottságban Bence Györggyel, Bodnár M. Istvánna, Borbély Gáborral és Boros Gáborral sikerül újjáéleszteni, egyben törlesztve egy régi adósságot, Arisztotelész főbb műveinek a kiadását, azonban ez a kezdeményezés is kútba esett néhány megjelent, egyébként kiváló kötet után.

### ***A FILOZÓFIA MEGJELENÉSE A MAGYAR PERIODIKUS SAJTÓBAN A MAGYAR PHILOSOPHIAI SZEMLE ELŐTT***

A szakfordításokkal szemben a folyóiratkulturának valamivel mélyebb gyökerei vannak a magyar művelődésben. A magyar tudományos folyóiratok kezdetben vegyes tartalmúak voltak, igyekeztek az akadémiai élet minden területére kitérni. Ennek ellenére, vagy talán éppen ezért, már elég korán megindul egyfajta filozófiai vita; a hosszú 19. században már éppen ezeket a vitákat tartjuk a magyar filozófiatörténet legfontosabb eseményeinek, mérföldköveinek. A magyar folyóiratok hálózata az a média- vagy intézményi háttér, amely lehetővé teszi, hogy az elsősorban felekezeti iskolarendszerben oktatóként dolgozó magyar filozófusok egyáltalán halljanak egymásról és szóba álljanak egymással. A legfontosabb korabeli folyóiratokban, például a *Tudományos Gyűjteményben*, a reformkori *Athenaeumban* (amely nem azonos az akadémia későbbi filozófiai szaklapjával) és az *Új Magyar Múzeumban* zajlottak koruk meghatározó vitái, például a *Kant-vita*, a *hegeli pör*, a *tudomány, magyar tudós vita* és az *Erdélyi–Szontagh-vita*. E viták lefolyása azonban néhol megmutatja mediális közegük szűkösségét, korlátait is. A magyar *Kant-vita* jórészt önálló latin nyelvű munkák és magyar brossúrák sorozatában öltött testet, csak a harminc éves vita legvégére jelent meg az a norma, hogy magyar nyelven írott, eleve folyóiratba szánt szakcikkben és vitacikkben fejtsék ki a véleményüket a felek. A *hegeli pör* eldurvulásának is abban kereshetjük az egyik okát, hogy az (akkor még nem létező) filozófiai szaksajtónál szélesebb közönségnek szánt orgánumban folyt le. A *tudomány, magyar tudós vita* úgy szólt a történelemfilozófiáról, a történelmi tények fogalmáról, hogy hogy történészek, irodalomtudósok és természettudósok folytatták le az egyetlen részt vevő filozófussal, Szontagh Gusztávval. A vita folytatásának tekinthető *Erdélyi–Szontagh-vita* értelmezések is érdemes lenne megvizsgálni a folyóiratok közegének a hatását a vita hangvételére.

## A MAGYAR PHILOSOPHIAI SZEMLE ÉS A MAGYAR FILOZÓFIAI VITAKULTÚRA

A fönti rövid visszatekintésnek a tanulságai alapján fölmerül a kérdés, hogy mi változott meg a magyar filozófiai vitakultúrában a szűkebb értelemben vett szaksajtó létrejöttével a korábbiakhoz képest. Ennek megértéséhez azonban előbb át kell tekintenünk a *Szemle* megalapításának körülményeit. Egyik fontos előzmény volt a budapesti *Philosophiai társas kör*, amely jogi személyiséggel nem rendelkező szakmai csoportosulásként az 1870-es évektől fejtette ki tevékenységét kávéházi felolvasások és viták formájában; akár a ma is létező *Magyar Filozófiai Társaság* előzményének is tekinthetjük tevékenységének iránya és a tagság nagymértékű átfedése okán. (A *Magyar Filozófiai Társaság* történetét részletesebben lásd e kötetben Percz László írásában.) Böhm Károlynak egy már a korban megjelent visszatekintése szerint e körben merült föl a filozófiai szaklap alapításának igénye és ötlete.<sup>29</sup> És mindjárt itt váltak el útjai a kör két legjelentősebb tagjának, Alexander Bernátnak és Böhm Károlynak, részben személyes ügyek és ellenszenvok okán, részben viszont koncepcionális különbségek miatt. Az akadémián ugyanis elvesztett Böhm Károlynak arra a kiírásra beadott pályamunkája, amelyre Alexander is pályázott soha el nem készült, két kötetesre tervezett Kant-monográfiájának első felével, tehát *filozófiatörténeti* dolgozattal;<sup>30</sup> míg Böhm saját *önálló filozófiai rendszerének* első kötetét nyújtotta be.<sup>31</sup> (Végül az 1884-es akadémiai nagyjutalmat Felméri Lajos nyerte el az angol iskolarendszerről szóló pedagógiai munkájával, míg Alexander „ezüstérmet”, vagyis Marczibányi díjat kapott; Böhm könyve nem került a bírálók elé.)

Emellett a személyes ellentét mellett koncepcionális különbségek is elválasztották a két magyar filozófust. Alexandernak legalább olyan mély fenntartásai voltak azzal kapcsolatban, hogy a magyar filozófiai kultúra adott állapotában megérett-e a helyzet egy filozófiai szaklap alapítására, mint Böhmnek a filozófiai fordítások filozófiai kultúrára tett alapvető hatására vonatkozóan. Böhm pályázatának méltánytalan elbírását követően lemond az általa alapított lap szerkesztéséről (elképzelhetetlennek tartja, hogy a történetek után tisztséget vállaljon egy az akadémia által támogatott folyóiratban), ám továbbra is

---

<sup>29</sup> Böhm Károly: Adatok a „Magyar Philos. Szemle” történelméhez. *Magyar Philosophiai Szemle*, 3. évf. 6. sz. (1884), 459-474.

<sup>30</sup> Alexander Bernát: *Kant élete, fejlődése és philosophiája. Első kötet*. A Magyar Tudományos Akadémia Könyvkiadó Hivatala, Budapest, 1881.

<sup>31</sup> Böhm Károly. *Az ember és világa. Philosophiai kutatások. I. rész: Dialektika vagy alaphilosophia*. Weismann testvérek könyvnyomdája, Budapest, 1883.

rendszeresen ír a lapba, viszonya az új szerkesztősséggel jó.<sup>32</sup> Alexanderral nem egyezik meg véleményük a magyar filozófia megítéléséről és személyes viszonyukat a pályázati botrány is megterheli, a helyzet és a véletlen azonban mégis úgy hozta, hogy csaknem egyszerre pályáztak különböző elképzeléseikkel az akadémiához, majd a könyvsorozat és a folyóirat finanszírozását az akadémia illetékes második osztálya gyakorlatilag egymással párhuzamosan, szinte egymás függvényében tárgyalta, kezelte. Végsősoron az derült ki, hogy fenntartásaikban egyiküknek sem volt egészen igaza. A folyóiratalapítás iránt kezdetben szkeptikus Alexandernál kortársai közül senki sem érezte magát otthonosabban a folyóiratok közegében, később hosszú időn át ő szerkeszti a *Szemle* utódát, az *Athenaeumot*, amely már nem pusztán akadémiai támogatással megjelent lap, hanem az akadémia saját folyóirata volt. A magyar filozófiai szaksajtót megalapító Böhm saját szerzői habitusa ennek éppen az ellenkezője volt: minden kisebb írását a folyamatosan készülő nagy rendszer, *Az ember és világa* soron következő kötetének előkészületéül szánta. Alkotóként olyan típust képviselt, akinek nem a folyóiratokban megjelent tanulmányok, cikkek gyűjteményéből áll az életműve elsősorban, hanem jól átgondolt és szerkesztett, egymással is összefüggő rendszert képező monográfiákból, klasszikus, 19. századi értelemben vett filozófiai rendszerből. A radikálisan fordításellenes és saját rendszerének kidolgozása során öntörvényű terminusalkotó Böhm azonban saját műveiben gyakran mégis átveszi a klasszikus szövegek *Filozófiai Írók Tára* által meghonosított magyar terminológiáját. A legföltűnőbb jele ennek, hogy Alexander és Bánóczi fordításának megjelenése után Kantnak korábban Böhm munkáiban *A tiszta ész bírálata* címen hivatkozott fő műve fölveszi *A tiszta ész kritikája* címet a későbbi írásokban. A későbbi hatásokat tekintve ebből a két, alapjában eltérő megközelítésből alakul ki máig tartó érvénnyel a modern magyar filozófiai kultúra, ahol az egymást követő véleményekben hol ez, hol az az elem jelenik meg hangsúlyosabban a föntiek közül, de egyik sem jut hegemon pozícióba.

A különböző álláspontok ütköztetése már az első lapszámokban megfigyelhető. A recenziórovat mindjárt több részes, igen kritikus ismertetéssel indít Alexander Kant-könyvéről,<sup>33</sup> amely azzal a felvetéssel kezdődik, hogy mi a filozófus *életrajza és életműve* közötti összefüggés. Ebben a tekintetben azt veti Alexander szemére, hogy pusztán *külsőleg, időrendben* beszél Kant szerzői élettörténetéről, a *gondolati fejlődés* leírása helyett. Majd elmegy egészen a

<sup>32</sup> Böhmnek a 29. jegyzetben idézett visszatekintése után, amely szerkesztői búcsúüzenetnek is tekinthető, mindjárt a következő lapszámban megjelenik utóda beközönlője, amelyet az előd méltatásának szentel, lásd: Bokor József: Böhm Károlyhoz. *Magyar Philosophiai Szemle*, 4. évf. 1. sz. (1885), 1-4.

<sup>33</sup> Nemes Imre: Kant. Élete, fejlődése és philosophiája. Irta Alexander Bernát. Budapest, 1881. *Magyar Philosophiai Szemle*, 1. évf. 1-3. sz. (1881), 6-72; 142-150; 223-233.

nem feddhetetlen idézési eljárás, sőt, a plágium nem is olyan burkolt vádjáig.<sup>34</sup> Böhm saját későbbi kötete nem kap ilyen éles kritikát,<sup>35</sup> de azért a szerkesztő írásával sem bánnak kesztyűs kézzel a saját lapjában. A viták lehetséges terének, légkörének megítélése kapcsán fontos emlékeztetnünk arra, hogy ez a hely a magyar szaksajtó történetében az első, *tisztán csak* filozófiai műveket ismertető kritikai rovat, ahol a filozófusok mintegy *egymás között* vitatkozhatnak. A tanulmány- és recenziórovat állandó szerzőinek neve meglehetősen színes képet mutat minden tekintetben. Még publikál a Szemle hasábjain az a Horváth Cyrill, aki még a reformkorban kezdte filozófiai pályafutását, és akinek ötvenes évekbeli néhány tanulmányába maga Erdélyi János látta bele a „készülő rendszert”<sup>36</sup> (később ő volt az egyetemen Alexander Bernát mestere). Ott van a „szépről mint agyidegtevékenységről” értekező Simon József Sándor Zomborból és az egri paptanár, Maczki Valér, aki mindjárt első megszólalásában újra kívánja fogalmazni a *Szemle* feladatát, és ennek során minden tartózkodás nélkül egyszerűen a „kaffirokéval” helyezi egy szintre kora magyar filozófiai gondolkodását.<sup>37</sup> Itt van Schmitt Jenő (Henrik), a magyar pacifista gnosztikus anarchizmus későbbi megalapítója. Az említett szerzők (és mások) vitatkoznak egymással és Böhmrel; egymást érintő kritikáik kemények, néha a személyesség határait is súrolják. Jól látható, hogy gyakran egészen eltérő, jó eséllyel összeegyeztethetetlen álláspont (és kulturális, intézményi háttér) az alapjuk. Ami mai szemmel talán meglepő, az az, hogy az egymást érő bírálatok, válaszok és viszontválaszok során ritkán, keveseknél merül föl a küzdőtér elhagyása, a *Szemléből* való kivonulás, más nyilvánosságtér keresésének a gondolata. Úgy tűnik, hogy a lapnak kezdettől fogva megteremtődött valahogyan az a hallgatolagos tekintélye, amely mindenki számára elfogadottá, sőt, evidenssé tette, hogy ezen a fórumon, ebben a nyilvánosságtérben hitelesek igazán a

<sup>34</sup> Oldalakon keresztül veti össze a recensens Kuno Fischer Alexander által nem hivatkozott filozófiatörténetének Kantot tárgyaló részeit Alexander munkájával, lásd i.m. 142-148.

<sup>35</sup> Schmitt Jenő: Böhm Károly: Az ember és világa. I. rész. *Magyar Philosophiai Szemle*, 3. évf. 2-3. sz. (1884), 149-156; 209-222.

<sup>36</sup> Halála után a *Szemlének* is fontos része volt a Horváth Cyrill rendszerének létéről vagy nem létéről szóló vitában, lásd: Nemes Imre: Téves állítások dr. Pauer Imre úrnak dr. Horváth Cyrill fölött tartott emlékbeszédében. *Magyar Philosophiai Szemle*, 5. évf. 2. sz. (1886), 149-156.

<sup>37</sup> „Némi tekintetben bölcselmünk: Homeros kaffir nyelvre fordítva – melyet ép a kaffirok kezökbe sem vesznek!” Maczki Valér: A magyar Philosophia Szemle feladata. *Magyar Philosophiai Szemle*, 4. évf. 1. sz. (1885), 48. Az írás az első olyan számban jelenik meg, amelyet már nem Böhm szerkeszt. Böhmnek a *Szemle* addigi tevékenységét taglaló válaszát lásd mindjárt a következő lapszámban: Böhm Károly: A Magyar Philosophiai Szemle eddigi működéséről. *Magyar Philosophiai Szemle*, 4. évf. 2. sz. (1885), 99-111.

szakmai megszólalások, legyenek bár radikálisan eltérőek a vélemények és keményen megfogalmazottak a kritikák.

A későbbi pályaszakaszában az axiológia felé forduló Böhm, aki az embert egy helyütt *értékbecslő lény*ként definiálta, talán egyetértene velem abban, hogy éppen ennek a státusnak, a *közös nyilvánosságtérnek* mint *önértéknek* a fenntartása volt a régi *Magyar Philosophiai Szemle* legfőbb erénye, amellyel példát tud adni a mai *Magyar Filozófiai Szemlének* és az egész magyar filozófusközösségnek is.

# SZÁZHÚSZ ÉV

## MAGYAR FILOZÓFIAI TÁRSASÁG – MÚLTBAN ÉS JELENBEN

---

*PERECZ LÁSZLÓ*

**M**egemlékező előadásunk három gondolatmenetre fog tagolódni. Először névsorolvasást tartunk: társaságunk eddigi elnökei fölött tartunk szemlét. Külön emlékezünk meg a régi, pályájukat már lezárt elnökökről – az ő munkásságukat-teljesítményüket rendre röviden értékeljük is –, és külön említjük meg a jelenkori, kortársi elnököket – az ő esetükben ellenben nyilvánvalóan frivolitás volna efféle összefoglaló értékelést nyújtani. Másodszor társaságunk intézményeit vesszük sorra, az intézmények fogalmát tág értelemben fölfogva: minden olyan megszilárdult szervezeti formát értve rajtuk, amelyekben a mindenkori társasági tevékenység megnyilvánul. Itt az lesz a törekvésünk, hogy rámutassunk a Társaság két nagy korszaka közötti hasonlóságokra – hogy tehát a korábbi, a századelőtől a koalíciós évekig ívelő, és a mostani, a rendszerváltást megelőző újjáalakulástól máig tartó szakaszban ugyanolyan jellegű megnyilvánulási formák mutatkoznak, a folyóiratoktól a kiadványokon keresztül az ismeretterjesztő előadássorozatokig. Harmadszor, végül, a Társaság korszakait kíséreljük meghatározni és elkülöníteni egymástól. Öt nagy korszakot igyekszünk azonosítani: a századelő pozitívista korszakát, a tízes évek „újidealista” korszakát, a két háború közötti időszak tág értelemben fölfogott „szellemtörténeti” korszakát, a koalíciós évek egyszerre „nyitásokkal” kísérletező és „árnyakat” előrevetítő korszakát, végül az újjáalakulás után körvonalozódó, ma is tartó korszakot.

