

LÁBJEGYZETEK PLATÓNHOZ 21.

A KÉTELY

LÁBJEGYZETEK PLATÓNHOZ 21.

A KÉTELY

Szerkesztette:
Daróczy Enikő
Laczkó Sándor

Szeged
Pro Philosophia Szegediensi Alapítvány
Magyar Filozófiai Társaság
Státus Kiadó
2024

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

© Daróczy Enikő

© 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 978-615-5727-08-5

ISSN 1785-7082

KÉTELY ÉS BIZONYOSSÁG – ELŐSZÓ

LACZKÓ SÁNDOR

Kevés jellemzőbb tulajdonsága van a filozófiának, mint a kételkedő hajlama, amely szorosan hozzá tartozik identitásához. A filozófia a kételkedéssel kezdődik, s annak legkülönbébb alakzatai és módszerei mindvégig jellemzői maradnak. A filozófusok bár késztetést éreznek mindenben kételkedni, egy dologban azonban nem szoktak: abban, hogy a kételet és a filozófia önazonossága valamilyen módon összetartozik.

A kételet, a kételkedés az emberi létezés és gondolkodás alpművelete is egyben. Miközben keressük a bizonyosságot, folyamatosan kételkedünk. Mondhatni egyenesen kétségeink kezdik ki magabiztos tudásunkat. Kétség és bizonyosság ily módon összetartozik. Kérdés persze, hogyan lehetséges helyet adni kétségeinknek úgy, hogy közben biztos tudásra leljünk, s erőfeszítéseink révén rátaláljunk az igazságra? Mert amikor kételkedünk, akkor egyúttal az igazság megtalálásának a vágya is munkálkodik bennünk. Ugyanakkor cseppet sem lényegtelen, hogy miben kételkedünk. Mert a kételetre gondolhatunk a megismerés módszereként épp úgy, mint a valóság birtokbavételének eszközeként, vagy olyan tényezőként, ami felfüggeszti önmagunkba vetett hitünket. Egyáltalán nem mindegy tehát, hogy mikor, milyen formában és milyen céllal szánunk szerepet a székepszisnek. Ám nem tennénk jól, ha szerep és feladat nélkül hagynánk, ha kiiktatnánk. Az a filozófia önfelszámolást jelentené.

A kételet és a tudás, a csodálkozás és a kételkedés szintén szorosan összetartozik. A kételkedő ember pedig tudatlannak érzi magát, s kvázi tudás helyett bizonyosságra, vagyis valódi tudásra, valódi ismeretre vágyik – mint ahogyan azt Arisztotelész a filozófia egyik első alapvetéseként meg is fogalmazza. A kíváncsiságon alapuló megismerés vágya ily módon az ismerethiányból fakadó kétségbeesésből táplálkzik, amely mögött a székepszis áll. Az a székepszis, amelyhez a vita készítése és a kritikai attitűd szintén hozzá tartozik, s amelyek úgyszintén a filozófia sajátosságai. De vajon miben kompetens a filozófia, ha a kételkedés, a kritika és a vita a legfőbb atribútumai? Filozofálni annyit tesz, hogy megmerítkezünk a székepszisben, és vitára bocsátjuk (diskurzus tárgyává tesszük) kritikai észrevételeinket? Ám ha a kételet ki is kezdi bizonyosságainkat, de legalább beszélünk és gondolkodunk bizonytalanságainkról. S ha valamiben, akkor a gondolkodásban és beszélgetésben mindenképpen illetékes a filozófia. Mert amikor kételkedünk – akkor gondolkodunk. Amikor pedig gondolkodunk, akkor egyúttal folyamatos diskurzusban veszünk részt,

folyamatosan érvelünk és hangot adunk egyet nem értésünknek. Ezért is tartjuk kitüntetett jelentőségűnek, hogy a kétely problémáját jelen kötetünkben a legkülönbözőbb aspektusokból megvizsgáljuk.

* * *

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. A konferencia- és könyvsorozat Whitehead-től kölcsönzött címe ugyan Platónra utal, de arra is ösztönöz bennünket, hogy a kutatásokat minden korszakra és a filozófiával rokon tudásterületekre is kiterjesszük.

Tanulmánykötetünkben 'a kétely' problémavilága képezi reflexióink tárgyát. Mint ahogyan a *Lábjegyzetek Platónhoz* című könyvsorozat eddigi kötetei esetében is tettük, mindössze 'lábjegyzeteket' kívántunk fűzni a meglehetősen régi keltezésű problémá(k)hoz. Vizsgálódásaink során annak igyekeztünk nyomába eredni, hogy mit jelent kételkedni, s hogy a gondolkodás története során a kételynek milyen megjelenési formái azonosíthatók.

Kötetünk apropóját a 2023. május 11-12-én megtartott *A kétely* című konferencia szolgáltatta. Könyvünk ugyanakkor jóval több, mint a 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 több esetben előfordul az is, hogy a konferencián elhangzott előadás írott változata különböző okokból nem került most közlésre. A *kétely* című konferencia így inkább csak előzménye volt a közös gondolkodásnak, amelynek a végeredménye jelen kiadvány. Kötetünket a kételkedés problémájára koncentráló és reflektáló önálló tanulmánykötetnek, nem pedig konferenciakiadványnak tekintjük.

Lábjegyzetek Platónhoz sorozatcímen 2023-ban immáron huszonegyedik alkalommal került sor tematikus konferenciára Szegeden. A rendezvénysorozat a *Magyar Filozófiai Társaság* évenként megrendezésre kerülő nagyrendvénye, amelyen hazai és határokon túli előadók egyaránt részt vesznek. 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 Szegedieni 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 szövegeit a könyvsorozat 2-3. köteteként jelent meg, s ezzel szinkronba került a konferencia- és könyvsorozat sorszámozása. A konferenciasorozat 4., *A barátság* című (2005) rendezvényének anyaga egyben a könyvsorozat 4. köteteként látott napvilágot. Ezt követte *A lelkiismeret* című konferencia (2006), illetve annak tanulmánykötet a sorozat 5. köteteként, majd pedig *A gyűlölet* problematikája képezte a vizsgálódások tárgyát (2007), s egyben a könyvsorozat 6. kötetét. *Az igazságosság* címet viselő konferencia (2008) előadásainak kidolgozott anyaga a sorozat 7. köteteként jelentek meg, míg *A szabadság* címen rendezett konferencia (2009) kibővített tanulmányai a könyvsorozat 8. köteteként látott napvilágot, majd *Az akarat* című konferencia következett (2010), melynek részletes tanulmányai a sorozat 9. kötetében lettek kiadva. A 10. kötet *Az ész* címen az azonos című konferencia (2011) bővített anyagát tartalmazza. A 11. sorszámot viselő tanulmánykötet *A szerelem* címen jelent meg, magába foglalva az ezen a címen rendezett konferencia (2012) bővített anyagát. *A hazugság* című konferencia (2013) terjedelmes tanulmánykötetté összeállt és alaposan kidolgozott anyaga a sorozat 12. darabjaként jutott el az olvasókhoz. A könyvsorozat 13. kötete *A bizalom* című konferencia (2014) apropóján született tanulmányokat tartalmazza. Ezt követte *Az agresszió* (2015) című tanulmánykötet, majd *Az emlékezet* címen (2016) jelent meg a témában vizsgálódó kötet, mögöttük egy-egy hasonló témájú konferenciával. Ezután következett *Az idegen* című konferencia (2017) apropóján született tanulmánykötet, a sorozat 16. köteteként. Rá egy évre *A polisz* című konferencia (2018) tanulmánykötet a sorozat 17. darabjaként. A könyvsorozat 18. kiadványaként *Az identitás* című konferencia (2019) önálló tanulmánykötet a látott napvilágot. Ezután (2020) a világjárvány következtében elmaradt a konferencia, így 2021-ben kötet sem jelent meg. *A vita* című online konferencia (2021) apropóján született a sorozat 19. darabja. Ezt követte *A felelősség* című konferencia (2022) kötete, amely a sorozat 20. köteteként jutott el az olvasókhoz. Jelent tanulmánykötet pedig *A kétely* című konferencia (2023) indíttatásra született és a téma részletesen kidolgozott tanulmányait tartalmazza, a könyvsorozat 21. köteteként.

Kötetünk szerkesztése során az előzőekben már megszokott tematikus és időrendi, illetve problémátörténeti elrendezési módot alkalmaztuk. A szövegek jegyzetanyagát egységesítve, lábjegyzetként helyeztük el. Az idegen

szavakat és a műcímeket kurziváltuk. Rövidebb idézeteket a szövegtestben, hosszabbakat pedig a szövegtestből kiemelve jelenítettük meg.

Megköszönve a kötet szerzőinek a munkáját, abban a reményben tesszük közzé *A kétely* című tanulmánykötetünket, hogy 'lábjegyzeteink' számot tarthatnak az olvasók érdeklődésére.

*„... egyetlen ismeret sem nevezhető tudásnak,
amely kétségessé tehető.”*

MÓDSZERTANI KÉTELY, TUDAT ÉS REFLEXÍV KONTROLL DESCARTES-NÁL

SCHMAL DÁNIEL

A szubjektivitás genealógiájának máig kitüntetett pontja a descartes-i *cogito*, azaz a „gondolkodom, tehát vagyok” tétele.¹ E tézisben azonban nemcsak a szubjektum evidens önállóságát fedezhetjük fel – amely valóban paradigmaticus mozzanata az önmagunkhoz fűződő modern kori viszonyoknak –, hanem ezzel szoros összefüggésben kiemelt szerepet tulajdoníthatunk a *cogitó*hoz fűződő reflexivitásnak is mint az önmagunkhoz fűződő viszony egy speciális formájának. A reflexivitás többféle értelemben is kitüntetett, bár messze nem előzmények nélküli témája a kora újkor eszmetörténetének. Felbukkan egyrészt a tudatosság magyarázatában, amely – ismét nem előzmények nélkül – a 17–18. században nyeri el ma ismert körvonalait, gyakran beszélünk továbbá a viselkedés feletti reflexív kontrollról mint normatív közösségi elvárásról, amely alapvetően alakította át a társadalmakat.² Végül önálló tárgykörként jelentkezik a reflexió mint a megfigyelt tárgy és a megfigyelői perspektíva szoros összefüggése, amely a modern kori gondolkodás kritikai jellegét magyarázza. E szempontok kapcsolata korántsem magától értetődő. Az alábbiakban e komplex problémakör egyetlen szeletére fogok fókuszálni, arra a kérdésre keresem a választ, hogy miként függ össze az önmagunk felett gyakorolt reflexív kontroll a tudatosság magyarázatában megjelenő reflexivitással. Javaslatom szerint a reflexivitás e két területének metszete jól megfigyelhető a kétely és a szkeptikus érvek descartes-i kezelésében. Írásom két részében amellet fogok érvelni, hogy (1) a descartes-i kétely

¹ René Descartes, *Értekezés a módszerről*, IV. rész. In. uő. *Œuvres*. Szerk. Charles Adam–Paul Tannery, Paris, Librairie Philosophique Jacques Vrin, 1996. 12 vols. [Első kiadás: 1897–1913.] VI. kötet, 32. [A továbbiakban e kiadásra az AT rövidítéssel, a kötet- és oldalszám megadásával hivatkozom.] Magyarul: *Értekezés a módszerről*. Szemere Samu fordítását átdolgozta Boros Gábor. Ikon Kiadó, Budapest, 1992. 43. [A magyar kiadásokra a továbbiakban az mk. rövidítés utal.]

² A reflexió e két különböző elmélete ritkán kapcsolódik össze egymással. Az előbbivel kapcsolatban lásd Larry M. Jorgensen kiváló összefoglalását a megadott szakirodalommal: „Seventeenth-Century Theories of Consciousness”. In. Edward N. Zalta szerk. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. (Spring 2020) URL = <https://plato.stanford.edu/archives/spr2020/entries/consciousness-17th> Az utóbbival kapcsolatban lásd a következő írást: Alain Montandon, „L’invention d’une autosurveillance intime”. In. Georges Vigarello szerk.: *Histoire des émotions 1.: De l’Antiquité aux Lumières*, Paris, Seuil, 2016. 330–354.

– ha helyesen értjük – a viselkedés feletti reflexív kontrollt feltételez. Ennek működése pedig (2) szoros kapcsolatban áll a tudatosság descartes-i magyarázatával.

I.

Kétely és tudás Descartes érett kori műveiben a lehető legszorosabban összetartozik. Ahhoz, hogy valaki tudással rendelkezzen, nem elég a dologgal kapcsolatos szilárd meggyőződéssel bírnia, nem elég tehát, hogy nem kételkedik; ennél jóval többre van szükség, arra, hogy *lehetetlen* legyen számára kételkedni a meggyőződéssel elfogadott tézis igazságában, hiszen csak ebben az esetben beszélhetünk többről, mint *persuasióról*, pusztán meggyőződésről. A kétely szerepe ennél fogva kettős a tudás vonatkozásában. Ha valami *kétségtelen*, az utalhat a kétely pusztán hiányára, és utalhat a kétely lehetetlenségére. Descartes nézete szerint csak az utóbbi állapotnak van pozitív szerepe az evidens megismerés szempontjából. Az a leíró ténymegállapítás, hogy egy állításban nem kételkedem, nem jelenti azt, hogy lehetetlen benne kételkedni. Ennek megfelelően a szkepszis Descartes számára nem deskriptív, hanem normatív kérdés. Nézete szerint a tudás érdekében olyan állapotba *kell* kerülni, ami lehetetlenné tesz minden kételyt. A lehetséges kétellyel való kapcsolat ennél fogva minden tudás normatív eleme, „[m]ivel egyetlen ismeret sem nevezhető tudásnak, amely kétségessé tehető.”³

Descartes ezt az összefüggést az ateista példáján mutatja be: mivel az ateista nem ismeri léte alkotóját (Istent), még a legevidensebb belátásaiban sem lehet egészen bizonyos, mert nem tudhatja, hogy megismerőrendszere helyesen működik-e. Mivel az alkotó jóindulatára és Isten igazságszeretetére nem hivatkozhat ezzel kapcsolatban, nem rendelkezik érvekkel annak igazolására, hogy elméjét nem egy csaló démon alkotta. Descartes szavaival: „nem tudhatja bizonyosan, hogy nem téved abban, ami a legbizosabbnak tűnik számára”.⁴ Ahhoz, hogy meggyőződését tévedhetetlennek tekinthesse, minden lehetséges eszközzel kétségbe kell vonnia.

A tudás normatív elemeként értett kétely tehát a descartes-i ismeretelmélet központi mozzanata. Nem lehet eléggé hangsúlyozni, hogy kétely itt nem a tudás ellenlábasaként jelenik meg, mint a szkepticizmus klasszikus formáiban, épp ellenkezőleg, amit Descartes javasol, az nem más, mint a normatív kétely

³ Válasz az ellenvetések második sorozatára, AT VII. 141. Mk. René Descartes: *Elmélkedések az első filozófiáról*. Atlantisz Kiadó, Budapest, 1994. 120. Ford. Boros Gábor.

⁴ Uo.

beépítése a biztos ismeret fogalmába. Ez annyit jelent, hogy bármely p tudása két elemből áll:

- i) bizonyos vagyok p -ben és
- ii) bizonyos vagyok abban, hogy p -ben való bizonyosságom „nem tehető kétségessé”.

A „tudom, hogy p ” integráns része tehát a „tudom, hogy p nem tehető kétségessé”, mert: „tudom, hogy p akkor és csak akkor, ha p ellenáll a kételynek”.

Jól látható tehát, hogy a tudás minden előfordulása komplexitást feltételez. Nem elegendő hozzá egy egyszerű intuíció, és nem elegendő az egyszerű intuíciót kísérő bizonyosság sem. Vagyis p tudása nem irányulhat csupán p -re, hanem a megismerés horizontján jelen kell lennie – mintegy egy oldal irányú pillantás számára – azoknak a *normatív kereteknek*, amelyekben belül a p -re vonatkozó intuíció tudásnak minősül. E keretek pedig szkeptikus érveket tartalmaznak azon a módon, ahogyan azokat Descartes az első elmélkedésben nem egyszerűen bemutatja, hanem megkonstruálja. „Kettős tekintet” van tehát szükség. Evidens ismeretekről akkor beszélhetünk, ha a tekintet a figyelem megfelelő összpontosításával egy tárgyra irányul, ami a tárgy világos és elkülönített belátását teszi lehetővé. Ám ahhoz, hogy a világos és elkülönített belátás evidenciája valóban tudásnak minősüljön, a tekintetnek – ha más nem, implicit módon – arra a további összefüggésre is irányulnia kell, amely hitelesítette a világos és elkülönített belátásokat. A tekintet e kettős irányultsága egyfajta *normatív komplexitásként* jelentkezik.

A továbbiakban azt a kérdést vizsgáljuk, vajon a descartes-i kétely milyen attitűdöt feltételez mindehhez a gondolkodó részéről? Két szélsőséget kizárhatunk. (i) Először is minden jel arra utal, hogy a descartes-i kételynek nincs *közvetlen* köze a kétely egzisztenciálisan átélt állapotához és az ezzel járó, szorongató kétségbeeséshez – a descartes-i kétely nem valós pszichológiai állapot. Bár Descartes a második elmélkedésben az *ex profundis* tapasztalatát idéző mély örvényről beszél (*profundus gurgus*),⁵ később azt is világossá teszi, hogy a legfőbb kétely (a *summa dubitatio*) ebben a formában „metafizikai és túlzó, és a gyakorlati életre semmiképp nem vihető át”.⁶ Semmi jele annak, hogy Descartes-ot akár pszichológiai, akár egzisztenciális értelemben kínozták volna azok a szkeptikus kételyek amelyeket megfogalmaz.⁷ Ugyanakkor (ii) az

⁵ AT VII. 24. Mk. *Elmélkedések az első filozófiáról*, 2. elmélkedés. *Id.kiad.* 33.

⁶ AT VII. 460. *Válaszok hetedik sorozata*.

⁷ Descartes ezen az alapon tagadja, hogy a kétely állapotán áthaladva *valóban* szkeptikus lett volna: „Lehet-e valaki annyira korlátolt, hogy azt higgye, annak, aki egy ilyen

ezzel ellentétes szélsőség is kizárható, tudniillik, hogy a descartes-i kétely annak tisztán *elméleti* belátása, hogy nem rendelkezünk cáfolhatatlan ismeretekkel. Ennek a lehetőségnek az elutasítása világos abból a válaszból, amelyet Descartes az ellenvetések ötödik sorozatára ad; Gassendinek ugyanis, aki nem érti, miért nem érte be Descartes csupán néhány egyszerű szóval, bizonytalannak nyilvánítva minden korábbi ismeretét,⁸ azt feleli: a gyermekkorunktól kezdve belénk nevelt tévedéseket nem lehet olyan egyszerűen megcáfolni, ezek ugyanis – mint az első elmélkedésben olvassuk – „a hosszú megszokás és a meghitt ismeretség jogán lefoglaltak a maguk számára”.⁹

De mi is az, amit kizártunk ezzel a két szélsőséges értelmezéssel? Tulajdonképpen a filozófia művelésének két lehetséges módja. Hadd jellemezzem ezt a kétféle felfogást két elképzelt filozófus szkepticizmushoz fűződő viszonyával.

- Képzeljünk el egy „megélhetési” filozófust. Reggel bemegy a munkahelyére, napi nyolc órát keményen dolgozik, s mivel – történetesen – az Ismeretelmélet Osztály kutatója, aki éppen a szkepticizmus problémájával foglalkozik, mélyen és alaposan átgondolja azokat az érveket, amelyek tudásunk hiányával vagy megbízhatatlanságával kapcsolatosak. Mivel számos Q1–Q2-es cikket publikál a témában, ettől kiválóan érzi magát, és munkája végeztével boldogan adhatja át magát a pihenésnek. Mi sem áll távolabb tőle, mint a bizonytalanság és az ítéletfelfüggesztés. Ez a filozófus tehát napi nyolc órában szkeptikus, egyébként semmiféle kétely nem gyötri.
- A másik típus a szorongó filozófus. Gyermekkorától kételyek gyötrik önmagával és a világgal kapcsolatban. A létezés nemcsak megoldhatatlan, de szorongató rejtély is a számára, és épp ez tette filozófussá. Hevesen vágyik a bizonyosságra, de fél attól, hogy becsapja magát. Számára a kétely egzisztenciális probléma.

Bár e szélsőségeket elutasítottuk, valami mindkettőből van a descartes-i kételyben. Ami az első típust illeti, ez nem idegen Descartes felfogásától, nála ugyanis a kétely egyfajta „mérnöki” segédhipotézisként jelenik meg: olyan konstrukció, amelynek instrumentális értéke van az igazság keresése során. Descartes így nyilatkozik például az általa ismertetett szkeptikus szcenáriókról:

könyvet készít, mialatt az első oldalakat írja, fogalma sincs, hogy minek a bizonyítására vállalkozott a továbbiakon?” (Descartes, *Megjegyzések egy nyomtatvány-nyal kapcsolatban*, AT VIII-2. 367-368; m.kiad. 61-62.)

⁸ AT VII. 257-258., *Ellenvetések ötödik sorozata*, mk. 170.

⁹ AT VII. 22., *Első elmélkedés*, mk. 30.

„[G]yakorta hasznos hamis dolgokat igazként föltételezni [...], mint amikor a csillagászok egyenlítőt, állatövet, s más köröket képzelnek az égre, amikor a geometerek az adott alakzatokhoz új egyeneseket húznak...”¹⁰

E viszony mögött nincsen pszichológia, a kétely tisztán imaginárius és eszközszerű. Másrészt azonban – és ez a második filozófusi attitűddel rokon – a kételkedésnek Descartes-nál mégiscsak van köze bizonyos lelki folyamatokhoz.

Erre utal egy korábban érintett összefüggés. Amikor kettős tekintetről beszéltünk (amely részint egy tényállásra, részint a tényállásra vonatkozó megismerés kereteire irányul), azt láttuk, hogy a tudás fogalmát minden esetben egyfajta normatív komplexitással jellemezhetjük: nem elég bizonyosságra szert tenni a tárgyhoz fűződő viszonyban, e viszonyban *mindig* tartalmaznia kell azt a közvetett felismerést, hogy a vizsgált összefüggés kiállta az elgondolható legszigorúbb kétely próbáját. Descartes ugyanakkor nem azt várja tőlünk, hogy a tudás minden lépését minden egyes pillanatban a lehetséges legszigorúbb kétellyel ütköztessük. Ezt ugyanis elég „egyszer az életben” megtenni, s ettől kezdve a kétely szerepét átveszi annak a bizonyosságnak a megingathatatlan emléke, hogy Isten nem csap be. Ez az egyszeri belátás kell tehát, hogy minden *clara et distincta* percepció keretét alkossa, mert az evidens belátás csak ezen a kereten belül minősül tudásnak. Ugyanakkor elég, ha ez a keret csak az elmélkedések korábbi folyamatának a konzekvenciájaként jelenik meg a figyelem peremén, sőt akár ki is kerülhet a tudatos figyelem köréből. Ez azonban csak azért lehetséges, mert az elmélkedéseknek lélektani hatása van: ideális esetben tartósan módosítják az elmélkedő lelki alkatát és attitűdjeit.

Pontosítsuk tehát, amit korábban a tekintet kettős irányításáról mondtunk. Descartes nem annyira a kételkedést implementálja a tudásba, mint inkább az emberi tudásnak az isteni tökéletességtől való függését, hiszen csak ennek belátása teszi valóban kétségbevonhatatlanná a vizsgált összefüggést. De még ez a megfogalmazás sem egészen pontos. Descartes – láttuk – nem követeli meg, hogy e függést intuitívan mindig szem előtt tartsuk. Valójában ennek a belátásnak az emléke kell csupán, hogy elérhető legyen, hiszen attól kezdve, hogy „egyszer az életben” meggyőződött alkotójának létezéséről és tökéletességeiről, immunissá vált a kétellyel szemben. A kétellyel egyszer kell beoltani a megismerőképeességet, s a hatást ettől kezdve az emlékezet őrzi egyfajta lelki diszpozíció formájában.

¹⁰ AT VII. 349-350., *Válaszok ötödik sorozata*, mk. 190.

Miként kerül be tehát mindez a tudás meghatározásába? Descartes Regiusnak 1640. május 4-én írt levelében jól látszik annak a keretnek a tartalma, amelyen belül az igaz meggyőződés tudásnak minősül. Római számokkal jelölöm a meghatározás egyes mozzanatait: „A tudás olyan [i] *erős észérv alapján keletkezett meggyőződés*, hogy [ii] soha semmilyen erősebb érv nem képes megrendíteni, ilyennel azonban [iii] nem rendelkeznek azok, akik Istent nem ismerik.”¹¹ Itt az is kiderül, hogy mi a hatásmechanizmusa a második és harmadik mozzanatnak:

„Aki azonban *egyszer* világosan megértette azokat az észérveket, amelyek meggyőznek Isten létéről, és felfogta, hogy Isten nem csap be, még ha nem is ügyel a továbbiakban ezekre az érvekre, hanem épp csak visszaemlékszik most a konklúzióra, hogy Isten nem csap be, abban nemcsak meggyőződés lesz, hanem igaz tudás, és nemcsak ezzel, hanem minden olyan konklúzióval kapcsolatban, amellyel összefüggésben visszaemlékszik arra, hogy az érveket valaha világosan megragadta.”¹²

A kétely és a kétellyel való megküzdés tehát egyrészt nem zárójelezhető a munkaidő lejártával, másrészt azonban nem is folyamatos lelki teher, amely szakadatlan keresésre sarkallná az alanyt. A lélektanilag releváns komponens – mert van ilyen! – nem az egzisztenciális kétségbeesés, hanem egy sajátos lelki diszpozíció.

Összefoglalva: az a diszpozícióvá vált magatartás, amelyet a tudás descartes-i eszménye elvár, kettős. Egyrészt a kételynek valóságos hatást kell gyakorolnia pszichológiai szinten, másrészt Descartes a kételkedést *szándékosan indukált, akaratlagos és ellenőrzött* viszonynak tekinti, amely egy sor mesterséges megkülönböztetéssel és – mint Descartes említett példáiban a segédvonalak – konstruktív eljárással van megtámogatva. Ilyen konstrukciós eljárás például a kétely átfordítása tagadásba: „szándékosan teljesen ellenkező irányba fordulván magamat tévesztem majd meg”.¹³ E lépésre nem azért van szükség, hogy valóban tagadni lehessen bizonyos igazságokat, hanem (miként az indirekt bizonyításban) hogy világosan kiderüljön az igazság. A kétely folyamata továbbá világosan el van választva az élet más, releváns területeitől. „mindazt, ami a vallásra és általánosságban az erkölcsre tartozik, e tagadás

¹¹ AT III. 65.

¹² Uo.

¹³ AT VII. 22., *Első elmélkedés*, mk. 30. Vö. *Értekezés a módszerről*, IV. rész, AT VI. 31., mk. 42.

hatálya alól kivenném”.¹⁴ A kétely tehát nem egyszerűen hiperbolikus – azaz nem csupán a kétségbe vont tárgyak körét tekintve túlzó –, hanem a kételkedő alanyt nézve is speciális ismérvekkel jellemezhető: szándékosan indukált, akaratlagosan ellenőrzött és konstruktív.

Az a tény, hogy a descartes-i kétely mintegy segédvonalakként funkcionál, magyarázza Descartes viszonylagos nemtörődömségét egy sor olyan kérdéssel kapcsolatban, amellyel feltétlenül törődnie kellett volna, ha a kétely mindenre kiterjedő természetes attitűd lett volna számára. Ilyen probléma például a szolipszizmus kérdése, a külvilág problémája vagy a test–elme interakció nehézségei. Ezek némelyikével nem foglalkozik, másokra épp csak hogy kitér, vagy csak akkor tárgyalja őket, ha valaki rámutat az ezekkel kapcsolatos nehézségekre. Mindez valószínűleg azért lehetett így, mert Descartes-nak *valójában* soha nem jutott eszébe kételkedni ezekben a dolgokban. A kételyre azért volt szükség, hogy a tudományok felé vezető úton biztosítsa a világos és elkülönített belátások bizonyosságát. Ha (úgy ahogyan azt az *Értekezés a módszerről* első és második részében látjuk) Descartes kiutat keresett kora kételyekkel teli szellemi válságból, a megoldást nem a szkeptikus érvek megválaszolásától, hanem programja egészétől, a *mathesis universalis*nak nevezett „csodálatos tudománytól” várta.

II.

Az a komplex megismerői attitűd, amelyet az iméntiekben kettős tekintésként jellemeztem, a tárgy megfigyelését a tárgy megfigyelésének normatív kereteire vonatkozó megismeréssel kötötte össze. Tanulmányom második részben arra szeretnék rámutatni, hogy ennek az attitűdnek a lehetőségét a tudatos gondolkodás descartes-i felfogása teremti meg. Ahhoz, hogy ez az összefüggés láthatóvá váljon, nézzük, mit is nevez Descartes gondolkodásnak. A *Filozófia alapelvei*ben a következő nominális meghatározást olvassuk:

*Cogitationis nomine intelligo illa omnia quae nobis consciis in nobis fiunt, quatenus eorum in nobis conscientia est.*¹⁵

E meghatározás többféleképpen is fordítható, s a két egyaránt lehetséges fordítás némi koncepcionális különbséget is eredményez.

¹⁴ AT VII. 476. Az *ellenvetések* hetedik sorozata.

¹⁵ A *filozófia alapelvei*, I. 9., VIII-1. 7.

[A] „A *gondolkodás* néven értem mindazt, ami önmagunknak tudatában lévén bennünk van, amennyiben (*quatenus*) tudunk róluk.”¹⁶

[B] „A *gondolkodás* néven értem mindazt, ami a mi tudtunkkal létrejön bennünk, amennyiben (*quatenus*) tudunk róluk.”

A gondolkodás e meghatározása láthatóvá teszi, hogy Descartes a megismerés arisztotelészi-skolasztikus eredetű koncepciójával dolgozik, amely szerint a tárgy az ismeretszerzés folyamatában új létezésre tesz szert, mert túl azon a léten, amellyel önmagában rendelkezik (a fizikai világban), jelen van bennünk, is, azaz bizonyos értelemben [A] „bennünk van”, mert a megismerés folyamatának köszönhetően megjelenik, vagyis a [B] változat szerint „létrejön bennünk”. Érdekes tehát, hogy a gondolkodás nem valamiféle pszichológiai folyamatként, hanem a tárgy felől van meghatározva. A gondolkodás és a megismerés elsődleges megközelítésben nem az alany viszonya bizonyos tárgyakhoz, hanem – megfordítva – a tárgyak viszonya egy alanyhoz, amelyben jelen vannak. A kérdés ezek után az, hogy miben is áll a tárgy létezésének az a gondolati formája, amely a gondolkodás definíciójához tartozik. Erre utal a *quatenus* kifejezés. A dolgok annyiban tartoznak a gondolkodásunkhoz, amennyiben tudunk róluk, mert [A] tudatában vagyunk önmagunknak, és [B]”észr”vesszük, ami bennünk végbemegy, létrejön, vagy megtörténik.

Amikor Descartes a *quatenus* kifejezéssel elválasztja a tárgy gondolati jelenlétét annak minden más létmódjától, ezt annak a relációnak a segítségével teszi, amely az alanyt fűzi a tárgyhöz. Ez egyfajta perspektívaváltást jelent. Míg korábban azt láttuk, hogy a *cogitatio* a tárgy felől van meghatározva, addig itt e viszony megfordul. Ez a fordulat teszi lehetővé, hogy a *cogitatio* ne a megismerésre utaljon („hogyan lehet jelen a tárgy egy elmében?”), hanem a tudatra („hogyan éri el a tárgyról való tudat a tárgyat *mint a gondolkodás objektumát*?”).

Témánk szempontjából megfontolandó, hogy bár a gondolkodás (*cogitatio, penser*) e meghatározásában nem esik különös hangsúly a gondolkodó *énre*, arra tudniillik, hogy a gondoltnak *én* vagyok az alanya – mert amire a hangsúly kerül, az az, hogy tudatában vagyok a tárgynak, s erről a tudásról letagadhatatlanul tudok –, e fordulat mégis lehetővé teszi, hogy oly módon kerüljön előtérbe a szubjektum konstitutív szerepe, ahogyan az a megismerés fogalmában nincsen közvetlenül jelen.

¹⁶ Boros Gábor fordítása, In. Boros Gábor: *Descartes és a korai felvilágosodás*. Áron–Brozsek Kiadó, Budapest, 2010. 251.

Érdemes továbbá megfigyelni, hogy itt is kettős relációval van itt dolgunk. (1) Az első reláció egy közvetlen viszony a tárgy és a megfigyelő között: tudunk a tárgyról, amely jelen van számunkra („bennünk van”). Ám a tárgy léte nem tartozik teljes egészében a gondolathoz, a tárgy csak annyiban (*quatenus*) van jelen a gondolatban, amennyiben (2) tudunk róla, vagyis – lásd a *nobis consciis* alakot – tudatában vagyunk annak, ami bennünk történik, annak tudniillik hogy a tárgy jelen van számunkra. A gondolatban egyszerre van jelen a tárgynak és a tárgyra vonatkozó műveletnek a tudata. Ugyanez a kettősség jelenik meg a következő descartes-i megfogalmazásban:

[Mens] quae sola sentit sive cogitat se videre aut ambulare [est plane certa].

[a] „[E]gyedül az elme az, amely érzékeli, vagyis gondolja ön magát, amint lát vagy sétál...”¹⁷

Ez a fordítás a legkevésbé sem hibás, de explicitté tesz valamit – az említett kettős reláció második, reflexív mozzanatát –, ami az eredetiben csupán implicit, jelöletlen módon van benne. Másik fordításban:

[b] „egyedül az elme az, ami érzékeli, vagyis gondolja, hogy lát vagy sétál...” (uo.)

Amit Descartes itt megragadni igyekszik, az tehát [b] olvasatban a gondolkodás primér élménye, amelynek során az ember a tárgynak van tudatában, és csak másodlagosan tud arról, hogy tudatában van a tárgynak, ám e másodlagos mozzanatra – amelyet az imént a *quatenus* vezetett be – felfigyelhet, s ezt explicitté teheti. Ezt a lehetőséget – ezt a reflexív relációt – fejezi ki hangsúlyosan az [a] olvasat, s ennek a lépésnek az eszköze a mód-szeres kétely, amely éppen ezen a ponton választja el azt, ami a gondolathoz tartozik, attól, ami túl van rajta. A kétely mint szándékosan indukált, akaratlagosan ellenőrzött és konstruktív módszer minden egyes gondolatban láthatóvá teszi azt a természetes pontot, amelyet a *quatenus* jelöl ki magában a gondolkodásban.

Mit jelent ez? Ha egy csaló démon esetleges beavatkozása miatt az általam észlelt rózsa esetleg valóságosan nem létezik is (a fizikai világban), addig a pontig biztosan létezik, ameddig – *quatenus* – tudatában vagyok a rózsa jelenlétének. *A gondolat lényegében tehát benne van a reflexió lehetősége.* Vagyis annak a lehetősége, hogy a tárgy mellett a tárgyra vonatkozó ismeretem jellegére, sőt – végső soron – a megismerést lehetővé tevő keretekre is

¹⁷ AT VIII-1. 8. Ford. Boros Gábor, Uo.

felfigyelhessek, ennek a lehetőségnek a kihasználása azonban fáradságos munkát kíván.

A gondolkodás descartes-i meghatározásának egyik legfontosabb eleme az „amennyiben” vagy „abban a tekintetben”, „addig a pontig”, azaz a *quatenus*. Ezzel a *quatenusszal* mintegy távolságot veszek önmagamtól: tudatosan látni a tárgyat annyi, mint látni a tárgyat és közben tudatában lenni annak – ha más nem, implicit módon –, hogy látom a tárgyat. A tudatos gondolkodás (a *cogitatio*) descartes-i meghatározása arra a kettősségre hívja fel tehát a figyelmet, amely minden gondolathoz belsőleg hozzátartozik: látom a tárgyat és észrevehetem, hogy látom a tárgyat. A kétely lehetőségét ez a belső hasadás – a primér ismereteimtől való távolságtartás lehetősége – alapozza meg. És megfordítva: a kétely módszeres használata tárja fel azt a tényt, hogy gondolkodásomban mindig ott van a tárgyra irányuló közvetlen tekintet mellett egy közvetett, a tárgy megismerésének feltételrendszerét rögzítő megismerés lehetősége is.

III.

Bizonyosság nem lehetséges „kettős tekintet” nélkül. Ha a tudás és a tudományok descartes-i igényének van is távoli kapcsolata a szorongással és a kétségbeeséssel, a descartes-i kétely közvetlenül olyan attitűdöt alapoz meg, amely önkontrollt követel, s ezzel eltávolít a közvetlen pszichológiai motívumoktól. A tárgyak nemcsak jelen vannak a megismerőben, hanem oly módon vannak jelen, hogy annak – amint arra a *quatenus* utal – a megfigyelő tudatában van. Másként fogalmazva: megfigyelői perspektívából vannak jelen.

Amikor Descartes kijelenti, hogy „a túlzott bizalmatlanság bűnébe sem eshetem, mivel most nem a cselekvéssel, hanem a megismeréssel foglalkozom...”,¹⁸ nem – vagy nem elsősorban – óvatosságból korlátozza a kétely hatókörét, hanem azért, hogy a gyakorlat terepe szabadon maradjon a cselekvés irányítása számára. Mert a kételyt, s ennek nyomában a tudásra törekvő ismeretszerzést működtetni maga is cselekvés. Ahhoz tehát, hogy a kétely helyesen – kellő távolságtartással – működjön az említett két szélsőség között, a figyelem szuverén irányítására, egyfajta akaratlagosan fenntartott doxasztikus önkontrollra van szükség. Így lehetséges az önkontroll diszpozíciója révén eltávolodni a tárgyak közvetlen hatásától:

„[M]ivel bizonyos vagyok abban, hogy a rajtam kívül lévő dolgokkal kapcsolatban csakis azoknak az ideáknak a közvetítésével

¹⁸ AT VII. 22., mk. 30.

lehetséges tudás, amelyek bennem vannak, *gondosan visszatartom magam attól*, hogy ítéleteimet *közvetlenül* a dolgokra vonatkoztassam, s olyasmit tulajdonítsak nekik, amiket előzőleg nem ismertem fel az ideáikban.”¹⁹

„Visszatartani önmagamat” csak azért tudom, mert megvan bennem az elválasztás reflexív képessége, vagyis képes vagyok arra, hogy gondolatimat – mintegy eltávolodva a tárgyakhoz fűződő közvetlen viszonytól – csak addig és csak abban a mértékben vegyem figyelembe (*quatenus*), ameddig azok hozzám tartoznak. Az önmagam felett gyakorolt kontroll egyszerre alapozza meg ezt a felismerést, s válik lehetségessé a felismert összefüggés, azaz a *cogitatio* inherens reflexivitása révén.

Összefoglalva: a kétely Descartes számára nem egzisztenciális probléma, hanem normatív kérdés. Ahhoz, hogy tudással rendelkezünk, nem elég a tárgyra vonatkozó ismeret egy sajátos minősége, azt is tudnunk kell, hogy az így nyert ismeret semmilyen körülmények között nem lehet hamis. Ehhez azonban kételkedni kell, mert csak a legmesszebb menő kétely kudarca garantálhatja az ismeret igazságát. A tudás tehát kettős attitűdöt feltételez: a tárgyra vonatkozó ismereten túl azt is szem előtt kell tartani, hogy miért nem kételkedhetem a tárgyban. Ez pedig csak akkor lehetséges, ha különbséget tudok tenni a tárgyhöz fűződő primér ismeret és az ehhez fűződő szekundér viszonyom között oly módon, hogy az utóbbit képes vagyok manipulálni, tágabb kontextusba helyezni, vagy alávetni valamiféle mesterséges kételynek. Ez az attitűdváltás a reflexív önkontroll egy sajátos, episztémikus formáját jelenti, s alapjai magában a tudatban fedezhetők fel. A tudat nem merül ki a tárgynak az elmében való jelenlétében; tudattal akkor rendelkezünk, ha nemcsak a tárgyat ismerjük, de azt is, hogy egy sajátos perspektívából ismerjük a tárgyat. Az utóbbi, reflexív mozzanatot önállóan is szemügyre vehetjük, ha ideiglenesen felfüggesztjük a tárgyhöz fűződő primér reláció érvényességét, amihez mintegy vissza kell tartanunk magunkat attól, hogy belefeledkezzünk a természetesen adódó tárgyi összefüggésekbe. Ennek a mesterséges kételyhez – azaz végső soron az evidens tudáshoz – szükséges önhasadásnak a lehetőségét a tudat inherens reflexivitása teremti meg.²⁰

¹⁹ AT III. 474., *Descartes levele Gibeuf-nek*, 1642. január 19.

²⁰ A tanulmány megírását az NKFIH 123839 és 147141 számú kutatási projektjei támogatták.

A MÓDSZERES KÉTELYTŐL A KÉTELYT INTEGRÁLÓ MÓDSZERIG (DESCARTES-TÓL HEGELIG)

WEISS JÁNOS

Tudjuk, a kétely mindig kínzó érzés: kételkedhetünk önmagunkban, képesek leszünk-e megtenni valamit, kételkedhetünk a világban, a jövőbeli kilátásokban stb. De a kétely a megismerésen belül is fölmerülhet, ezt tudjuk már az antik szkepticizmus óta. De én most egy újkori történetet szeretnék bemutatni: a kétely jelentés- és funkció-változását Descartes-tól Hegelig. Bemelegítésként mégis Jakob Böhme 1612-ben megjelent *Aurora oder Morgenröte im Aufgang* című könyvére szeretnék vetni egy pillantást, pontosabban a „megismerő szellem” ebben szereplő koncepciójára. A megismerő szellem „súlyos melankóliába és szomorúságba esik, amikor belenéz a világ hatalmas mélységébe, illetve a Napra, a csillagokra, a felhőkre, az esőre és aóra pillant.”¹ Talán mondhatjuk, hogy a megismerés tartalmaz egy hatalmas kétségbeesést, aminek a mélyén a kétely áll. Ez azonban nem egészen pontos: a kétségbeesés inkább a megismerés előszobája. A megismerő szellem maga pedig arra sarkall, hogy ezen átlépjünk: a megismerés így a kétségbeesésből való kiemelkedésként jellemezhető. Böhme mintha az olvasóinak mondaná (igaz, egyes számban): „Én engedelmesen teljesíteni fogom a szellem parancsait. Vigyázz tehát, és ne zárkózz be nyitott ajtóik mögé, mert itt a tudás minden ajtaja nyitva áll előtted.”² Böhmenél a megismeréshez Istentől kapunk biztatást, és a megismerés az Istenhez való felemelkedést és a vele való egyesülést jelenti.³ Az újkor nagy kérdése az, hogy mi lesz, ha ez a kapocs már nem áll a rendelkezésünkre?

¹ Jakob Böhme: *Aurora oder Morgenröte im Aufgang*, szerkesztette és magyarázta: Gerhard Wehr, Aurum Verlag, 1977. 279. „Vagyis: amikor a pillantása átfogja az egész teremtetett világot”. Uo.

² I. m. 329.

³ I. m. 36. és 62.

I.

A kétely és a megismerés viszonyának leírására Descartes két stratégiát javasol: egyrészt kételkedünk a rendelkezésre álló korabeli tudásban, másrészt a józan észen próbálunk átlépni. Ami feltűnik, az az, hogy a kétely leírásának mindkét esetben van egy erőteljes szubjektív-önéletrajzi aspektusa.

Kezdjük tehát az *elsővel*: „Gyerekkorom óta a tudományokra oktattak, s minthogy meggyőztek arról, hogy a tudományok segítségével világos és biztos ismeretet szerezhetünk mindarról, ami hasznos az életben, nagyon óhajtottam megtanulni őket.”⁴ A gyermek oktatása így nem az ismeretek egy bizonyos mennyiségének átadását jelenti, hanem azt, hogy meg kell győzni, nem is annyira a tudományok hasznosságáról, hanem inkább a nagyszerűségükről. (Attól most tekintsünk el, hogy Descartes itt már becsempészi a tudományokra vonatkozó saját meghatározását, hogy tudniillik azok „világos és biztos” [*claire et distincte*] ismereteket tartalmaznak.) Ez a meggyőzés alakított ki egyfajta általános motivációt, amely a gyermeket egy életen keresztül végig kíséri. S úgy tűnik ez lép az Istennel való egyesülés helyébe. De előbb még jön egy válság; ez a válság a *Discours*-ban a felnőtté válás válsága. „Mihelyt [...] befejeztem [az összes iskolámat], amelyek elvégzése után az embert a tudósok sorába szokták felvenni, egészen megváltozott a nézetem. mert annyi *kétségbe* és *tévedésbe* voltam bonyolódva, hogy úgy látszott tanulmányaimnak nincs is más hasznuk, mint az, hogy mind jobban beláttam tudatlanságomat.”⁵ A kétely jelentése itt közel megy a kétségbeesés fogalmához. Ezt az egzisztenciális megrázkódtatást Descartes a *Meditationes*-ban a *middle life crisis*hez hasonlítja. „Már évekkel ezelőtt fölfigyeltem arra, hogy kora ifjúságomtól fogva milyen sok hamis nézetet fogadtam el igaznak, s hogy mennyire kétséges mindaz, amit később ezekre építettem.”⁶ Ebben a műben a tévedéseken, kételyeken, kétségbeesésen való átlépéshez kell egy nyugalmi állapot.⁷ Talán általánosan is kimondhatjuk: a filozófia műveléséhez kell egy nyugalmi állapot, egyfajta visszavonultság és magány. Ez a filozófia művelésének egzisztenciális alapja. Ezt az állapotot nevezte Eckhart Mester *Abgeschiedenheit*-nak (elvonultságnak, magánynak).⁸ Ő még a legfőbb erényt keresi, amelynek bázisán Istennel

⁴ René Descartes: *Értekezés a módszerről*, In. Uő: *Válogatott filozófiai művek*. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1980. 169. Ford. Szemere Samu.

⁵ Uo. Kiemelés tőlem.

⁶ René Descartes: *Elmélkedések az első filozófiáról*, Atlantisz Kiadó, Budapest, 1994. 25. Ford. Boros Gábor.

⁷ Uo.

⁸ „Sok írást olvastam, pogány mesterektől és prófétáktól, valamint az Ó- és Újszövetségből, elmélyülten és nagy szorgalommal kerestem, hogy mi a legjobb és a

egyesülhetünk. Descartes-nál a nyugalmi állapot „csak” a tiszta megismerés talaja.

A második stratégia a *Discours* legelején olvasható. „A józan ész [*bon sense*] az a dolog, amely a legjobban oszlik meg az emberek között, mert mindenki azt hiszi, hogy annyit kapott belőle, hogy még azok sem szoktak maguknak többet kívánni, akiket minden más dologban csak igen nehéz kielégíteni. S nem valószínű, hogy ebben mindenki téved.”⁹ A józan ész nemcsak egyenletesen oszlik el az emberek között (majd Hobbes is ezt fogja állítani), hanem egyfajta önelégültséghez is vezet. Bár tény, hogy Descartes inkább az egyenletes eloszlást hangsúlyozza. „Az a képesség, amelynél fogva helyesen ítélünk, és az igazat megkülönböztetjük a hamistól – tulajdonképpen ez az, amit józan értelemnek vagy észnek nevezünk – természetből fogva egyenlő minden emberben.”¹⁰ Emeljük ki most egy pillanatra az önelégültséget: azt hiszem, hogy ezt már Descartes is (többnyire hallgatólágosan) a nyugalom hiányához köti; ezt nevezhetnénk mindennapi rohanásnak vagy serénykedésnek. A „józan ész” így nemcsak az ítéletalkotás jellemzi, hanem az is, hogy a „mindennapi rohanáshoz” kötődik. Ebből kell tehát kilépünk ahhoz, hogy filozofálni tudjunk. A kilépés a filozofálás kezdete, de abban a pillanatban, amikor kilépünk, a kétely vagy a kétségbeesés fog megtámadni minket. A filozofálás a kétellyel kezdődik, és nem a csodálkozással, illetve a rácsodálkozással.¹¹ Ha a józan ész tekintve nincs különbség az emberek között, akkor Descartes magát sem tekintheti különbnek a többi embernél: „Magamat illetően sohasem hittem, hogy elmém [*esprit*] bármiben is tökéletesebb, mint a közönséges emberé; sőt sokszor kívántam, bár volna a felfogásom olyan gyors, a képzeletem olyan tiszta és határozott, emlékezetem olyan átfogó

legmagasabb erény, amellyel az ember a legközelebbi úton eljuthat Istenhez, és amely által az ember teljesen hasonlatossá válik ahhoz a képmáshoz, amely Istenben róla volt, amikor Isten és közte még semmiféle különbség sem volt, mielőtt Isten megteremtette a világot. És miután az összes írást átkutattam, amennyire az értelmem erre képes, nem találtam mást, mint a tiszta elvonultságot [magányt], amivel egyetlen teremtmény [értsd: egyetlen másik ember] sem rendelkezik.” Meister Eckhart: *Predigten, Traktate, Sprüche*, Edition Holzinger 2016. 165. Aztán így folytatja: „Ezért mondta Urunk Mártának: »unum est necessarium«, ami azt jelenti: aki felhőtlen és tiszta akar lenni, annak egy dologra van szüksége, mégpedig a magányra.” Uo.

⁹ René Descartes: *Értekezés a módszerről*, i.k. 167.

¹⁰ Uo.

¹¹ Mint ahogy az Platóntól kezdve elterjedt: „[A] filozófus adottsága ugyanis az, hogy csodálkozik, hiszen nincs is más forrása a filozófiának, mint éppen ez.” Platón: *Theaitétosz*, In: Platón: *Összes művek*, II. kötet, Európa Könyvkiadó, Budapest, 1984. 930. Ford. Kárpáty Csilla.

és készséges, mint némely más emberé.”¹² De így Descartes mintha mégis elismerne bizonyos különbségeket, habár az igaz, hogy a közgondolkodásban szereplő jó, vagy akár kiemelkedő szellemi képességek nem elegendők a filozófia műveléséhez. Ez egy nem is annyira látens vita Platónnal, aki *Az állam* 6. könyvében, amikor leírja a filozófustermészet tulajdonságait nagyrészt morális tulajdonságokat említ, de szerepel kettő olyan is, amelyek kimondottan szellemi képességeknek tekinthetők: a jó emlékezőtehetség és az éles ész.¹³ Descartes maga három képességet említ, kettő megegyezik a Platón által is leírtakkal, a harmadik: a tiszta és határozott képzelet. De Descartes felől tekintve Platón elkövet egy hibát: a kiváló szellemi képességek nem predestinálnak arra, hogy a megismerés valamilyen „fenséges” tárgyra irányuljon: a „keletkezés és a pusztulás között nem hánykódó” örök lényegiségek vizsgálatára.¹⁴ Minden képességen felül kell emelkedni, méghozzá egyfajta *módszerességgel*. „De nem félek kimondani, hogy azt hiszem sok szerencsém volt [*avoir eu beaucoup d'heure*], mert ifjúkorom óta bizonyos utakon járva olyan elmélekdedésekhez és elvekhez jutottam, amelyekből módszert alkottam magamnak.”¹⁵ Ugyanakkor ez mégis csak egy (nagyon fontos) képességnek tűnik: az ember úgy emelkedhet a józan ész fölé, hogy a tanulmányaiból általános módszertani szabályokat szűr le. Descartes nem említ egy döntő képességet, amely az embert a józan ész fölé emeli: és ez éppen egy általános módszer leszűrése. A négy szabályból most csak az elsőt szeretném idézni: „Soha semmit ne fogadjak el igaznak, amit evidens módon nem ismertem meg annak; azaz, hogy gondosan kerüljek minden elhamarkodást, és elfogultságot, és semmivel többet ne foglaljak bele ítéleteimbe, mint ami oly világosan és határozottan [*clairement et distinctement*] áll elmém [*esprit*] előtt, hogy nincs okom kétségbe vonni.”¹⁶ És ez a módszeresség képesít kizárólag egy filozófiai elméletalkotó tevékenységre: s így már túl is vagyunk a kételyen. Descartes esetében „módszeres kételyről” szoktak beszélni, de igazából ezek két különböző szinten helyezkednek el: a kétely mintegy előidézi (kiprovokálja) a módszert. És ha a nyugalom a filozófia művelésének feltétele, akkor az eredménye is, az „elégedettség” formájában (ami messze túl van az „önelégtelenségen”).

A két stratégia között vannak átjárások (ezt fent ki is használtam), de a döntő különbség az, hogy a másodikban – a józan észben való túllépés esetén – erőteljesen összeszűkül a kétely szerepe. Bár semmi nem akadályoz meg bennünket abban, hogy a kételyt, a kétségbeesést a józan ész meghaladására is

¹² I. m. 108.

¹³ Platón: *Az állam*, 486 c-d.

¹⁴ I. m. 486 b. Ford. Jánosy István, Gondolat Kiadó, Budapest, 1989. 226.

¹⁵ René Descartes: *Értekezés a módszerről*, i.k. 168.

¹⁶ I. m. 177.

vonatkoztassuk. Filozófussá válni ekkor annyit jelentene, mint átesni a józan éssen való túllépés okozta megrázkódtatáson.

II.