Esszénknek a konferencián előadott változata az „infotainment” regiszterébe volt sorolható: számos fotóval illusztrált és frivol megjegyzésekkel fűszerezett diasora valóban valamiféle szórakoztató ismeretterjesztést vállalt magára. A jelenlegi írásos változat nem hízelelgeth magának azzal, hogy különösképp szórakoztató volna, az ismeretterjesztés igyekezetét azonban nem adja föl. Nem támaszkodik önálló kutatásokra: néhány újabban napvilágot látott földolgozás mellett főként szerzőjének korábbi írásait hasznosítja – elsősorban a Társaság előzményeit és indulását bemutató régi tanulmányát (Percz, 1995a; 1995b), illetve a Társaság meghatározó folyóiratának, az *Athenaeum*-nak a történetét földolgozó, negyedszázados monográfiáját (Percz, 1998b).

## ELNÖKÖK

Százhusz éves – pontosabban: 2022-ben százhuszonegy éves – története során az 1901-ben alakult Magyar Filozófiai Társaságnak máig összesen tizenhat elnöke van; az elnökeinek nagyobbik hányada, kilenc személyiség a Társaság 1987-es újjáalakulása után tölti be posztját. Soroljuk föl őket, föltüntetve, mettől meddig töltik be elnöki tisztségüket.

A legelső elnök, Emmer Kornél 1901 és 1906 között tölti be posztját, őt Medveczky Frigyes követi 1907 és 1914 között, majd Alexander Bernát 1914 és 1918 között. A két háború közötti korszakban előbb hosszú időre, 1920-tól 1933-ig Pauler Ákost választják elnökké, akit halála után, 1933-tól 1938-ig Kornis Gyula követ, majd ismét hosszabb szakaszra, 1938-tól 1944-ig báró Brandenstein Béla lesz az elnök. A koalíciós évek kurta korszakának Moór Gyula lesz az elnöke, 1946-tól 1947-ig töltve be a tisztségét. A pártállam hosszú évtizedeinek szünete után, a rendszerváltás előkészítésének áramában, 1987-ben újjáalakult Társaság első elnöke, 1987 és 1989 között Tőkei Ferenc lesz. Őt, előbb, közvetlenül a politikai rendszerváltozás után, 1990-ben Nyíri Tamás követi, majd 1993-tól 1998-ig Nyíri Kristóf tölti be az elnöki tisztséget. Ettől kezdve szabályosan, alkalomról alkalomra, kétszer kétéves periódusonként váltják egymást az elnökök: sorrendben, 1998-tól 2002-ig Pléh Csaba, 2002-től 2006-ig Csejtei Dezső, 2006-tól 2010-ig Bacsó Béla, 2010-től 2014-ig Weiss János, 2014-től 2018-ig Gyenge Zoltán, végül 2018-tól 2022-ig Boros Gábor tölti be az elnöki tisztséget.

Emmer Kornél (1845–1910) nem szakmabeli filozófus: jogász, kúriai bíró, kormánypárti országgyűlési képviselő, a korabeli establishment befolyásos-jómódú tagja. Szemben tehát az összes későbbi elnökkel, neki nem a Társaság belső-szakmai legitimációjának erősítése a feladata: éppen külső-társadalmi legitimációjának megteremtésére kell vállalkoznia. A Társaság létrejöttéhez vezető hosszabb folyamatban – a társasági filozófia intézményesítésének korábbi kísérleteiben –, igaz, a maguk korszakának fontos filozófus szereplői is föltűnnek. Három efféle előzmény is említhető. (Perecz, 1995a; 1995b) Előbb, az előző század hetvenes éveinek második felében, 1876 és 1978 között működő Filozófiai Társaskör: ebben mások mellett Alexander Bernát és Böhm Károly is szerepet vállal. Majd, a következő évtizedben, az első önálló magyar nyelvű filozófiai folyóirat, az 1882-től 1891-ig megjelenő *Magyar Philosophiai Szemle*: ennek irányítója, meghatározó szerzője, az első három évben szerkesztője szintén Böhm Károly. (Mester, 2012; Varga, 2020b) Végül, 1900-ban, a *Magyar Kritika* című folyóiratban lefolyt hosszú, fél éven keresztülívelő vita: ennek résztvevői, a maguk mögött már némi publikációs tevékenységet tudó középiskolai tanárok a filozófia második vonala számára is megnyilvánulási lehetőséget nyújtó új intézmények megteremtését követelik. Maga a megalakuló társaság

azonban nem ezeknek a par excellence szakmai szempontoknak a figyelembe vételével jön létre: alapítói, első elnökével, éppen a nyilvánosság előtt ismert, kiterjedt társadalmi kapcsolatokkal és jelentős befolyással rendelkező közéleti személyiséget választanak. A latinos műveltségű, nemzeti érzelmű jogász-politikus, a polgári peres eljárás ismert szakembere és elkötelezett reformátora valószínűleg voltaképp egy véletlennek köszönheti a szerepét. Hogy a szervezők éppen őt keresik meg a fölkéréssel, minden bizonnyal egy, a maga pályáján efemernek mondható szereplésének tudható be. Mint üdvözlő beszédében saját maga is fölemlíti és életrajza is beszámol róla, a megkeresést egy parlamenti felszólalásának köszönheti. Egy 1901. eleji költségvetési vitában az igazságügyi bizottság előadójaként a jog- és államtudományi oktatás reformjának szükségességét hangoztatja, az egyetemi állapotok és az oktatási rendszer bírálatát adva. A bajok okának itt a „reneszánszal való szakítást” és a „humanisztikus tudományok elleni hajszát” nevezi, „a bölcséleti kérdésekkel való foglalkozás teljes elhanyagolását” kárhóztatva. A pár mondat élénk visszhangot kelt, megfogalmazója valószínűleg ennek köszönheti a Társaság szervezőinek fölkérését is.

Az együttműködés azonban nem tart sokáig: részben egészségi állapotának megromlása, részben a kezdeti gyors fejlődés átmeneti megtorpanása miatt Emmer hamarosan visszahúzódik, az érdemi munkában nem vesz részt, 1906-ban pedig elnöki tisztről is lemond. A poszt egy esztendeig betöltetlen marad, majd 1907-ben Medveczkyt választják meg rá. Ha Emmer elsősorban a Társaság társadalmi legitimációjának megteremtésében szerez érdemeket, őrá főként szakmai legitimáció erősítése hárul. Medveczky Frigyes (1856–1914) számottevő jelentőségű filozófus. Ifjúkori pályaszakasza idején – generációjának más teoretikusaihoz hasonlóan – a kriticismus és a pozitivizmus egyesítésével kísérletezik, Friedrich von Bärenbach néven publikált német nyelvű kötetekben előbb evolúcióelmélettel foglalkozik, majd a kritikai ismeretelméletet próbálja meg alátámasztani a pozitív tudományok eredményeivel. Társaságbeli szerepvállalása rendkívül termékeny kései alkotói korszakával esik egybe. Ekkori műveinek három főmotívuma az értéktudományos neokantianizmus, az etikai újjászületés reményével megalapozott Nietzsche-bírálat és az újkeresztény etikára épülő Pascal-reneszánsz. (Hell, 2005) Gondolkodása alakulásának jelentős dokumentumai a Társaság közgyűlésein elhangzott megnyitóbeszédék.

A következő elnök a hazai filozófiai fejlődésfolyamat legjelentősebb szereplőinek egyike. Alexander Bernát (1850–1927) magyar filozófiatörténet rendkívül érdekes alakjai közé tartozik: azok közé, akiknek hatása jelentékenyebb, mint teljesítménye. Ha az intézményteremtőt nézzük, a korszakban, sőt talán a magyar filozófiatörténeti folyamat egészében nincs nála jelentékenyebb személyiség. Ha a filozófusra tekintünk, talán korszakában, a századforduló-századelő idején, pályatársai és tanítványai között is akadnak nála mélyebb és

eredetibb gondolkodók. Ő elsősorban is közvetítő, a bölcselet különféle európai hagyományainak meghonosítója: terjedelmileg hatalmas és tematikailag sokágú életművét a jó értelemben vett ismeretterjesztés nemes pátosza hatja át. Ahogy minden nemzedéktársára, indulásakor őrá is két irány hat a legerősebben: a pozitivizmus és a neokantianizmus. Ahogy azonban nemzedéktársai közül csupán kevesen, ő mindvégig megőrzi mindkét irány erős befolyását. A filozófia tudásszintetizáló feladatának pozitivistá meggyőződése és transzcendentális természetének (neo)kantianus fölfogása: mindkettő olyasmi, ami egész pályafutását végigkíséri. Rendkívül termékeny szerző lévén, hatalmas életművet alkot: filozófiai-filozófiatörténeti, esztétikai-irodalomtörténeti, pszichológiai munkák sorát írja és jelenteti meg. Eklektikus-impresszionisztikus bölcseleténél mindazonáltal jelentősebb tudományszervezői és tudományos ismeretterjesztői munkája. (Turbucz, 2021) Elsősorban nem is originális gondolkodónak tekinti önmagát: közvetítőnek és tanárnak, aki az európai filozófiai kultúra értékeivel ismerteti meg a közönségét; aki a filozófiatörténeti kánon klasszikusainak rendszereit tárja olvasói elé. Valószínűleg a hazai filozófiai fejlődés-folyamat leginkább befogadó alakja, aki nyugati egyetemi tanulmányai után már idehaza szerzett írásaiban, elsősorban habilitációs értekezésében, ámulatra méltóan receptív szerzőként, összefoglalóan egymaga sűrítve fogalmazza meg a filozófiatörténet filozófiája poszthegelinánus fejezetének egészét. (Varga, 2020a. 79–90.) A Társaság elnökségével vállalt szerepe kiterjedt intézmény-építő tevékenységébe illeszkedik. 1892-es levelező taggá választásától az Akadémia, 1895-ös – a kifejezetten számára létrehozott filozófiatörténeti tanszékre történő – egyetemi tanári kinevezésétől a budapesti egyetem modernizálásnak első számú alakjának számít, 1915-ös elnökké választása pedig a Magyar Filozófiai Társaság nagyszabású megújulását eredményezi.

A két háború közötti korszakban az első elnök, a pozícióját csaknem másfél évtizedig betöltő Pauler Ákos (1876–1933) szerepe a legmeghatározóbb: ez az időszak valóban akár a magyar filozófiatörténet „Pauler-korszakának” is minősíthető. Nem egyszerűen a korszak filozófiai tudományosságának intézményesen legpozicionáltabb alakja, valóban a korszak legkiemelkedőbb bölcseelője: autentikus teljesítménye, nagyhatású rendszere avatja iskolateremtő egyéniséggé. Filozófiai álláspontja érdekes pályát fut be: metafizikai velleitásokat eláruló kezdetek után a pozitivizmustól a pozitivizmus és a kantianizmus egyeztetésének kísérletén, majd a kantianizmuson keresztül a logikai platonizmusig ível, hogy végül a teista metafizikához érkezzék meg. (Somos, 1999) Noha gimnazista éveiben metafizikai ambíciókat táplál magában, egyetemi tanulmányait elkezdve és rendszeres publikációs tevékenységbe fogva mégis határozottan a pozitivizmus elkötelezettjévé válik. A természetfilozófia fogalmának és feladatainak szentelt doktori értekezése a pszichológiában középponti

filozófiai diszciplinát látó Wundt erős hatását mutatja. Pozitivista korszakát lezárva, a századfordulótól fokozatosan az „újidealizmus” különféle áramlatainak recepciójában vállal szerepet. Az etikai megismerés természetével foglalkozó monográfiájában már az értéktudományos neokantianizmus és a husserli antipszichologizmus érvényesül: a munkában a logika, az esztétika és az etika értékei – az igaz, a szép és a jó – már abszolút értékeknek minősülnek, olyan ideális tartalmaknak, amelyek függetlenek a rájuk vonatkozó pszichológiai aktusoktól. Reprezentatív filozófiájára a tiszta logika platonizmusában talál rá. A platonizmus ideavilágának harmóniája Pauler számára a – világ zűrzavarával, esetlegességével, kételyével és instabilitásával szembeszegezett – rend, szilárdság, bizonyosság és változatlanság értékeit nyújtja. Míg Platón, az ideaelmélet megalkotásával, az érzéki és az érzékfeletti kapcsolata érdekelte, addig Paulert, Platón kései utódját, a tiszta logika elméletének kidolgozásával, csupán az érzékfeletti foglalkoztatja. Ott az ideákban részesülő létezők teóriája az ideák és a valóság viszonyára keresett választ, itt a tiszta logika alapelveinek elmélete az ideavilág belső viszonyait kutatja. Radikalizált platonizmus ez, a valóságos létezők fogyatékosságaitól és esetlegességeitől végképp megszabadított, és azokra reflektálni nem is kényszerülő, tökéletes ideavilág konstrukciója. Kidolgozója, mondhatnánk, elmenekül a valóság elől, hogy az ideák honában találjon új otthonra. Tiszta logikai platonizmusát összefoglaló, rendszerét kifejtő fő művével, a filozófiába való „bevezetésével” sikerül megteremtenie a magyar filozófiai irodalom leghibátlanabb alkotásainak egyikét: a két háború között további négy kiadásban valamint német fordításban is napvilágot látó – az elmúlt években pedig újabb két kiadásban közzétett – alkotás, lehet mondani, ma olvasva is hideg-életidegen tökéletességet sugároz. A főműben vázolt rendszer és az annak nyomán kidolgozott logikai összefoglalás álláspontjához képest legutolsó művei újabb világnézeti elmozdulásról tanúskodnak. „Bevezetésének” a halála előtt előkészített harmadik kiadása, kéziratban maradt metafizikája és töredékes tanulmányokból rekonstruált ideológiája – a két utóbbi tanítványainak sajtó alá rendezői munkája nyomán posztumusz jelenik meg – gondolkodásának határozott vallásos fordulatát mutatják. A platonista ideavilág ezekben megszemélyesül, az igazság megismerésére irányuló törekvés vallásos vágyakozássá formálódik, az Abszolútum Istenné alakul: Pauler végső filozófiája afféle teista metafizikaként jellemezhető tehát.

Pauler halála után az egyetem másik filozófia tanszékének professzorát, Kornis Gyulát, (1885–1958) választják elnökké. Ő, egyfelől, valóban a korszak kiemelkedően pozicionált szereplőjének számít. Egyetemi tanár, akadémikus, akadémiai elnök, parlamenti képviselő, házalelnök, kultuszállamtitkár, kultuszminiszter, mindenféle elképzelhető tudományos-közéleti társaságok elnökevezetője. Olyan szereplő ugyanakkor, aki, másfelől, korábban sem tartozott és

ma sem tartozik a magyar filozófiai hagyomány kiemelkedően értékelt személyiségei közé. A maga korában talán éppen idősebb kortársa, a bölcséletileg mélyebb Pauler alakja borítja árnyékba, a kommunizmus idején az ellenforradalmi korszak teoretikusának számít, hogy aztán a magyar filozófia újabban megélénkült történetírása se emelje a meghatározó kanonikus gondolkodók sorába. Úgy tartottuk számon, mint főként a német tudományosság eredményeinek közvetítésével szolgáló munkák szerzőjét, akinek művei tematikailag a pszichológiától a történetfilozófián és a politikatudományon át a pedagógia- és filozófiatörténetig ívelnek, irányzati tekintetben a szellemtudományos értékfilozófia eklektikus változatát képviselik. Az alakjáról nemrégiben készített monográfia ehhez képest voltaképp rehabilitációs kísérlet: arra irányuló nagyszabású vállalkozás, hogy hősének értékelését ismertségéhez igazítsa. (Somos, 2019) Ez a munka egyforma súllyal tárgyalja a gondolkodó munkásságának filozófiai és politikai összetevőjét, a filozófusi munkásság elemzése során pedig aprólékosan sorra veszi az egyes diszciplínákat, a filozófiától és a pszichológiától a pedagógiáig és a kultúrtörténetig, a rendkívül kiterjedt bölcséleti munkásság értékelése során meggyőzően bizonyítva, hogy a középpontban álló lélektan és történetfilozófia alatt komoly tudományfilozófiai réteg húzódik meg.