A 18. században sorra jöttek a szkeptikus hangok: a filozófiának nem sikerült meghaladnia a kételyt és a kétségbeesést, sőt ő maga növeli azt. 1710-ben jelent meg George Berkeley *Treatise concerning the principles of human knowledge* című könyve, amely a következő felütéssel kezdődik: „Mivel a filozófia a bölcsesség és az igazság tanulmányozása, észszerűen elvárható, hogy azok, akik idejük és fáradozásaik legjavát erre áldozzák, nagyobb lelki nyugalomra és emelkedettségre, a tudás nagyobb világosságára, és biztonságára tegyenek szert, és a többi embernél kevésbé gyötörjék őket kételyek és nehézségek [*doubts and difficulties*].”¹⁷ A filozófiai ígérete valamiféle béke és megnyugvás volt. És ha Descartes-nak igaza lenne, akkor a filozófia máris túl lenne a kételyeken és a nehézségeken, vagy ahogy korábban (Jakob Böhméből kiindulva) mondtuk, a kétségbeesésen. Hiszen a filozófia most már „világos és határozott” belátásokat és ítéleteket tartalmaz. De hogy ez a descartes-i program nem hozta meg a maga gyümölcseit, azt a következőből lehet látni: „Azt látjuk [magunk előtt], hogy az emberek tanulatlan sokasága az egyszerű józan ész [*common sense*] országútján jár, és a természet parancsait követve könnyedén és zavartalanul [*easy and undisturbed*] él. Ezen emberek számára semmi sem tűnik megmagyarázhatatlannak vagy nehezen érthetőnek [...]”.¹⁸ Emlékszünk: már Descartes is mondta, hogy a józan észhez kötődik egyfajta önelégültség; de emiatt a filozófus számára sem kíváncsi, sem követendőnek nem tűnik. Berkley könyvében így nem ennek kimondása az újdonság, hanem inkább az, hogy a filozófiának nem sikerül elérnie a *common sense* világának magától-értetődőségét. Igaz, hogy a filozófia ezt egy másik szférában szerette volna nyújtani. De Berkley úgy látja, hogy a kiszabadult kételyeket és a kétségbeesést nem lehet többé lecsillapítani. És ha már láthatóvá váltak a *common sense* tévedései és előítéletei, és ezeket „eszünkkel helyesbíteni akarjuk [...], észrevétlenül ezernyi nehézségbe [*thousand scruples*] futunk bele”.¹⁹ A végén pedig „ugyanott találjuk magunkat, ahonnan elindultunk, vagy, ami

¹⁷ George Berkley: *Tanulmány az emberi megismerés alapelveiről*, In. uő: *Tanulmány az emberi megismerés alapelveiről és más írások*. Gondolat Kiadó, Budapest, 1985. 152. Ford. Fehér Márta.

¹⁸ Uo. A fordítást módosítottam.

¹⁹ Uo.

még rosszabb, megtelepszünk a kietlen [*forlorn*] szkepticizmusban.”²⁰ Ebből már látható, hogy Berkley számára a kétely filozófiai rangra emelése – a szkepticizmus – sem elfogadható. A jelen kontextusban nem pontosan érthető, az „ugyanott találjuk magunkat” kifejezés, talán csak annyit jelent, hogy filozófiai érvelésnek van egy bizonyos menete, amelynek valahonnan valahová vezetnie kell: az egyhelyben toporgás így eleve a kudarc jele. Meg kellene haladni a *common sense* világát, és meg kellene haladni a kételyeket is. (Még nem is említettem: Berkley fogalomhasználatának egyik nagy újdonsága, hogy a *common sense*-t egyfajta tömegszerűséghez köti.) Berkley előtt sem marad más út, mint a descartes-i program követése: az *emberi megismerés alapelveinek* vizsgálata, amelytől egy újabb menetben a kételyek és a kétségbeesés legyőzését reméljük.

III.

A szakirodalomban általában csodálkozni szoktak Hegel Descartes-ot üdvözlő lelkes sorain: „Voltaképp vele lépünk be az önálló filozófiába, amely tudja, hogy [...] az észből ered, s hogy az öntudat az igaznak lényeges mozzanata. Itt [...] otthon vagyunk, s mint a hajós a viharos tengeren való hosszú bolyongás után »szárazföld«-et kiálthatunk.”²¹ Hegel ritkán használ képeket, már ez is egyfajta ünnepélyességet sugároz.²² A konstellációkutatásban ezt a lelkesedést általában úgy magyarázták, hogy Descartes volt a közvetlen előfutára a reinholdi alaptétel-filozófiának, amiből az egész német idealizmus kibontakozott. De ezt Hegel egyrészt nem mondja, másrészt maga Reinhold semmi szerepet sem kap a filozófiatörténeti előadásokban. Egy gúnyos utalásban szerepel: „Felküzdötték magukat, hogy nagy emberekké váljanak. Bouterwek, Reinhold, Fries, Krug stb. – a nagyra törő szélsőséges korlátoltság.”²³

²⁰ I. m. 152-153.

²¹ Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *Előadások a filozófia történetéről*, III. kötet, Akadémiai Kiadó 1977. 236. Ford. Szemere Samu.

²² Schelling ugyan Descartes-tal kezdi a maga előadásait. De a fölvezetés után hamarosan azt mondja, hogy a descartes-i nagy újrakezdésnek hatalmas ára is volt: „Az ilyen teljes elszakadás szükségszerű következménye azonban az volt, hogy a filozófia mintha egy második gyermekkorba esett volna vissza, egyfajta éretlenségbe, amelyen a görög filozófia szinte már az első lépéseknél túl volt.” Friedrich Wilhelm Joseph Schelling: *Zur Geschichte der neueren Philosophie*. Reclam (Leipzig) 1984. 30.

²³ Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *Előadások a filozófia történetéről*, III. kötet, i.k. 431-432. Az idézet első mondata francia nyelvű: „*Ils se sont battus les flancs, pour être de grands hommes.*” – Schelling pedig az előadásaiban egyetlen egyszer sem mondja ki Reinhold nevét.

Amikor Hegel a filozófiatörténeti előadásait tartja (döntően az 1810-es évek második felében és az az 1820-as években) Reinhold nemcsak hogy feledésbe merült, de már rossz színben is tűnik föl. Mi volt tehát a lelkesedés oka? Előadásomban erre a kérdésre keresem a választ. Én azt hiszem az, hogy Descartes-nál találkozunk egy olyan *szerkezetű* filozófiával, amelyet Hegel a maga számára is érvényesnek tartott. De előbb Böhmére vessünk egy pillantást: a megismerő szellem arra sarkall, hogy a kétségbeesésből kiindulva eljussunk a filozófiához. Hegel ezt transzformálja át a filozófia iránti szükséglet elméletévé. Mielőtt kifejtjük a filozófiát, válaszolnunk kell arra a kérdésre, hogy egyáltalán miért filozofálunk? Böhme azt válaszolta erre, hogy a szellem tevékenységén keresztül az Istennel való egységre törekszünk. Hegel ezt variálva írja első könyvében (*Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie*): „A meg hasonlottság [*Entzweiung*] a filozófia iránti szükséglet forrása.”²⁴ A kifejezés a Luther-féle Bibliafordításban szerepel: „Minden ország, amely magával meghasonlik, elpusztul; és egy város vagy háznép sem állhat meg, amely meghasonlik magával.”²⁵ A meg hasonlottság így egy olyan válság, amely pusztulással fenyeget. Ez a kihívás motiválja a filozófia kialakulását. De miféle válságról van szó a filozófia esetében? Arról, hogy az idők során az abszolútum megjelenése elvált magától az abszolútumtól, és önálló alakot öltött.²⁶ Mi ez az abszolútum? Nézzük meg a „filozófia iránti szükséglet” fogalmának egy másik előfordulását: Amikor Hegel a filozófiatörténeti előadásokban Fichte érdemeit ecseteli, a következőképpen fogalmaz: „A fichtei filozófiának az a nagy előnye és fontossága, hogy kimondotta: a filozófiának a legfelsőbb alapelvől folyó tudománynak kell lennie, amelyből minden meghatározás szükségszerűen le van vezetve. [...] A filozófia szükséglete, hogy *egyetlen* eleven eszmét tartalmazzon. A világ egy virág, amely *egyetlen* magból jön létre folyton folyvást.”²⁷ Első megközelítésben (és itt szeretnék is megállni) azt mondhatjuk, hogy az abszolútum mint egységesség éppen a meg hasonlítás / meg hasonlottság ellentéte: az abszolútum megjelenései a látszat-egységek, amelyeket igazából széthullásként jellemezhetnénk.

De a filozófia iránti szükséglet után hogy jön létre a filozófia? Ha igaz, hogy az igazi háttérter a descartes-i koncepció adja, akkor három kérdést kellene megvizsgálnunk: (a) a viszony a józan észhez, vagy a köznapi világhoz és a

²⁴ Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie*, In. *uő Werke in zwanzig Bänden*, 2. kötet, 20.

²⁵ Mt, 12,25. Károli Gáspár fordítása.

²⁶ Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie*, i.k. 20.

²⁷ Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *Előadások a filozófia történetéről*, III. kötet, i.k. 434.

gondolkodáshoz; (b) a kétely helye a rendszerben; (c) elérhető-e valamilyen nyugalmi helyzet (ezt Hegel „megbékülésnek” nevezi).

(a') A józan ész már a fiatal Hegel meglehetősen hevesen elutasítja: „A filozófia természeténél fogva valami ezoterikus, önmagában nem a csöcselék számára készült, és nem is alkalmas arra, hogy a csöcselék számára készüljön. Csak annyiban filozófia, amennyiben szemben áll az értelemmel, és így még inkább a józan ésszel, amely alatt az emberek egy csoportjának helyhez és időhöz kötött korlátozottságát értjük; ehhez képest a filozófia világa [...] egy megfordított világ.”²⁸ A józan észre (*gesunder Menschenverstand*) így nem is kell figyelni, nincs mit tanulni tőle. Elhibázott tehát Descartes második stratégiája, csak az elsőt szabadott volna előadnia.

(b') A döntő azonban az, hogy Descartes fölfedezte: minden a módszeren múlik, és a módszernek a kételyre kell válaszolnia, ami Descartes-nál az első stratégiában sokkal hangsúlyosabb: a kételynek pedig megfelel a meg hasonlottság. Most már kimondhatjuk: a filozófia feladata a meg hasonlottság „begyógyítása”, az abszolútumnak mint egységnek az újra-megteremtése. Ilyen deklaratív megfogalmazások nagyrészt a nagyon fiatal Hegelnél fordulnak elő, valamivel később Hegel a módszerben visszakanyarodik a kételyhez. A kétely nem a módszer előzménye, hanem be kell épülnie a módszerbe. A módszer így nem szabályokból fog állni, hanem dinamizálódni fog. A kétely pedig egyre inkább a kritika és az önkritika alakját ölti, és a módszer mozgatóerejévé válik.

(c') Sikerül-e így eljutni valamilyen megnyugváshoz? *A szellem fenomenológiájának* végén valóban eljutunk egy megbéküléshez (amit most csak nagyon általánosan tudok bemutatni). A megbékülés „kettős módon jött létre: egyszer a vallásos szellemben, egyszer magában a tudatban mint olyanban [vagyis a filozófiában]”.²⁹ A megbékülés egy nagyon általános értelemben az egyesülést, az egység létrehozását, illetve helyreállítását jelenti. Hallgassuk újra Hegelt: a vallásban az egység csak *magánvalósága* szerint valósul meg, mert „a vallásos oldal [...] szemben áll az öntudat mozgásával”³⁰. „*Magáért-valósága* szerint, vagyis kifejtetten és megkülönböztetten a megbékülés így végső soron a filozófiában valósul meg.”³¹ „*Entwickelt und unterschieden*” – mondja Hegel, ami nyilvánvalóan Descartes „*clare et distincte*” szókapcsolatára utal, ami nála a

²⁸ Georg Wilhelm Friedrich Hegel: Aufsätze aus dem Kritischen Journal der Philosophie, In. uő: *Werke in zwanzig Bänden*, 2. kötet, 182.

²⁹ Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *A szellem fenomenológiája*, Akadémiai Kiadó, Budapest, 1979. 40. Ford. Szemere Samu.

³⁰ Uo.

³¹ Uo.

biztos ismeret jellegzetessége volt. Eljutottunk tehát a biztos tudáshoz, még-hozzá úgy, hogy ez a tudás közvetlenül összefonódik a megbéküléssel.

A dolgozatomban arra a kérdésre szerettem volna válaszolni, hogy miért volt Descartes annyira fontos Hegel számára? Csak a kiindulópontot szeretném még egyszer felidézni (és most, talán meglepő módon) Schelling szavaiból kiindulva: „Az új világ egy általános bűnbeeséssel, az embernek a természettől való elszakadásával veszi kezdetét.”³² Hegel ugyan nem ezt mondaná, hanem az egység általános széthullásáról beszélne. És ez a széthullás mint alapvető tapasztalat áll a descartes-i filozófia hátterében is. Ezért mondhatja Hegel: megérkeztünk, „otthon vagyunk”, ez a mi világunk.

³² Friedrich Wilhelm Joseph Schelling: Előadások az akadémiai stúdium módszeréről, In. *Magyar Filozófiai Szemle* 1985. 5-6. 865. Ford. Révai Gábor. A fordítást enyhén módosítottam.

A KÉTELYEN INNEN, A KÉTELYEN TÚL A DOLGOK KÖZÖTT-LÉT MÁGIÁJÁRÓL

SZÉPLAKY GERDA

Az ember újra és újra a dolgok között találja magát.

Kinyitom reggel a szemem, s a legkisebb csodálat, a teremtésben rejlő varázslat megrázó ereje nélkül tapasztalom meg, ahogyan *ismét* körém rendeződnek a dolgok. Ahogyan körbevesznek, maguk közé zárnak a valós élet valós tárgyai, melyek körvonalaikkal határozottan állnak a látás útjába, testességük nyomakodásával egykedvűen torlaszolja el az álom és a gondolkodás semmisnek tetsző, könnyű univerzumát. Minden evidens ebben a rutinszerű, naponta újrajátszó világteremtődésben. Kinyitom a szemem, s látom magam előtt a sötétbarna bőrkanapé fényes hátát, alatta a drapp színű szőnyeg rajzolatát, foltjait, fölötté az ötágú csillárt, amely belehasítva az üresen hagyott térszerkezetbe, szüntelen lefelé, hozzám, ágyam mélységébe törekszik, ám megfeszülő fekete zsinórján inogva mégiscsak ellenáll a gravitáció parancsának. Az elem táruló látvány legtávolabbi pontján, a tárgyak háttérben az anyag sűrűségébe dermedt, mozdulatlan falakat látok. Látom, ahogy közrefognak egy hatalmas kétszárnyú ajtót, amelynek lapjai egymásba ékelődve akadályt képeznek a horizont további feltárulása előtt. S ha másnap másként látom és másként érzékelem is a tárgyak aktuális térbeli pozícióit, mert a kanapé elmozdult éppen, s tőlem távolabbról kínálja hátát felém, vagy ha a fejemet másfelé fordítva ébredek, és szemem látósugarába más térszerkezetek, érzékelésem mezejébe más tárgyak, más színek, az anyag más sűrűségei vonódnak be, szobám terét akkor is ismerősként fogom megtapasztalni. Világomban az anyag pillanatnyi változásai és érzékszerveim megcsalhatósága ellenére teremődik meg az otthonosság jóleső érzése.

A világ mint helyet adó, befogadó otthon evidenciája nem stabil térbeli információkból és nem is állandó anyagi minőségekből áll elő, az otthonosság érzése sokkal egyszerűbben adja magát: egyfajta térbeli biztonság ruházza ezt rám. Ez a térbeli biztonság a tér struktúráinak ismerettségéből származik. Otthon vagyok a térbeli világban; egy olyan világban, amely engem magamat is térbeli megvalósulásként, azaz testem tériesüléseként fogad magába: mindig a dolgok közé helyezve, egy megszokott *világtér*ben mozogva ismerek rá saját magamra, sohasem másként. Amikor kinyitom reggel a szemem, leválva a tudat sötét fonákjáról, az álom virtuális valószerűtlenségéből kiszakadva, oly

magától értetődő egyszerűséggel teremődik meg a térbeliség egész otthonos rendszere, hogy szinte időt sem hagy a rácsodálkozásra.

Pedig valójában semmi sem egyértelmű. Valójában igen nehéz elkülöníteni az anyagszerűt az anyagtalantól, a testiest a virtuálistól, a tapasztalhatót a látszattól, a térbelit az időben szétáradótól, az érzékelhetőt az érzékelőtől. Valójában még csak arra sincs válasz, hogy ami evidens tapasztalatként felkínálja magát nekem, azt valóságnak tekinthetem-e. Mert ugyan mi a valóság? – tehetném fel újra a megunt kérdést, mely a válaszadás reményével a legkevésbé sem kecsegtet. Ám a „valóság megértése” talán nem is követeli ezt tőlem, nem igényli apodiktikus evidenciák felmutatását. Mert talán már önmagában a valóság igazolásának tekinthető az *akaratlan beleegyezés*: hogy kinyitom a szemem, s nincs más választásom, mint hogy a tapasztalással teli világtérben találjam magam, érzékelő és érzékelhető dologként a dolgok között. A feltáruuló világ otthonossága a dolgok tériesüléséből áll elő: a dolgok ugyanazokkal a térstruktúrákkal és ugyanazon érzékelhető minőségekkel rendelkeznek, amivel én magam is. Egymásba ékelődünk. A tériesülés teszi érzékelhetővé érzékszervként felfogott testem számára a világot. Térbe vetett testem a térbe vetett dolgok között lüktet – a világ mint tériesülés biztosítja az összeköttetést. Ahhoz, hogy valótlannak tekintsem, amit érzékeim a tapasztalásban közvetítenek felém, erőszakkal le kellene rombolnom ezt az otthonossággént feltáruuló világot: zárójelbe tenni, megfosztani eredendő bizonyító erejétől, noémává züllesztetni.

Emlékezhetünk Descartes-ra, a nagy kétkedőre, akit megrémített az érzékelhető világ egyértelműsége. Csalást sejtve a változékony jelenségek mögött, úgy döntött, inkább becsukja a szemét. Hogy nem a fénnel átitatott, az érzékelés által belakott világot választja, hanem a tudat belső sötétjét. Hogy is írta zseniális művében? „De hát rajta, álmodjunk! Ne legyenek igazak még az afféle egyedi cselekvések sem, mint amilyen szemünk kinyitása, fejünk mozdtítása...”¹ Legelőször is elvonatkoztatott minden érzékszervétől és a rajtuk keresztül áramló tapasztalatoktól, így vonulva ki abból az ismerős világból, amely túl könnyen adta magát neki. „Önmagamát úgy fogom tekinteni, mintha se kezem, se szemem, se húsom, se vérem, semmilyen érzékem nem volna, s az, hogy mindezzel rendelkezem, nem lenne más, mint hamis vélekedés.”² És egy absztrakt jelenben találta magát, ahonnan a tudat belső struktúráira rálátás nyílt ugyan, a tapasztalatok valóságának naiv hite, az átélés intenzitása viszont eltűnt, kiiktatódott. Mindenekelőtt azért, mert a kartéziánus *cogita-*

¹ René Descartes: *Elmélkedések az első filozófiáról*. Atlantisz Kiadó, Budapest, 1994. 27. Ford. Boros Gábor.

² I. m. 31.

tióból, azaz a tiszta tudati észlelésből hiányzik a térbeliség eredendő tanúságtévő ereje, mely az érzékelő és érzékelhető test tériesülésének, valamint a testet magába fogadó világ tériesülésének egy sajátos tudása. Valójában persze nem tudás ez, pusztán egy beleegyezés a tériesült világba: elfogadása annak, hogy testünkkel a térbeliség struktúraival rendelkező világba élünk. Egyszerre az otthonosság bizonyossága és a magába fogadó világtér tanúsító ereje. Valójában nem is lehet elválasztani testemet a tértől, valami mindig érint, ha nem a szék háttámlája, akkor a tértől ürességébe szorult levegő; testem határai valójában nem olyan módon léteznek, hogy bezárnának engem önmagamba, mint egy karámba. Testem felülete inkább érzékeny membrán (Ferguson), az ingereket önmagán átengedő, vékony hártya, amelyet a tériesült világ folyamatosan érint, sőt átfolyik belé. Vagy ahogyan Merleau-Ponty írta: a világban mint hússzerű univerzumban érző és érzékelő egymásba göngyölődik, átjárja egymást. De vissza még kicsit Descartes-hoz!

Amikor Descartes az *ego cogitót* határozta meg apodiktikus evidenciaként, akkor egy olyan absztrakt ént hozott létre, amelynek minden tapasztalata, minden cselekedete szükségképpen látszatként definiálódott, ugyanis magát az érzékelést is gondolkodásként ragadta meg.³ Ez az absztrakt én, amikor érez valamit, azt látszólagosan érzi – gondolkodás gyanánt egy tudati horizonton. A *cogito* minden *cogitatum*a – látszat. Ha az észlelő én az anyagban keménységet tapasztal, látszat csupán, ha lágytságot tapint, szintűgy. Nincs relevanciája a tériesült, aktuális minőségekkel rendelkező anyagnak, amely pedig testemmel, érzékszerveimmel ezer és ezer módon érintkezik: át- meg átjárják egymást. Descartes a változás két arcától rettent meg: az anyagtól egyfelől, amely mulandó matériaként ellenáll az állandóság és azonosíthatóság tudományos követelésének; a változékonyságba lehorgonyozott érzékeléstől másfelől, amely mögött egy gonosz csaló mesterkedését sejtette. A matéria csak azért lehet az *Elmélkedések* filozófiai rendszerében a világ második szubsztanciája (a szellemi mögött), mert a neki tulajdonított kiterjedés folytán matematikailag leírható, objektívizálható. Ekként válik az örök igazságokra jogot formáló tudományos szemléletmód mindenkorai tárgyává. De nem feledkezhetünk el róla, hogy ez a térbeli kiterjedéssel rendelkező, objektívizálható tárgyiség szintiszta absztrakció, az absztrakt én absztrakt terméke.

Amikor Descartes becsukta a szemét, hogy a valóság mibenlétén és bizonyíthatóságán elgondolkodjon, elrugaskodott az érzékelhető világ talajáról. Olyan helyen találta magát, ahonnan nem volt visszavezető út. A két világ között, a közvetlenül átélhető és a tudati tartalomként feltáruló világ között szakadék nyílik, melyet nem lehet még csak átugrani sem. Nincs más választás

³ Vö. I. m. 38.

ezért, mint újramezteni mindent – mégpedig pontosan abból a pontból, ahonnan Descartes is elindult: a világ tapasztalatának evidenciájából. Ám könnyen lehet, hogy amikor a naiv hitben feltáruló világot akarjuk valahogyan elérni, megragadni, akkor gyökeresen más irányba fordulva kell elindulnunk.

Rajta hát, nyissuk ki bátran a szemünk!

Kinyitom a szemem, és a dolgok között találom magam. Ha önmagamhoz közelebb akarok férkőzni, akkor ezt az egyetlen pillanatot, azaz a szem s más testi szervek felnyílásának pillanatát kell megérteni, mert ez jelenti a világ felfakadásának kezdőpontját. A világ felfakadása nem a tudati reflexió legelső mozzanatához kötődik, amikor a világot észlelő szubjektum gondolkodó énként, avagy transzcendentális egóként kinyilvánítja magát, hanem ahhoz a legelső pillanathoz, amely bizonyosságot ad arról – minden gondolat, minden absztrakció és minden tudás előtt –, hogy létezem. Ez nem a tudati absztrakció, a „*Gondolkodom, tehát vagyok*” állítása, hanem a benne-lét, „*A dolgok között vagyok, tehát létezem*” evidenciája. Létezésem tudása mindenekelőtt annak felismeréséből ered, hogy tériesült testként a tériesült világba – azaz érző és érzékelhető dologként az érző és érzékelhető dolgok közé – ékelődök. Persze felismerésről, a kifejezés eredeti értelmében, szó sincs, inkább csak egy egyszerű és észrevétlen beleegyezés történik: létezem, mert az elfogadás ural, az, hogy nem állok ellen a világban való naiv hitemnek, amely *tériesült testem*-nek a *testiesült teret* otthonként felismerő, legalapvetőbb megnyilatkozása. A világ felfakadásának kezdő pillanatát nem a reflektáló tudat legelső aktusa felől kell megérteni, hanem a tériesült világban való eme eredendő benne-lét-tapasztalatból.

Mit jelent ez a benne-lét-tapasztalat?

Martin Heidegger korai főművében, a *Lét és idő*-ben éppenséggel a metafizikus szubjektumörökséggel, mindenekelőtt a karteziánus szubjektum-objektum szembeállításával kíván szakítani, amikor a filozófia általános alanyát (a mindenkori ént) *Dasein*-ként határozza meg, azaz olyan jelenvalólétként, amelynek legfőbb sajátossága a világba-vetettsége, a világban való eredendő benne-léte. A *Dasein* eszméjéhez társított benne-lét azonban ontológiai konstrukció: nem egy kéznéllevő térbeliségre vonatkozik; a jelenvalólét létének egzisztenciális kifejezéséről van szó. S ahogyan „ez nem jelenti a létezők egymásmellettségét (mert például a szék és a fal sohasem érinthetik egymást, ahhoz egyiknek a másik »útjába kellene kerülni«, azaz lényegi módon kellene hogy feltáruljanak egymás számára), de még csak a jelenvalót és a világ »egymásmellettjét« sem (ugyanis ha a jelenvalólét a benne-lét módján egzisztál, akkor éppenséggel világnélküli), úgy nem jelentheti ez a létezők egymásbanelétét sem: nincs egyik létező a másikba helyezve, még a jelenvalólét sincs a

világba mint térbeliségbe helyezve.”⁴ A jelenvalólét akkor válik világgal rendelkező létezővé ebben a heideggeri rendszerben, ha kiszakad a benne-lét ontikus struktúrájából, azaz ha tulajdonképpenivé válik.

Heidegger azért fél a benne-lét struktúrájának mint „valós térbeliség”-struktúrájának a megragadásától, mert úgy véli, hogy ez ahhoz a naiv, metafizikailag motivált vélekedéshez vezetne, amely a világot menthetetlenül kettéhasította szubjektumra és objektumra. E vélekedésben a „térbeli, kiterjedéssel rendelkező matéria” eszméje fogalmazódna újra, amelybe mintegy utólag van belehelyezve – szellemi meghatározottságú dologként – az ember.⁵ Heidegger úgy próbálja meg elkerülni e metafizikus vélekedés csapdáját, hogy kiiktatja, *átugorja* a benne-lét mint térbeliség-struktúra feltárását, egész egyszerűen inautentikusnak minősítve azt. A következőképpen fogalmaz: „Csak a világban-benne-létnek mint a jelenvalólét lényegstruktúrájának megértése teszi lehetővé a bepillantást a jelenvalólét *egzisztenciális térbeliségébe*. Ez megóv bennünket attól, hogy ne lássuk meg, illetve előzetesen kiiktassuk ezt a struktúrát [...]”⁶ Azaz a jelenvalólét „saját térben-benne-létét” ontikus struktúráként tételezi – egy „általában vett világban benne-lét alapján”.

Heidegger itt ugyanazt a zárójelezést hajtja végre, mint Descartes, ha más okok vezérlik is: mindketten eltekintenek a térben-benne-lét, azaz a tériesülés evidenciájától. Heidegger egész egyszerűen leértékeli a benne-létet mint a tapasztalat számára elsőként felkínálkozó létezési módot, azt állítván, hogy az nem mutatja fel a lényegi létszerkezetet, mert szerinte csakis a „világ” fenoménje felől adható meg az a jelentéstöbblet, ami a lét igazságához köt. A benne-lét térbeliségét pedig csakis mint a kiterjedéssel rendelkező materiális dolgok összességét tudja megragadni – a descartes-i térfogalom nyomán. De vajon nem véti-e el a gondolatmenetet azzal, hogy a létezőket, a dolgokat a karteziánus eszmerendszerben tételezi? A karteziánus aspektusba való belehelyezkedésből ugyanis – még akkor is, ha ezt az eszmerendszert éppenséggel lebontani szeretné – szükségszerűen következik a tér-kint-létként való tételezése, s a kettősségek egész, jól ismert rendszere. Amikor Heidegger benne-létről beszél, akkor vajon miért fogadja el a descartes-i téreszmét? Miért nem kérdez rá a térbeliség másfajta meghatározásának a lehetőségére?

Valóban: ha benne-létről, illetve bent-létről beszélünk, akkor – már csak az oppozíciókra építő nyelvi logikából következően is – törvényszerűnek látszik, hogy kettősségekben kezdjünk el gondolkodni: a bent-létet (mint egy elkülönülő identitásba, egy körülhatárolt, magyszerű képződménybe való bezártaságot) a szubjektummal feleltetve meg, a kint-létet pedig a szétterülő,

⁴ Martin Heidegger: *Lét és idő*. Osiris, Budapest, 2001. 74. Ford. Vajda Mihály és mások.

⁵ Vö. I. m. 12. §.

⁶ I. m. 75.

objektív, külső világgal. Csakhogy a bent-lét talán alapvetően különbözik a benne-lét fogalmától, és talán éppen e különbség felmutatásának kell a térbeliség-, ezzel együtt a világban való, eredendő otthonosság-tapasztalat megértésére irányuló vizsgálódás kezdetévé válnia! Mert a benne-lét jelentése éppen hogy nem a bezártság eszméje felől gondolható el, hanem a köztesség ideájából: a dolgok közé vetettség, a szubjektumból való kiszakadás, pontosabban a szubjektum „kiterülésének” – testies-térbeli megvalósulásának – a jelenségéből.

Érdemes tüzetesebben megvizsgálni, hogy miként írja le Heidegger a benne-lét fogalmát! A kifejezést etimológiaiag közelíti meg: „A benne-lét nem jelenti azt, hogy a kéznéllevők térbelileg »egymásban vannak«, mint ahogyan eredetileg a »ben« [»in«] sem ilyen típusú térbeli vonatkozást jelöl. Az »in« az innán – lakni, habitare, tartózkodni szóból ered; »an« azt jelenti: hozzá vagyok szokva valamihez, otthonos vagyok valamiben, valamit csinálni szoktam; ez úgy értendő, mint colo, a habito és diligo értelmében. Ezt a létezőt, melyhez a benne-lét ebben a jelentésben tartozik, jellemeztük ama létezőként, mely mindenkor én magam vagyok. A »bin« (vagyok) kifejezés összefügg a »bei«-jel; »ich bin« pedig annyit jelent: lakom, valaminél tartózkodom, ami a világhoz kötött, amelyben így vagy úgy otthonos vagyok.”⁷ Heidegger a benne-lét fogalmán gondolkodva tehát pontosan a világban való otthonosság állításához jut el. Azonban a benne-létet csakis egzisztenciáléként hajlandó láttatni, olyan fenoménként, amely a világban való lakást *lényegi* szerkezetként írja le. Azaz nem létezőként, nem egy konkrét, reális térben való tartózkodásként, hanem szigorúan csak a lét formális egzisztenciális kifejeződéseként. Pedig saját elemzése szerint is megfogalmazódik a kifejezésben a „habitare”, azaz az „élni” jelentésvonatkozása: a benne-élés benne-tartózkodás egy olyan világban, amely valamilyen módon eredendően adott az én (a jelenvalólét) számára. Az én azért tevékenykedik, azért csinál szüntelenül valamit, azért cselekszik és mozog ebben a valamiben észrevétlenül és megszokottan – otthonosan –, mert az a valami jelen van, struktúrái beleivódtak, ha tetszik, a testiesült-tériesült én egy ezekkel a struktúrákkal.

Heidegger nem fejt ki ezen a ponton azt a nyilvánvaló összefüggést, amit az „otthonosság” fogalma felkínál. Ugyanis nemcsak egzisztenciális értelemben lehetek otthonos egy világban, hanem egy ezt megelőző, eredendőbb módon is: testies-térbeli megvalósulásként. A térbe testként való beékelődésem, avagy belesimulásom – az, hogy zökkenőmentesen tudom használni a teret, hogy képes vagyok evidens módon mozogni benne, hogy a térbeli dolgokat érzékelni és használni tudom, hogy azok mintegy illeszkednek testemhez

⁷ Uo.

– azt jelenti, hogy otthonos vagyok benne. Létezésem evidenciája erre a *térben való otthonosságra* épül. Ám mivel a benne-létben feltáruló világ nem a lét transzcendentális, végső kérdését visszhangozza, hanem a létezésben való tevés-vevés, foglalatoskodás térbeli struktúrákhoz kötődő alaphangoltságát, ezért Heidegger átlép e fenomén jelentőségén, és lemond a megértéséről. A benne-lét hipotézisétől nem jut el annak a kérdésnek a megfogalmazásáig, hogy mit jelent a „dolgok között”, azaz egy térbeli világban benne lenni.

Ebben az esszében most nem vizsgálom ennek a fenoménnek az ismeretelméleti, egzisztencialista, illetve ontológiai jelentését, hanem ezeket mintegy átugorva, átlépek az esztétikai perspektívába, mégpedig azért, mert abban felmutathatóvá válik és így szemléletessé tehető, hogy mit is jelent a radikálisan másképpen értelmezett „benne-lét”.

Ehhez referenciaként Emmanuel Lévinas híres művészetfilozófiai esszéjét, *A valóság és árnyékát* idézem meg, ahol előkerül ez a fenomén, melynek megtapasztalását a művészet teszi lehetővé. A „dolgok között-lét” jelentését Lévinas éppen úgy tudja megalkotni, hogy elhatárolja a heideggeri „világban-benne-lét”-től. Nem rekapitulálok az esszé gondolatmenetét, hanem csak azt az összefüggést emelem ki, amelyből az érdekesség, az elkötelezetlenség és az „innenső világ” fenomenjei megvilágíthatók. Lévinas szerint a művészet lényegi módon tér el a tudástól, legfontosabb alkotóelemét ugyanis a homályosság alkotja. A művészet „az elhomályosítás eseménye, a leszálló éj, az árnyak inváziója”.⁸ Mindezek okán a művészet nem lehet kinyilatkoztatás, amelyet a logosz uralta beszédnek kellene megfejteti, interpretálni. A francia filozófus meghatározásában a befogadást éppen hogy passzivitás jellemzi, a művészet aktivitásával szemben. A műalkotás magával ragadja a befogadót, aki így elveszíti a hatalmát felette, elengedetté válik, majd elengedettsége észrevétlenül beleegyezésbe fordul.

A magával ragadás sajátos esztétikai élménye a mágiához köthető – a mágia azonban nem valamiféle elvont, képzeletbeli síkon jelentkezik, hanem a jelenben, a valóságos részletek közé rejtve. A művészeti tapasztalás közben valami olyasmi történik a szubjektummal, ami kiragadja őt a világot uralni akaró, hatalmi pozíciójából. A szubjektum számára, miután megfosztatik önmagaságától, egoizmusától, attól az alapállástól, hogy a tudat felügyelete alá rendeljen minden gondolatot és cselekvést, a világnak egy másik vonatkozása, másfajta létmódja tárul fel. A reflexív, tudatos életem *innen* húzóódó, *innenső világban* minden váratlanul, irányíthatatlanul, mintegy ösztönös módon történik: a zene ütemére a test automatikus táncba kezd, lép a láb, lendül a kar, imbolyog a fej, vadul lüktet a vér. Ez az a létmód, amit az érdekességgel

⁸ Emmanuel Lévinas: *A valóság és árnyéka*. *Nappali Ház* 2. 1992. 3-12. 4. Ford. Babarczy Eszter.

lehet leírni. Az érdekes itt nem az érdekeltséget vagy a hasznosságot jelenti, hanem a „megragadó” (entraînant) értelmében szerepel. Lévinas ezen a ponton a fogalom etimológiai értelmezésébe bocsátkozik: „*interesse*⁹ = a dolgok között lenni, amelyeket csak a dolgok létmódja szabad hogy megillessen. [...] a szubjektum nem egyszerűen saját létének sűrűsége révén van a dolgok között, amely megkövetel egy »itt«-et, egy »valahol«-t, s megőrzi szabadságát, dologként van a dolgok között, a látványosság részeként.”¹⁰

Az esztétikai élmény révén a befogadó szubjektum a tudat működésbe lendülése előtti, *innenső állapotban* találja magát, egy sajátos köztességben. Ez a köztesség „dolgok között levést” jelent: nem a dolgok látványosságként való megjelenését a tudat előtt, de nem is a dolgok birtoklását, hanem dologként való jelenlétet a dolgok valóságos, az idő hézagában, a most-pillanatban megnyílt világterében. A szubjektum maga is a látványosság része, nem választható külön tőle, éppen ezáltal őrzi meg szabadságát mint elkötelezetlenséget és elengedettséget. Nem helyezkedik a tudás álláspontjára, nem fogalmaz meg ítéleteket, nem látja kívülről sem a világot, sem önmagát, hanem beleveszve a világ megnyilatkozásának mágiájába, automatikusan cselekszi azt, ami a dolgok rendjében számára adott. Észrevétlenül feledkezik bele a világ érdekességébe azáltal, hogy nem fogalmilag viszonyul hozzá, hanem az érzékelés révén. Világunk *innenső oldalán* egy olyan horizont húzódik, amelynek az intellektuális kidolgozottsághoz nincs semmi köze, ellenben érzékeinkre mágikus erővel hat.

Lévinas szigorúan csak az esztétikai tapasztalatról beszél. De vajon nincse fedésben ez a tapasztalat azzal a pillanatról pillanatra újraismétlődő teremtéssel, amelyben a világ bejelenti magát mint ismerős, kétségbevonhatatlan benne-lét? Vajon nem ugyanaz a „befogadói pozíció” formálódik-e meg a művészeti átélésben, mint a világhoz való naiv viszonyulásban? Vajon nem az jelenti-e a művészet egyik katartikus erejét, hogy – miközben képes rólunk lehántani a tudás jól szabott, ám minden ponton szorító öltözetét, és hagyja, hogy gondolataink kötöttségek, előzetes hipotézisek nélkül szárnyaljanak, és hagyja, hogy saját egónk uralma alól kiszabaduljunk, *önkéntelen* énné váljunk, aközben – lehetővé teszi a visszatalálást a világ felfakadási pontjához, engedi elhinni, hogy egy mágikus erejű, lényünket hatalmában tartó, érdekessége révén minduntalan naiv örömet kínáló világban létezzünk?

Ha a tudat *innenső oldalán* veszteglő, önkéntelen ént akarjuk megérteni, illetve ennek az énnak a világhoz való naiv-természetes viszonyát, akkor a filozófiai-fenomenológiai „átállítódás” végrehajtása helyett talán inkább azt a

⁹ Intéresse (fr.): érdekelt, kamat; interesse (latin): kamat; inter res ens (latin): a dolgok között lenni [a szerző megjegyzése]

¹⁰ Uo.

visszafordulást kellene megérteni, amely a tapasztalás eleven világába visszavisszahúz, nem enged – éppen úgy, ahogyan a művészet ragadja ki a mindennapi élet kényszereiből, s a tudás kalodájába hajszolt befogadót, „felszabadítva” őt. A benne-lét otthonosságában jelentkező érdekesség mágikusan hat ránk. Mert ha önnön létezését az ember a gondolkodói-szellemi képességéből eredezteti is, ha a tudat olyan módon strukturálódik is, melyben szükségszerűnek tetszik a reflexió, mint alapító mozzanat; azért az epochét végrehajtó ego azt is megtapasztalja, hogy a „jól megszerzett és felépített” szellemi univerzum időről időre összeomlik, mintha soha nem is létezett volna, s ilyenkor az ember újra a dolgok között találja magát. A dolgok érzékiségének ereje, érdekessége alighanem abból az ellenállhatatlan, a létezésből eredendően felfakadó, a létezőkhöz eredendő kapcsolódást kínáló, mágikus vonzeróból fakad, melyben valami miatt nem akarunk hinni, a reflexivitás révén inkább szüntelenül megkérdőjelezzük. Csakhogy ez a mágikus vonzeró erősebb kételyként lép fel a reflexió kételyénél: magával ragad, az „eredendő világba” újra és újra visszahúzza.

Amikor az ember a dolgok között találja magát, akkor nem tud distanciát teremteni. Amint a reflexió álláspontjára helyezkedik, felszámolja az átélést. „Az idő hézagaiban” viszont a tapasztalásba való belefeledkezés horizontja nyílik fel. Az ember saját testének nemcsak érzéki, hanem egyúttal szellemi sűrűségeként is (ezt az állítást itt csak megelőlegezem, de kifejteni már nem fogom) a tériesült dolgok között találja magát – ott, ahol a mágikus jellegből adódó, a magával ragadásra épülő struktúra fantomlénységisége húzódik meg. Az a lényegiség, amelynek nem a tudatból felépített, absztrakt igazságokhoz van köze, hanem a lét igazságának homályban lévő oldalához – s ez maga a „nem-igazság”.¹¹ Nos, ha a természetes-naiv beállítódásban megnyilvánuló világot, a benne-lét tapasztalatot nem felfüggeszteni, nem kizárni, hanem megragadni akarjuk, akkor aligha van más választásunk, mint hogy a reflexió álláspontját feladva tekintetünket ellenkező irányba fordítsuk, s ne a tudaton, ne a tudati világot konstituáló egón vagy Husserlrel szólva, a transzcendentális egón keresztül értsük meg, pontosabban, úgy nem érthetjük meg, hanem valami radikálisan más, ezzel a beállítódással lényegileg szemben álló irányból – a kételyen innen, avagy a kételyen túl.

¹¹ Lévinas használja ezt a fogalmat is – a művészet vonatkozásában. A nem-igazság nem a lét igazságának megvonódása, hanem annak másik, homályban lévő oldala – érzéki jellege. Teóriája szerint a művészet nem megkaparintani akarja zsákmányát az igazság felmutatása révén, hanem elereszteni – mégpedig azért, hogy az árnyékot mutathassa fel. Az árnyékban a „homályos és megragadhatatlan lényeg” terjeng, egy olyan „fantom-lényeg”, „amelyet nem lehet az igazságban feltároló lényeggel” azonosítani. Ezt a fantom-jelleget „az érzékiség sajátos szerkezete” teszi a „magávalragadás” struktúrájává. Vö. I. m. 8.

A BIZONYOSSÁGON INNEN ÉS TÚL (A HERMENEUTIKAI KÉTELY SAJÁTOSSÁGAI)

VERESS KÁROLY

AZ ÖNMAGÁNAK HATÁRT SZABÓ KÉTELY

Olyan gondolkodók mint Platón, Arisztotelész, Szent Ágoston, Descartes, Jaspers a filozófia *eredetének* a kérdését a csodálkozással és a kételkedéssel hozzák összefüggésbe. „Az emberek ugyanis – olvassuk a *Metafizikában* – most is, meg régen is a csodálkozás következtében kezdtek filozofálni.” Kezdetben a legközelebb eső dolgokon álmélkodtak, majd tovább mentek ezen az úton „és nagyobb dolgok felől is kezdtek kérdéseik lenni”. „A kételkedő és csodálkozó ember pedig tudatlannak érzi magát...” – mondja Arisztotelész.¹

A csodálkozó ember elmerül a „valami úgy van, ahogyan van” bizonyosságában, ezzel szemben a kételkedő és kérdező ember arra döbben rá, hogy a tapasztalati tudása voltaképpen *tudatlanság*. A tudatlanság ebben az összefüggésben nem hiányzó tudást jelent, hanem inkább a *tudás* és a *nem tudás* közti *különbségtevésre* való képtelenségre utal. Afféle *szókratészi tudatlanságról* van szó, a „*nem tudás*” *tudásáról*. A tudás ebben a vonatkozásban *hiányként* merül fel, de nem a tárgyi tudás hiányaként, hanem hiányzó *bizonyosságként*, a tudás lehetőségfeltételeire és határaitra való *rálátás* hiányaként.

A csodálkozásról a kételkedésre való *átváltás* során tehát a természetesen adódó bizonyosságról a *hiányzó* bizonyosságra történik átváltás. Ez olyankor is bekövetkezik amikor valamilyen oknál fogva – Jaspers szerint „határhelyzetekben” – a tapasztalati világunk elveszíti magátólértetődőségét, otthonosságát. Minden ilyen fordulat egyúttal *szemlélet- és beállítódás váltást* jelez: a csodálkozás, illetve az otthonos megszokottság állapotát a *keresésre/kutatásra/vizsgálódásra* irányuló erőfeszítés váltja fel. A *fordulat* a tudáshoz való viszony tekintetében is észlelhető. A tudás pozitivitásból *negativitásba* fordul át, és mint *hiány* válik az igazságkeresés motivációs alapjává. Ily módon a

¹ Aristoteles: *Metafizika*, Hatágu Síp Alapítvány, Budapest, 1992. 982b. 39., 40. Ford. Halasy-Nagy József.

kételkedés új utat nyit a tudásképződés számára; a tárgyi dimenzión túlmenően megnyitja a megismerés *reflexív/önreflexív/kritikai* dimenzióját, a *tudásra vonatkozó tudás* képződési folyamatát. A tényleges komoly kételkedés nem annyira arra irányul, amit tárgyilag tudunk, hanem a lehetséges tárgyi tudás forrásaira, feltételeire és értelmére. A kétely tehát nem jelenti a magátólértetődőségen alapuló tudás magabiztos elfogadást, de nem jelenti annak gondolattalan, reflektálatlan elvetést sem. A köznapi tapasztalati tudás és az önnön mibenlétét tudatosító tudás *különbségének* a kimunkálása folytán a kétely rálátást nyit a tudás eredetére, és újból bejárhatóvá teszi a tudásképződés útját. Az önnön kétségeivel is folyton szembesülő kétely ily módon az *eredet* mindenkori megújítójának és fenntartójának minősül.

A *radikálisan komoly* kételkedés elve a kételkedés végsőig való feszítését célozza, azzal a hallgatólagos előfeltevéssel, hogy csak *így lehet túllépni rajta* valamiféle bizonyossághoz. A kérdés viszont az: túl lehet-e/túl kell-e lépni a kételkedésen? Hiszen úgy tűnik, a szkepszis bármiféle leküzdése a jelzett különbség – végső fokon a szókratészi tudatlanság és a tudott tudás közötti különbség – *eltüntetésével* jár. Ez viszont *dogmához* vezet inkább, mintsem bizonyossághoz.

A *módszeres* kételkedés ugyancsak a bizonyosságot állítja előtérbe; az elérhetőséget abban látja, hogy a radikális szkepszis *határt szab* önmagának. Ezen a belátáson alapul a tudat *a tudat folytonosságának* a tételezése Szent Ágostonnál. A *szenháromságról* című művében ezt mondja a kételkedőről: „Ha kételkedik, emlékszik arra, hogy min kételkedik, azután tudja, hogy kételkedik, és ha kételkedik, azt is tudja, hogy nem szabad elhamarkodott ítéletet mondani.”² E három mozzanatnak – a kételkedés tárgyának a tudása, a kételkedés önmagára irányuló (reflexív) tudása, valamint e tudás önmaga általi határoltsága – az összefonódása biztosítja a kételkedő számára a tudat folytonosságát és önnön létének ebből merített bizonyosságát.

Az önmagának határt szabó radikális szkepszis másik esetét Descartes-nál találjuk a *szubjektum felé fordulás*, a megalapozott tudás lehetőségfeltételként tételezett cogito, énszerűség formájában. Descartes egy *háromosztatú* bizonyosságfogalommal operál. „Bizonyos vagyok abban, hogy gondolkodó dolog vagyok”³ – állapítja meg Descartes a gondolkodás önmagára irányuló világos és határozott belátása alapján. De kérdéses számára, hogy a gondolkodás

² Aurelius Augustinus: *A szenháromságról*, Szent István Társulat, Budapest, 1985. X, 10. 14., Ford. Gál Ferenc.

³ René Descartes: *Elmélkedések az első filozófiáról*. Atlantisz Kiadó, Budapest, 1994. 45. Ford. Boros Gábor. Illetve: „Ebből pedig azt vontam le, hogy általános szabályul fogadhatom el: mindaz, amit egészen világosan és egészen határozottan belátunk, igaz.” Descartes: *A módszerről*, Bevezette és magyarázta Tamás Gáspár Miklós. Kriterion Kiadó, Bukarest, 1977. 71. Ford. Szemere Samu.

önmaga iránti kétségtelen bizonyossága elégséges-e valamely dolog bizonyosságának a belátásához. „S vajon ezzel már azt is tudom, mi szükséges ahhoz, hogy valamely dologban bizonyos legyek?” – teszi fel mindjárt a kérdést. Számára a gondolkodás bizonyossága és a gondolt dolog bizonyossága a bizonyosságnak a kételkedésből eredő általános szabályában – a kételkedés önmaga iránti végső bizonyosságában – nyer egységes megalapozást: „Ennélfogva már látom is, hogy általános szabályként fölláthatom azt a tételt, mely szerint igaz mindaz, amit egészen világosan és elkülönítetten megragadok.” Nem véletlenül állapítja meg Fehér M. István, hogy nem találni nyomát annak, hogy a descartes-i kétely önmagára is kiterjedne, önmagát is kétségbe vonná, avagy önmagára rákérdezne.⁴⁵ Ugyanis a *megingathatatlan* bizonyosság, amire rábukkan, illetve, amit már eleve magával hoz, nem más, mint az önmagával összezáruló, *önmagában bizonyos* univerzális kétely – a kételymentes kétely –, amelynek, minél bizonyosabb, annál inkább ki kell vonnia magát a kétely köréből, magán (és a kutatáson/megismerésen) kívül kell kerülnie.

Egészen más irányból világítódik meg a radikális szkepszis önmagának való határszabása Jaspersnél, aki a kételkedés révén feltáruló *önmagaságra* helyezi a hangsúlyt. Jaspers előbb leszögezi, hogy a módszeres kételkedés „minden tudás kritikai vizsgálatára indít, és radikális kételkedés nélkül nincs is filozófiai gondolkodás”.⁶ Azt is hozzáfűzi viszont, hogy „míg a bizonyosság felé vivő úton kétségeimmel viaskodom, külső dolgokba merülök”, nem magamra gondolok, hanem „magamról teljesen megfedkezve megelégszem a tudás megszerzésével”.⁷ A kételkedés módszeressége tehát – bár közvetve és kifordítva – az önmagam bizonyosságához is elvezet, ám a megszerezhető tudás bizonyosságáról leválasztódó önmagam csak *hiányként* társul ehhez a bizonyossághoz – hiányzó önmagamként, hiányzó bizonyossággként. A hiány itt már nem a tudás tudásának a szkepszist motiváló hiányaként lép fel, hanem a megismerés bizonyosságából kiszoruló önmagaság hiánya szab határt a radikális szkepszisnek.

A kérdés úgy tevődik fel: melyek a lehetőségfeltételei a kétségtelen, biztos, megalapozott tudásnak? A kérdés *kérdése* viszont arra irányul, hogy: miben áll az ehhez társuló bizonyosság?

Ágoston a tudat benső állapotába helyezi, Descartes a tudással szembe-helyezett kételybe és a kételyt művelő gondolkodó létébe helyezi, Jaspers az

⁴ Vö. Fehér M. István: *Heidegger és a szkepticizmus. A szkeptikus kételyen át a hermeneutikai kérdésig*. Korona Nova Kiadó, Budapest, 1998. 101.

⁵ Vö. Uo. 109.

⁶ Karl Jaspers: *Bevezetés a filozófiába*. Európa Könyvkiadó, Budapest, 1989. 19. Ford. Szathmáry Lajos.

⁷ Uo.

önmagaságnak a kételkedés révén feltáruló hiányába helyezi a bizonyosságot. Más szóval, mindegyikük a megismerésen *kívül* helyezi a bizonyosságot, olyasmiként, amiben megszűnik a kétely.

De vajon ezzel a három aspektussal kimerül-e a módszeres kételkedés önmagának határt szabó funkciója? Vagy pedig a kételkedés folyamatának van még olyan további határoló komponense is, ami a karteziánus szkepszisre irányuló figyelem körén kívül marad, vagy legalábbis háttérbe szorul? Ha van ilyesmi, az nem lehet más, mint a *dolog maga*, azaz a „tudott” dolog kiszabadítása a ráarakódó előítéletekből és elővezetése a maga igazságában. Ez az igazság korántsem akar a karteziánus „vagyok” szilárd, változatlan bizonyossághoz hasonló bizonyosságot teremteni, hanem a maga sokarcúságában tűnik fel, képlékeny, eseményszerű, történésben levő bizonyossággént. Az igazság határt szab a kételynek, ám nem biztos, végső igazsággént; hanem úgy, mint a biztos tudásra irányuló kutatás *igazságshorizontja*, amivel a kutatás/keresés által megcélzott bizonyosság *végességshorizontja* társul. A reflektálatlan képzetek hálójából kiszabadított *dolog maga* szavatolja az igazság lehetőségességét, s egyúttal a kétely határoltóságát. Ez a belátás nem korlátozódik a kételkedő (szubjektum) végességére, hanem ahhoz a felismeréshez vezet, hogy a jól végzett kételkedés az igazságban, amelyhez szükségképpen elvezet, egyszersmind lehatárolt is, tehát nem végtelenbe tartó redukcióként megy végbe. Az igazság és végesség horizontjainak az *összefonódásában* a kutatás minden újabb szintjén újra kell gondolni az elért bizonyosság érvényességi köreit, a kételkedés feltételeit és az újrakezdés esélyeit, melyek új kezdetet jelentenek és más irányú utakat nyitnak meg. Az ily módon képződő bizonyosság nem a dogma és a hit, nem a „kétség nem fér hozzá”-szerű kételymentes tudás állapota; nem merül ki valamiféle megkérdőjelezhetetlen nyilvánvalóságban, s nem is vonja maga után a kétely megszűnését/megszüntetését.

AZ ÖNMAGÁT KÉRDEZŐ KÉRDÉS

Az eddigiekből észrevehető, hogy a kételkedéssel összefüggésben álló bizonyosság voltaképpen *kétarcú*, s ez megosztónak bizonyul a kételkedő viszonyulás és beállítódás elgondolása tekintetében. A bizonyosság mibenlétének vonatkozásában az *episztemológiai* orientációjú módszeres karteziánus kételkedéstől jól elhatárolható a *hermeneutikai kétely*.