Miután Kornis, kultúrpolitikai feladatainak megszaporodására hivatkozva, lemond, Pauler tanszéki utódját, báró Brandenstein Bélát (1901–1989) választják elnökké. Ő, elődjéhez hasonlóan rendkívül termékeny gondolkodó, számos terjedelmes munka szerzője, kiterjedt életmű megalkotója. Egyszerre számít magyar és német nyelvű alkotónak: már korai, idehaza kifejtett munkásságának is vannak német nyelvű kontribúciói; kései, Németországban írott művei – világháború után emigrál, és a saarbrückeni egyetem professzora lesz – között is vannak magyarul írott darabok. Pauler tanítványként gondolkodását enciklopédikus teljességigény jellemzi: önálló műveinek sorában valamennyi hagyományos bölcséleti diszciplína részletező tárgyalását nyújtja, a fennállástanként jellemzett ontológiától és a valóságtanként fölfogott metafizikától kezdve az esztétikáig és az etikáig. Eklektikus bölcséleti alapokon nyugvó munkásságának és terjedős műveinek újabban megkísérelt kanonizálási kísérletei azonban nem mondhatók sikeresnek. (Veres, 2002) Társasági tevékenységének középpontjában a Társaság vitaüléseinek életre hívása és irányítása áll: a történeti és szisztematikus tárgyakat egyaránt átfogó, jó fél évtizedig ívelő és a korszak valamennyi fontos szereplőjét megmozgató – alább majd részletesebben tárgyalandó – vitasorozat kétségkívül az ő személyes érdemének mondható.

A német megszállással a Társaság működése megszakad, életében jó két éves kényszerszünet áll be. Az 1946 tavaszán összehívott újjáalakuló ülés Moór Gyulát (1888–1950) választja elnökké. Moór az intézményesedett hagyományokban egyébként szűkölködő magyar bölcsélet kivételesen szerves részahagyományának,

a jogfilozófiai hagyománynak a jelentős alakja. (Perecz, 1988a) Gondolkodói útja a jogbölselet neokantiánus fölfogásától indul el: a jog tiszta formáját keresi és szociológiai-pszichológiai összetevőktől függetlenített jogfogalomra épülő jogfilozófia kidolgozására vállalkozik. Programját igen gyorsan végrehajtva és vállalását rendkívül hamar beteljesítve a neokantiánus jogfilozófia meggyőző összefoglaló rendszerét dolgozza ki. Pályájának második felében a hegeli-rickerti-hartmanni ösztönzések nyomán megfogalmazott „új kultúrfilozófiát” próbálja meg valamiféle új jogfilozófia alapjaként felfogni, gondolati orientációváltása jogfilozófiai következményeinek levonása azonban nem eredményez hasonló szintézist. (Szabadfalvi, 1994) Kivételesen gyors szakmai karriert befutó tudós – rendkívül fiatalon lesz professzor és akadémikus –, aki a közélet és a politika különféle színterein is elismerések sorához jut: kiténtések birtokosa, társadalmi tisztségek betöltője, felsőházi póttag, országgyűlési képviselő. Határozottan antifásizsista konzervatív személyiségként társasági elnöki tiszttét is nyilván annak köszönheti, hogy vitathatatlan szakmai teljesítménye és kikezdehetetlen erkölcsi autoritása egymással ellentétes politikai kurzusok számára is egyaránt megfellebbezhetetlenül tekintélyes személyiséggé avatja.

Amikor a Társaság négy évtizedes szüneteltetés után újjáalakul, ez az aktus a hazai filozófiai intézményrendszer újrapluralizálásának és irányzati nyitásának – az uralkodó szovjetmarxizmus intézményi monopóliuma fölszámolásának és irányzati hegemoniája megszüntetésének – átfogóbb folyamatába illeszkedik. Az alakuló ülés előkészítése és vitája során többen Nyíri Tamást kívánják a megalakuló-újjáalakuló Társaság elnökéül választani: a katolikus professzor személye szimbolikusan is kifejezné a pártállami filozófiával történő szakítást. Az ülés vitája nyomán azonban végül a „hivatalos” jelölt, Tőkei Ferenc (1930–2000) személye győz. Ő azonban nem csupán a pártállami ideológia képviselőinek támogatottja: a korszak kiemelkedően jelentős marxista gondolkodója. Eredetileg sinológus, a kínai bölcselet hazai recepciójának meghatározó személyisége: a régi kínai filozófia fordítója és népszerűsítője. Nyelvészeti és irodalmi tanulmányai után a marxista-leninista történetfilozófia – a történelmi materializmus – modernizálójaként és átépítőjeként lép föl: az „ázsiai termelési mód” kategóriája nyomán kidolgozott „társadalmi formációelmélet” megalkotójaként szerez nemzetközi ismertséget.

Elnöki szerepe azonban átmenetinek bizonyul: a politikai rendszerváltás után a korábbi elnökjelöltet, Nyíri Tamást (1920–1994) választják elnökké helyette. Nyíri katolikus pap, teológus és filozófus, a katolikus egyetem filozófiaprofesszora. A zsinati megújulás szellemében átalakuló katolikus teológia hazai közvetítésének elkötelezettje, a korszak hívő–ateista dialógusának illetve a felekezeti párbeszédnek ismert személyisége. Számos szisztematikus műve mellett legjelentősebb munkájának a filozófiai gondolkodás fejlődését egészében

áttekintő kézikönyve számít: ez a tomista transzcendentalizmus szellemében készített összefoglaló a leginformatívabb és leghasználhatóbb korabeli szintézisnek mondható. Emlékére halála után nyilvánosságra kerülő ügynökszeretvevet árnyat.

A Nyíri Tamást követő Nyíri Kristóffal elérkezünk a kortársi elnökökig.

## INTÉZMÉNYEK

Az „intézményeket” – a Társaság tevékenységét megvalósító szervezeti formákat – tárgyalva, rendre előbb az alapszabályokat, majd a folyóiratokat, azután a kiadványokat, végül az ismeretterjesztő előadássorozatokot vesszük sorra. Megpróbáljuk bemutatni, hogy ezek az intézmények mennyire párhuzamos jellegzetességeket mutatnak a társaság két korszakában: előbb az 1901-től 1947-ig, majd az 1987-től máig terjedő szakaszban.

*(Alapszabályok)* Az 1901-ben elfogadott alapszabály öt szakaszra tagolódó, huszonnégy paragrafusból álló, mintegy öt nyomtatott oldal terjedelmű dokumentum. Előbb a társaság célját – céljait – határozza meg, majd a célok elérése érdekében „eszközök” létrehozásáról rendelkezik. A célok között szerepel a filozófiai tudományok művelése és terjesztése, a filozófiai felfogásnak a tudományok úgymond „más köreibben” való meghonosítása és megszilárdítása, az „etikai érzék” „ébredtartalása és fokozása”, a magyar filozofálás történelmi nyomainak feltárása és összegyűjtése, illetve a közéletben felmerülő elvi kérdéseknek filozófiai szempontból való tárgyalása. A célok elérése érdekében négy „eszköz” létrehozását határozza el: a nyilvános felolvasások és viták rendszerét, az ismeretterjesztő előadássorozatok és tanfolyamok sorát, a folyóirat- és könyvkiadást, illetve filozófiai könyvtár felállítását. Az első és a harmadik valóban hamarosan megvalósul: mind a nyilvános felolvasások-viták rendszere, mind a folyóirat- és könyvkiadás fontos munkaformája, illetve tevékenysége lesz a Társaságnak. Az ismeretterjesztő kurzusok csak később, a két háború közötti korszakban nyernek jelentősebb szerepet, a filozófiai könyvtár pedig egyáltalán nem áll föl.

Az alapszabály szerint a Társaság szervezetének három intézménye a közgyűlés, a választmány, illetve a tisztikar. A tagok összességét átfogó közgyűlés évente legalább egyszer ül össze, a harminctagú választmánynak – a tisztikaron kívül – kétharmadrészt fővárosi, egyharmadrészt vidéki tagjai vannak, a tisztikar tagjai pedig az elvi irányítást végző elnök, a gyakorlati szervezőmunkát végző titkár, a költségvetést kezelő pénztáros, illetve a pénzkezelést ellenőrző számvizsgáló bizottság. A legfontosabb szerep a titkárnak jut, aki egyéb teendői mellett szerkeszti a Társaság folyóiratát, a folyóirat szerzőinek föl kutatásával úgymond „propagandát” fejt ki a Társaság érdekében.

Az 1987-ben újjászerveződő Társaság alapszabálya a korábbi változatnál jó háromszor hosszabb dokumentum: nyolc fejezete összesen ötvennyolc paragrafusra oszlik. Ez a változat Preambulummal indul, amely a „Fédération Internationale des Sociétés de Philosophie” (Filozófiai Társaságok Nemzetközi Szövetsége) tagjaként és a Magyar Tudományos Akadémiával együttműködő szervezatként határozza meg a Társaságot. A célok között felsorolja a magyar filozófusok, illetve a filozófia szakos hallgatók, a filozófiával összefüggő területen dolgozó kutatók és a filozófiai kérdések iránt érdeklődő laikusok tömörítését; a filozófiai elméletek és módszertan fejlesztését, a filozófiai szemléletmód érvényesítését az oktatásban, a kutatásban és a tudományos közéletben; előadások, viták, konferenciák szervezését, a hazai filozófiai kutatások és eredmények figyelemmel kísérését; kongresszusaival a magyar filozófia fejlődésének, a tudományos eredmények megismerésének, a szakmai információk áramlásának elősegítését; a hazai és a nemzetközi tájékozódás kiszélesítését, a magyarországi filozófiai élet nemzetközi felzárkózását; információs rendszerével, a kutatások és publikációk nyilvántartásával tagjai szakmai, oktatói és tudományos tevékenységének segítségét. A feladatok külön megfogalmazását ehhez képest elsősorban a Társaság közhasznúsági státuszának szem előtt tartása indokolja. A feladatok sorában szerepel a filozófiai alapkérdéseinek megvitatása és azok tudományos feltárása, vitákkal, rendezvényekkel a magyarországi filozófiai élet fejlődésének elősegítése; a filozófiai képzés, továbbképzés és minősítés kérdéseinek megvitatása; nemzetközi konferenciák, vitaulések szervezése, a magyar és magyarországi kötődésű filozófusok nemzetközi tevékenységének elősegítése.

Az intézmények itt a következőképp alakulnak: közgyűlés, elnökség, elnök, alelnökök, főtitkár, bizottságok, szakosztályok. Az évenkénti kongresszuson összeülő közgyűlés a Társaságnak a tagok összességéből álló, legfelsőbb döntéshozó szerve. A Társaság munkájának folyamatosságát megteremtő, két évre – friss módosítás nyomán négy évre – választott, összesen legalább 12 főből álló elnökség évente többször ülésezik. Az elnök irányítja és képviseli a Társaságot; munkáját az alelnökök segítik; az operatív munkát ténylegesen végző főtitkár kiemelt hatásköre az utalványozási jog. A bizottságok közül az alapszabály kettőt nevesít: a számvizsgáló és az érdekvédelmi bizottságot. A szakosztályok a Társaság tartalmi szakmai tevékenységét megvalósító szerveződések, jelenleg a következők működnek közülük: az antik és középkori filozófiatörténeti, a fenomenológiai, a vallásfilozófiai, a hermeneutikai, az etikai, illetve a középiskolai tanári munkacsoport.

(*Folyóiratok*) A Társaság első, hosszú, közel fél évszázadig tartó korszakának két, egymást követő folyóirata van: előbb, 1901-től 1914-ig *A Magyar Filozófiai Társaság Közleményei*, utóbb, 1915-től 1947-ig az *Athenaeum*.

Mindkettő számon tartásra érdemes orgánus, ám jelentőségük semmiképp sem azonos. Míg a *Közlemények* ténylegesen csupán a közlöny, vagyis alapvetően a Társaság működéséről beszámoló értesítőnek számít (Perecz, 1995c), addig az *Athenaeum* az hazai sajtótörténet egésze talán legjelentősebb filozófiai folyóiratának minősíthető (Perecz, 1998b).

A *Magyar Filozófiai Társaság Közleményei*, funkciója szerint, valóban a Társaság közlönye, bár másfél évtizedes történetében ugyanakkor több szakasz mutatkozik. Az első szakaszban, 1901 és 1905 között valóban nem több egyszerű értesítőnél. Minden rovata a Társasággal kapcsolatos anyagokat közöl: a tanulmány-rovat a Társaságban elhangzott előadások szövegét teszi közzé, a könyvismertetés-rovat főként hazai művekről szóló recenziókat hoz, a „Vegyes” vagy „Egyéb” rovatcím alatt pedig csaknem kizárólag a társasági élet híreiről tudósít. A három típusú közleményt csak alkalmanként, egy-egy számban egészíti ki egyéb publikáció, például folyóiratszemle vagy az egyetemeken tartott filozófia-kurzusokról hírt adó beszámoló. A második szakaszban, 1906-tól 1910-ig, ha a színvonal nem is, a szerkesztés minősége egyértelműen javulni kezd. A negyedévi folyóirattá fejlődő kiadvány igyekszik önálló orgánummá alakulni. A tanulmány-rovatban a társasági előadásokon kívüli dolgozatokat is közöl, a könyvismertetés-rovatba egyre több idegen nyelvű kötet recenzióját is beteszi, és új rovatokkal – például a hazai filozófiai irodalomról beszámoló bibliográfiai rovattal – is kísérletezik. A harmadik szakasz, az 1911 és 1914 közti időszak aztán a tartalmi színvonalemelkedést is meghozza. A felelős szerkesztő továbbra is a titkár marad, az egyszemélyi szerkesztést azonban kollektív szerkesztés váltja föl: a Társaság elnöke által vezetett szerkesztőbizottság maga is érdemi tevékenységet fejt ki a folyóirat érdekében. A lap tükrözni kezdi azt a megélénkülést, amit a korszak filozófiai élete mutat: a tízes évek a pozitívizmus – a nyugati tendenciákhoz képest jelentősen hosszabban tartó – hazai hegemoniájának oldódását, az antipozitivistá-antipszichológista, metafizikai „újidealizmus” megjelenését hozzák el.

A bölcséleti átalakulás fejleményeitől nem függetlenül, a jelentős társasági megújulás részeként a *Közlemények* megszűnik, és Társaság az *Athenaeumot* veszi át saját folyóirataként. Az *Athenaeum*, tudni kell róla, a hazai sajtótörténet egyik leghosszabb életű folyóiratának számít. Első füzet 1892-ben, utolsó füzete pedig 1947-ben jelenik meg, működése a századvégtől-századelőtől a két háború közötti korszakon át a koalíciós évekig ível tehát. A több mint fél évszázadot az 1914–1915-ös esztendő osztja két szakaszra. 1914-ig az Akadémia filozófiai és államtudományi folyóirataként lát napvilágot, 1915-től a Magyar Filozófiai Társaság orgánusává válik. Feladata mindkét szakaszban ugyanaz: a hivatalos filozófiai tudományosság eredményeinek közzététele.

Hosszú története során többször változik szerkesztői koncepciója is, meghatározó filozófiai iránya is, színvonala is. A szerkesztői koncepció a szigorúan irányzatos, programatikus szerkesztési elvek és a nyitott, értékorientált fel fogás között mozog. A meghatározó filozófiai irány kezdetben a pozitivizmus, majd az „újidealizmus”, végül a szellemtörténet. A színvonal tekintetében pedig egyértelműen két kiemelkedő korszak mutatkozik: a tízes évek második fele és a harmincas évek időszaka.

Az ötvenhat esztendő alatt összesen tíz szerkesztő váltja egymást, érdemes felsorolni őket. Pauer Imre 1892 és 1914 – ebben hosszú periódusban a lap, ugye, még nem a Társaság orgánuma –, Alexander Bernát 1915 és 1919, Nagy József 1920 és 1923, Kornis Gyula 1924 és 1926, Dékány István 1927 és 1931, Prohászka Lajos 1932 és 1939, gróf Révay József 1940 és 1944 között, Faragó László 1945–1946-ban, Pozsonyi Frigyes és Vajda György Mihály pedig 1947-ben tölti be a szerkesztői tisztséget. Következetes szerkesztői elveket érvényesítő, tudatos szerkesztő közöttük csupán három akad: Pauer, Alexander és Prohászka. Pauer a pozitivistá bölcselet fórumaként hozza létre a lapot, Alexander és Prohászka pedig a kortársi filozófiában egyetemesen tájékozódó, a korszak eredményeit átfogóan tükröző szemlét alkot. Nagy, Kornis és Dékány viszont inkább csak a Filozófiai Társaságban viselt tisztségével járó kötelezettségnek tekinti a szerkesztői munkát, Révay mindössze Prohászka örökét kívánja tovább vinni, Faragó, Pozsonyi és Vajda pedig csupán az újrakezdést kísérli meg.

A hosszú életű, jelentős társasági folyóiratokhoz képest a Társaság új korszakának orgánuma kifejezetten szerénynek mondható. *MFT Hírek* ugyanakkor nyilvánvalóan a korábbi korszakokhoz képest egyrészt gyökeresen eltérő folyóiratstruktúra részeként lát napvilágot, másrészt összehasonlíthatatlannul eltérő nyilvánosságszerkezet terében működik. Egyrészt tehát, míg korábban kevés filozófiai folyóirat működik – a *Közleményeknek* és az *Athenaeumnak* tehát gyakorlatilag csupán a katolikus bölcseleti folyóirat az egyetlen versenytársra –, addig most a Társaság lapja több régebbi és tucatnyi új filozófiai folyóirat között az egyik lesz csupán. A posztkommunista átmenettel a folyóiratkiadási struktúra pluralizálódik és a cenzurális szempontok teljesen megszűnnek: vállalkozókedvtől és lehetőségektől függően bármilyen folyóirat megjelenhet tehát. A hagyományosan folyóiratkulturának számító magyar kultúra filozófiai regiszterében is korábban nem tapasztalt gazdagságban jelennek meg filozófiai folyóiratok. (Perecz, 2000, 2005; Laczkó 2012; Perecz, 2017. 158–165; 2021) Ebben a folyóiratstruktúrában a Társaság orgánumának nem kell sajátképpen filozófiai tanulmányokat közlő folyóiratnak lennie: megmaradhat szűken a társasági információk továbbítására szolgáló kiadványnak. A főtítkárral által szerkesztett *MFT Hírek* ilyenformán szinte kizárólag

a társasági működéssel összefüggő közleményekkel jelentezik: anyagának túlnyomó többségét a Társaság tevékenységéről szóló éves beszámoló, közgyűlésekről és elnökségi ülésekről készített emlékeztetők, konferenciafölvívások és konferenciabeszámoló, valamint tagnévsorok mellett rendszeres folyóirat-szemlék és éves könyvlisták teszik ki, amelyeken kívül csak kivételesen szerepelnek önálló tanulmányok. Évente négy – az első és a második szám után általában összevont harmadik-negyedik – számmal jelentkező, kislakú orgánium ráadásul csupán másfél évtizedet ér meg: 1994-ben indul, 2009-ben pedig be is fejezi működését. Másrészt ugyanis, a lap működése arra a korszakra esik, amikor radikálisan átalakul nyilvánosság szerkezeti tere: a digitalizáció sebes térhódítása nyomán a nyomtatott sajtó általában is visszaszorulni kényszerül. Az *MFT Hírek* nyomtatott változata megszűnik hát, a társasági hírek – a társasági működésről és az filozófiai élet eseményeiről szóló információk – Társaság honlapján és a MAFLA, (Magyar Filozófiai Lista) elektronikus levelezési listáján keresztül jutnak el a Társaság tagságához.

(*Kiadványok*) Ebben az esetben az „új” Társaság határozottan jelentősebb teljesítményt tud fölmutatni, mint amit a „rég” Társaság tudott.

A „rég” Társaság legjelentősebb önálló kiadványsorozata mindössze kilenc kötetet ér meg, ez a kilenc kötet ráadásul időben hosszú periódus alatt tud kijönni. A *Magyar Filozófiai Társaság könyvtárának* az első kötete 1917-ben az utolsó kötete 1944-ben jelenik meg. A kötetek között szerepel tanulmánygyűjtemény – mint a Leibniz halálának kétszázadik évfordulója alkalmából összeállított kiadvány –, doktori disszertáció – mint Szilasi Vilmos könyve a „tudati rendszerezés elméletéről” –, monográfia – mint Bognár Cecília munkája a fizikai okságról és törvényszerűségről –, klasszikus mű fordítása – mint Arisztotelész Politikája –, vagy kézikönyv – mint Ottlik László kötete a társadalomtudomány filozófiájáról. Pauler halála után a sorozatban jön ki a filozófus posztumusz tanulmánykötete az „ideológiáról”, illetve a filozófustól búcsúzó tisztelegő tanulmányok híres gyűjteménye, a *Pauler emlékkönyv*. A kiadványsorozat két legjelentősebb darabjának azonban alighanem a két utolsó: a „filozófia nagy rendszereit” meg a „mai filozófia” helyzetét áttekintő – alább részletesebben említendő – vitasorozat anyagát közrebocsátó kötet számít.

Az „új” Társaság legjelentősebb efféle vállalkozása ehhez képest kifejezetten imponálóan mondható. A *Lábjegyzetek Platónhoz* kötet sorozat a Társaság éves nagyrendezvényeként működő – címében Whitehead híres diktumát parafrázáló – szegedi konferenciasorozat előadásainak szerkesztett szövegét bocsátja közre. Az 2003-ban elinduló kötet sorozat jelenleg immár a 19. köteténél tart. A vállalkozás rendkívül elegáns köteteit az évek-évtizedek során a szerkesztőnek – a Társaság titkárnak – sikerül mindvégig egységes formátumban megőriznie és azonos szerkezetben közrebocsátania. Ha végigtekintünk a

címeken, sorrendben a következő kötetek látnak napvilágot a sorozatban: *Az erény, A bűn, A barátság, A lelkiismeret, A gyűlölet, Az igazságosság, A szabadság, Az akarat, Az ész, A szerelem, A hazugság, A bizalom, Az agresszió, Az emlékezet, Az idegen, A polisz, Az identitás, A vita*. A kötet-sorozat – alaposabb tanulmányozásra érdemes és részletesebb földolgozásra méltó – darabjai összességükben valószínűleg a korszak hazai filozófiájának reprezentatív képét rajzolják meg. A konferenciaelőadások anyagát közlő kötet-sorozat kiegészítő darabja, fejet hajtva a konferenciák egyik legjelentősebb és leghívebb előadójának számító filozófus személye és életműve előtt, Heller Ágnes előadás-esszéinek posztumusz válogatását nyújtja át.

(*Ismeretterjesztő sorozatok*) A „régí” Társaság legjelentősebb vállalkozása ebben a tekintetben az a két vitasorozat, amely a világháború éveitől, a harmincas évek végétől egészen a negyvenes évek első feléig végigível. A vitaülések, közelebbről, 1938-ban indulnak és 1943-ig tartanak. A társasági folyóirat, az *Athenaeum*, összesen negyven vitaülés írásos változatát közli, ebből a terjedelmesebb anyagból, összesen húsz vitaülés dokumentumait közzé téve, két kötetnyi válogatás készül: ez a két kötet a Társaság előbb említett *Könyvtára*-nak két utolsó, ám bizonyosan legjelentősebb darabja. Voltaképp két vitasorozatról van szó, a két kötet ezek tematikáját követi. Az előbbi, az 1942-ben megjelenő kötet a „filozófia nagy rendszereit” tekinti át, voltaképpen a filozófia történeti irányzatai fölött szemlét tartva az antikvitástól az újkori bölceleltig: a platonizmustól és az arisztotelizmustól a skolasztikán és a karteizianizmuson keresztül a kantianizmusig és a hegelianizmusig. (Halasy-Nagy–Ivánka, 1942) Az utóbbi, 1944-ben kijövő kötet a kortársi filozófia szisztematikus panorámáját rajzolja meg, részletező áttekintést nyújtva a filozófiai diszciplínák és a szakfilozófiák helyzetéről: egyfelől a logikától és az ismeretelmélettől az etikán és az esztétikán át a természetfilozófiáig és a kultúrfilozófiáig a diszciplínákon, másfelől a társadalomfilozófiától és a jogfilozófiától a nyelvfilozófián és a gazdaságfilozófián át a vallásbölceleltig és a történetfilozófiáig a szakfilozófiákon végighaladva. (Baránszky Jób–Brandenstein, 1944) A Brandenstein elnöki irányításával és összefoglalásával zajló ülések nem csak tematikusan mutatnak határozott teljességigényt: az előadók és a hozzászólók között a korszak valamennyi fontos szereplője föltűnik. Abban a szerencsés helyzetben vagyunk, hogy ez, a korszak bölceleltét reprezentatív módon bemutató vitasorozat friss kiadásban is hozzáférhető: hosszabb, nemcsak az említett kötetekben kiadott anyagát, hanem valamennyi, eredetileg csak a folyóiratban megjelent kontribúcióját is tartalmazó, igényesen gondozott és hasznos kiegészítővel fölszerelt változata a kilencvenes évek végén újra olvasható lett. (Kőszegi, 1998)

Az „új” Társaság hasonló rendezvénysorozata egyelőre rövidebb hagyományokra tekinthet vissza. A „Kontra-poszt” rendezvényeit hasonlóképp a filozófiai ismeretterjesztésnek és a filozófia népszerűsítésének a törekvése határozza meg. A vállalkozás egyszerre előadássorozat és vitasorozat: nyilvános rendezvényein az előadó bevezető referátumát két főlként szakértő korreferátuma követi, az elhangzottakat pedig azonnal a jelenlévő közönség kérdései alakítják. A rendezvénysorozat egyfelől a filozófia kezdeteihez igyekszik visszatérni: a filozofálás alapvetően szóbeli és fogalmilag dialogikus hagyományait idézi meg, másfelől ugyanakkor a kortársi kommunikáció lehetőségeit is fölhasználja: darabjait az online-térben is azonnal hozzáférhetővé teszi. Az előbbi fizikai terét a rendezvényeknek helyet adó Fuga művészeti központ adja, az utóbbi digitális terét pedig az elhangzott alkalmakat azonnal hozzáférhetővé tevő *Litera* irodalmi portál teremti meg. A rendezvények tematikája nem törekszik szisztematikusságra: aktuális társadalomelméleti és politikai, etikai és esztétikai problémákat tűz napirendre. Az eddigi programok megvitatják, például, a filozófus társadalmi felelősségét, az egyenlőség-egyenlőtlenség, az ellenállási jog, az ökológiai válság, a társadalmi nem, az eutanázia, a traumaöröklődés, a virtualitás, a mesterséges intelligencia problémáit, vagy a szenvedélyek meg az ízlés kérdését. A vállalkozás eddig két és fél évet ér meg: első alkalmá 2020 elején indul, mindeddig legutolsó rendezvényére pedig 2022 nyarán kerül sor. A sorozat a járvány következtében időlegesen teljesen az online-térbe szorul, jelenleg pedig technikai nehézségek akadályozzák a folytatását. Az eddigi alkalmain elhangzott viták szerkesztett anyagából összeállított kötet örvendetesen megjelenés előtt áll, a sorozat további folytatása ellenben sajnálatosan kétségesnek látszik.

## **KORSZAKOK**

A Társaság történetének periodizációja nem egyszerű feladat. Hosszú, ötnegyed évszázados nagytörténete – a működését kíméletlenül megszakító, a négy évtizedes kényszerszünet ellenére is – olyan terjedelmes történeti szakaszt képez, amelyikben teoretikusan nyilvánvalóan egymással egyáltalán nehezen összevethető tendenciák mutatkoznak. Hogyan határozhatunk meg és mi alapján különíthetünk el hát egyes szakaszokat a Társaság történetében?

Magunk a következő javaslatot terjesztenénk elő. A Társaság – számunkra elősorban a társasági folyóiratokból kibontakozó – tevékenységének tanulmányozása nyomán megrajzolódó kép alapján, úgy tűnik föl, öt periódus elkülönítését érdemes megfontolnunk. Az induló, az alapítástól a tízes évek közepéig meghatározó pozitivistá programot előbb, a világháború idején, az újidealizmus különféle irányainak befolyása váltja föl, majd a két háború közötti hosszú periódusban a szellemtörténeti korérzékelés laza hatása érvényesül, hogy azután

a koalíciós évek rövid szakaszában csupán az előző korszakhoz képest jelentkeznek „nyitások” és képződjenek meg „árnyak”, míg végül, az újjáalakulással kezdődő, ma is tartó szakaszhoz érünk. Öt javasolt korszakunk tehát: az 1901 és 1914 közötti pozitivista korszak, az 1915 és 1919 közötti „újidealista” korszak, az 1920 és 1944 közötti szellemtörténeti korszak, az 1945 és 1947 közötti zárókorszak, majd az újjáalakulás 1987-től kezdődő és máig tartó korszaka. A korszakok meghatározása során azonban tanácsos lehet figyelembe venni a Társaság folyóiratának monografikus földolgozásában szereplő korszakmeghatározásokat: hogy tudniillik a folyóirat a „pozitivizmus *programjával*” indul, majd a tízes évek második felében az „új idealizmus *jegyében*” működik, utóbb, a két háború között, csupán a „szellemtörténet *korszakában*” tevékenykedik, végül az utolsó három évfolyamban ehhez az előző korszakhoz képest kísérel meg „nyitásokat”, illetve vetít előre „árnyakat”. (Percz, 1998b. 17–19.) Ahogy folyóirata történetének, úgy valószínűleg a Társaság működésének korszakmeghatározásai is fokozatosan gyöngülő magyarázóerővel bírnak tehát: egyre kevésbé fejeznek ki határozottan megragadható, autonóm gondolati tartalmat. Mindez különösen igaz a Társaság legújabb, máig is tartó korszakára: az 1987-től eltelt immár három és fél évtized ellenére ezt a szakaszt nem mernénk tartalmilag minősíteni, visszafogottan mindössze az „újjáalakulás” korszakának nevezzük.

Az első korszak tehát a pozitívizmus programjával indul. Már a Társaság megalakulását közvetlenül megelőző, említett *Magyar Kritika*-vitában is polémia bontakozik ki a megalakítandó szerveződés bölcséleti irányáról: a kezdeményezők határozottan pozitivista irányú társaságot terveznének, vitapartnereik ellenben kijelölt irányzat meghatározása nélküli csoportosulás mellett érvelnek. A megalakuló Társaság dokumentumai valóban nem emlékeznek meg a pozitívizmusról, a társasági működés gyakorlatában mégis határozott pozitivista program látszik körvonalazódni. A társasági folyóiratban megjelenő közlemények egyértelműen a korszak „legkorszerűbb” bölcséleti irányaként fölfogott, a tapasztalati tudományok alapján álló pozitív filozófiát tekintik követendőnek. A filozófia tudománnyá alakítását követelő szcientizmus, a harcias metafizika-ellenesség, az eltökélt haladáshit, a természettudomány megismerési mintaként történő fölfogása és az egységes tudomány eszménye: ezek a társasági cikkek meghatározó jegyei. A Társaság jó évtizedig a pozitívizmus előföltevéseinek reflexiótlan elfogadásával és érvényességének rendíthetetlen hitével munkálkodik – az antipositivista-metafizikai tendenciák, a századelőn egyébként már meginduló „újidealista” irányok föltűnése csak a korszak utolsó fél évtizedében észlelhető.

A második korszak viszont éppen ezek jegyében formálódik. A korábban háttérbe szorított irányzatok most a társasági nyilvánosság elé lépnek és

meghatározóvá válnak. Az új korszak meghatározó iránya, az „újidealizmus” gyűjtőfogalom: egyaránt átfogja a megélenkülő Nietzsche-recepciót és a meginduló Bergson-recepciót, a neokantiánus és az életfilozófiai irányok különböző változatait, a bolzanoi logikától a meinongi tárgyméletemen át és a husserli fenomenológiáig az egymástól egyébként különböző filozófiai törekvések sokaságát. Közös kiindulópontjuk a pozitivizmus-ellenesség: ez képezi meg egységes bázisukat, ez adja szemlélet- és törekvésbeli azonosságukat. Ha az „újidealizmus” különféle áramlatainak közös filozófiai bázisa az antipozitivizmus, akkor közös ideológiai bázisa az antiliberalizmus. A filozófiai megújulás reménye és törekvése a liberális pozitivizmus meghaladásához kapcsolódik tehát. Míg azonban az antipozitivizmus nyíltan felvállalt program, az antiliberalizmus csak helyenként megnyilvánuló motívum. A legegértelműbben a korszak jellegzetes vonulatában, a „háború filozófiáját” tárgyaló közleményekben érhető tetten. A háború ezekben egyszerre látszik súlyos katasztrófának, határozott értékpusztulásnak, és egyszerre minősül a megújulás forrásának, az értékgyarapodás lehetőségének. A háborús katasztrófa pusztítása közepette eszerint olyan folyamatok bontakoznak ki, amelyeknek a háború vége után sem szabad megszűnniük. A háborús újjászületés, a tanulmányok várakozása szerint, három területen is jelentkezik majd: egyszerre lesz filozófiai, nemzeti és politikai megújulás.