Az episztemológiai és a hermeneutikai kétely különbsége leginkább a *tudás* vonatkozásában érhető tetten. A szkeptikusok, s jelesül Descartes a kételyt a kételkedő felől és a kételkedés ténye, gyakorlása felől értelmezik, s nem a tudás felől, amely megalapozza és motiválja a kételkedést. Holott egy bizonyosan meglévő tudás nélkül (legyen az akár naiv köznapis tapasztalat, akár

magasan szervezett szakértői tudás) nincs, vagy értelmetlen a kételkedés. A kételkedés nem annyira tudáshoz vezet, mintsem inkább tudáson *alapul*, pontosabban a *nem tudott tudás* és a *tudott tudás* kettősségén alapul, illetve a *különbségük* feltárásához vezet.

A nem tudott tudás és a tudott tudás közötti *rést* a hermeneutikai szkepszis számára a *kérdés* nyitja meg. A hermeneutikai kérdés *ön-előfeltételező* jellege hordozza a hermeneutikai kétely *formális* meghatározottságát. Amikor hermeneutikailag kérdezőnk, a *kétely* horizontjába vonjuk be nemcsak a kérdezőt és a kérdezettet, hanem *magát a kérdést* is. A hermeneutikai kérdés, miközben a kérdezett megnyitására irányul, önmagának mint kérdésnek is tudatában van, s a kérdezést önmagára is kiterjesztve, saját kérdésvoltát is kérdésessé teszi. Ezzel együtt a kérdező – a kérdésben benne állva – önmagát is megnyitja a kérdés kérdésességében. Ily módon lesz a hermeneutikai kérdés nemcsak feltett, hanem *megélt* kérdés is. Az a mód, ahogy a kérdező az ítéleteivel, előítéleteivel egyetemben képessé válik önmaga kérdésességének a játékba hozására a kérdezés folyamatában, szavatolja voltaképpen a filozófiai vizsgálódás hitelességét. Ebben különbözik a hermeneutikai kérdezés minden más kérdezési módtól. E különbségből jól beláthatóvá válik az episztemológiai kétely és a hermeneutikai kétely tényleges különbsége is.

Az episztemológiai szkepszis többnyire megáll/leáll valamilyen elért bizonyosságnál. A hermeneutikai szkepszis alapja viszont az önmagát kérdező kérdés, amely már önmagában is *formális kétely*. Valójában nem a kérdés ered a kételyből, hanem a kétely ered a kérdésből. A helyesen feltett hermeneutikai kérdés mindig *túllép* a már elért bizonyosságon önnön kérdésességéhez, s ily módon elmélyíti magát, meghatározottabbá válik, szükség esetén irányt vagy szintet vált, tovább haladva egy újabb kérdésfeltevés megnyitásához.⁸ A hermeneutikai kérdés formája a *továbbkérdezés*, amely nem csupán egy többé vagy kevésbé végleges válaszra irányul, hanem a kétely ébrentartására, s ezáltal a kutatás fenntartására a teljesebb, megalapozottabb igazság érdekében.

Az *önmagát kérdező kérdezés* korántsem jelent határtalan, parttalan kérdezést, mivel a horizontjában felsejlő bizonyosság mindig is határt szab a kérdésnek. A kutatás folyamán éppen elért bizonyosság olyan *tűzőpont*, amely az elért eredmények megvizsgálása céljából ideig-óráig lerögzíti a kérdészés fő irányát. Így lehet, mintegy helyben topogva, számos (mellék, szárny) (ágazati) származékos kérdés megvizsgálása mentén megbizonyosodni arról, hogy az addig végzett kutatás során nyert bizonyosság mennyire kielégítő. Ily módon körvonalazódik az önmagát kérdező kérdés körül az éppen megtalált, de már meg is kérdőjelezhető bizonyosság törékeny *bizonyossága*. És ezáltal hárulhat

⁸ Vö. Fehér M. István: I. m. 109.

el a megismerés (az ítélet, előítélet) bizonyosságban lezáruló volta által támasztott akadály a továbbhaladás útjából. A hermeneutikai szkepszis ugyanis nemcsak a megismerőképeségek hiányosságaiban ismeri fel a fő problémát, hanem a kutatás során létrejövő és birtokolt ismeretekhez való *hozzáállásban* is; abban, ahogyan a megismerés akadályozni képes önmagát a továbbhaladásban. A hermeneutikai szkepszis éppen a megismerés természetéből származó ilyen akadályoknak az elhárítására irányul a megismerés útjából.

Hermeneutikai tekintetben megváltozik a szkepszis *radikalizmusának* értelme is. A *radikális szkepszis* hermeneutikai vonatkozásban nem jelent mást, mint a hermeneutikai kérdéses radikális *nyitottságát*, azaz a hermeneutikai szkepszisnek a hermeneutikai beállítódásból fakadó nyitottságát.⁹ A hermeneutikai kérdésként gyakorolt kétely, az episztemológiai kétellyel ellentétben, nem valamiféle metodológiai instrumentumként szolgál, hanem tényleges *eredetként* nyílik meg, amiből új tudásképződmény *ered*. A radikalizmus itt nem jelent mást, mint a kutató arra irányuló törekvését, hogy mielőtt bármit is elfogadna vagy elvetne, előbb a vizsgálat tárgyává tegye.¹⁰ Ennek fontos mozzanata a kérdésessé váltak tüzetesebb vizsgálata, annak tisztázása, hogy mennyire állják ki a kérdésesség próbáját. Ehhez a kutatónak a kétely tárgyát a *dolog maga* felől is meg kell vizsgálnia, és a segítségére kell sietnie annak azáltal, hogy *megszabadítja* az előítéletektől és *megegyeztet* a mellette szóló érveket. És csak akkor, ha a vizsgált tárgy így sem állja ki a próbát, kell/lehet *továbblépni*.

A MEGÉLT MEGBIZONYOSODÁS

Láthatjuk, hogy a hermeneutikai kétely a bizonyosságot visszahelyezi a kereső/kutató tudásképző megismerés folyamatába. Melyek az ismérvei ennek a bizonyosságnak?

A kételyen kívül rekesztett bizonyossághoz képest a hermeneutikai bizonyosság az éppen elért bizonyosság *kérdésességének* a bizonyossága, ami egyúttal – egy másik irányban – a továbbhaladás lehetőségének a bizonyosságát is jelenti. Más szóval, a hermeneutikai bizonyosság elsődlegesen *negatív bizonyosság*, a „mi nem az?” bizonyossága, azaz megbizonyosodás a vizsgálódás során arról, hogy az előfeltételezett tudás *nem* igazolódik; e negatív bizonyosság azonban a vizsgálódási erőfeszítések útján kivívott/megküzdött *igazságként* – az előbbieken igaznak vélt vélekedések *nem-igazságaként* –, s egyúttal a vizsgálódásban részt vevők *közös igazságaként* merül fel. Ezért e

⁹ Vö. Uo. 113.

¹⁰ Vö. Uo. 157.

negatív bizonyosság *pozitív* erőltetéssel bír, mivel nem a kétely megszüntetését eredményezi, hanem az *ébredtartsását* szolgálja; olyan mozgósító erőként hat, amely a kérdés újbóli feltevésére, illetve a kutatás irányváltására mozgósít.

A hermeneutikai kétely folyamatában nem annyira *bizonyítás* útján kivívott bizonyosságról van szó, hanem *megélt megbizonyosodásról*, amely az értelmező-megértő viszonyulással érhető el, játékba hozva a különféle tapasztalatokat, a saját ítéleteket és előítéleteket is, hogy *jobban értsük* ezáltal azt, amit addig nem értettünk eléggé. A hermeneutikai kételkedés a valamiben való kételkedéssel együtt a kételkedő saját önmegismerését és önértelmezését is magában foglalja. Bármiféle kérdésessé tétellel, önmagunk kérdésessé tétele is együtt jár.

A *megbizonyosodásnak* ahhoz, hogy tényleges, megélt bizonyossághoz vezessen, több irányban is teljesülnie kell: megbizonyosodást igényel a) a kétely jogossága, indokoltsága felől; b) a kétely *határai* felől; c) a lehetséges válaszok *határai* felől; d) a továbblépés *szükségessége* felől. A *megélt* igazság-igény és igazságtapasztalat mindig is véges, határolt, nyitott, s mint ilyen a folytatásra érdemes, továbblépésre ösztönöz.

Ezért a dialogikus vizsgálódás mint megbizonyosodás nem iktatja ki, nem szünteti meg a kételyt, hanem inkább magába építi mint szerves, dinamizáló komponenset. Miközben a hermeneutikai vizsgálódás megkísérli a kételyt radikálisan végigvinni, próbára tenni, a lehetséges határaival szembesíteni, nem vezet el a kételyt lezáró, a feltett kérdést megbízhatóan megválaszoló bizonyossághoz. Ebben éppen a kétely hermeneutikai gyakorlata játszik fontos szerepet, melynek során nemcsak a kétely tesz próbára meglévő ítéleteket, érveket, bizonyítékokat, hanem minden lényeges ponton önmagát is próbára teszi. A tárgyi kételkedés menetében folyamatosan ott munkál az önmagára is nyitott kételkedő beállítódás (ön)reflexív kérdése: helyes-e a kételkedésünk? jól kételkedünk-e? Az episztemológiai kétely (s ebbe a karteziánus kételkedés is beleillik), az önmaga iránti bizonyosságon alapul: miközben másokra tekint, önmagára *nem* tekint; önmaga iránti *vaksággal* kételkedik, kritizál, világosít fel másokat. A hermeneutikai kétely képes kiküszöbölni az episztemológiai kételynek ezt a *vakfoltját*; ténylegesen *végigvitt* kétely, amely önmagát sem vonhatja ki a kételkedés horizontjából, vagyis magára a kételyre (is) alkalmazott kételyként valósul meg. Más szóval: a hermeneutikai kétely azzal a bizonyossággal szemben is fellép, ami éppen a kétely (önmaga iránti) bizonyossága; (ön)kritikailag felismeri, hogy a kétely maga sem vonható ki a kételkedés köréből. Ahhoz, hogy tényleg sikeres és hatékony lehessen, a saját vakfoltjába is bele kell tekintenie.

A SZKEPSZIS SZEREPE AZ ORDO AMORIS FOGALMA KAPCSÁN HANNAH ARENDT ÉS MAX SCHELER FENOMENOLÓGIAI MEGALAPOZÁSAIBAN

CSÁSZÁR ANDREA MÁRIA

Szent Ágoston filozófiai és teológiai gondolkodásának meghatározó fogalma a szeretet és a hozzá kapcsolható *ordo amoris* tanítása. A következőkben ennek a sajátos témakörnek két modernkori – pontosabban 20. század eleji – feldolgozását tekintem át: Max Scheler (1874–1928) és Hannah Arendt (1906–1975) ezirányban végzett kutatásait. Ehhez kiindulópontként Scheler *Ordo Amoris* (1916) című tanulmányát, valamint Arendt *Der Liebesbegriff bei Augustin: Versuch einer philosophischen Interpretation* (1928) című disszertációját tekintem át, kiegészítve további – az elméleti tisztázást segítő – szövegekkel. E szerzők kapcsán alapvetően arra fókuszálok, hogy egyrészt a *szkepszis*, a kétely, mint módszer, milyen mértékben játszik szerepet a két alkotó gondolkodásában és szövegeiben; másrészt hogyan viszonyulnak magához az *ordo amoris* tanához. Írásom elsősorban bevezető és áttekintő jellegű, céljaul a fogalmak tisztázását és lehetséges árnyalását tűzi ki, utalva azokra a keretekre és irányokra, amelyek megalapozzák e két szerző gondolkodásának fenomenológiai vonalait, ugyanis míg Schelernél az *ordo amoris* filozófiai antropológiájának és értéketikájának megalapozásaként értelmezhető, addig Arendt esetében későbbi felelősségetikájának fontos kiindulópontjai lesznek a disszertációban feltárt ágostoni szeretetfogalmak.

SZKEPSZIS ÉS BIZONYOSSÁG SZENT ÁGOSTON ORDO AMORIS TANÍTÁSÁBAN

Az *ordo amoris*, vagyis a *szeretet rendje* Ágoston számtalan írásában felbukkan, kezdve az egészen korai dialógusoktól, az olyan érett művekig, mint *A keresztény tanításról* vagy az *Isten városa* című írásokig. Ezért a következőkben csak a legfontosabb szöveghelyekkel és fogalmakkal igyekszem rekonstruálni ennek „rendszerét”.

Kiindulásként Ágoston megismeréshez és szkepticizmushoz való viszonyával kell kezdenünk. Arról az ambivalenciáról, amely mindvégig tapasztalható gondolkodásában és műveiben, vagyis a bizonyosság és a kétely közötti

folytonos ingadozásról, számtalan értelmezést¹ olvashatunk: „Az igazság melletti elköteleződése, az igazság szem előtt tartása mellett Ágostont szüntelenül a kutatás, a keresés, s a kétségek érzése kísérte el.”²

Az egyik legkorábbra datálható, *Az akadémikusok ellen* (386) című dialógusában³ Ágoston az athéni akadémián a Kr. e. 3. század és Kr. e. 1. század között tanított⁴ különféle érzékeléseméleti tézisek⁵ cáfolatára foglalkozik. E tanítás alapvetései szerint ugyanis az emberi észlelés a tárgyak és tények vonatkozásában nem tekinthető megbízhatónak, ez pedig „az ítéletalkotás fenntartásának követelményét eredményezi,”⁶ vagyis megismerési képességeink szűkössége folytán, ítéleteinket, véleményalkotásainkat is korlátozni, sőt visszatartani szükséges. Ágoston, bár összességében szkeptikus e tanokkal szemben, ugyanakkor nem veti el, hogy a kétely révén akár bizonyosságokra is lehetünk, ezért az első könyvben azt kérdezi „szkeptikus” beszélgetőtársaitól: „Kételkedtek talán abban, hogy szükségünk van az igazság ismeretére?”⁷ Az egyöntetű igenlő választ követően a következő kérdése pedig így szól: vajon „boldogok lehetünk e anélkül is, hogy az igazságot megtaláltuk volna?”⁸ E kérdések feltevésével Ágoston érdeklődése alapvetően arra irányul, hogy az ember pusztán az igazság keresésével is eljuthat-e a bölcsességhez és a boldogsághoz, vagy csak abban az esetben, ha azt megtalálta. A második könyvben az

¹ E kérdéskör részletesebb áttekintéséhez néhány további példa: Kendeffy Gábor: *Sine temeritate affirmandi. A szkepticizmushoz való viszony Szent Ágoston műveiben, Magyar Filozófiai Szemle*, 1997. 3-4. 623-638.; Phillip Cary: *Inner Grace: Augustine in the Traditions of Plato and Paul*, Oxford University, Oxford, 2008.; Matthew Kent Siebert: *Augustine's Development on Testimonial Knowledge. Journal of the History of Philosophy*, 2018/2. 215-237.

² Frenyó Zoltán: *Szent Ágoston és az augusztinizmus*, MTA BTK Filozófiai Intézet – Szent István Társulat, Budapest, 2018. 12.

³ A dialógus részletes elemzéséhez, valamint szerkezeti, tematikai és szövegkritikai áttekintéséhez lásd Therese Fuhrer bevezetőjét és kommentárjait a szöveg német kiadásához: Therese Fuhrer (szerk.): *Augustin Contra Academicos, Vel De Academicis*. Bücher 2–3, De Gruyter, Berlin – New York, 1997.

⁴ A szkeptikus tanítások kapcsán Ágoston forrásául elsősorban Cicero *Academici Libri* című műve szolgált.

⁵ Fontos megjegyezni, hogy nem beszélhetünk egyetlen akadémiai szkepticista állásponttól. A *sztóikus észlelésemélet* és az *akadémiai szkepticizmus* néven ismert irányzat nézeteinek összevetéséről és hatástörténetéről részletesebben: Karl August Neuhausen: *Academicus Sapiens. Zum Bild des Weisen in der Neuen Akademie. Mnemosynem*, 1987. 40. 353-390.; Gisela Striker: *Über den Unterschied zwischen den Pyrrhoneern und den Akademikern. Phronesis*, 1981. 26. 153-171.

⁶ Therese Fuhrer (szerk.): *Augustin Contra Academicos*, I. m. 31.

⁷ Aurelius Augustinus: *Az akadémikusok ellen*, In: Vanyó László (szerk.): *Fiatalkori párbeszéd*, Szent István Társulat, Budapest, 1986. 15-101. 18. Ford. Bolberitz Pál.

⁸ I. m. 19.

„akadémikusok” tanításait sorra véve elsősorban azzal az állítással vitatkozik Ágoston, mely szerint az ember azért nem ismerheti meg az igazságot, mivel nem léteznek önmagukban is nyilvánvaló igazságok. E tanok alapján „az emberek nem juthatnak el a filozófiához tartozó igazságok ismeretére”⁹ sem. A filozófiára vonatkozó állítás amiatt fontos Ágoston számára, mivel úgy gondolja, ennek révén szert tehetünk egy olyan tudásra, amely a boldog életet eredményezheti. Ezt támasztja alá az a gondolat is, amelyet *A rendről* (386) című dialógusában olvashatunk: „[S]zenteld magad a tiszta és igaz szeretetnek, amivel a tudományoknak merült és erényben kiforrott lelkek a filozófia útján eljutnak a helyes tudáshoz, és nem csupán a halált kerülik el, hanem élvezik a boldog életet.”¹⁰

Egy másik szkeptikus állítást is megvizsgál Ágoston, miszerint „az ember [...] lehet bölcs, és a bölcs feladata az igazság keresésében áll”¹¹. Azonban ebből az állításból pontosan a már korábban említett ítéletalkotás fenntartása tézis következik, hiszen „a bölcsnek semmihez sem kell hozzájárulását adnia, mivel akkor szükségszerűen tévedne [...], ha kétséges dolgokhoz adná a hozzájárulását [...] mivel minden kétséges, és minden felől kételkedni kell[.]”¹² Ágoston mindezekkel szemben viszont azon az állásponton van, hogy az igazság keresése kapcsán mégiscsak sikerrel járhatunk, ha találunk ahhoz olyan biztos fundamentumot, amely megalapozza az igazság felismerhetőségét. A dialógus harmadik részének utolsó fejezetében így összegzi következtetéseit: „Íme a vélemény, melyet [...] kialakítottam [...] nem kell hinnem: az ember nem képes megtalálni az igazságot.”¹³ Ágoston maga is elismeri, hogy „akármilyen is legyen az emberi bölcsesség, látom, hogy magam sem ismerem még azt.”¹⁴ Annak ellenére, hogy e korai szövegen érzékelhető az a fajta elméleti kiforratlanság, amely szinte minden kezdeti vizsgálódást tartalmazó mű sajátja, amely magyarázattal szolgál az igazságkeresés útjának, illetve céljának kisé kidolgozatlan mivoltára, továbbá arra is, hogy maga az igazság fogalma is az absztrakció szintjén marad,¹⁵ végső következtetésként Ágoston mégis határozottan állítja, hogy egyetlen bizonyosság létezik, mégpedig a Krisztusba vetett hitünk, amely az igazság megtalálásához a biztos alap, hiszen nem térhetünk el „Krisztus tekintélyé”-től, amelynél nem találni „nagyobbat”. Éppen

⁹ I. m. 45.

¹⁰ Szent Ágoston: *A rendről*. In: Szent Ágoston: *A boldog életről / A rendről / A türelemről*, Jel, Budapest, 2019. 92. Ford. Sarbak Gábor, Fodor Nóra, Tuba Iván.

¹¹ I. m. 45.

¹² Uo.

¹³ I. m. 99.

¹⁴ I. m. 100.

¹⁵ Therese Fuhrer (szerk.): *Augustin Contra Academicos*. I. m. 30.

ezért véli úgy, hogy „a tudományhoz tekintély és az értelem kettős ösztönzése vezet el”¹⁶ bennünket. Itt fontos megjegyezni, hogy Ágoston – főleg korai műveiben – úgy véli, ez a keresendő igazság magával Krisztussal vagy Istennel azonos, amely az *ordo*-ban, azaz a *rend*ben nyilvánul meg: „Rend az, ami révén mindaz, amit Isten elrendelt, teljesül.”¹⁷ Ezt megismerni azonban nem egyszerű feladat: „Az egyes dolgok rendjének követése és megtartása, [...] mindenkire tartozik, ám a világegyetem e világot összetartó és irányító rendjét meglátni és feltárni igen ritkán sikerülhet az embernek. Ráadásul, ha ezt valaki el is érhetné, azt már aligha, hogy olyan hallgatót találjon, aki erkölcsös életmódja, vagy műveltsége folytán méltó lenne a rejtett isteni tanokhoz.”¹⁸

A szkepticizmus cáfolatának egy későbbi változatát olvashatjuk Ágoston *Isten városáról* (413) című munkájában: „[A]zt bármiféle képzelődés vagy képzeletbeli csalóka kép nélkül nagyon jól tudom, hogy vagyok, hogy létezemről tudok, s hogy szeretem azt. Ezen igazság tudatában egyáltalán nem félek az akadémikusok érvelésétől, akik ezt mondják: Hátha tévedsz? Mert ha tévedek, akkor vagyok. Aki ugyanis nem létezik, az bizonyára nem is tévedhet, úgyhogy, ha tévedek: vagyok.”¹⁹ Ez az okfejtés már sokkal kiforrottabban igyekszik cáfolni a szkeptikusok érvelését az igazság megismerésének lehetetlenségét illetően, hiszen a tévedésre való képességünk azzal, hogy saját létezésünkre is rámutat, alapot ad egy olyan bizonyításhoz, amely univerzalizálhatósága folytán, vagyis az állítás minden emberre igaz volta miatt, nehezen támadható; s ekképpen a karteziánus „cogito-érv” előfutárának²⁰ is tekinthető gondolatmenet alapjaiban cáfolja meg a „mindenben kételkedő, örök szkepticista” nézőpontot. Az ember tévedésre való képessége ugyanakkor egy további felismeréshez is elvezet: „Minthogy tehát én, aki tévedek, noha tévedek: létezem, ezért létezésem tudata felől nem tévedek. Ebből következik, hogy kétségtelenül nem tévedek abban, hogy tudom: tudok magamról. Amint ugyanis tudom azt, hogy vagyok, éppen úgy tudom azt is, hogy tudok magamról.”²¹

¹⁶ Uo.

¹⁷ Szent Ágoston: *A rendről*. I. m. 96.

¹⁸ I. m. 71.

¹⁹ Szent Ágoston: *Isten városáról*. 3. kötet, Kairosz Kiadó, Budapest, 2006. 76. Ford. Földváry Antal.

²⁰ Ehhez lásd még: Schmal Dániel: A karteziánus „cogito” előzményei Szent Ágoston gondolkodásában. *Világosság*, 1997. 8. 71-80.; Schmal Dániel: Augustinus és a szkepticizmus problémája a kora újkorban. *Passim*, 2002. 1. 145-158.; Marko J. Fuchs: *Sum und cogito. Grundfiguren endlichen Selbstseins bei Augustinus und Descartes*. Schöningh, Paderborn, 2010.; Stephen Menn: *Descartes and Augustine*. Cambridge University, Cambridge, 1998.

²¹ Szent Ágoston: *Isten városáról*, I. m. 76.

Ágoston ezzel a következtetésével a létezés igaz volta mellett, egyúttal a létezés tudatáról, mint önreferenciális igazságról is bizonyóságot szerez.

Ami különösen érdekes e szövegrész folytatásában, az a szeretet megismerhetőségének bevonása az érvelésbe a már említett létezéssel és létezés tudattal összhangban: „És midőn ezt a két dolgot szeretem, nem kisebb bizonyossággal csatolom harmadikként az általam megismert dolgokhoz magát ezt a szeretet (sic!) is. Ugyanis nem tévedek abban, hogy szeretem magamat, minthogy nem tévedek azzal kapcsolatban sem, amiket szeretek. Mert még ha valótlanok volnának is azok, amiket szeretek, valós lenne az, hogy valótlanokat szeretek.”²² A szeretett dolgok legyenek akár valósak, akár valótlanok, de a rájuk vonatkoztatott szeretetünk tudata, mint önmagában lévő *dolog* valósága, ettől független bizonyosság.

A szeretet mint Ágoston gondolkodásának egyik legfontosabb kulcsfogalma, ugyanakkor jól körülírható dolgokra vonatkoztatható, amelyeket már az *ordo amoris* tanítása tartalmaz, erről legrészletesebben *A keresztény tanításról* (396/426) című munkájában²³ ír: „Négy dolgot kell tehát szeretnünk: az első az, ami fölöttünk van, a második mi magunk vagyunk, a harmadik az, ami mellettünk, a negyedik pedig az, ami alattunk van.”²⁴ E négy dolog tehát: Isten, önmagunk, vagyis a lelkünk, a körülöttünk lévő emberek és a testünk szeretete. Ágoston azt is kiemeli, hogy „[a] második és a negyedik esetben nem volt szükség külön parancsra, hiszen bármennyire is eltévelyedik az ember az igazságtól, az önszeretet és a testének a szeretete megmarad számára,”²⁵ vagyis Isten és embertársaink vonatkozásában szükség volt arra a „külön útmutatásra”, amely az igazság felé vezet. Ez a „segítség” a keresztény tanítás alapjának számító szeretetparancsot feltételezi²⁶: „Szeresd Uradat, Istenedet teljes szívedből, teljes lelkedből és teljes elmédből. Ez a legnagyobb, az első parancs. A második hasonló hozzá: Szeresd felebarátodat, mint saját magadat.”²⁷ A későbbiekben azt is részletezi Ágoston, hogy milyen mértékben és arányban kell szeretnünk ezt a négy dolgot.²⁸ E négy dolog szeretetének a célja nem más, mint a *helyes szeretet* elsajátítása, amely az erényes élethez

²² Uo.

²³ A szöveg keletkezési idejét tekintve több évtized munkáját öleli fel: az első, nagyobb rész 396-ban, a fennmaradó rész pedig 426-ban készült el.

²⁴ Szent Ágoston: *A keresztény tanításról*. Ford. Böröczki Tamás, Paulus Hungarus – Kairosz, Budapest, 2001. 59.

²⁵ Uo.

²⁶ Lásd erről bővebben: Boros Gábor: Exkurzus: Ágoston és Tamás az *ordo amoris*ről. In. *A szeretet, szerelem filozófiája: Szisztematikus-történeti tanulmányok*. ELTE Eötvös Kiadó, Budapest, 2014. 61.

²⁷ Máté 22,37 Szent István Társulat fordítása.

²⁸ Szent Ágoston: *A keresztény tanításról*. I. m. 65.

vezethet el, erre példa az *Isten városáról* egyik bekezdése: „Mert rendesen szeretni kell azt a szeretet is, amelyik helyesen szereti a szeretetre méltót, hogy erőnné váljék bennünk az, ami által helyesen élünk. Ezért úgy látom, hogy az erőny rövid és helyes meghatározása ez: a szeretet rendje.”²⁹

SZERETET MINT FUNDAMENTUM MAX SCHELER FENOMENOLÓGIAI ÍRÁSAIBAN

Max Scheler filozófiájának alapvető mozgatórugói az érzelmek, amelyben kitüntetett helyet foglal el a szeretet.³⁰ Ennek illusztrálására rendkívül jó példa az 1916-ra keltezhető *Ordo Amoris* című esszé, amely a hagyatékból összeállított összkiadásban jelent meg először nyomtatásban.³¹ A szöveget Scheler feltételezhetően nem megjelentetésre, inkább csak kiegészítő elméleti tisztázásnak szánta, amelyet az is alátámaszt, hogy bizonyos részletek későbbi írások szöveghehelyeiként olvashatóak, ahogyan a felvetett problémák tárgyalása és részletes magyarázata is. A szöveg célkitűzését illetően összefoglalóan azt mondhatjuk, hogy szerzője az „ágostoni-keresztény szeretetfilozófia hagyományának új filozófiai keretbe ágyazására”³² tesz kísérletet. Annak ellenére, hogy Scheler számára nagyon fontos referenciapont Szent Ágoston, fontos előzetesen megjegyeznünk, hogy a tanulmányban nincsenek explicit utalások Ágoston műveire, ellentétben más műveivel, amelyekben viszont több alkalommal is hivatkozik rá. Scheler elméletének teljesebb rekonstruálásához ezért további szövegeket kell hívnunk segítségül, pont a tanulmány sűrített és kissé befejezetlen mivolta miatt.

Ez az új filozófiai keret, amelyet néha a realista fenomenológiához, néha a filozófiai antropológiához sorolnak, egy olyan „megközelítés” lesz, amelynek alapját az érzelem adja. Scheler ugyanis egy olyan elméleti módszer kidolgozására törekszik, amely a valósághoz való viszonyunkat nem az észlelés alapján határozza meg, hanem emócióink révén. A husserl-i észlelésalapú

²⁹ Szent Ágoston: *Isten városáról*. I. m. 318.

³⁰ Lásd erről bővebben: Szegedi Nóra: *Ordo amoris és amor inordinatus: A szeretet két fogalma Max Scheler etikájában. Elpis*, 2019. 21. 119-131.; Heinz Leonárdy: *Liebe und Person: Max Schelers Versuch eines „phänomenologischen” Personalismus*. Martinus Nijhoff, The Hague, 1976.; Manfred S. Frings: *Der Ordo Amoris bei Max Scheler: Seine Beziehungen zur materialen. Wertethik und zum Ressentimentbegriff. Zeitschrift für philosophische Forschung*, 1966. 1. 57-76.

³¹ Max Scheler: *Ordo Amoris*. In. Maria Scheler (szerk.): *Schriften aus dem Nachlass: Band I: Zur Ethik und Erkenntnisslehre*, Franke, Bern, 1957. 345-76.

³² Boros Gábor: Előszó. In. Boros Gábor (szerk.): *Szeretet és gyűlölet, undor és góg: Érzelemfilozófia a realista fenomenológiában: Kolnai Aurél és Max Scheler írásai*. Eötvös Kiadó, Budapest, 2014. 7-8. Ford. Mesterházi Miklós.

fenomenológiától Scheler így bár némileg elhatárolódik, de annak nyomdokain³³ halad: az intencionális tudat helyett az emotív intencionalitás vizsgálata lesz a kiindulópont. Erről az elhatárolódásról *Die transzendente und die psychologische Methode* című, 1900-ban megírt habilitációs munkájának második kiadásának előszavában is olvashatunk: „A mű még azelőtt íródott, hogy a szerző [...] felismerte volna filozofálásának útját nem a tudatnak immanens és idealista [...], hanem ontológiai és realista, a világ és a szellem lényegének csak közvetlen, evidens megfigyeléssel elérhető vizsgálatában.”³⁴ Az eltávolodás háttérében álló magyarázatra a választ vélhetően Scheler *A formalizmus az etikában és a materiális értéketika* című, kétkötetes, először 1913-ban megjelent munkája adhatja meg, amelyben a filozófiatörténet majdnem egészét meghatározó antik eredetű „előítéletről” ír: „[E]nnek lényege »ész« és »érzékeség« különválasztása, amely nem felel meg a szellem struktúrájának. [...] Eszerint tehát egész érzelmi életünket [...] szintén az »érzékeséghez« kell számítanunk, ezenkívül a szeretetet és a gyűlöletet is. E különválasztás szerint továbbá a szellemben, a szemléletben levő minden alogikus tényező: a szemlélés, érzésfolyamat (Fühlen), törekvés, szeretés és gyűlölés az ember »pszichofizikai szervezetétől« függ; kialakulása a szervezet valóságos, az élet és a történelem során bekövetkező megváltozásának, a környezeti sajátosságoknak és hatásoknak függvénye.”³⁵

Nem véletlen tehát, hogy Scheler tanulmányát ezzel a felvetéssel kezdi: „Az érzeki és szellemi objektumok fölmérhetetlen világában találom magam, objektumokéban, amelyek szüntelenül mozgásba lendítik szívemet és szenvedélyeimet. Tudom, hogy azok a tárgyak is, amelyek észlelő és gondolkodó megismerésemben tolnak fel, ahogy az is, amit akarok, választok, teszek, cselekszem, alkotok, szívem e mozgásának ajátékától függ.”³⁶ E felvezetés kapcsán két gondolatot érdemes kiemelnünk. Egyrészt, Scheler kiindulópontját az ember, mint érző lény kétségbevonhatatlan bizonyossága kapcsán, ugyanis a gondolkodásunkat és az akaratunkat is megelőzik az érzelmeink, amelyek mindezeknek feltételeit alkotják. E gondolat tételszerű összefoglalását egy későbbi szöveghelyen olvashatjuk: „az ember, még mielőtt *ens*

³³ Lásd ehhez: Max Scheler: *Phänomenologie und Erkenntnistheorie*. In: Maria Scheler (szerk.): *Schriften aus dem Nachlass: Band I: Zur Ethik und Erkenntnislehre*, Franke, Bern, 1957. 377-430.

³⁴ Max Scheler: *Die transzendente und die psychologische Methode*. In: Maria Scheler – Manfred S. Frings (szerk.): *Frühe Schriften*, Franke, Bern, 1957. 197-335. 201.

³⁵ Max Scheler: *A formalizmus az etikában és a materiális értéketika*, Gondolat, Budapest, 1979. 388. Ford. Berényi Gábor. Kiemelés az eredetiben.

³⁶ Max Scheler: *Ordo Amoris*. In: Boros Gábor (szerk.): *Szeretet és gyűlölet, undor és gőg: Érzelemfilozófia a realista fenomenológiában: Kolnai Aurél és Max Scheler írásai*, Eötvös Kiadó, Budapest, 2014. 144-176. 144. Ford. Mesterházi Miklós.

cogitans [gondolkodó dolog] vagy *ens volens* [akaró dolog] volna: *ens amans* [szerető dolog].”³⁷ Másrészt az *érzéki és szellemi objektumok* (érzelem és értelem) különválasztása kapcsán felmerülő problémákat. Ugyanis Scheler szerint ész és érzékiség szétbontása olyan kérdések feltételének szab gátat, minthogy létezik-e az embertől független, *a priori* tiszta szemlélet és érzés-folyamat, tiszta szeretet vagy gyűlölet, amelyek nem „vezethető[k] vissza az empirikus lelki élet szabályaira”.³⁸ Scheler számára ezért az egyik legfontosabb kérdés az lesz, hogy „vajon nem létezhet-e, nem kellene-e léteznie olyan etikának, amely abszolút, apriori és érzelmi.”³⁹ Úgy gondolja a filozófiatörténetben csak néhány gondolkodó – leginkább Szent Ágoston és Pascal munkássága⁴⁰ – „rendítette meg ezt az előítéletet”, de ők sem voltak képesek *új elmélet kifejtéséig*.

E „megrendítés” továbbgondolásának és kidolgozására tett kísérletnek tekinthetjük az *Ordo Amoris* tanulmányt, amelynek bevezetőjét Scheler az alábbi két kérdéssel folytatja: „vajon van-e a szeretetem és gyűlöletem, vonzalmam és viszolygásom, a világ dolgai iránti sokfajta érdeklődésem e rezdüléseinek valamiféle objektíve igaz rendje, és hogy vajon lehetséges e belevésnem kedélyembe ezt az »ordo amorist«.”⁴¹ Scheler kérdései egyfelől egy olyan *objektív igaz rend* létezésére irányulnak, amely az embertől függetlenül, tisztán, vagyis *a priori* kell, hogy létezzen, nem pedig tapasztalati úton. Másfelől, mindannak tehát, amit érzünk, és ahogyan viszonyulunk a körülöttünk lévő világhoz, ha van „valódi” rendje, az bevészhető-e, és az ember sajátjává tehető-e. Scheler értelmezésében a világrendnek, mint isteni rendnek a középpontja tehát az *ordo amoris*, amelyet egy adott szubjektum *éthos*ának nevez és „a legbenső magva a szeretet és a gyűlölet rendje[.]”⁴² A fontosságát mindennek pedig abban látja, hogy „[a]ki egy ember *ordo amoris*át megragadta, megragadta az embert. [...] [M]éltóbb rá, hogy az ember, mint szellemi lény magvának nevezzük, mint a megismerés és az akarás.”⁴³

Itt fontos megjegyeznünk, hogy Scheler az *ordo amoris* kapcsán a tanulmány utolsó részében a szeretet ellenpólusáról, a gyűlöletről is beszél, ezzel

³⁷ I. m. 155. Közbevetések tőlem.

³⁸ Max Scheler: *A formalizmus az etikában és a materiális értéketika*. I. m. 388.

³⁹ I. m. 389. Kiemelés az eredetiben.

⁴⁰ Pascal *szív rendjének* gondolata is említésre kerül Schelernél: Max Scheler: *Ordo Amoris*. I. m. 160-165. Ezt a rész az esszé magyar kiadásának szerkesztői megjegyzése szerint egy külön gépirat alapján dolgozta bele a német nyelvű kiadás szövegébe a szerkesztő: Max Scheler: *Ordo Amoris*. I. m. 102. lábjegyzet

⁴¹ Max Scheler: *Ordo Amoris*. I. m. 144.

⁴² Max Scheler: *Ordo Amoris*. I. m. 144-145.

⁴³ I. m. 145-146.

szélesebb skáláját adva az emberi érzelmeknek. Viszont egyértelműen a szeretet az, amely kiemelt és megkérdőjelezhetetlen helyet képvisel Scheler elméletében. Ehhez előzményként érdemes *Das Ressentiment im Aufbau der Moralen* című 1912-es írását megemlíteni, amelyben Scheler megkülönbözteti a szeretet ókori görög-római és keresztény értelmezését. Míg előbbiek hagyományában a szeretet „az érzéki szférához tartozó tény [...], a »vágy«, a »szükséglet« stb. olyan formája, amely nem a legtökéletesebb lét velejárója”⁴⁴; addig utóbbi esetében az erkölcs szférájához tartozva, „a szeretet kifejezetten a racionális szféránál magasabb értéket képvisel”⁴⁵. Scheler Ágostont idézve – a szeretet „áldottabb minden értelemnél” – kifejti, hogy „[a] keresztény szeretet ezzel szemben természetfeletti szellemi szándék [Intention], amely áttöri és kioltja a természetes ösztönös élet minden törvényét, pl. az ellenség gyűlöletét, a bosszút és a megtorlás vágyát, és arra hivatott, hogy az embereket egy teljesen új élethelyzetbe helyezze.”⁴⁶ Scheler itt az *Intention* kifejezést használja, vagyis szándékról, akaratról ír, ami valamilyen tudatot kell, hogy feltételezzon, továbbá természetfeletti mivolta miatt az emberen kívül és felette álló dologként, *a priori* létezőként kell értenünk.

Amit még érdemes a szeretet kapcsán kiemelni, az a szeretet (*Liebe*) mint törekvés (*Streben* – *Strebensakt*) gondolatának kifejtése. Scheler kiindulópontként azt közös nevezőt említi, amiben még az ókori gondolkodók is egyetértettek, nevezetesen, hogy „a szeretet törekvés, tendencia az »alacsonyabb-ról« a »magasabbra«, a »tökéletlenből« a »tökéletesbe«, [...] a »látszatból« a »lényegbe«, a »tudatlanságból« a »tudásba«, a »középút a van és nincs között«[.]”⁴⁷ A probléma ugyanakkor Scheler szerint az antik nézettel pontosan az, hogy a törekvés mint szükséglet jelenik meg összekapcsolódva a tökéletlenség ideájával, mely utóbbit – ha a keresztény szeretetparancsra gondolunk vissza – Isten esetében „mondani helytelen, elbizakodott és bűnös.”⁴⁸ Ezért a későbbiekben Scheler számára az lesz a fő kérdés, hogy törekedhetünk mégis a szeretetre úgy, hogy az helyes és rendezett legyen. A tanulmányban már ezt olvashatjuk: „a szeretet az a törekvés vagy adott esetben aktus, amely minden dolgot a maga sajátos értéktelenségéhez igyekszik elvezetni – és vezeti is, ha semmilyen gátlás nem lép föl. A szeretet lényegéként tehát ezt az épületes és

⁴⁴ Max Scheler: *Das Ressentiment im Aufbau der Moralen*. In: Maria Scheler (szerk.): *Vom Umsturz der Werte: Abhandlungen und Aufsätze*. Band III, Franke, Bern, 1955. 33-147. 71.

⁴⁵ Uo.

⁴⁶ Uo.

⁴⁷ Max Scheler: *Das Ressentiment im Aufbau der Moralen*. I. m. 71. Scheler itt Platón *Lakoma* című dialógusára hivatkozik.

⁴⁸ I. m. 73.

felépítő akciót határoztuk meg a világban és a világ fölött.”⁴⁹ A másik fontos attribútum, hogy a szeretetre való törekvés „minden fázisa stáció is [...] a világ útján Istenhez.”⁵⁰ Scheler Isten létezésének bizonyosságába vetett hite mondhatni dogmatikusan elkötelezett, vagyis elméletének ez a része csak abban az esetben igazolható teoretikusan, ha ez az előfelvetés, vagyis az Istenbe vetett hit, elfogadásra kerül. Az *ordo amoris* szeretetparancsa ugyanis „Isten ideájának tárgyán nyugszik. [...] Isten és csak Isten lehet a szeretetreméltóságok birodalmának lépcsőzetes, piramis alakú építménye csúcsán – egyszerre az egész forrásaként és céljaként.”⁵¹ A világ rendje Scheler értelmezésében isteni rend, amelynek magva az *ordo amoris*: „Ebben a világrendben áll az ember is. Éspedig mint a szolgálatra legelhivatottabb és legszabadabb szolgálja Istennek, és csak mint ilyen nevezhető egyben a teremtes urának is.”⁵²

Scheler szerint, amit megismerésnek⁵³ nevezünk, valójában egy „létreláció”, mely alapvetően előfeltételezi a szeretetet, mint ősaktest: „önmagunknak és állapotainknak, saját »tudattartalmainknak« ezt az elhagyását, transzcendálását, hogy lehetőség szerint élménykontaktusba kerüljünk a világgal.”⁵⁴ Ez az előfeltételezés azon alapul, hogy még a valóságosan létező dolgok előzményeként is feltételezünk egy ezeket „reálissá tevő akarási actust”, amely valamely szubjektumhoz köthető, ami azonban „egy őt megelőző, neki irányt és tartalmat adó szeretetet előfeltételez. Tehát mindig a szeretet ébreszt föl bennünket, hogy megismerjünk és akarjunk – sőt a szeretet az anyja a szellemnek és az észnek.”⁵⁵ Ez visszacsatolás és egyben újbóli kifejtése a gondolkodást és akaratot megelőző szeretethez, mint előfeltételhez.

Az *ordo amoris* Scheler számára tehát egy olyan bizonyosság, amelyhez nem férhet kétség, a kétely vagy a bizonyosság megkérdőjelezése ezért máshol keresendő: abban a fenomenológiai alapban, amelyet Scheler mint fenomenológus próbál érvényesíteni, miszerint állításai a tapasztalatban beigazolhatóak, azonban ezek – lévén erősen dogmatikusak – nehezen nyernek igazolást, ezért joggal élhetünk kritikával.⁵⁶

⁴⁹ Max Scheler: *Ordo Amoris*. I. m. 154.

⁵⁰ Uo.

⁵¹ Max Scheler: *Ordo Amoris*. I. m. 158.

⁵² I. m. 155.

⁵³ Ehhez lásd még: Max Scheler: *Liebe und Erkenntnis*. In: Maria Scheler (szerk.): *Schriften zur Soziologie und Weltanschauungslehre*. Franke, Bern, 1963. 77-98.

⁵⁴ Max Scheler: *Ordo Amoris*. I. m. 154.

⁵⁵ Uo.

⁵⁶ Szegedi Nóra: *Ordo amoris és amor inordinatus*. I. m. 119-120.

A FELEBARÁTI SZERETETTŐL A VILÁG SZERETETÉIG HANNAH ARENDT GONDOLKODÁSÁBAN

Max Scheler halálának évében, 1928-ban védi meg Hannah Arendt disszertációját Karl Jaspers témavezetésével Szent Ágoston szeretetfoglalmaról, majd 1929-ben jelenteti meg a Springer kiadó gondozásában.⁵⁷ Ami Scheler és Arendt kapcsolatát illeti, Arendt filozófiai és teológiai egyetemi tanulmányai alatt esetleg találkozhatott munkáival, azonban feltételezhetően Scheler *Ordo Amoris* esszéjét nem ismerhette, lévén az csak a hagyatékból maradt ránk, és jóval Arendt habilitációja után jelent meg csak nyomtatásban. A hasonló témaválasztás hátterében inkább a korszak filozófiai érdeklődése állhat, ugyanis ebben az időszakban Szent Ágoston rendkívül népszerű téma volt mind a fenomenológiával, mind az egzisztencializmussal foglalkozók körében.⁵⁸ A központi kérdéskör (az ágostoni szeretetfoglalom) hasonlóságát leszámítva, azonban nem sok további párhuzamot fedezhetünk fel e két írás között, mind a megírás körülményeit és intencióit, mind az *ordo amoris*hoz való viszonyulást tekintve.

Arendt gazdag írói munkásságát tekintve meglepően keveset foglalkozik a szkepticizmus kérdéskörével. Ennek egyik példáját olvashatjuk egy viszonylag késői írásában, Kant politikai filozófiájáról 1970 őszen tartott előadásainak jegyzetében, amelyet együttesen tárgyal a kritikáról alkotott felfogásával. Számára ugyanis a kritika kategorikusan szemben áll a dogmatizmussal és a szkepticizmussal: „Súlyos tévedés volna azt hinni, hogy a kritikai gondolkodás valahol a dogmatizmus és a szkepticizmus között helyezhető el. Valójában ugyanis mindkét alternatíva elkerülését lehetővé teszi. [...] [M]indannyian dogmatikusként kezdjük [...] Az első reakciónk ezt követően a szkepticizmus,

⁵⁷ A hatvanas években készült egy angol fordítás is a disszertációból, melyet maga Arendt kezd el átdolgozni, bár végül csak halála után jelent meg nyomtatásban 1996-ban *Love and Saint Augustine* címmel. Mindenesetre azt fontos megjegyezni, hogy az angol verzió nyelvezetén már jobban érződik Arendt kései gondolkodásának kiforrottabb fogalmi szókészlete, és nagyobb szerepet kapnak olyan meghatározó kulcsfogalmak, mint pl. a *kezdet* (beginning), a *születettség* (natality) vagy a világ (*world*).

⁵⁸ Csak néhány példa: Martin Heidegger: *Fenomenológia és teológia*. Ford. Tőzsér Endre. In: *Uő: Útjelzők*. Osiris, Budapest, 2003. 49-78.; Hans Jonas: *Augustin und das paulinische Freiheitsproblem. Ein philosophischer Beitrag zur Genesis der christlich-abendländischen Freiheitsidee*. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1930. Maga Edmund Husserl is fontos előzménynek tartja Ágoston filozófiáját, lásd ennek kapcsán: Edmund Husserl: *Karteziánus elmélkedések. Bevezetés a fenomenológiába*, Atlantisz Kiadó, Budapest, 2000. Ford. Mezei Balázs; Edmund Husserl: *Előadások az időről*. Atlantisz Kiadó, Budapest, 2002. Ford. Sajó Sándor, Ullmann Tamás,

amit az a kikerülhetetlen tapasztalat vált ki, hogy sok dogma létezik, és mind az igazság birtoklásának igényével lép föl. A szkepticizmusban az a következtetés ölt testet, hogy nem is létezik olyasmi, mint igazság, s ebből kifolyólag önkényesen kiválaszthatók valamilyen dogmatikus tant.”⁵⁹ Arendt számára a tehát a dogmatista és szkepticista nézőpont helyét a kritikai vizsgálat váltja fel, azonban ennek egy sajtószerű megoldását javasolja Kant nyomán: „az emberek, véges lények révén talán nem képesek az igazság megragadására, noha birtokukban van egy kifejezés, az igazság eszméje [...] Ám mint véges lények nem vagyunk képesek az igazsághoz eljutni. [...] Mindazonáltal igenis képesek az emberi képességeket megvizsgálni úgy, ahogyan azok számára adottak – nem tudhatjuk, ki által és miképpen adottak számunkra, de velük kell élnünk. Elemezzük hát, mit lehet, és mit nem lehet tudnunk.”⁶⁰ Arendt tehát bár valamennyire elfogadja annak lehetőségét, miszerint az ember véges lényként képtelen az igazság megismerésére, ugyanakkor úgy véli – Kanttal egyetértésben –, hogy az igazság keresését szolgáló emberi képességeket, mint például a gondolkodásra való képességünket, vizsgálatba tudjuk venni. Ez a vizsgálat kimenetele vezeti el Arendtet filozófiájának egyik meghatározó szegmenséhez: a „fogódzók nélküli gondolkodás” képességének elsajátításához, amely a modern kor értelmezéséhez nyújt keretet, egy olyan korban, amikor a korábbi politikai és morális kategóriák ismerete már nem ad támpontot a megértéshez.⁶¹ Itt fontos megjegyezni ugyanakkor azt is, hogy Arendt kísérlete a szkepszis teljes száműzésére a kritikai gondolkodásból végül olyan ellentmondásokhoz vezet majd, mellyel paradox módon tagadja és egyben igazolja is a dogma szerepét.⁶²

Arendt dogmatizmushoz viszonyulása már első publikált munkájában, a *Der Liebesbegriff bei Augustin. Versuch einer philosophischen Interpretation* (A szeretet fogalma Augustinusnál. Kísérlet egy filozófiai értelmezésre) című disszertációjában is nyomon követhető. Az Előszóban Arendt elhatárolódik Ágoston elkötelezettségeitől – mind a Biblia, mint a keresztény tanok tekintetében –, ugyanis értelmezésében „ezek természetük és jelentésük szerint

⁵⁹ Hannah Arendt: Előadások Kant politikai filozófiájáról. In. Hannah Arendt: *A sivatag és az oázisok*. Gond – Palatinus Kiadó, Budapest, 2002. 225–372. 275. Ford. Mesés Péter, Pató Attila.

⁶⁰ I.m. 276. Kiemelés az eredetiben.

⁶¹ Lásd erről részletesebben: Hannah Arendt: *A totalitarizmus gyökerei*, Európa, Budapest, 1972. Ford. Braun Róbert; Hannah Arendt: *Understanding and Politics. The Difficulties of Understanding*. In. Jerome Kohn (szerk.): *Essays in Understanding 1930–1954*. Schocken Books, New York, 1994. 307–328.

⁶² Andrew Norris: *Skepticism and Critique in Arendt and Cavell. Philosophy and Social Criticism*, 2017. 1. 1–19. 1.

elvileg nem dogmatikusan kötöttek.”⁶³ Ehhez kapcsolódik továbbá, hogy az ellentmondások megvilágítását „sohasem egy zárt fogalmi és tapasztalati kontextusból eredő probléma megoldása”-ként tárgyalja, hanem csakis arra próbál választ találni hogyan jöttek létre ezek az ellentmondások. Ugyanis Arendt számára az elemzés módszerét tekintve a legfontosabb, hogy „az ellentmondásokat [...] ellentmondásként tegyük érthetővé, hogy megragadjuk, mi van mögöttük.”⁶⁴ Arendt célkitűzése dogmáktól független elemzését adni Ágoston szeretetfogalmának, hogy relevanciáját ezeken túlmutatóan mutassa ki, ami azt jelenti, hogy azokat a bizonyosságokat is mellőznie kell, amivel Ágoston (és ezzel együtt Scheler is) számolt. E mellőzéssel egyrészt egy preteológiai szférára tud rákérdezni, vagyis egy teológia előtti időszakra; másrészt kérdésfeltevése egyúttal arra is irányul, hogy Ágoston „mit tart sajátosnak újnak a keresztény értelmezésben, amiben az emberi élet követelt és érvényesített autenticitás áll.”⁶⁵ A megközelítés mintájául valószínűleg tanára, Martin Heidegger elemzési módszerei szolgáltak: a *Lét és idő* (1927) preontológus, és a *Fenomenológia és teológia* (1927) című tanulmány prekeresztény tartomelemzései.⁶⁶ De nemcsak Heidegger hatása érzékelhető a dolgozaton, Husserl és Jaspers tanítványaként Arendt disszertációjában alkalmazott metodológiájának meghatározó eleme a téma fenomenológiai és egzisztenciál-filozófiai keretezése: az akarat, a szeretet, a tudat irányultságainak elemzése a jelenvalólét autentikus vagy inautentikus voltának feltételvizsgálatával kiegészülve.⁶⁷ Ezenkívül felmerül a dekonstruktív olvasat lehetősége is.⁶⁸

A preteologikus elemzés kiindulópontja Ágoston *A keresztény tanításról* című munkájában olvasott természeti törvény: „amit magadnak nem akarsz, azt másnak se tedd.”⁶⁹ Arendt ugyanis rámutat arra, hogy ez voltaképpen megelőzi a felebaráti szeretetparancsot (*dilectio proximi*), vagyis az isteni kinyilatkoztatástól függetlenül létezett már a „szívünkbe vésett törvény” (*lex scripta in cordibus nostris*), a keresztény parancsolat pedig csak „megerősíti ezt a »természeti« törvényt, és ezáltal az emberek együttélését a lehető legmagasabb fokú autenticitásba [Eigentlichkeit] emeli, amelyben minden bűn

⁶³ Hannah Arendt: *Der Liebesbegriff bei Augustin. Versuch einer philosophischen Interpretation*. Springer, Berlin, 1929. 3.

⁶⁴ I. m. 6.

⁶⁵ Hannah Arendt: *Der Liebesbegriff bei Augustin*, I. m. 3.

⁶⁶ Biró-Kaszás Éva: Felelősség a világért: Hannah Arendt gondolkodói útja a totalitarizmus elméletének kidolgozásáig. Debrecen, *Vulgo*, 2005. 20.

⁶⁷ Lásd erről részletesebben: Kerekes Erzsébet: Hannah Arendt az ágostoni szeretetfogalomról. *Erdélyi Múzeum*, 2019. 4. 153-170.

⁶⁸ Biró-Kaszás Éva: Felelősség a világért. I. m. 45.