A harmadik, terjedelmes, negyedszázadot átfogó, két háború közötti korszakot első közelítésben bajos egyetlen korszaknak tekinteni. Mind a társasági működés szempontjából, mint a tartalmi tendenciák tekintetében számottevő változásokat lehet megfigyelnünk. A társasági működés erős hullámozást mutat: kezdetben határozott válságjelek mutatkoznak benne, majd fokozatosan megerősödő intézményei jelentős sikereket mutatnak föl. A tartalmi tendenciák tekintetében a Pauler filozófiájától meghatározott és az az utáni időszak képez benne önálló alszakaszt. A korszak egységét nem valamely társasági teljesítmény teljesítmény vagy valamely konkrét irányzat-irányzatcsokor teremti meg: a korérzékelés egészét meghatározó, átfogó szellemtörténeti minta fennállása. Korszak meghatározó vonása éppen az uralkodó filozófiai álláspont hiánya. Míg az első két korszakban világosan felismerhető a meghatározó irány – előbb, a századelőn a pozitivizmus, utóbb, a tízes évektől az antipozitivista „újidealizmus” –, addig most, a harmadik korszakban éppen a hegemon fel fogásmód hiánya tűnik szembe. A hegemoniáért küzdő irányzatok közül kettő látszik a legfontosabbnak: a neokantianizmus és az egzisztencializmus. Hogy a kettő közül egyik sem szerzi meg a meghatározó pozíciót, ellentétes oka van: a korszak szellemtudományos-szellemtörténeti korérzékelésének fényében a neokantianizmus túl régi és elavult, az egzisztencializmus túl új és avantgarde iránynak tűnik fel. A neokantianizmus hívei utóvédharcra képesek csupán, az egzisztencializmus recepciójában viszont kezdettől fogva a bíráló hangok a

meghatározók. A harmadik korszak alaphangját ilyenformán leginkább az általánosan fölfogható – az új idealizmust történet- és kultúrfilozófiává alakító – szellemtörténeti korérzékelés adja.

Az utolsó, a koalíciós évekbeli korszakot viszont látszólag szükségtelen önálló korszaknak minősíteni. Alig három év tendenciáiról van szó, a társasági szereplők és a társasági folyóirat szerzőinek törekvése ráadásul nyilvánvalóan kizárólag a hagyomány folytatására, az előző korszakhoz fűző kontinuitás megteremtésére irányul. A közelebbi vizsgálat azonban azt mutatja: az előző korszakhoz képest önálló, egyértelmű nyitásokat megkísérlő, egyben pedig a vég árnyait előrevetítő korszakkal van dolgunk. Az orientációváltásnak két szintje is fölfedezhető: a politikai és a filozófiai. A politikai orientációváltás maga is kettős jellegű: a folyóirat általános átpolitizálódásában, illetve a koalíciós években kurrens politikai fogalmak föltűnésében ragadható meg. Ez az átpolitizálódás persze idézőjelben értendő: a korábbi, politikailag tökéletesen intakt működéshez képest jelenti a politikai motívumok megerősödését. Nem a Társaság nyit a politika felé: a politika tör be a Társaság életébe. Az újraindulás jogosultságának legitimálásához a helyénvaló politikai magatartás és álláspont igazolására van szükség: a föltűnő politikai fogalmak – a szocializmus, a haladás és a demokrácia fogalma – épp ezt igyekeznek szolgálni. A filozófiai orientációváltás tekintetében a folyóirat előző korszakának elsősorban németes orientációjával szemben három új irány megjelenését lehet rögzítenünk: az angolszász filozófiai tradícióét, a francia egzisztencializmusét és a marxizmusét. A nyitások mögött ugyanakkor fölsejlenek az árnyak: a marxizmus – a hivatalos kortársi szovjetmarxizmus, a hamarosan idehaza is monopolhelyzetbe kerülő marxizmus-leninizmus – befogadásában már megmutatkoznak a tendenciák, amelyek hamarosan a Társaság fölszámolásához vezetnek.

Végül, a jelenlegi korszak. A Társaság újjáalakulása, említettük, egy átfogóbb folyamatba illeszkedik: annak megnyilvánulásaként kell szemlélnünk, ahogy a posztkommunista átmenet nyomán a filozófia társadalmi státusza gyökeresen átalakul. A korábban monopolhelyzetet, majd hegemoniát élvező szovjetmarxizmus – az ortodox „dialmatos”-„törtmatos” irányzat –, ugye, nyom nélkül fölszívódik: a plurális szerkezetűvé váló filozófiai térbe a nagy nyugati irányzatok egymással vitatkozó követői nyomulnak be. A politikai hatalom legitimációját végző – cserében saját legitimációját a politikai hatalomtól elnyerő – hivatalos filozófia megszűnik: a különböző filozófiai irányzatoknak immár saját maguknak kell megteremteniök szűkebb szakmai és tágabb kulturális legitimációjukat. A szovjetmarxizmust újratermelő intézményrendszer összeomlik, az intézményrendszer működése nyomán kialakuló filozófiai élet megszűnik: a filozófiai intézmények és a filozófiai élet tekintetében egyaránt alapvetően eltérő kondíciók épülnek ki. A Társaság ennek a nagyszabású folyamatnak egyik fontos eredménye és meghatározó aktora lesz.

Tevékenysége jelentősen hozzájárul a hazai filozófia társadalmi beágyazottságának növeléséhez. Hogy a rendszerváltozás után a kortársi filozófia háttározott reneszánsza tapasztalható, az nem kisértépp a Társaság működésének tudható be; hogy az utóbbi évtizedben ez a reneszánsz – szomorúan éljük ezt meg valamennyien – azonnal véget is látszik érni, annak felelőssége éppen nem a Társaságot terheli.

Említsünk néhány számadatot. A százhusz éve, 1901-ben 177 taggal megalakuló Társaság taglétszáma fokozatosan nő, 1917-re éri a közel ötszáz taglétszámot, hogy a két háború között a taglétszámok hol némileg növekvő, hol kicsit csökkenő tendenciát mutassanak, majd négyszáz-négyszázötven fő körül állandósuljanak. Az 1987-ben újjáalakuló Társaság mintegy százötven taggal jön létre, előbb egy évtized alatt a taglétszám megkétszereződik, majd tovább növekedve mára újra mintegy négyszáz fővel állandósuljon. Vagyis a mai Társaság eléri a régi Társaság nagyságrendjét.

A társasági tevékenység bemutatása során a „régí” és az „új” Társaság párhuzamaira helyeztük a hangsúlyt. Ilyenformán nem tudunk beszámolni azokról a tevékenységformákról, amelyek kifejezetten az „új” Társaságot jellemzik. Ilyen az évi díszelőadók meghívásának rendszere: hogy a Társaság évente meghívja és reprezentatív előadás megtartására kéri föl a nemzetközi filozófiai szcéná egy-egy neves személyiségét. Ilyen a Cogito-díj: hogy a Társaság minden évben díjazza és a L’Harmattan Kiadó *Cogito-könyvek* című sorozatában kiadja egy-egy fiatal pályakezdő filozófuskolléga arra érdemes művét. Ilyen végül a középiskolai filozófiaoktatás támogatása: hogy minden évben a Társaság védnökségével és szervezésében kerül sor a filozófiai országos középiskolai tanulmányi versenyre, illetve a Nemzetközi Filozófiai Diákolimpia (az IPO) válogató-versenyére, a Társaság pedig minden évben két diákot delegál a nemzetközi versenyre, illetve képviselteti magát az IPO szervezőbizottságában és zsűrijében.

A társasági filozófia tartalmi számbavételére és értékelésére nem mernénk vállalkozni. Annyi bizonyosnak látszik, hogy a társasági filozófiában a kortársi filozófia irányzatai közül a filozófia történetével közelebbi kapcsolatot ápoló fenomenológiai-hermeneutikai törekvések erősebben, a tudományos-analitikus megközelítések viszont gyöngébben képviseltetik magukat. Az érdemi munka ugyanakkor a szakmailag autonóm szakosztályokban folyik, ezeknek akár felületes áttekintése is lehetetlen. Az éves társasági nagyrendezvény, a Platónhoz úgymond lábjegyzeteket fűző előadássorozat kiterjedt – említettük, immár csaknem húsz kötetet kitevő – anyagának alaposabb vizsgálata mindezenetre pontosabb képet rajzolhatna a tartalmi tendenciákról.

Reméljük, valaki hamarosan vállalkozik majd erre a tartalmi vizsgálatra is.

## KÖSZÖNETNYILVÁNÍTÁS

A Társaság történetének összefoglalásához sokaktól kaptam segítséget; közülük elsősorban 1987-es újjáalakulás történeteit fölidéző Faragó-Szabó Istvánnak, Kelemen Jánosnak, Lendvai L. Ferencnek és Ludassy Máriának, illetve a jelenlegi működésről tájékoztató Laczkó Sándornak és Széplaky Gerdának tartozom köszönettel.

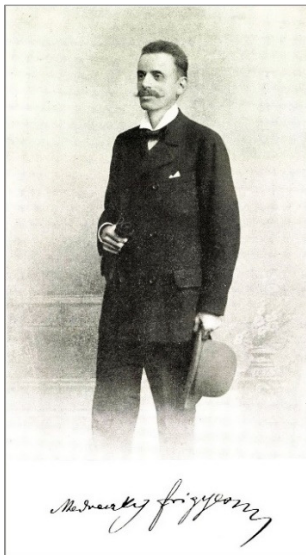
## IRODALOM

- Baránszky Jób László–Brandenstein Béla, et al. (1944): *A mai filozófia: Áttekintés a filozófia eredményein a Magyar Filozófiai Társaságban 1941 szeptemberétől 1943 májusig rendezett viták alapján* (A Magyar Filozófiai Társaság könyvtára, 9), Budapest, Egyetemi Nyomda.
- Halasy-Nagy József–Ivánka Endre, et al. (1942): *A filozófia nagy rendszerei: A Magyar Filozófiai Társaság vitáulésai az 1940/41-es évadban* (A Magyar Filozófiai Társaság könyvtára, 8), Budapest, Egyetemi Nyomda.
- Hell Judit (1995): *Medveczky Frigyes*, Budapest, Akadémiai.
- Kószegi Lajos (1998) (Szerk.): *Athenaeum-tár: A Magyar Filozófiai Társaság vitáulésai, 1938–1944; Repertórium* (Pannon Pantheon), Veszprém, Comitatus.
- Laczkó Sándor (2012): A filozófiai élet jelene Magyarországon: Intézmények, műhelyek, közösségi fórumok, *Erdélyi Múzeum*, 1. 157–169.
- Laczkó Sándor (2013): A századforduló magyar nyelvű filozófiai folyóiratairól: *A Bölcséleti Folyóirat és a Magyar Filozófiai Társaság Közleményei*, In. Laczkó Sándor: *A dolog és a szó: Tanulmányok a magyar filozófiai hagyományról* (A magyar nyelvű filozófiai irodalom forrásai, XIV), Kolozsvár–Szeged, Pro Philosophia–SZTE Klebelsberg Könyvtár Társadalomelméleti Gyűjtemény, 124–139.
- Mester Béla (2012): A folyóirat mint filozófiai program: Böhm Károly és a *Magyar Philosophiai Szemle*, In. Egyed, Péter (Szerk.): *Felvilágosodás; Magyar századforduló: a VII. Hungarológiai Kongresszus Filozófia Szekciójának előadásai*, Kolozsvár, Erdélyi Múzeum Egyesület, 249–260.
- Perecz László (1995a): Az első másfél évtized: A Magyar Filozófiai Társaság indulása, *Magyar Tudomány*, 6. 735–742.
- Perecz László (1995b): Az első másfél évtized: A Magyar Filozófiai Társaság indulása, *MFT Hírek*, 2. 9–16.
- Perecz László (1995c): Tükör és előzmény: A Magyar Filozófiai Társaság Közleményei, *Világosság*, 5. 25–31.

- Percz László (1998a): A belátásos elmélettől a mezőelméletig. A magyar jog-filozófia fél évszázada: Pikler, Somló, Moór, Horváth, *Századvég*, (10) ősz, 73-94.
- Percz László (1998b): *A pozitivizmustól a szellemtörténetig: Athenaeum 1892–1947*. (Horror Metaphysicae), Budapest, Osiris.
- Percz László (2000): Talpraállás után: Magyar filozófia a kilencvenes években, *Századvég*, (18) ősz, 163-188.
- Percz, László (2005): Nach dem Neubeginn: Zur Lage der ungarischen Philosophie seit 1989, *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 2. 277-285.
- Percz László (2017): A „premarxizmustól” a „posztmarxizmusig”: A magyar filozófia intézményrendszere 1945 után, In. Percz László: *Ki a filozófus? Magyar filozófiatörténeti tanulmányok* (A magyar nyelvű filozófiai irodalom forrásai), Kolozsvár–Szeged, Pro Philosophia Kiadó–SZTE Klebelsberg Könyvtár Társadalomelméleti Gyűjtemény, 139-165.
- Percz László (2021): Reneszánsz – kezdet és vég: A magyar filozófia elmúlt negyedszázada, In. Percz László: *Reneszánsz – kezdet és vég: Magyar filozófiatörténeti írások*, Budapest, Osiris, 207-220.
- Somos Róbert (1999): *Pauler Ákos élete és filozófiája*, Budapest, Kairosz.
- Somos Róbert (2019): *Kornis Gyula: A filozófus és a politikus*, Budapest, Kairosz.
- Szabadsfalvi József (1994): *Moór Gyula: Egy XX. századi magyar jogfilozófus pályaképe*, Budapest, Osiris–Századvég.
- Turbucz Péter (2021): *Mozaikok Alexander Bernátról* (A magyar nyelvű filozófiai irodalom forrásai, XIX), Kolozsvár, Pro Philosophia.
- Varga Péter András (2020a): *Mi a filozófiatörténet? A filozófiatörténet filozófiája a kortárs kontinentális filozófiában* (Ergo), Budapest, Bölcsészettudományi Kutatóközpont, Filozófiai Intézet–Gondolat.
- Varga, Péter András (2020b): Who Were the First Modern Professional Philosophers in Hungary? The Authors of the Journal *Magyar Philosophiai Szemle* (1882–1891), In. Béla Mester–Rafał Smoczyński (ed.): *Lords and Boors – Westernisers and ‘Narodniks’: Chapters from Polish and Hungarian Intellectual History* (Ergo), Budapest, Research Centre for the Humanities, Institute of Philosophy–Gondolat, 135-170.
- Veres Ildikó (Szerk.) (2002): *Brandenstein Béla emlékkönyv* (Magyar Filozófiatörténeti Könyvtár, IV), Miskolc, Miskolci Egyetem.



1. Emmer Kornél (1845–1910),  
**1901–1906**



2. Medveczky Frigyes (1855–1914),  
**1907–1914**



3. Alexander Bernát (1850–1927),  
**1914–1918**



4. Pauler Ákos (1876–1933),  
**1920–1933**



5. Kornis Gyula (1885–1958),  
**1933–1938**



6. Bárány Brandenstein Béla  
(1901–1989), **1938–1944**



7. Moór Gyula (1888–1950),  
**1946–1947**



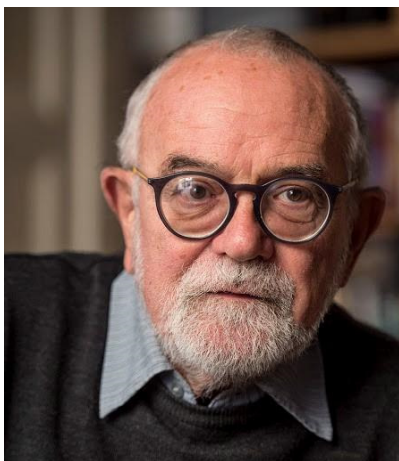
8. Tókei Ferenc (1930–2000),  
**1987–1989**



9. Nyíri Tamás (1920–1994),  
**1990–1993**



10. Nyíri Kristóf **1993–1998**



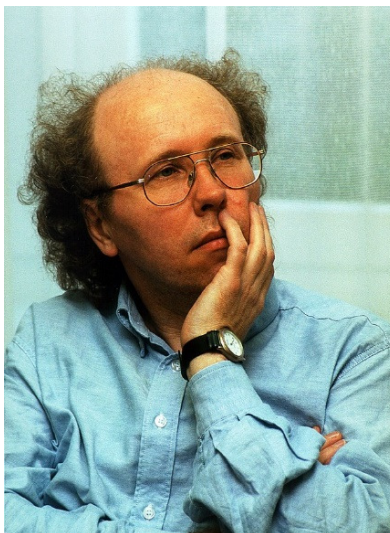
11. Pléh Csaba **1998–2002**



12. Csejtei Dezső **2002–2006**



13. Bacsó Béla **2006–2010**



14. Weiss János **2010–2014**



15. Gyenge Zoltán **2014–2018**



16. Boros Gábor **2018–2022**

## A FILOZÓFIA SZEGEDI EMLÉKEZETE A FILOZÓFIA TANSZÉK SZÁZ ÉVE (1921–2021)

---

LACZKÓ SÁNDOR

Ritka esemény, amikor egy hazai filozófiai intézmény létrejöttének centenáriumáról emlékezhetünk meg. A magyar filozófia története ugyanis nem bővelkedik egyetemi intézmények sokaságában, s főleg nem olyanokban, amelyek legalább száz évesek. A szegedi filozófia tanszék (intézet) viszont 2021 őszén ünnepelte centenáriumát, s ezen alkalomból az SZTE Klebelsberg Könyvtár virtuális kiállítással emlékezett meg a filozófia szegedi egyetemi intézményesülésének száz évéről. A kiállítás szövegek, fényképek és dokumentumok segítségével mutatta be a filozófia szegedi jelenlétének elmúlt évszázadát, annak fontosabb szereplőit, eseményeit, szellemiségét és kiadványait. Egy cezúrakkal teli történet villan fel előttünk, amelynek stációi érdemesek arra, hogy kiállítás, konferencia előadás, illetve szöveges formában is bemutatásra kerüljenek. Hiszen ez az a tanszék, amelynek Bartók György által hirdetett kurzusait a filozófiai ismeretekkel elsőévesként még alig rendelkező József Attila is előszeretettel látogatta, aki ezáltal itt tett szert némi (költészetében is nyomon követhető) filozófiai műveltségre. Ez az a tanszék, amelynek professzora, Halasy-Nagy József elsőként fordította le Arisztotelész *Metafizika* című művét magyar nyelvre. Ez az a tanszék, amelynek munkatársai ezen száz év alatt számtalan klasszikus filozófiai művet ültettek át magyar nyelvre. Ez az a tanszék, amelyen éveken át tanított, illetve évtizedeken át tartott előadásokat a kortárs magyar filozófiai élet legismertebb nemzetközi tekintélye, Heller Ágnes. S igen, ez az a tanszék, amelyen száz év alatt diákok sokasága részeltette magát a filozófia gyötrelmeiben és gyönyöreiben, tanult meg (jó esetben) árnyaltan és kritikusan gondolkodni, hogy aztán szétszéledve a világban (ugyan-csak jó esetben) kárt okozzon a butaságnak. Virtuális barangolásra hívja tehát a látogatókat a kiállítás, amely a szegedi filozófiai élet száz évének történetébe enged bepillantást<sup>1</sup>. Jelen tanulmány pedig ezen kiállítás anyagának felhasználásával a tanszék létrejöttéről és első évtizedeiről kíván szólni.

---

<sup>1</sup> A kiállítást összeállította: Laczkó Sándor

<https://mediateka.ek.szte.hu/exhibits/show/filozofia/eloljaro>

## ***A TANSZÉK VEZETŐI (1921–2021)***

Az 1872-ben Kolozsváron alapított Ferencz József Tudományegyetem 1921 őszi Szegedre kerülését követően az egyetem Bölcsészet- Nyelv- és Történettudományi Karán a Filozófiai Intézet vezetésére az a Bartók György kapott megbízást, aki Kolozsváron Böhm Károly tanítványa volt, s aki ekkorra már neves filozófusnak számított. Bartók egészen 1940. október 19-ig, az egyetem kolozsvári visszatelepüléséig, mint 'nyilvános rendes egyetemi tanár' vezette az Intézetet, s emellett több egyetemi funkciót is betöltött. Az egyetem 1940 őszi kolozsvári visszatelepülését követően a Filozófiai Intézet vezetését 1940 október 19-től 1948 január 31-ig Halasy-Nagy József vette át, mint 'nyilvános rendes egyetemi tanár'.

1948 után az Intézet életében zavaros évek következtek. Régi nagyhírű professzorokat hallgattattak el, így például Halasy-Nagy Józsefet kényszer-nyugdíjazták. A változások a legérzékenyebben a marxista-leninista ideológia által közvetlenül befolyásolt tanszékeket érintették. Az 1948 és 1951 között a még formálisan önálló Filozófiai Intézet 1952 és 1959 között már a Marxizmus-Leninizmus Tanszék Filozófiai Szakcsoportjaként működött tovább, majd 1959-től 1990-ig a Marxizmus-Leninizmus Tanszékcsoport Filozófia Tanszékeként. Ezekben az évtizedekben Kalocsai Dezső (1953–1973) és Horuczi László (1973–1989) irányították a tanszék munkáját.

A tanszék vezetését 1989-ben Csejtei Dezső vette át, aki ekkor a tanszék legelismertebb kutatójának, a spanyol egzisztencializmus legjobb hazai szakértőjének számított. Vezetésével felerősödött a már korábban elkezdődött folyamat: a tradicionális értelemben vett filozofálás, illetve a filozófiatörténeti kutatások, valamint elindult az önálló filozófia szakos képzés.

2000-ben Dékány András vette át a tanszék irányítását, aki a francia filozófia avatott kutatója, számtalan klasszikus francia filozófiai mű fordítója és a tanszék francia kapcsolatainak megalapozója volt. Őt 2008-ban Gyenge Zoltán követte, aki Kierkegaard, Schelling és Nietzsche kutatójaként vívott ki köteteivel elismerést. 2021. július 1-től pedig Pavlovits Tamás, a korai újkori francia filozófia elismert kutatója vette át a tanszék irányítását.

## ***A FILOZÓFIA INTÉZMÉNYESÜLÉSE ÉS AZ OKTATÁS SZELLEMISSÉGE***

A Ferencz József Tudományegyetem Kolozsvárról történő kitelepítését követően az 1921. évi XXV. törvény cikk értelmében az egyetem Szegeden nyitotta meg újra kapuit. Az 1921/1922-es első szegedi tanév hivatalosan október 9-10-én kezdődött. Köszönhetően annak, hogy a filozófiai műveltség elsajátítása már az egyetem kolozsvári időszakában is hangsúlyos szerepet kapott, a

filozófia oktatáson belüli pozíciói Szegeden is erősek maradtak<sup>2</sup>. A tanszéket irányító Bartók György a Filozófiai Intézet mellett működő Pedagógiai Intézetet is vezette 1925 januárjáig. A két intézet szoros kapcsolata nyilvánult meg abban, hogy óráik együtt, "Bölcsészeti és neveléstudományi előadások" címen lettek meghirdetve. Bartók hosszú ideig a Magyar Királyi Tanárképző Intézet igazgatói székét is elfoglalta, valamint az Országos Tanárvizsgáló Bizottságban is fontos pozíciót töltött be. A neokantiánus professzor szinte egyszemélyben határozta meg a szegedi filozófiaoktatás minőségét és irányultságát.

1930-ban került sor a II. számú Filozófiai Intézet megalapítására, amelynek hátterében a korszakra jellemző, részben egyházi, felekezeti befolyásoltságú tudánypolitika állt. A Katolikus Egyház ugyanis nehezményezte, hogy döntő részt Kolozsvárról áttelepült református professzorok vezetik az egyetem tanszékeit, s szerették volna elérni, hogy katolikus vezetésű filozófiai tanszék is működjön. Klebelsberg Kuno kultuszminiszter közbenjárására az Egyetemi Tanács megszavazta az új tanszék létrehozását, így 1930. április 2-től 1940. október 19-ig II. számú Filozófiai Intézet is működött az egyetemen, a katolikus Mester János vezetésével.

Az egyetem 1940 őszén bekövetkező kolozsvári visszatelepülését követően megszűnt a II. számú Filozófiai Intézet, Mester a Neveléstudományi és Lélektani Intézet vezetője lett. Október 19-én ugyancsak megszűnt Bartók tanszék-vezetői megbízatása, ekkortól a Kolozsvárra visszatelepülő egyetem rektora lesz. Szegeden Horthy Miklós Tudományegyetem néven működött tovább az egyetem. A Filozófiai Intézet vezetését 1940. október 19-től 1948. január 31-ig a (működését 1940 ősztől felfüggesztő) pécsi Magyar Királyi Erzsébet Tudományegyetemről Szegedre települő Halasy-Nagy József vette át.

1921 és 1948 között Bartók György, Halasy-Nagy József és Mester János mellett, különféle (főként magántanári) minőségben, de rendszeresen tartott filozófiai jellegű stúdiumokat többek között Joó Tibor, (Kibédy) Varga Sándor, Újszász Kálmán, Baránszky Jób László, Bognár Cecil, valamint Techert Margit. Mellettük néhány ún. fizetéstelen gyakornok (a mai demonstrátor elődje) képezte a tanszék oktatói gárdáját<sup>3</sup>.

---

<sup>2</sup> A filozófia kolozsvári oktatásának megszervezésében, a filozófia műveléséhez szükséges intézményes feltételek megteremtésében Böhm Károlynak volt nagy szerepe, aki tudását külföldön alapozta meg, majd önálló filozófiai rendszer létrehozásával próbálkozott. Kolozsváron 1896 és 1912 között vezette a Filozófiai Tanszéket, s szellemisége tanítványai révén évtizedekig befolyásolta a magyar filozófiai életet.

<sup>3</sup> A Filozófiai Intézet keretein kívül, a Jogi- és Államtudományi Karon ugyancsak kiváló professzorok tartottak jogfilozófiai, társadalom- és államelméleti jellegű stúdiumokat, így például Moór Gyula (1921-1929), Horvát Barna (1929-1940), illetve a későbbiekben Bibó István (1946-1950). Az ún. 'szegedi jogbölcseleti iskoláról' lásd:

A kapuit Szegeden megnyitó egyetem szellemiségét döntő részt a kolozsvári tradíció, illetve a két világháború közötti politikai kurzus oktatás- és tudománypolitikában is megnyilvánuló ideológiája határozta meg. Ennek megfelelően az egyetem vezetése (a kultusztárcával összhangban) az egyetemen olyan intézményt látott, amely alapvetően az állampolgári nevelésre (tanításra), a szakképzésre (hivatásra képzésre) és a tudósképzésre (kutatásra), összességében a nemzet vezető társadalmi rétegének a kiképzésére hivatott. Noha a napi politika befolyásától igyekezett távotartani magát az egyetem, s az ismeretszerzésre helyezték a fő hangsúlyt, mindezt csak úgy tartották megvalósíthatónak, ha mind a tudományos kutatást, mind pedig az ifjúság nevelését a "nemzeti eszmével és nemzeti érzülettel fenntartott szoros kapcsolat" határozza meg. E szellemiség képviselőjében a filozófiára kettős feladat hárult. Egyrészt mint az általános tudást és műveltséget megalapozó, a szellem szabadságát felmutató, egyetemes emberi tudáskincset átörökítő gondolkodásmódot és értékrendet közvetítő elméleti tárgy volt jelen az oktatásban. Másrészt vizsgolt olyan tárgyként, amely a "kurzusideológiával" összhangban igyekezett megalapozni a nemzeti érzelmű, az ország vezetésére hivatott ifjúság képzését, vagyis olyan tárgyként, mint amelynek felelősége van az ifjúság nemzeti orientáltságú nevelésében. A filozófiai és neveléstudományi előadások együttes meghirdetése is ezen utóbbi elvárást támasztotta alá.

Bartók ugyanakkor a direkt napi "nemzetpolitikai" befolyástól mentesíteni kívánta a filozófia oktatását. Az általános tudás megalapozásának és a nemzeti nevelésnek a kettőssége nyilvánul meg a két világháború közötti időszak tanrendi témaválasztásaiban. Bartók a filozófia egyetemes gondolatainak közvetítése igényével rendszeresen hirdetett *A philosophia egyetemes története* címen előadásokat, és hasonló rendszerességgel tartott lélektani, etikai, esztétikai és logikai kurzusokat, ám mindig fontosnak tartotta olyan filozófiai stúdiumok hirdetését, amelyekben kifejeződik a sajátos magyar érzület- és gondolatvilág. Így például előadásokat tartott a magyar filozófia történetéről, Arany és Vörösmarty szellemi alkataráról, Petőfi lelkületéről, illetve *Faj, nép, nemzet* címmel a nemzeteszme problematikájáról.

A nemzeti tematika jelenléte az oktatásban Bartók részéről ugyanakkor egy sajátos filozófiai nézőpontot feltételezett. A gondolkodás nemzeti/világnézeti meghatározottságát csak filozófiai alapokon tudta elképzelni, amennyiben szerinte a filozófia egyetemes értékeinek, a klasszikus filozófiai gondolatoknak kell szerepet kapniuk a nemzeti problematika teoretikus feloldásában. Szerinte ezen értékek és gondolatok közvetítése nemzeti érdek is egyben. A filozófiáról alkotott nézetei azt az akkor tradicionálisnak mondható felfogást képviselték,

amely – böhmi alapokon – a filozófiát olyan univerzális és érdek nélküli gondolkodásmódnak tartotta, amelynek elsajátításával a nemzeti kultúra is gazdagodik. A filozófia szerinte az ismeret problémájával foglalkozik, s az ‘Egészről’ alkotott elméleti tudás akar lenni, amelynek rendszerben, rendszer-szerű gondolkodásban kell megnyilvánulnia. Bartók oktatói és filozófusi tevékenységét ezen álláspont határozta meg.

Az 1921-es áttelepülést követő első tanévben a különböző karokon tanuló hallgatók összlétszámához (1 007 fő) képest meglepően kevés a Bölcsészeti-, Nyelv- és Történettudományi Karra beiratkozott hallgatók száma. Mindössze 29 rendes és 10 rendkívüli hallgatót regisztráltak az évkönyvek. A következő években lassan emelkedett a létszám, így például 1924/25-ben 48 rendes és 2 rendkívüli, 1930/31-ben már 215 rendes és 3 rendkívüli hallgató iratkozott be a karra<sup>4</sup>.

A hallgatók alapvetően a tanszabadság elve szerint választhattak a tanrendben meghirdetett órák közül. Az előadások kiválasztásának szempontjairól az éves tanrendek mindössze annyit állapítottak meg, hogy azok legyenek összhangban a kar általános követelményével, amely nyolc féléven át heti 20 óra hallgatását írta elő kötelezően, melyekben a filozófiai jellegű stúdiumok is benne foglaltattak. Az előadásokat a hallgató saját tanulmányi céljai szerint választhatta ki, tanrendjét annak megfelelően állíthatta össze, hogy középiskolai tanári oklevelet, vagy bölcsészdiplomát kívánt szerezni<sup>5</sup>. A tanári pályára készülőк választott szaktárgyukon kívül más tudományterületekről – így filozófiából – is kötelesek voltak előadásokat hallgatni. A szaktárgyak mellett az I-II. évben a filozófiai tárgyak közül (lélektan, logika, etika és filozófiatörténet) hármat kellett felvenni, míg a III-IV. évben pedig egy-egy addig még nem hallgatott filozófiai tárgyat. A tanári pályára készülőк a Tanárképző Intézet óráit és gyakorlatait is kötelesek voltak látogatni, köztük a filozófia oktatásával kapcsolatos módszertani kurzusokat is, amennyiben az egybeesett választott szaktárgyukkal. Azon hallgatók esetében, akik nem kívántak tanári oklevelet szerezni, a teljes tanszabadság elve érvényesült, s az egyetem doktori szabályzatának

---

<sup>4</sup> Mindennek a filozófia oktatása szempontjából azért van különös jelentősége, mert elsősorban ezen hallgatók voltak a filozófiai képzés alanyai, noha a karok közötti áthallgatás lehetősége adott volt a diákok számára, sőt Bartók hirdetett is olyan filozófiai előadásokat, amelyek valamennyi kar hallgatóinak szóltak.

<sup>5</sup> A tanrendi kimutatásokból világosan kitűnik, hogy ugyan a tanszabadság elve érvényesült, de az első években alig volt több előadás meghirdetve, mint amennyit kötelezően fel kellett venni filozófiából. A diákok választhattak ugyan, csak nem nagyon volt miből. A félévenként kötelező filozófiai jellegű stúdiumokat valamivel könnyebb volt összeállítani a harmincas években, ekkor ugyanis már átlagosan 6-10 meghirdetett előadás közül lehetett választani, majd a negyvenes években ismét némi visszaesés mutatkozott óraszámok tekintetében.