⁶⁹ Szent Ágoston: A keresztény tanításról. I. m. 174.

kioltódik.”⁷⁰ Ezért adódik Arendt számára a kérdés, miben áll az az autentikus lét, amely már nem csupán ezen „eredeti” törvény, hanem „a kívülről parancsoló Isten törvénye alatt áll, és miért ez a *lex Dei* [isteni törvény] az egyetlen út a saját igazságához, amely a *conscientia* [lelkiismeret], az önmagára reflektáló emberi lét számára kijelölve van[.]”⁷¹

A disszertáció három fejezetében három elemzést követhetünk végig, központi rendező elvük pedig az a *fogalmi elemzés*, amely Arendt egyik – írásaiban szinte állandó jelleggel használt – vizsgálati módszere.⁷² Ennek révén az ágostoni *szeretet* fogalomtörténeti kontextualizálására, valamint a különböző jelentésrétegek és értelmezési síkok kibontására kerül sor Szent Ágoston 45 szövege alapján, ami Arendt szerint azért is indokolt, mivel a szeretet fogalmának több, egymásnak gyakran ellentmondó változatát is olvashatjuk ezekben az írásokban. A fogalmi zűrzavarra maga Ágoston is reflektál az *Isten városának* egy fejezetében, arra utalva, hogy már a Szent-írásban is a jóval és rosszal kapcsolatban egyformán megtaláljuk a „szeretni” és „kedvelni” szavakat: „Aki elhatározta, hogy szereti Istent, és nem az ember, hanem Isten szerint úgy szereti felebarátját is, mint önmagát, azt kétségtelenül ezért a szeretetért nevezik jóakaratúnak. Ez a szeretet a Szentírásban gyakrabban a *caritas* szóval van kifejezve, de előfordul az *amor* szóval is.”⁷³ Erre reflektál Ágoston néhány sorral később: „[N]émelyek azt gondolják, hogy mást jelent a *dilectio* vagy *caritas*, és mást az *amor* szó. Ugyanis azt mondják, hogy a *dilectio* szót a jóra, az *amor*-t pedig a rosszra kell érteni. Azonban teljesen bizonyos, hogy ilyen különbséget még a világi írók sem tettek.”⁷⁴

Ennek megfelelően Arendt az *amor*, a *dilectio* és a *caritas* kifejezések elemzését tűzi ki a dolgozat céljául, rámutatva arra, milyen következményekkel jár ezek következtlen használata, illetve kitér az olyan kifejezések tisztázására ezekkel összefüggésben, mint az *appetitus*, az *eros* vagy az *agape*. Az első két fejezet, *A szeretet mint vágy* (*Amor qua appetitus*) és *Teremtő – Teremtmény* (*Creator – Creatura*), koncentrált fogalmi elemzéseit után, a harmadik rész, *A társadalmi élet* (*Vita Socialis*), arra keresi a választ, hogy „a minden világiasságtól *coram Deo* [Isten előtt] elszigetelt embernek hogyan lehet még egyáltalán érdeklődése felebarátja iránt.”⁷⁵

⁷⁰ Hannah Arendt: *Der Liebesbegriff bei Augustin*, I. m. 3. Közbevetések tőlem.

⁷¹ I. m. 3.

⁷² Lásd ennek kapcsán: Olay Csaba: *Hannah Arendt politikai egzisztencializmusa*, L'Harmattan Kiadó, Budapest, 2008. 21-22.

⁷³ Szent Ágoston: *Isten városáról*. I. m. 211.

⁷⁴ Szent Ágoston: *Isten városáról*. I. m. 212.

⁷⁵ Hannah Arendt: *Der Liebesbegriff bei Augustin*, I. m. 5-6. Közbevetések tőlem.

Ez a kérdés vezet el minket Arendt *ordo amoris*, vagy ahogyan a disszertációban olvasható, az *ordinata dilectio* kritikájához. Ennek kiindulópontja a vágyként értett világi szeretet és a szeretet rendjének, vagyis a rendezett szeretet összeférhetetlensége Arendt értelmezésében. A vágyként értett szeretet ugyanis mindig valamely konkrét jó dologhoz (*bonum*) kötődik a világban, amely után az egyén vágyakozik, azt birtokolni próbálja, vagyis ez a szeretet az egyéntől eredeztethető, szubjektív. Azonban az *ordinata dilectio* szeretete ezzel ellentétben külső, objektív feltételekhez kötött, amelyben minden Istenért van: „Ebben az objektivitásban az, amit szeretni kell, determinált. Maga a szeretet csak ennek a meghatározottságnak a következménye. A [...] dilectio foka [...] a rendtől függ, amely mindenkinek kijelöli a maga helyét. Mindenkit úgy szeretünk, se jobban, se kevésbé, ahogyan az neki jár.”⁷⁶ Arendt szerint Ágoston továbbá elválasztja egymástól az evilágra és az örökkévalóságra, vagyis abszolút jövőre vonatkozó szeretetet: előbbi hamis szeretetnek, vagyis a *cupiditas*-nak nevezi, míg a helyes szeretetet a *caritas*-nak.⁷⁷

Arendt arra mutat rá, hogy a *szeretet rendje* az egyén elszigeteltségéhez, a világtól való elidegenedéshez vezet, amelyben a „világ otthon helyett sivataggá válik”⁷⁸ ugyanis a boldogság (*beautido*) elérését és beteljesülést az abszolút jövőbe vetíti ki, emiatt viszont a jelen számára már nem lesz adott egyik sem.⁷⁹ Azáltal pedig, hogy ez nem teremődik meg, az ember paradox módon elzárva lesz mind a világtól, és egyúttal embertársaitól is: „egy olyan viszonyítási pontra tesz szert, amely elvileg kívül esik magán a világon, és amelyből kiindulva a világ és a hozzá való viszonyok rendeződhetnek. E rend számára a legfőbb jó az egységes vezérlő elv; ami rendezett, az a létező világa.”⁸⁰

Az *ordo amoris* okozta radikális elidegenedés feloldására, vagyis a felebaráti szeretet összeegyeztetésére az Isten iránti szeretettel, a *Vita socialis* címet viselő harmadik fejezetben találhatunk választ, amelyben Arendt amellet érvel, hogy e kettő nem zárja ki egymást, mert „az emberi lény más, akár elszigeteltnek, akár a *genus humanum*-hoz [emberi nemhez] való tartozás ténye által kondicionáltnak és társkonstituáltnak fogja fel magát.”⁸¹ Ugyanis a másik ember csakis „az elszigeteltségben válik felebaráttá, azaz emelkedik ki abból a magától értetődő függőségből, amelyben minden ember egymás között él.”⁸² Ez egy *új vita socialis*-t hoz létre, amelyben „az egymástól

⁷⁶ I. m. 25.

⁷⁷ I. m. 13

⁷⁸ Uo.

⁷⁹ I. m. 27.

⁸⁰ I. m. 25.

⁸¹ I. m. 90.

⁸² Uo.

való függés helyébe a kölcsönös szeretet lép.”⁸³ Az ember létének e kettős eredetében válik relevánssá a felebarát relevanciája.

Ennek kiindulópontjaként Arendt az Ádámtól való közös leszármazást vizsgálja, melynek alapja nem véletlen egybeesés, hanem egy olyan hasonlóság, amely „szükségyszerűen megalapozott és történelmileg rögzített a közös származásban, amely minden pusztá hasonlóságon túlmutató rokonságot feltételez.”⁸⁴ Amire rá kíván mutatni Arendt az a helyzet és a szituáció azonossága, vagyis a közös halandóság, a tulajdonságok vagy hajlamok helyett. Ez lenne az emberi létezés egyik lényegi meghatározottsága: ugyanis „az egyén nincs egyedül a világban, hanem sorstársai vannak, és nemcsak ebben vagy abban a helyzetben, hanem egész életében. Az egész élet egy bizonyos sorshelyzet, a halandóság helyzete. Ezen nyugszik az emberek rokonsága és egyúttal szövetségi közösségük (*societas*).”⁸⁵ A sors kérdése Arendt egy későbbi publikált munkájában, a Rahel Varnhagenről⁸⁶ szóló biográfiában is felmerül, amely a történelem forgatagának kitett individuum létkérdésére összpontosul. Az emberi létezéshez kapcsolt *conditio humana* és hasonlóságon alapuló sokféleség kérdéskörében pedig Arendt későbbi pluralitás elméletének gyökereit⁸⁷ fedezhetjük fel.

A felebarát szeretetének relevanciája kapcsán Arendt a választás szabadságát emeli ki, ugyanis ez az, ami „visszahívja az egyént a világból [...], de nem szüntetheti meg az emberiség egyszer már kialakult minőségét, csak új értelmet ad neki. Ez az új jelentés éppen a *dilectio proximi*.”⁸⁸ Ebben a parancsolatban ugyanis az az egyenlőség fejeződik ki, amely egyrészt az Isten előtti és a közös ősbűnben való egyenlőséget feltételezi, amelyek ugyanakkor, mint a bűnös múlt megalapozói, megteremtették a *civitas terrenát*, s „így a világot az emberi lények egymásra utaltságának otthonává tették.”⁸⁹ Ebből látható, hogy az *üdvösség üzenete* nem megszünteti, hanem egyértelművé teszi az egyenlőséget. Ebből kifolyólag pedig – következtet Arendt – „[m]ivel a másik alapvetően olyan, mint te, azaz ugyanolyan bűnös múltja van, mint neked, ezért szeretned kell őt.”⁹⁰ E múlt minősége ugyanakkor csak a kegyelemben

⁸³ I. m. 86.

⁸⁴ Hannah Arendt: *Der Liebesbegriff bei Augustin*, I. m. 77.

⁸⁵ I. m. 78.

⁸⁶ Hannah Arendt: *Rahel Varnhagen. Egy német zsidó nő élete a romantika korából*, Scolar Kiadó, Budapest, 2014. Ford. Bán Zoltán András.

⁸⁷ Lásd erről részletesebben: Hannah Arendt: *The Human Condition*. Anchor, New York, 1959.

⁸⁸ Hannah Arendt: *Der Liebesbegriff bei Augustin*, I. m. 83.

⁸⁹ Uo.

⁹⁰ I. m. 84.

válíkh láthatóvá hiszen mivel „ugyanaz a bűnös múlt a kegyelmi állapot számára is konstitutív, azt jelenti, hogy a hitben bekövetkezett elidegenedés a világtól és annak vágyaitól nem feltétlenül jelenti az emberek összetartozásának megszűnését.”⁹¹ Arendt a fejezet második részében a két város – világ elméletét is érinti, miszerint „bármennyi egyéni állam és közösség is létezik, valójában mindig csak a két *civitate* létezik, a jó és a rossz, a Krisztusra vagy Ádámra alapított, ahogyan csak két *amor* van, az *amor mundi* ill. *sui* és az *amor Dei*.”⁹² E felvetés óhatatlanul Ágoston *Isten városának* két világ (*civitates Dei* és *civitates Diaboli*) elméletét veszi alapul. Az említett szeretetformák közül pedig különösen az *amor* vagyis *dilectio mundi* lesz az, amely a későbbiekben is megjelenik Arendt gondolkodásában: mint a világ iránt tanúsított szeretet a *The Life of the Mind* (1976) című posztumusz megjelent írásában⁹³ kerül bővebb kifejtésre.

ÖSSZEGZÉS

Összegzésként elmondhatjuk, hogy Szent Ágoston filozófiai és teológiai gondolkodását erősen meghatározták a kétségek és bizonyítások, de a legfőbb bizonyosság mindvégig a Krisztusba vetett hit maradt. Scheler írásában a szeretet felértékelődik más emberi érzésekhez viszonyítva, olyan fundamentumot és viszonyt kialakítva, amely mind a megismerés, mind az akarat számára egyaránt feltétellé válíkh, hiszen az ember mindenekelőtt *ens amans*, vagyis szerető dolog. A világrend mint *ordo amoris* olyan bizonyosság, amelynél nincs helye a szkepszisnek. Arendt disszertációjában nem az ellentmondások feloldására törekszik, intenciója inkább bemutatni az ezek mögött megbúvó problémákat, a szkepszis így inkább, mint kritika összponosul gondolkodásában; emellett preteológiai elemzése összekapcsolódik a jelenvalólét autentikus vagy inautentikus voltának feltételvizsgálatával, amelynek során erős kritikáját adja az *ordo amoris* tanításának, áttéve a hangsúlyt a világ szeretete, az *amor mundi* iránti felelősségre.

⁹¹ Uo.

⁹² I. m. 79. Kiemelés tőlem.

⁹³ Hannah Arendt: *The Life of the Mind*. Harcourt, San Diego – New York – London, 1978.

SZKEPSZIS AZ ENTHUZIAZMUS ÁRNYÉKÁBAN A KÉTELY SZEREPE FRIEDRICH SCHLEGEL JÉNAI KORSZAKÁBAN ÉS KÖLNI ELŐADÁSAIBAN

TÁNCZOS PÉTER

I. A KÉTELKEDÉS MEGÍTÉLÉSE AZ IRODALMI REPREZENTÁCIÓKBAN

A német koraromantikus gondolkodás azon bölceleti mozgalmak közé sorolható, amelyekről legelőször nem a kétely vagy a szkeptikus attitűd kiemelt szerepe jut eszünkbe. Sőt, a gondolkodók e csoportját a filozófiatörténetírás emlékezete hajlamos inkább a túlzott lelkesedés, a naiv remény és a vallásos hit határát súroló meggyőződés képzetével asszociálni. A koraromantika egyik legismertebb képviselője, Friedrich Schlegel azonban rendszeresen tematizálta a kétely filozófiában betöltött kardinális szerepét, s még ha jobbra negatívan nyilatkozott is róla (vagy átmenetinek tartotta a szerepét), az egész életművön végigvonult az a törekvés, hogy a filozófiai szkepszis kihívására valamiképpen válaszolnia kell. Jelen írásomban azt szeretném bemutatni, hogy Friedrich Schlegel milyen álláspontot alakított ki a szkepszisről mint olyanról, valamint a különféle, általa rekonstruált szkeptikus irányzatokról, „típusokról” a filozófiai színrelépésétől egészen a katolizálása előtti korszakát záró, kölni előadássorozatában foglaltakkal bezárólag. Mivel hozzátvetőlegesen egy egész évtizedről van szó, amely ráadásul a szerző filozófiai értelemben legjelentősebb korszaka is egyben, értelem-szerűen mindenre kiterjedő és részletes elemzést itt nem tudok adni. Még kevésbé célom, hogy a koraromantikáról mint olyanról általános érvényű megállapításokat tegyek. Egyszerűen arra törekszem, hogy Schlegel sokszor kuszának és ellentmondásosnak tűnő, szkepszisre vonatkozó megjegyzései mögött kimutassak egy tendenciát, nagyvonalakban rekonstruáljak egy fejlődési ívet, amely reményeim szerint megvilágítja, hogy a német teoretikus ebben az időszakban miként vélekedett a kétely bölceleti szerepéről,¹ és hogy

¹ A tanulmányban a kétely fogalma alatt mindig kifejezetten szkepszist értek, mivel – meglátásom szerint – az általam citált példákban Schlegel is ebben az értelemben használja a kifejezést. Ráadásul még irodalmi vonatkozásban is „Skeptizismus”-ról ír, ahogyan hamarosan látni fogjuk.

milyen elméleti problémák mentén alakította ki elsősre zavarosnak tűnő intellektuális pozícióját.

Friedrich Schlegel tehát már korai alkotói éveiben is karakteres álláspontot alkotott a kétely bölcseleti szerepéről, még ha a szerző gondolkodásának változásával ez a határozott pozíció sokat árnyalódott is a későbbiekben. Ha az 1790-es évek derekától a jénai romantikus alkotóévekkel bezárólag áttekintjük a releváns szöveghelyeket, akkor általában a szkeptikus gondolkodásmód határozott és erősen gúnyos elutasításával fogunk találkozni.² Legalábbis a kritikák, recenziók és különféle töredékek – amennyiben megemlítik a filozófiai kételyt – explicite többnyire megvetően nyilatkoznak a szkepszisről; ugyanakkor nem nehéz felfedezni némelyik megfogalmazás mögött az implicite rejtőző, óvatos elismerést is. Ennek az ambivalenciának az egyik leginkább szemléletes példáját az 1795-ben már befejezett, de végül teljes terjedelmében csak 1797-ben megjelentetett *A görög költészet tanulmányozásáról* című értekezése nyújtja.³ A mű a címével ellentétben sokkal többet foglalkozik a modern művészet karakternélküliségének megértésével, mint az antik görög költészet jellegzetes ismérveinek taglalásával.⁴ Schlegel a modern költészet több, általa diagnosztizált problémája mellett megemlíti azt is, hogy az újabb poézis reménytelenül szkepticizmusba fullad, mivel úgy vár az elmélet iránymutatására, hogy közben nem tud világos princípiumokat felmutatni.⁵ Schlegel itt még úgy véli, hogy a kezdet azonosítása és a cél meghatározása révén meg kellene tudni adnia valamilyen világos rendező elvet a modernitás széttartó tendenciái mögött: ennek hiányában a modern költészetet megmérgezi a szkepszis ártó szelleme. A túlzott teoretizálás szülte szkepticizmust itt még egyértelműen negatív színben tünteti fel, pár év múlva (a *Beszélgetés a költészetről* című munkájában) azonban a már itt is regisztrált „kuszaságot”, káoszt affirmálni fogja.⁶ Önmagában nem lenne meglepő, hogy ha az elméleti

² A későbbiekben több ilyen jellegzetes szöveghelyet említeni vagy idézni is fogok, ám ezek tételes felsorolása – terjedelmi okok miatt – meghaladná jelen tanulmány kereteit.

³ Ulrich Breuer: *Lebensstationen*. In: Johannes Endres (szerk): *Friedrich Schlegel-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*. Stuttgart, J. B. Metzler Verlag, 2017. 6.

⁴ Ennek okát és következményeit egy korábbi szövegemben igyekeztem elemezni. Lásd Tánzos Péter: *Az eredet impertinenciája. Az antik és modern alakváltozatai Friedrich Schlegelnél*, In: Puhl Antal – Valastyán Tamás (szerk.): *Árkádia*, Debreceni Egyetemi Kiadó, Debrecen, 2015. 171-191.

⁵ Friedrich Schlegel: *A görög költészet tanulmányozásáról*. In: August Wilhelm Schlegel – Friedrich Schlegel: *Válogatott esztétikai írások*, Gondolat Kiadó, Budapest, 1980. 126. Ford. Tandori Dezső.

⁶ Friedrich Schlegel: *Beszélgetés a költészetről*. In: August Wilhelm Schlegel – Friedrich Schlegel: *Válogatott esztétikai írások*, Gondolat Kiadó, Budapest, 1980. 358. Ford. Tandori Dezső.

megközelítésből származtatott szkepszist a költészet esetében problematikusnak gondolná – lévén a műalkotástól mást várunk el, mint a teoretikus írástól –, azonban itt nem erről van szó, hiszen Schlegel művészetfilozófiájában a reflexió és az iteráció kiemelt szerepet tölt be.⁷ A szkepszissel tehát önmagában van problémája, nem annak reflektív jellege zavarja. Ettől függetlenül is a szöveghely azt mindenképpen megmutatja, hogy Schlegel már ekkor is valamiféle kitüntetett, még ha nem is túl szoros viszonyt tételez a filozófiai teória és a szkepszis között.

Az ilyen, egyértelmű elutasítás mellett azonban felbukkan a kételkedés esztétikai csodálata is *A görög költészet tanulmányozásáról* című értekezésében. Schlegel komoly potenciált lát a didaktikus költészetben, s különösen nagy reményt fűz a filozófiai tragédiához, amelyben a legmagasabb rendű diszharmoniót fedezi fel.⁸ Ennek a sajátos műfajnak a legragyogóbb példáját Shakespeare *Hamlet*jében látja meg, amelynek nagyszerűségét csak az egész mű egységében lehet felfedezni, hiszen abban semmi sem idegen, felesleges vagy véletlenszerű, hanem minden részletében tökéletes szükségszerűségét mutat.⁹ Ennek az egységnek a középpontja, szervező ereje maga a főhős, Hamlet, aki – ahogyan Schlegel írja – „széthull, és elmerül az egyre mélyebben töprengő és latolgató szellem áradásában”.¹⁰ A szkepszis által uralt gondolkodás messzemenően felülmúlja a tevékeny erőt, és éppen ez a „kolosszális disszonancia”, a főhős „maximális kétségbeesése”, amely a filozofáló ember tragédiájává alakul.¹¹ Schlegel többször hangsúlyozza, hogy a filozófiai elem egyértelmű túlsúlya – szigorúan költői értelemben – egyoldalúvá teszi a darabot, de a filozófiai tragédiának éppen ez a célja, s éppen ez teszi Shakespeare-t a modern poézis csúcscsúzá, hiszen ezáltal ragadja meg tökéletesen a modern poézis lényegét.¹² A modern költészet többek között ebben a teoretikus érzékenységekben különbözik az antiktól, és ebben rejlik érdemi kibontakozásának lehetősége is.

Ez a részlet híven reprezentálja és megelőlegezi Schlegel jénai években vallott álláspontját: bár a szkepszist önmagában problematikusnak tartja,

⁷ A jénai romantikus évek alatt ez a meggyőződése egyre inkább explicitté válik. Ez tetten érhető a didaktikus költészet mint műfaj jelentőségének hangsúlyozásában is. Például Friedrich Schlegel: *Beszélgetés a költészetről*. id. kiad. 366.; Walter Benjamin: *A műkritika fogalma a német koraromantikában*. Gond-Cura Alapítvány – Palatinus, Budapest, 2004. 146. Ford. Ábrahám Zoltán.

⁸ Friedrich Schlegel: *A görög költészet tanulmányozásáról*. id. kiad. 147.

⁹ Friedrich Schlegel: *A görög költészet tanulmányozásáról*. id. kiad. 148.

¹⁰ Friedrich Schlegel: *A görög költészet tanulmányozásáról*. id. kiad. 149.

¹¹ Uo.

¹² Friedrich Schlegel: *A görög költészet tanulmányozásáról*. id. kiad. 150.

azonban – ha egyelőre csak esztétikai értelemben is – de szerepet szán neki. Persze, joggal mondhatjuk, hogy a fenti megállapításokat irodalmi vonatkozásban tette, és elsősorban nem drámáktól vagy regényektől várjuk el, hogy konstitutív szerepet szánjanak a kételynek. Ha az 1798-as *Athenaeum-töredékek*ben keresgélünk, akkor immár egyértelműen filozófiai kontextusban kerül elő a szkepticizmus elutasítása. A 400. fragmentumban például kifejti, hogy következetes szkepticizmus nem létezhet, mert az voltaképpen önmagát számolná fel (ennek részletes magyarázatát majd a kölni előadásokban adja meg); a történelemben eddig felbukkant szkeptikus filozófiák voltaképpen filozófálatlanok voltak. S miről ismerni fel az ilyen következetlen szkeptikust? Ha túlzottan tiszteli a matematikát és folyton az egészséges emberi értelemre hivatkozik.¹³ A 97. töredékben hasonló szellemben különbséget tesz a múlt és az állandósult szkepszis között: az átmeneti szkepticizmus olyan, mint egy logikai lázadás, ám ha állandóvá, rögzültté válik, akkor az már anarchia – a szkeptikus módszer pedig egy „insurgens kormányhoz” lesz hasonló.¹⁴ Egy ilyen, lázadó kormányzat pedig önellentmondás lenne – s bár Schlegel szereti, s általában affirmálja a paradoxonokat, itt teljesen egyértelmű, hogy ezt a jelzőt nem elismerésnek szánta. A probléma az, hogy a szkeptikus pozícióból fakadó önellentmondások nem termékenyítő paradoxonok; nem a kiteljesedés, hanem az önfelszámolás felé mutatnak. A 88. töredék érzékletesen illusztrálja ezt a sajátosságot: aki állandóan nemet mond, az igazán nemet mondani sem képes. A folytonos tagadás csak arra jó, hogy általa lenyesegessék a „zenialitás szélsőségeit”, és kioltásák a lelkesedés lángját.¹⁵ Az ilyen ellentmondás itt nem produktív erő, hanem a törekvés felszámolása.

Ezekből a gondolatokból is sejthető már, hogy Schlegel nem tudja és nem akarja egyértelműen számítani a szkepszist a filozófia területéről, hanem egy fontos, de átmeneti szerepet szán neki. Az is világos, hogy amikor ezeket a sorokat írja, már van egy többé-kevésbé kiforrott álláspontja a kételkedéssel kapcsolatban, amelyet azonban itt csak perspektivikusan, komponenseire szétbontva mutat be. Ahhoz, hogy rekonstruálni tudjuk ezeknek a megjegyzéseknek a kontextusát, érdemes visszalépni az időben nagyjából két évet, és röviden kitérni Schlegel egyik első, metafizikai tétellel rendelkező írására.

¹³ August Wilhelm Schlegel – Friedrich Schlegel: *Athenäum-töredékek*, In: August Wilhelm Schlegel – Friedrich Schlegel: *Válogatott esztétikai írások*. Gondolat Kiadó, Budapest, 1980. 341. Ford. Tandori Dezső.

¹⁴ August Wilhelm Schlegel – Friedrich Schlegel: *Athenäum-töredékek*. id. kiad. 277.

¹⁵ I. m. 276.

II. A SZKEPSZIS SZEREPE A JACOBI-KRITIKÁBAN

1796-ban, tehát nem sokkal *A görög költészet tanulmányozásáról* című írásának befejezése után Schlegel megjelentet egy recenziót Friedrich Heinrich Jacobi filozófiai regényéről, a *Woldemarról*.¹⁶ Schlegel meglehetősen elítélő véleményt fogalmaz meg a regénnyel kapcsolatban: merő szenvelgésnek találja, amely belefullad a túlzott személyességbe, a „Friedrich-Heinrich-Jacobiságba”.¹⁷ Az elsősorban a nagy hatású Spinoza-könyvéről ismert szerző regényének esztétikai jellegű kritikájánál azonban számunkra most fontosabb, hogy ez a recenzió miképpen kapcsolódik a kétely jelenségeköréhez.

Schlegel nem mindenben utasítja el Jacobi filozófiáját, például abban egyetért vele, hogy a filozófia nem találhat feltétlen alaptételt, de ez nem jelentheti ugyanakkor azt, hogy például a végtelenre ne kellene törekednie.¹⁸ Schlegel egyébként több szövegében is írja, hogy Jacobi *salto mortaléja*, az Istennel való belsőséges kapcsolatba történő halálugrása nem más,¹⁹ mint egy sajátságos filozófiai „Don Quijoteizmus”; a nagy nekirugaszkodás valójában csak folyamatos órlódás a spinozai rendszer és a leibnizi abszolútum-felfogás között.²⁰ Igazából egy nagyon is kényelmes pozícióról van szó; Jacobi ugyan jogos kritikákat fogalmaz meg a transzcendentális filozófiával szemben, azonban ezzel egyúttal mindenféle valódi filozófiai törekvést is felad. Schlegel egészen konkrétan szofizmussal vádolja Jacobit: minden valódi filozófia a tudás szeretetén, az igazság iránti önzetlen, tiszta érdeklődésen alapul, amelyet ő *logikai entuziazmusnak* nevez,²¹ s ha valaki ezt nélkülözi, ha valaki a személyes céljaira, megnyugvására használja a filozófiát, az szofista még akkor is,²² ha ezek a személyes motivációk egyébként magasztosak is.²³ Jacobi elvárásai

¹⁶ Dalia Nassar: *The Romantic Absolute*. Chicago–London, The University of Chicago Press, 2014. 89.