értelmében saját érdeklődési körük szerint állíthatták össze tanrendjüket, azzal a kitételrel, hogy a négy évi rendes hallgatás után lehetőleg doktori szigorlaton egy fő és kettő melléktárgyból kellett eredményesen vizsgáznuk. Néhány kivételtől eltekintve azonban a filozófia döntő részt melléktárgyként szerepelt mind a bölcsészdoktori, mind pedig a tanárminősítő szigorlatokon.

A hallgatók filozófiai gondolkodásmódra történő ösztönzését, a filozófiai témákban való kutatások elősegítését szolgálta az évi rendszerességgel meghirdetett pályatételek rendszere, mely komoly pénzjutalomban részesítette a nyertes hallgatókat. A pályázóknak minden évbe előre megadott témában volt lehetőségük pályamunkáik elkészítésére. Ilyen megadott téma volt például Platón és Plotinosz tanának összevetése, Kant magyarországi hatásának elemzése, vagy éppen Böhm Károly logikai értékekről szóló tanának vizsgálata. A pályamunka minden esetben elmélyült kutatómunkát igényelt, s bár nem minden évben adták ki a díjat, a pályatételek rendszere színvonalas dolgozatok elkészítésére ösztönözte a hallgatókat.

### **BARTÓK GYÖRGY ÉS HALASY-NAGY JÓZSEF**

Vitathatatlanul Bartók György és Halasy-Nagy József voltak az első negyed század két meghatározó filozófus személyisége az egyetemen. A filozófia szegedi egyetemi oktatásának intézményesülése az ő nevükhöz köthető. Bartók vezetése alatt megindult és jelentős eredményeket mondhatott magáénak az egyetemen folyó filozófiai oktatás, mind az általános, mind pedig a tudósképzés tekintetében. Bartók Györgynek – éppúgy mint a szegedi egyetem első professzorainak – nagyon nagy szerepe volt abban, hogy a harmincas évekre Szeged a magyar tudományos élet jelentős centrumává vált, kulturális és tudományos központ lett. Ennek bizonyítéka Szent-Györgyi Albert Nobel díja. A helyi tudományos élet fontos fórumává vált a Bartók György főszerkesztésében megjelenő *Acta Literarum ac Scientiarum Reg. Universitatis Hung. Franciscosephine*. Külön említést érdemel a Bartók szerkesztésében Szegeden kiadott *Szellem és Élet* című folyóirat, amely 1936 és 1944 között jelent meg, viszont 1941-től már kolozsvári keltezéssel. A folyóirat a böhmi szellemiség képviselőjére, illetve a vidéki filozófiai élet összefogására vállalkozott. Emellett *Szellem és Élet Könyvtára* címmel könyvsorozatot indított Bartók, melynek keretein belül nagyobb terjedelmű tanulmányok megjelentetésére vállalkozott.

Bartók utóda a filozófiai katedra élén Halasy-Nagy József lett. Az új professzor ekkor már szintén komoly tudományos előélettel rendelkezett. A Magyar Királyi Erzsébet Tudományegyetemen volt rektor majd prorektor, három alkalommal dékán és prodekán. Szegedre kerülésekor azonnal megbízták a

prodékáni feladatok ellátásával, a következő tanévben pedig már ő a bölcsészettudományi kar dékánja.

Halasy-Nagy József korának egyik jelentékeny filozófus személyisége, különösen ha filozófiatörténeti munkáit vesszük alapul. Szegedre kerülésekor országosan elismert szakértője az antik filozófiának, Platónról, Arisztotelész etikájáról írt műveit, illetve az antik bölcseletről kiadott összefoglaló munkáit tananyagként használták. *Arisztotelész Metafizikájának* 1936-ban megjelent magyar nyelvű fordításával pedig mindenképpen jelentőset alkotott. Felkészültsége, gazdag filozófiatörténeti ismeretei, nyelvtudása, (hat nyelven beszélt), oktatási és egyetemszervezési tapasztalatai azt sejtették, hogy a körülményekhez képest zökkenőmentes lesz a váltás a Filozófiai Intézet élén.

A magyar filozófia művelőire ebben az időszakban a legjelentősebb hatást Kant, illetve a neokantiánus irányzat gyakorolta. Halasy-Nagy is több értekezést publikált ebből a tárgykörből. A modern bölcséleti kérdések épp úgy foglalkoztatták, mint a politikai filozófia, a logika és az ismeretelmélet problémái. Filozófiatörténeti stúdiumai mellett az említett témákból is rendszeresen hirdetett előadásokat az egyetemen. Halasy-Nagy jó előadói készséggel rendelkező, hivatását rendkívül komolyan vevő valódi tanár egyéniség volt. Ezt a képességét nemcsak tanítványai, de tanártársai is becsülték. Bizonyítéka ennek számos egyetemi és tudományos megbízatása. Csak néhányat idézünk az egyetem 1940-41-es évkönyvéből: a Magyar Királyi Középiskolai Tanárképző Intézet elnöke, az Országos Tanárvizsgáló Bizottság tagja, a Magyar Filozófiai Társaság és a Magyar Pedagógiai Társaság tiszteleti tagja, a pécsi Janus Pannonius Társaság és a Felsőoktatási Egyesület választmányi tagja, a Felsőoktatási Tanács és az Országos Ösztöndíjtanács tagja. Szakmai felkészültsége nagy-szerű szervezőkészséggel, kitűnő retorikai adottságokkal, korrektséggel és jelentős diplomáciai érzékkel párosult. Ezt nemcsak számos egyetemi és közéleti megbízatása tanúsítja, hanem az is, hogy 1944-ben, mint az egyetem delegáltja, ő képviselte az egyetemet a parlament felsőházában. Halasy-Nagy lényegében tovább vitte a Bartók György által képviselt szellemiséget a filozófia oktatása és kutatása terén. Kényszer-nyugdíjazása, s a tanszék politikai ellehetetlenítése a filozófiaoktatás önállóságának a megszűnését eredményezte az egyetemen. A negvenes évek végétől a filozófia egy mindent uralni akaró pártállami ideológia, a marxizmus-leninizmus gyámsága alá került.

## A KÖTET SZERZŐI

---

**Ágota Barnabás** Az Eötvös Loránd Tudományegyetemen írja doktori dolgozatát a hivatás filozófiájáról, emellett közgazdaságtant tanul a Budapesti Gazdasági Egyetemen. Kutatási területe a normatív etika.

**Balázs Gábor** Disszertációját Izraelben a Bar Ilan Egyetem zsidó filozófia szakán írta meg vallás és erkölcs kapcsolatáról. Jelenleg az Országos Rabbiképző és Zsidó Egyetem adjunktusa. Fő érdeklődési területe: középkori zsidó filozófia, modern zsidó és izraeli identitás elméletek, a posztmodern kor és a vallásfilozófia kihívásai, kortárs etika és politikai filozófia.

**Balogh Brigitta** Filozófia- és neveléstörténész, a Semmelweis Egyetem Pető András Kara és a Partiumi Keresztény Egyetem docense. Kutatási területei: Hegel szellemfilozófiája; Dienes Valéria filozófiája és pedagógiája; Pető András filozófiai hagyatéka; az értelmes életre nevelés nevelésfilozófiai koncepciói; konduktív nevelésfilozófia. Kötetei: *A szellem és az idő. Identitás, cselekvés és temporalitás Hegelnél A szellem fenomenológiájában* (2009); *Talpalatnyi univerzum. Tanulmányok Kant és Hegel gyakorlati filozófiájáról* (2009); legutóbbi tanulmányai: *Life Reform – through Movement. Valéria Dienes's Movement Pedagogy as a Life Reform Method* (2021); *Tugendethik, Praxis und Erziehung* (2021); *Alasdair MacIntyre etikája és egy lehetséges pedagógiai antropológia körvonalai* (2021).

**Balogh László Levente** A Debreceni Egyetem BTK Politikatudományi Tanszékének docense. Kutatási területei: 20. századi politikai filozófia, emlékezet-politika, politika és vallás viszonya. Fontosabb publikációk: *Az erőszak kritikája* (2011), *"Mit Geschichte will man etwas!"* (Wien, 2011) *A politika mint kultúra* (2022).

**Bernáth László** A Bölcsészettudományi Kutatóközpont Filozófiai Intézetének Tudományos munkatársa, valamint a PPKE BTK óraadó tanára. Fő kutatási területe a morális felelősséggel és a szabad akarral kapcsolatos problémák. 2019-ben jelent meg könyve *Morális felelősség, érdem és kontroll: A morális felelősség metafizikája* címmel.

**Czétány György** Az MTA-PTE Kritikai Tanulmányok Kutatócsoport tagja, óraadó tanár a PPKE BTK Filozófia Tanszékén, valamint a Magyar Testnevelési és Sporttudományi Egyetem Társadalomtudományi Tanszékén. PhD tanulmányait az ELTE BTK Újkori Filozófiatörténeti Doktori Iskolájában végezte. A disszertáció alapján megírt *A transzcendentális illúzió keletkezése és története* c. könyve 2015-ben jelent meg a Cogito-sorozatban. 2019-ben két további könyve került kiadásra *A transzcendentális probléma* és *A nagy narratívák összecsapása* címen.

**Földesi Renáta** PhD, a Semmelweis Egyetem Pető András Kar főiskolai docense, a Konduktív Pedagógiai Intézet igazgatója, a *Tudomány és Hivatás*

szakmai folyóirat főszerkesztője, a Pető András hagyaték gondozója. Fő kutatási területei: neveléstörténet, nevelésméлет, konduktív pedagógia.

**Frölich Róbert** Országos főrabbi, a Dohány utcai zsinagóga főrabbi. Egyetemi adjunktus (OR-ZSE). PhD disszertációját a 20. századi szentföldi fegyveres konfliktusok történetéről írta. Szakterülete a zsidó vallásjog, a responsumok. Legfontosabb publikációi: *Eszter könyve új fordítással és magyarázatokkal* (2006), *Hagada, az egyiptomi kivonulás elbeszélése Pészách első két estjére, a Széder-estekre, új fordítással, magyarázatokkal és askenázi fonetikus átírással* (2007), *Imakönyv péntek estére* (2022), *Szombati imakönyv* (2022)

**Gábor György** Filozófus, vallástörténész, tanszékvezető egyetemi tanár, a Doktori Iskola vezetője, Országos Rabbiképző – Zsidó Egyetem, Művelődés- és Kultúrtörténeti Tanszék. Fő kutatási területe: a rabbinikus bölcselet, a biblikus és rabbinikus történelemszemlélet, antik zsidó és korai keresztény filozófia, zsidó – keresztény teológiai kontroverziák, az antijudaizmus története, politikai teológia. Fontosabb könyvei: *A bárka és utasai* (1996) *A szentély és a vadak* (2000) *Szinaj és Jabne* (2005) *Az idő nélküli hely* (2008) *A diadalívén innen és túl* (2009) *Le demande invisible* (Roma, 2011) *A szépség akarata* (Bacsó Bélával, Gyenge Zoltánnal és Heller Ágnessel közösen, 2011) *Múltba zárt jelen* (2016) *A történelem tekintete* (2021)

**Garaczi Imre** Filozófiatörténész, társadalomkutató, *Pro Universitate Pannonica*-díjas, a Magyar Tudományos Akadémia Veszprémi Területi Bizottságának alelnöke, a Veszprémi Magyarságtudományi Kutatások Műhely és a Veszprémi Humán Tudományokért Kiadó vezetője; a *Pro Philosophia Füzetek* történet- és kultúrbölcseleti negyedévlap, a *Mediterrán Világ* társadalomtudományi folyóirat, az *Autonómia és Társadalom* periodika, valamint a *gazdaságetika.hu* társadalomtudományi szemle szerkesztője. Fő kutatási területei: migrációs és geoökonómiai folyamatok nemzetpolitikai és geopolitikai vonatkozásai, a modernitás politikai filozófiái, a jelenkor gazdaságetikai folyamatai, a két világháború közötti magyar filozófia története. Eddigi kötetei: *Modernitás és morálbölcselet* (2002), *Korszellem és műalkotás* (2004), *Ész és sors* (2005), *A nemzettel Európában* (2006), *Önérdék és önzetlenség* (2007), *Időlélet és Halálpillanat* (2008), *Identitás és stratégia* (2010), *Hogyan lettem a marxizmus hatására indián törzsfőnök?* (2014)

**Gáspár László Ervin** A Debreceni Egyetem BTK Filozófia Intézete munkatársa. Kutatási területei: Wittgenstein filozófiája, analitikus filozófia. Disszertációja témája: a szinkizációs probléma szerepe Wittgenstein fordulatában

**Gyenge Zoltán** Az SZTE BTK dékánja, a Filozófia Tanszék professzora. Fő kutatási területe: Kierkegaard, Nietzsche, a német idealizmus (Schelling), művészetfilozófia. Fontosabb könyvei: *Schelling* (2005), *Kierkegaard* (2007), *A megfordult világ* (2012), *Kép és mítosz* (2014), *Emberlétiünk határai* (2016), *Kép és mítosz II.*, (2016) Kierkegaard és Schelling műveinek magyar fordítója.

**Hankovszky Tamás** A Pázmány Péter Katolikus Egyetem BTK Filozófia Tanszékének tanszékvezető docense. Fő kutatási területe jelenleg Kant és

Fichte filozófiája. Eddig négy könyve jelent meg: *Pilinszky János evangéliumi esztétikája: Teremtő képzelet és metafizika.* (2011), *Antropológia és transzcendentális filozófia: Fichte korai tudománytanának alap gondolata.* (2014), *Elsőrendű logika.* (2014), *A megváltott lét hermeneutikája: Filozófia, teológia, irodalom.* (2015).

**Kéri Dénes** Szabad bölcsészet BA és filozófia MA képzést a Pázmány Péter Katolikus Egyetemen végezte. Szakdolgozataiban, konferenciárszvételein, és a XXXIV. OTDK keretei között a sztoicizmus, a modern sztoicizmus, illetve a gyakorlati filozófia mibenlétét járta körül. 2020 szeptembere óta az ELTE Filozófiatudományi Doktori Iskola hallgatójaként kutatási témája a gyakorlati filozófia irányzatainak áttekintése és osztályozása. Emellett 2021 ősztől óraadóként tevékenykedik a Pázmány Péter Katolikus Egyetemen.

**Kiss Endre** Az MTA doktora (D.Sc), Dr.phil, Phd, dr. habil., professzor emeritus (OR-ZSE), nyugalmazott egyetemi tanár (ELTE, Újkori és Jelenkori Filozófia Tanszék), az MTA Statisztikai és Jövőkutató Bizottságának tagja, számos nemzetközi filozófiai és tudományos társaság tagja, korábban tisztségviselője. Humboldt-ösztöndíjas. Az OR-ZSE Kaufmann Dávid Zsidó Kultúrakutató Csoport vezetője (2007-2012). Filozófiai tevékenységének első korszakában az Osztrák-Magyar Monarchia filozófia- és esztétörténeti problémáival foglalkozott. Két összefoglaló könyvet írt erről (magyarul 1978, németül 1986), három könyvet Hermann Brochról (a másodikat magyarul és németül is), két további könyvet a századforduló magyar kultúrájáról. Filozófiai tevékenysége második korszakának középpontjában Nietzsche állt. 1982-ben könyvet írt magyarországi recepciójáról, 1993-ban monográfiát Nietzsche filozófiájáról, 2005-ben kiadta e monográfia kétszeres terjedelműre növelt végleges változatát is. Filozófiai tevékenysége harmadik korszakának középpontjában az 1989 utáni globális és kelet-európai fejlődés komplex elméleti problematikája állt. Legutóbbi két összefoglaló könyve: *Judentum–Emanzipation–Mittel-Europa* (2009), *Marx lábnymai és átváltozásai* (2013). 70. születésnapját a *Fogalmak harca* című kötet köszöntötte (2017).

**Kovács Gábor** PhD, BTK Filozófiai Intézet, tudományos főmunkatárs. Szakterület: politikai filozófia, kultúrkritika, történetfilozófia. Fontosabb publikációi/könyvei: *A megátalkodott jóhiszeműség esélyei. Eszmetörténeti tanulmányok* (2001) *Az európai egyensúlytól a kölcsönös szolgáltatások társadalmaig.* Bibó István, a politikai gondolkodó. (2004) *Az utolsó kísértés – változatok a hatalomra. Politikai eszmetörténeti tanulmányok.* (2008) *Frankenstein-től a zöldekig – a gép és kritikusai. Eszmetörténeti tanulmányok* (2010) *Két part között mindörökké?* (2018) *A kiborg és az emberi állapot* (2021)

**Laczkó Sándor** Az SZTE Klebelsberg Könyvtár Különgyűjteményi Osztály vezetője, az SZTE BTK Filozófia Tanszék oktatója, a Magyar Filozófiai Társaság főtítkára. Kutatási területei: eszme- és recepciótörténet, erkölcsfilozófia, praxisfilozófia, magyar filozófiatörténet. Szerkesztője a *Lábjegyzetek Platónhoz,*

illetve *A magyar nyelvű filozófiai irodalom forrásai* című könyv-sorozatoknak, alapító szerkesztője a *Pompeji* (1990–1998) című irodalmi, művészeti, bölcséleti folyóiratnak. Önálló kötete: *A dolog és a szó* (2013).

**Loboczký János** (CSc, PhD) habil. főisk. tanár, az egeri Eszterházy Károly Katolikus Egyetem Filozófia tanszékén. 1992–2020: tanszékvezető. Kutatási területei: Gadamer hermeneutikája, modern művészetfilozófiák, Schiller művészetelmélete, történelemfilozófia. Monográfia: *A műalkotás: „a létben való gyarapodás”* – Lukács György, Martin Heidegger, Hans-Georg Gadamer. Budapest, Akadémiai, 1998.; Tanulmánykötet: *Dialógusban lenni – hermeneutikai megközelítések*. Eger, Líceum, 2006. 22 kötetet szerkesztett.

**Marosán Bence Péter** A Budapesti Gazdasági Egyetem docense, a Pázmány Péter Katolikus Egyetem óraadó tanára. Legutóbbi kötetei: *Kontextus és fenomén I. Igazság, evidencia és tapasztalat Edmund Husserl munkásságában* (2017), *Kontextus és fenomén II. Az igazság problémája az időtudat és a keletkezés husserli filozófiájában* (2020).

**Mester Béla** PhD, a Bölcsészettudományi Kutatóközpont Filozófiai Intézetének tudományos főmunkatársa; a *Magyar Filozófiai Szemle* szerkesztője. Főbb kutatási területei a kora újkori politikai filozófia története, a magyar filozófiatörténet és a magyar politikai eszmétörténet. Legutóbbi könyve: *Szabadságunk születése. A modern politikai közösség antropológiája* Kálvin Jánostól John Locke-ig. (2010).

**Mikáczó Alexandra** A Debreceni Egyetem Filozófia Intézetének doktorandusza. Kutatási területe: a fenséges és az absztrakció fogalmának kapcsolata a modern képzőművészetben.

**Obál Annabella** A Szegedi Tudományegyetem Szent-Györgyi Albert Orvostudományi Kar Magatartástudományi Intézetének Alkalmazott Egészségpszichológiai szakpszichológusa. Fő kutatási területe az egészségpszichológiához kapcsolódó témák (betegoktatás, pozitív testkép kialakítása, egészségfejlesztés)

**Perecz László** A Budapesti Műszaki és Gazdaságtudományi Egyetem meg az Eötvös Loránd Tudományegyetem professzora, a *Magyar Tudomány* szerkesztője, az MTA doktora. A magyar filozófia történetével foglalkozik. Fontosabb filozófiatörténeti kötetei: *A pozitivizmustól a szellemtörténetig: Athenaeum, 1892–1947* (1998), *Magyar filozófia a XX. században I–II.* (Hell Judittal és Lendvai L. Ferencsel közösen, 2000–2001), *Szép rendbe foglalva: Arcképvázlatok a magyar filozófia történetéből* (2001), *Nemzet, filozófia, „nemzeti filozófia”* (2008), *A fölfedezett reneszánsz: Filozófiatörténeti tanulmányok* (2009), *Háttér előtt: Írások a magyar filozófia múltjáról és jelenéről* (2013), *Ki a filozófus? Magyar filozófiatörténeti tanulmányok* (2017), *Reneszánsz – kezdet és vég: Magyar filozófiatörténeti írások* (2021).

**Pólik József** A Debreceni Egyetem Filozófia Intézetének adjunktusa. Filmesztétikát, művészetfilozófiát, művészettörténetet tanít. Szűkebb értelemben

vett kutatási területe az utóbbi években a szocialista korszak magyar filmtörténete. Megjelent kötetei: *Levél Foudayba* (2006), *Ha valaki jönne* (2007) *Körhinta a viharban* (2019).

**Ropolyi László** Évtizedekig tanított filozófiatörténetet, tudománytörténetet, tudományfilozófiát s egyéb filozófiai tárgyakat az ELTE TTK-n. Főként tudomány-, természet- és technikafilozófiai témákban publikált. Az utóbbi 15-20 évben elsősorban egy internetfilozófia kialakításán dolgozik. Ebben a témában megjelent könyve: *Az Internet természete. Internetfilozófiai értekezés* (2006).

**Schmal Dániel** PhD (1969), habilitált egyetemi docens, PPKE BTK Filozófia Intézet; tudományos tanácsadó, (ELKH) BTK Filozófiai Intézet. Fő kutatási területe a kartezianizmus és a kései skolasztika különös tekintettel a kora újkori elmefilozófia történetére.

**Schwendtner Tibor** Tanszékvezető egyetemi tanár, Eszterházy Károly Egyetem GTK Filozófia Tanszék. Kutatási területe a fenomenológia és a filozófiai hermeneutika. Megjelent önálló könyvei: *Heidegger tudomány-felfogása (Az 1919-1929-es időszak írásainak tükrében)*, Gond - Osiris, Budapest, 2000., *Szabadság és fenomenológia*, L'Harmattan, Budapest, 2003., *Die Wissenschaftsauffassung Martin Heideggers*, Peter Lang Verlag, Wien, 2005., *Husserl és Heidegger. Egy filozófiai összecsapás analízise*, L'Harmattan, Budapest, 2008., *Eljövendő múlt. Genealógia Nietzschénél, Husserlnél és Heideggernél*, L'Harmattan, Budapest, 2011., *Heidegger és a nemzetiszocializmus*, L'Harmattan, Budapest, 2016.

**Széplaky Gerda** PhD Az Eszterházy Károly Katolikus Egyetem Képzőművészeti és Művészetelméleti Intézetének tanszékvezető egyetemi docense. Filozófiai, esztétikai, művészeti folyóiratok, valamint tanulmánykötetek szerkesztője, kutatócsoportok tagja. Kurátorként kiállításokat rendezett Rómában, Velencében, Kolozsváron, Budapesten. Legfontosabb könyvei: *Az ember teste. Filozófiai írások*. (2011), *Diverzív építéset. Ekler Dezső építészete esztétikai perspektívában*. (2016), *Kant hátán a szőr. Esztétikai írások*. (2017), *Wounding the Color Black. On Zsolt Berszán's art*. (2018). *Sötét és néma. Filozófiai esszék – irodalomról, filmről, képzőművészetről*. (2019).

**Szilágyi Tamás** A Szegedi Tudományegyetem Bölcsész- és Társadalomtudományi Karának mesteroktatója. Kutatási területei: az innováció etikai dimenziói, technikai fejlődés és felelősség, kortárs környezetetikai kérdések.

**Tari Gergely** A Szegedi Tudományegyetem Szent-Györgyi Albert Orvostudományi Kar Magatartástudományi Intézetének adjunktusa, valamint az Egészségtudományi és Szociális Képzési Kar Ápolási Tanszékének tudományos munkatársa. Fő kutatási területe az orvosi- és ápolási etika klinikai gyakorlatában felmerülő morális dilemmákhoz kötődnek. (morális distressz, szülészet etikája, életvégi önrendelkezés)

**Tánczos Péter** A Debreceni Egyetem Filozófia Intézetében egyetemi adjunktus. A Friedrich Schlegel, Kierkegaard és Nietzsche filozófiájának szubverzív

motívumairól szóló doktori értekezését 2017-ben védte meg. Fő kutatási területe a 18-19. századi filozófia- és esztétikatörténet.

**Tóth I. János** A Szegedi Tudományegyetem habilitált docense. Főbb kutatási területe: társadalomfilozófia, környezetfilozófia, alkalmazott filozófia. Fontosabb könyvei: *Fejezetek a környezetfilozófiából.* (2005), *Játékelméleti dilemmák társadalomfilozófiai alkalmazásokkal.* (2010), *Demográfiai tél.* (2021), *Ökológikus társadalom fenntartható népességgel.* (2022).

**Turbucz Péter** A Magyar Nemzeti Levéltár Borsod-Abaúj-Zemplén Vármegyei Levéltára főlevéltárosa, az Országos Rabbiképző – Zsidó Egyetem Marczali Henrik Kutatócsoport alapító tagja. Kutatási területei: magyar filozófia 1867–1945 között, az értelmiség nézetei és szerepvállalása az I. világháborúban. Önálló kötete: *Mozaikok Alexander Bernátról* (2021)

**Valastyán Tamás** A Debreceni Egyetem Filozófia Intézetének habilitált egyetemi docense. Főbb kutatási területei: a modernitás esztétikai elméletei, illetve a kortárs magyar szépirodalmi és értekező prózai folyamatok. A *Magyar Filozófiai Szemle* és a *nagyverdei.hu* című periodikák szerkesztője. Kötetei: *Tűnni és újra-eredni* (2007), *A keresés ritmusa* (2007), *A megértés heterotópiái* (2022).

**Veress Károly** A kolozsvári Babeş-Bolyai Tudományegyetem Magyar Filozófiai Intézetének nyugalmazott egyetemi tanára, emeritus professzor, óraadó oktató; a Filozófiai Doktori Iskolában témavezető; az Alkalmazott Filozófiai Kutatóközpont munkatársa; az *Erdélyi Múzeum* filozófiai szakszerkesztője; az Egyetemi Műhely Kiadó vezetője. Kutatási területe: szemiotika, ismeretfilozófia, filozófiai hermeneutika, a kommunikáció és a kultúra hermeneutikája. Újabb kötetei: *Bevezetés a hermeneutikába* (2019, második jav. kiadás), *Idea és tapasztalat határán* (2020), *A kultúra hermeneutikája* (2021).

**Weiss János** A PTE BTK Filozófia Tanszékének egyetemi tanára és az MTA-PTE Kritikai Tanulmányok Kutatócsoport vezetője. Utolsó kötete: *A modernség esztétikai programja* (2020). Utolsó önálló fordításkötete: Rüdiger Bubner: *A dialektika mint topika* (2020).

# TARTALOM

## **Laczkó Sándor**

A számonkérhetőségről – Előszó .....5

*„Ti, Lucifer herceg filozófusai és jogásza, vállaltok végre felelősséget a Luciferben lévő keserves szellemért, mondjátok meg, hogy helyesen cselekedett-e vagy sem, és ezt bizonyítsátok is be...”*

## **Balázs Gábor**

„Az egész föld bírása ne ítélne igazságosan?” (Genezis 18:25) –  
A kollektív felelősség és a kollektív büntetés megítélése egyes bibliai és  
rabbínikus forrásokban..... 11

## **Gábor György – Frölich Róbert**

„A világ legrepubliánusabb könyve”. A Héber Biblia mint  
politikafilozófiai forrás .....27

## **Weiss János**

A felelősség fogalma Kantnál és a német idealistáknál..... 62

## **Gyenge Zoltán**

Parancsra tettem – avagy a felelősség kérdése  
természetjogi szempontból ..... 70

## **Veress Károly**

Felelősség az igazságért.....79

## **Balogh László Levente**

A történelmi felelősségről ..... 93

## **Ágota Barnabás**

Hívás és felelősség..... 101

*„A szabadság tudata ugyanakkor az emberi cselekvésben  
elválaszthatatlan a felelősségtől.”*

## **Loboczky János**

Felelősség hermeneutikai tükörben.....111

## **Schwendtner Tibor**

„Elnémulni nem szeretnék még. A hallgatás azonban szükséges.”  
Heidegger 1945 után .....122

## **Hankovszky Tamás**

Fichte két koncepciója a filozófus társadalmi felelősségéről .....133

**Tánczos Péter**

|                                                                                                  |     |
|--------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| Hogyan születhet valami egyenes? A morális és nem-morális felelősség fogalmai Nietzschénél ..... | 143 |
|--------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|

**Gáspár László Ervin**

|                                                                  |     |
|------------------------------------------------------------------|-----|
| A „felelősség” a korai Wittgenstein filozófiai horizontján ..... | 154 |
|------------------------------------------------------------------|-----|

**Kovács Gábor**

|                                                                                          |     |
|------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| Felelősség a világért, avagy a jó kísértése – Hannah Arendt Brecht-interpretációja ..... | 161 |
|------------------------------------------------------------------------------------------|-----|

**Garaczi Imre**

|                                                                                     |     |
|-------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| Végtelen történet? Háború és morál – megismételt forgatókönyv a 21. században ..... | 170 |
|-------------------------------------------------------------------------------------|-----|

*„Csak egyet tudhatok: mit kell tennem – s ezt mindig tévedhetetlen bizonyossággal tudom.”*

**Széplaky Gerda**

|                            |     |
|----------------------------|-----|
| Az áldozat tekintete ..... | 185 |
|----------------------------|-----|

**Valastyán Tamás**

|                                                                                    |     |
|------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| Konzisztencia versus aporia. Heller Ágnes és Jacques Derrida a felelősségről ..... | 201 |
|------------------------------------------------------------------------------------|-----|

**Schmal Dániel**

|                                       |     |
|---------------------------------------|-----|
| Felelősség és arc nélküli etika ..... | 212 |
|---------------------------------------|-----|

**Mikáczó Alexandra**

|                                                                                   |     |
|-----------------------------------------------------------------------------------|-----|
| A felelősség és a fenséges megjelenése Caspar David Friedrich festészetében ..... | 221 |
|-----------------------------------------------------------------------------------|-----|

**Pólik József**

|                         |     |
|-------------------------|-----|
| A császár üzenete ..... | 235 |
|-------------------------|-----|

**Czétány György**

|                                                                                          |     |
|------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| Az arc genealógiája és a test iránti felelősség Deleuze és Guattari filozófiájában ..... | 276 |
|------------------------------------------------------------------------------------------|-----|

**Ropolyi László**

|                       |     |
|-----------------------|-----|
| Posztfelelősség ..... | 284 |
|-----------------------|-----|

**Turbucz Péter**

|                                                                                                                                                                                  |     |
|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| A magyar háborús filozófia keretrendszere, néhány kérdése és vélelmezett felelőssége. Vázlatos áttekintés Alexander Bernát, Beöthy Zsolt és Bartók György nézetei tükrében ..... | 296 |
|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|

*„A felelősség első és legáltalánosabb feltétele az okozati erő, vagyis az, hogy a cselekvés hatást gyakorol a világra.”*

|                                                                                                           |     |
|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| <b>Bernáth László</b>                                                                                     |     |
| A morális felelősség fogalmai.....                                                                        | 309 |
| <b>Tari Gergely – Obál Anabella</b>                                                                       |     |
| A nyílt és rejtett curriculum hatásai az orvosképzésre .....                                              | 328 |
| <b>Marosán Bence</b>                                                                                      |     |
| Felelősség és emancipáció. A természet iránti felelősségünk<br>fenomenológiai megalapozási kísérlete..... | 339 |
| <b>Tóth János</b>                                                                                         |     |
| Hans Jonas felelősségetikája .....                                                                        | 346 |
| <b>Balogh Brigitta – Földesi Renáta</b>                                                                   |     |
| Összetartozás. Pető András a felelősségről.....                                                           | 356 |
| <b>Szilágyi Tamás</b>                                                                                     |     |
| A felelősség fogalma Richard McKeon filozófiai gondolkodásában .....                                      | 374 |
| <b>Kiss Endre</b>                                                                                         |     |
| Mindennapi felelősség, univerzalizmus, univerzális felelősség.....                                        | 379 |
| <b>Kéri Dénes</b>                                                                                         |     |
| Van-e felelőssége a filozófiának? .....                                                                   | 387 |
| <br><i>„140 – 120 – 100”<br/>Évfordulók emlékezete</i><br>                                                |     |
| <b>Mester Béla</b>                                                                                        |     |
| Szerkeszteni vagy fordítani? A filozófiai tevékenység két módjáról.....                                   | 397 |
| <b>Perecz László</b>                                                                                      |     |
| Százhusz év. Magyar Filozófiai Társaság – múltban és jelenben .....                                       | 412 |
| <b>Laczkó Sándor</b>                                                                                      |     |
| A filozófia szegedi emlékezete. A filozófia tanszék száz éve<br>(1921–2021).....                          | 436 |
| A kötet szerzői .....                                                                                     | 443 |