¹⁷ Kővári Sarolta: A filozófia személyessége. Adalék az Ecce Homo értelmezéséhez. *Pro Philosophia Évkönyv* 2015. 116–117.; Zoltai Dénes: *Romantikus kamaszévek*. In. August Wilhelm Schlegel – Friedrich Schlegel: *Válogatott esztétikai írások*. Gondolat Kiadó, Budapest, 1980. 46–47.

¹⁸ Dalia Nassar: *The Romantic Absolute*. id. kiad. 91.

¹⁹ Friedrich Schlegel: *Woldemar-Rezensión*. In. Friedrich Schlegel: *Schriften zur Kritischen Philosophie 1795–1805*. Hamburg, Felix Meiner Verlag, 2007. 53.

²⁰ Friedrich Schlegel: *Athenäum-töredékek*. id. kiad. 330.

²¹ Friedrich Schlegel: *Woldemar-Rezensión*. id. kiad. 44.

²² Vö. „Aki nem a filozófia kedvéért filozofál, hanem eszközül használja a filozófiát, az szofista.” Friedrich Schlegel: *Athenäum-töredékek*. id. kiad. 277.

²³ Elizabeth Millán-Zaibert: *Friedrich Schlegel and the Emergence of Romantic Philosophy*. New York, State University of New York Press, 2007. 60; Dalia Nassar: *The Romantic Absolute*. id. kiad. 90–91.

nemesek, azonban a filozófiai gondolkodást úgy csúri-csavarja, hogy általuk végül eljusson azon eszményekig, amelyeket elérni óhajtott. Ezáltal viszont úgy jár el, mint Shakespeare Rómeója, amikor azt mondja: „Vidd bölcsességedet! / Míg nem teremthet nékem Júliát!”²⁴ Mészöly Dezső fordításában nem érvényesül az a konnotáció, amit egyébként Schlegel hangsúlyozni óhajtott: angolul idézi Shakespeare-t („Hang up philosophy!”), és eljátszik a filozófia felfüggesztésének és felakasztásának kettős értelmével.²⁵ Azt állítja, hogy Jacobi is a saját eszményi Júliáját keresi a filozófiában, és ha az nem teremt neki Júliát, akkor a filozófia pusztulhat.²⁶ Kérdés persze, hogy mi köze az itt azonosított állítólagos szofizmusnak a szkepszishez? Egyrészt, amint hamarosan látni fogjuk, Schlegel a szofizmust egyféle szkepticizmusnak tartja, másrészt Jacobi nem hajlandó megfelelni a koncepciójával szembeni szkeptikus kritikáknak,²⁷ és miután a dogmatizmus tagadta szerelmének tárgyát, a kritikai idealizmusról pedig úgy vélte, hogy metaforikus Júliájának csak az árnyékát hagyja meg neki, szkeptikussá kellett volna lennie,²⁸ azonban ő ez elől a hitbe menekült – olyan hitbe, amelyet Schlegel a későbbiekben majd a szkepticizmus egy sajátos, modern formájának, „vallásos szkepszisnek” nevez.²⁹ Ez a sajátosság, látszólagos ellentmondás végigkíséri Schlegel gondolkodását: például szerinte az olyan, az abszolútumot negatív megragadni próbáló irányzatok, mint a panteizmus, igen gyakran fordulnak át szkepticizmusba.³⁰

²⁴ William Shakespeare: *Romeo és Júlia*, In. *Shakespeare összes drámái*. IV. kötet. Új Magyar Könyvkiadó, Budapest, 1955. 173. Ford. Mészöly Miklós.

²⁵ Friedrich Schlegel: *Woldemar-Rezenion*. id. kiad. 46.

²⁶ Uo.

²⁷ I. m. 31.

²⁸ I. m. 46.

²⁹ Friedrich Schlegel: *Anhang zur Logik*. In. *Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe* (KFSA). XIII: Philosophische Vorlesungen 1800–1807: Zweiter Teil. München-Paderborn–Wien, Verlag Ferdinand Schöningh, 1964. *Kritik des Skeptizismus*, 353–354.

³⁰ Friedrich Schlegel: *Die Entwicklung der Philosophie in zwölf Büchern (Köln 1804–1805)*. In. *Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe* (KFSA). XII: Philosophische Vorlesungen 1800–1807: Erster Teil. München-Paderborn–Wien, Verlag Ferdinand Schöningh, 1964. 126–127.

III. KETTŐS ELHATÁROLÓDÁS: AZ ALAPTÉTEL ÉS AZ „EGÉSZSÉGES” ÉRTELEM ELLEN

Mielőtt rátérnék a jénai előadások szkepszis-felfogására, még röviden utalnom kell egy másik, szintén relatíve korai Schlegel-íráásra. 1797-ben megjelentet egy recenziót az akkor már Friedrich Immanuel Niethammer által szerkesztett filozófiai folyóirat első négy számáról. A szerkesztés ténye azért is fontos, mert miután 1794-ben Niethammer átvette Schmidtől a vezetést, nemcsak átnevezte a lapot, hanem sajátos programmal látta el azt,³¹ így Schlegel sok tekintetben Niethammer álláspontjáról nyilatkozott a recenziójában. Schlegel kifejezetten büszke az írására, és azt a valódi filozófiai debütálásának tartotta,³² mert véleménye szerint ebben a szövegében realizálta először igazán a filozófiai intencióit.³³ Barátjának, Novalisnak meg is írja egy levélben, hogy olyan jól sikerült kifejeznie magát, hogy a mondandóját bárki megértheti (még ha ki-kí más ahogy is fogja értelmezni), Niethammer bizonyosan felfogja majd a lényegét, de Fichte esetében ebben már nem biztos.³⁴ Schlegel szkepszissel szembeni, részlegesen megengedő megközelítése leginkább talán ebből a cikkből érthető meg. Schlegel alapvetően elfogadja Niethammer álláspontját, azonban nem teljes mértékig.³⁵

Niethammer 1794 decemberében írta meg (1795 májusában jelent meg az általa szerkesztett folyóiratban) *Von den Ansprüchen des gemeinen Verstandes an die Philosophie* című tanulmányát, amelyből Schlegel megismerhette, pontosabban inkább megsejthette pályatársa véleményét (ha nem számítjuk két, rövidebb, a folyóirat céljait meghatározó szövegét).³⁶ Niethammer ugyanis ebben az írásában nem fogalmazza meg olyan egyértelműen az alaptétel-filozófiákkal szembeni averzióját, mint például teszi azt Benjamin Erharddal, valamint von Herbert báróval folytatott, 1794-es levelezésében, amelyben mindannyian egyértelműen elvetették, regressziónak találták a „feltétlen” alaptétel gondolatát, és szofisztikus mutatványként, illetve a régi dogmatizmusba való

³¹ Elizabeth Millán-Zaibert: *Friedrich Schlegel and the Emergence of Romantic Philosophy*. id. kiad. 96.

³² Manfred Frank: A koraromantika filozófiai alapjai. *Gond*, 17. 110. Ford. Mesterházy Balázs.

³³ Elizabeth Millán-Zaibert: *Friedrich Schlegel and the Emergence of Romantic Philosophy*. id. kiad. 109.

³⁴ Uo.

³⁵ Dalia Nassar: *The Romantic Absolute*. id. kiad. 96-97.

³⁶ Manfred Frank: *A koraromantika filozófiai alapjai*. id. kiad. 45-47.; Elizabeth Millán-Zaibert: *Friedrich Schlegel and the Emergence of Romantic Philosophy*. id. kiad. 96.

visszacsúszásként értelmezték azt.³⁷ Schlegel ebben a tekintetben abszolút igazat ad Niethammernek, ő sem tudja elfogadni, hogy a filozófiát vissza lehetne vezetni egy teljességgel feltétlen alaptételre; az alapelvekről apodiktikus bizonyosságot nem érhetünk el, azok legfeljebb regulatívák lehetnek.³⁸ Innen nyerhetnek értelmet a már idézett *Athenaeum-töredékek* más darabjai is: Schlegel kifejti, hogy az alapelvek olyanok, mint a kabinet hadvezérek számára előírt instrukciói, sőt a deduktív levezetések olyanok, mint a katonai demonstrációk.³⁹ Nem az alapvetést kell keresnünk, hanem a közepet: az igazi filozófia *in medias res* kezd.⁴⁰ Ennek szellemében jelenti ki azt is, amit majd Schleiermacher is idéz a híres székfoglalójában, hogy állítani nehezebb, mint bizonyítani.⁴¹

Ennyiben tehát Schlegel osztja Niethammer kritikáját, azonban a megoldás terén már nem óhajtja követni őt. Niethammer ugyanis kifejti, hogy a józan ész, pontosabban a közös értelmet (gemeinen Verstand) nem lehet meghaladni, nem lehet valamilyen spekulatív elvvel túllépni rajta. Intuitíve a józan ész, az általános értelem az érvényes, és nincs olyan alap, amely nem-intuitív, hanem diszkurzív módon képes lenne azt megcáfolni. Ilyen alapelvet csak intuitíve lehetne találni, azonban az intuíció a józan értelemnek kedvez. A józan ész azonban nem képes önmaga érvényességét bizonyítani, erre csak a filozófia képes.⁴² Az általa középpontba állított józan ész nem azonos az angolszász empirista hagyományban is szereplő „common sense” teóriával, nem valamiféle képességet vagy készséget jelent, hanem a Kant által rögzített tapasztalati kereten alapul, annak egyfajta általános értelmezését jelenti. Sokkal inkább valamiféle értés, mintsem érzék. A tapasztalattól nem tudunk elszakadni, a kanti filozófia nem teszi lehetővé, hogy a szubjektum mélystruktúráját önmagában vizsgáljuk, mivel nincs közvetlen hozzáférünk a szubjektumhoz magához, ezért csak a tapasztalatra támaszkodhatunk – a tapasztalat analízisével juthatunk csak legitim ismerethez.

Schlegel számára elfogadhatatlan a közös értelem középpontba állítása, hiszen – ahogyan már szó esett róla – az egészséges emberi értelemre való

³⁷ Manfred Frank: *A koraromantika filozófiai alapjai*. id. kiad. 46.

³⁸ Elizabeth Millán-Zaibert: *Friedrich Schlegel and the Emergence of Romantic Philosophy*. id. kiad. 99.

³⁹ Friedrich Schlegel: *Athenäum-töredékek*. id. kiad. 275–276.

⁴⁰ Friedrich Schlegel: *Athenäum-töredékek*. id. kiad. 276.

⁴¹ Friedrich Schlegel: *Athenäum-töredékek*. id. kiad. 275. ; Friedrich Schleiermacher: *A hermeneutika fogalmáról F. A. Wolf fejtegetéseivel és Ast tankönyvével összefüggésben*, In: Csikós Ella – Lakatos László (szerk.): *Filozófiai hermeneutika. Szöveggyűjtemény*. Filozófiaoktatók Továbbképző és Információs Központja, Budapest, 1990. 37. Ford. Bacsó Béla et al.

⁴² Manfred Frank: *A koraromantika filozófiai alapjai*. id. kiad. 46.

hivatkozás a rossz értelemben vett szkepticizmus egy szimptomája; volta-képpen a filozófiai gondolkodás sajátos jellegének tagadása, létjogosultságának elvitatása. Niethammerrel szemben nem hisz a józan ész és a filozófia kooperációjában, sőt úgy gondolja, hogy távol kell tartani őket egymástól.⁴³ A természetes, egészséges érzéken alapuló belátással önmagában semmi baj nincs, csak annak még nincs köze a filozófiához. A fenntartásait legtalálóbban talán a jénai előadásai fogalmazza meg:

„A filozófián kívül nem tudunk feltételezni *egészséges értelmet* (*gesunden Verstand*). A megszokott, úgynevezett egészséges értelem pusztán a végesre irányul, tehát csalódásra, tévedésre, minden előítéletek előítéletére. Az ilyen értelem tehát nem egészséges, hanem teljességgel beteg és romlott. Egyáltalán nem fér össze a filozófiával. Semmilyen érintkezési pontja nincs vele. Amit az egészséges értelem kijelentéseinek neveznek, az legfeljebb is csak a korszellem közpszerű átlaga.”⁴⁴

Hozzáteszi, hogy nem képtelenség az, hogy az ember „patologikus”, érzéki, nem-filozófiai eljárással kapcsolódjon ehhez a fenti egészséghez, ám ez már nem a filozófia, hanem a művészet feladata.

IV. JÉNAI ELŐADÁSOK: A SZKEPSZIS MINT EREDET

Schlegel az eddigi filozófiák problémájára a megoldást másban keresi, a történelemben. Úgy gondolja, hogy az általa legtöbbször értékelt idealista, transzcendentális filozófiai koncepciók hibája abban rejlett, hogy nem számoltak rendszerükben a történetiséggel. A filozófia, amelynek végtelen célja a tudás teljességének elérése, csak a történelemben tud megvalósulni. A gondolatok csak realizálásuk során válnak bizonyítottá.⁴⁵ A *Transzcendentálfilozófiai előadásai*ban Schlegel ezért kijelenti, hogy logikai bizonyítás egészen egyszerűen nem létezik, csak történeti bizonyítás van.⁴⁶ Máshol pedig megjegyzi, hogy a történelem ilyen értelemben a szükségszerűség megvalósulása.⁴⁷ Éppen ezért első, szisztematikus tekinthető filozófiai előadássorozatában a történeti megközelítést igyekszik alkalmazni.

⁴³ Elizabeth Millán-Zaibert: *Friedrich Schlegel and the Emergence of Romantic Philosophy*. id. kiad. 111.

⁴⁴ Friedrich Schlegel: *Transzcendentálfilozófia*. *Vulgo*, 2005. 1-2. 117. Ford. Szabó Csaba

⁴⁵ Friedrich Schlegel: *Transzcendentálfilozófia*. id. kiad. 113.

⁴⁶ Uo.

⁴⁷ Friedrich Schlegel: *Athenäum-töredékek*. id. kiad. 276.

Schlegel az 1800-1801-es tanév téli szemeszterére transzcendentálfilozófiai előadásokat hirdetett meg a jénai egyetemen. Először kapott lehetőséget arra, hogy az egyetemi ifjúsággal órai keretben ismertesse a gondolatait, illetve, hogy úgy beszéljen a transzcendentális filozófiáról, hogy egyúttal élesen megkülönböztesse a saját nézeteit Fichte vagy Schelling elképzeléseitől.⁴⁸ Mivel Schlegel korábban többször kritizálta magát a transzcendentálfilozófiát, erős értetlenség fogadta, hogy miért pont ebben a témában hirdetett meg előadásokat. A következetlenség mellett más vádak is elhangzanak. Amikor Schelling megtudja, hogy Friedrich Schlegel milyen előadásokat fog tartani, azonnal ír Fichtének, hogy figyelmeztesse őt a veszélyre: Schlegel immár nemcsak a saját köreiben, hanem az egyetemi ifjúságnak is terjeszteni fogja a „költői és filozófiai dilettantizmusát”.⁴⁹ Hozzáteszi azt is, hogy nem érti, hogyan akar transzcendentális filozófiáról beszélni, ha egyszer azt állítja, hogy lehetetlen igazi filozófiai rendszert alkotni.⁵⁰ Az előzetes kritikák csak részben bizonyulnak jogosnak: Schlegel előadásai egy olyan koncepciót mutatnak be, amelynek csak egyik, de fontos komponense a transzcendentális filozófia (a cím ennyiben megtevesztő, még ha sokkal részletesebben és többet is ír Fichtéről, mint korábban bármelyik publikált művében), illetve Schlegel éppenséggel pont a rendszertelen rendszer problémáját akarja ezen a kurzuson megoldani – a történelem lesz az, amely a rendszer zártságát és a filozófiai törekvés permanens jellegét együttesen elgondolhatóvá teszi. Két filozófiai megközelítésmódot viszont kitüntetett módon kezel: lényegében a két szélsőértéknek talált spinozizmus és fichtei filozófia között akarja megtalálni a középpontot. Schlegel az egész műben ingaszerűen, a libikóka mozgását imitálva egyensúlyozik a szélsőértékek között. Minden két ellentétes minőség között talál egy közepet, amelynek azonnal lesz egy oppozíciója, így újabb közepet kell keresnie.⁵¹

Az időnként túlságosan is játékosan összetett, ironikusnak is értelmezhető koncepció részletes ismertetése helyett csak a szépségszerepének nagyon rövid bemutatására vállalkozom. Schlegel a filozofálás tevékenységének faktumából indul ki: a filozofálás gyakorlata egy vég nélküli folyamat, a tudás tudását, az abszolút tudást igyekszik elérni úgy, hogy minden lépésében egy-

⁴⁸ Dalia Nassar: *The Romantic Absolute*. id. kiad. 98.

⁴⁹ Dalia Nassar: *The Romantic Absolute*. id. kiad. 82.

⁵⁰ Uo. Fichte a válaszában jelzi, hogy már hallott Schlegel tervéről, és hogy a koraromantikus gondolkodó leszokhatna a túlzásairól, amelyekkel csak árt a jó ügy becsületének. Johann Gottlieb Fichte: *Briefe*. Leipzig, Verlag Philipp Reclam, 1986. 312.

⁵¹ Elizabeth Millán-Zaibert: *Friedrich Schlegel and the Emergence of Romantic Philosophy*. id. kiad. 49, 137–139.

úttal szükségzerű legyen. Mivel a filozófia végtelen célra irányul, ezért nincsenek közbülső állomásai, nincsenek felmutatható eredményei, hanem minden egyes filozófus előről kezd a munkát – a filozófia experimentálás.⁵² Ez a sajátos filozófiai kísérletezés egy negatív és egy pozitív tényező által keltett dinamizmuson alapul: a negatív faktor a szkepszis, a pozitív az entuziazmus. Láthattuk, hogy Schlegel az öncélú, önmagában álló, rögzült szkepszist nem tudja akceptálni, tehát logikus, hogy itt is többször hangsúlyozza, hogy a kétely általa fontosnak tartott formája nem állandósulhat, nem kerülhet abszolút pozícióba.⁵³

A filozófia a szkepszissel kezdődik, a kétely az eredete, azonban az abszolútra irányul, amelynek eszköze az entuziazmus. A szkepszis mint kiindulópont feltételes princípiumokkal dolgozik – hangsúlyozza, hogy princípiumokkal és nem alapelvekkel, hiszen princípiumok alatt ő döntően faktumokat ért –, míg a rajongás a totalitást felmutató ideákra vonatkozik.⁵⁴ Schlegel egy vizualizálható matematikai képpel kívánja érzékeltetni a két fogalom által konstruált folytonos körmozgást:

„A kör centruma a pozitív faktor, a sugár a negatív, a periféria pontja pedig az indifferenciapont. Mármint a pozitív faktornak az indifferenciaponton az a törekvése, hogy egyesüljön a centrumban lévő pozitív faktoral; a negatív faktor erejével azonban nem tud a centrumhoz közeledni, hanem pusztán csak a centrum körül üzetik körbe. Nos, az *entuziazmus* a *centrum*. A *szkepszis* a *sugár*.”⁵⁵

A filozófia tehát egy végtelen körforgás, amelyet a kételkedés és a lelkesedés ellentétes irányú, egymást kiegyensúlyozó mozgása tart fenn.

V. KÖLN ELŐADÁSOK: A SZKEPTICIZMUS TÖRTÉNETI KRITIKÁJA

Schlegel a transzcendentalfilozófiai előadássorozatában inkább csak egy elvi, „történeti” struktúrát kíván felvázolni, amelynek dinamikus mozgása a fenti ellentétes erőkből fakad. A szkepticizmusról mint konkrét filozófia-történeti variációkban létező, tényleges irányzatról részletesebben későbbi munkáiban ír. A talán legautentikusabb források Schlegel 1804 és 1806 között Kölnben tartott előadásai, amelyeket egyesek Schlegel katolizáló fordulata

⁵² Friedrich Schlegel: *Transzcendentalfilozófia*. id. kiad. 100.

⁵³ I. m. 105, 108.

⁵⁴ I. m. 101.

⁵⁵ I. m. 106.

előtti utolsó nagy filozófiai teljesítményeként tartanak számon.⁵⁶ Az előadásokat Schlegel életében nem jelentette meg, s az egykori hallgatóságon kívül azok tartalmát még évtizedekig nem ismerte senki. Schlegel ugyanis még a saját maga által eltervezett összkiadásba sem vette bele, valószínűleg azért, mert más későbbi művei felől nézve redundánsnak találta őket. Az előadások először végül csak 1836-ban jelentek meg.⁵⁷

A kölni előadások igen tág, széttartó tematikát öleltek fel; gyakorlatilag a filozófia mindegyik tárgyerületét érintették. Számunkra most azok az 1804-ben és 1805-ben tartott előadások az igazán lényegesek, amelyekben az egyes filozófiai izmusok karakterisztikáját elemzi egy sajátos fejlődési ívre felfűzve. Az egyes irányzatokat ugyanis egy történeti hierarchiában helyezi el: az empirizmustól, a materializmuson, szkepticizmuson, panteizmuson át a tulajdonképpen idealizmusig jutunk el, amely utóbbit ekkor Schlegel a legmagasabb rendű, igazi filozófiának tart.

A szkepticizmust mint a félelmetes józanság, illetve a józan félelem állapotaként írja le ezekben az előadásokban.⁵⁸ Általánosságban keveset mond a szkeptikus attitűdről. Például röviden levezeti, hogy minden pozitív értelemben vett szkepticizmus önellentmondásba keveredik, hiszen szerinte a „nem tudhatok semmit” állítás mindig valamilyen tudáson alapul – a tudásban rejlik a nem-tudás is, így valamit mindenképpen tudnom kell, ha nem tudok.⁵⁹ Ennél fontosabb, hogy az általa szkeptikus alapvetésnek tartott „minden örökké változik” tétel valójában szintén a szkeptikus pozíció érvényességét számolja fel: a történelemben szükségképpen fejlődésnek kell lennie, így aztán mégis mutat valamilyen tendenciát a világ.⁶⁰ Az ilyen általános megállapítások után hat különböző történeti típusát különíti el a szkepticizmusnak, és ezek mindegyikéről eltérően vélekedik. Az empirizmusból eredő szépsziszt, a legprimitívebbnek, a legalantasabb formának tartja, mert az csak érzéki tapasztalat szubjektív és diffúz voltából következtet a világ megismerhetetlenségére.⁶¹ Más szöveghelyekből kiderül, hogy elősorban (érdekes módon) a szofistákra gondol, amikor erről a kategóriáról ír: Gorgiasz az, akit nevesít is.⁶² A dinamikus materializmusból kifejlődő, a görög filozófiában megjelenő

⁵⁶ Például Dalia Nassar: *The Romantic Absolute*. id. kiad. 87.

⁵⁷ Armin Erlinghagen: *Werkausgaben und Editionsgesichte*. In: Johannes Endres (szerk): *Friedrich Schlegel-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*. Stuttgart, J. B. Metzler Verlag, 2017. 339.

⁵⁸ KFSX XII: 124.

⁵⁹ KFSX XII: 126.

⁶⁰ KFSX XII: 125-126.

⁶¹ KFSX XII: 128.

⁶² KFSX XIII: 347-348.

szkepszisről már jobb véleménnyel van, hangsúlyozza annak történeti jelentőségét – ebben az esetben főként a platóni akadémia szkeptikus fordulata utáni gondolkodókra céloz.⁶³ A harmadik forma a már korábban említett, panteizmus átfordulásából létrejövő szkepticizmus: a panteizmus is az egység, teljesség pozitív megismerhetetlenségét állítja, csak negatív tud róla beszélni, így könnyen fordul át tagadásba.⁶⁴ A negyedik típus, az ideiglenes, a legelőkelőbb forma, hiszen ideális esetben akár azon a belátáson alapul, hogy a megismerés végtelen, így a valódi idealizmus előszobájának is tekinthető. Az ideiglenes kétely persze más célokat is szolgálhat, és ezzel nincs is baj, amennyiben tényleg megmarad ideiglenesnek, hiszen az így értett kétely a filozófiához elengedhetetlen polémia kibontakozását segíti – érdekes módon itt példaként Petrus Abaelardust nevezi meg.⁶⁵ Az ötödik forma vagy történeti állomás a már nem ideiglenes, hanem rögzített, állandósult szkepszis, amely korábban a schlegeli kritika tárgya volt.⁶⁶ Ez az a pont, ahol a szkepszis már kisodródik az optimális, idealizmushoz vezető ívről, és a kételkedés a továbblépés helyett zsákutcába vezet. Míg a hatodik stáció az, amikor a szubjektum a kétely által kiváltott félelmek elől a hit szakadékába veti magát – ezt a formát csak a késő modernitásra tartja érvényesnek, elsősorban Jacobi személyén keresztül mutatja be.⁶⁷

Összegzésképpen elmondható, hogy Schlegel a szkepszisnek fontos, konstitutív szerepet tulajdonít, azonban tiszta, önmagáért való formájában mélyen megveti azt. Bár sokat finomodik és gazdagodik a koncepciója, Schlegeltől szokatlan módon nincsenek nagy váltások az életműben, hanem meglepően konzisztens marad első filozófiai írásaitól egészen a katolizáló fordulatáig. A szkepszis szerint nem más, mint a filozófia kezdete, hajtóereje, amely viszont a lelkesedés ellentétes irányú mozgását elveszítve veszélyes, szofisztikus mutátvánnyá aljasodhat.

⁶³ KFSX XII: 128.; KFSX XIII: 349.

⁶⁴ KFSX XII: 126–128.

⁶⁵ KFSX XII: 126.; KFSX XIII: 352.

⁶⁶ KFSX XII: 128.

⁶⁷ KFSX XIII: 353.

*„Sohasem tántorítanak el tőle kételyek,
sohasem gyötör a kétség, hogy igazam is lehetne,
Istennel szemben sosem lehet igazam.”*

A KÉTELY SZORONGATÓ KÉNYSZERE – A BÚNBEESÉS KÉRDÉSE MÁS SZEMSZÖGBŐL

GYENGE ZOLTÁN

„És vevé az Úr Isten az embert, és helyezteté őt az Éden kertjébe, hogy művelje és őrizze azt.

És parancsola az Úr Isten az embernek, mondván: A kert minden fájáról bátran egyél.

De a jó és gonosz tudásának fájáról, arról ne egyél; mert amely napon ejéndel arról, bizony meghalsz.

És monda az Úr Isten: Nem jó az embernek egyedül lenni; szerzek néki segítő társat, hozzá illőt.

És formált vala az Úr Isten a földből mindenféle mezei vadat, és mindenféle égi madarat, és elvivé az emberhez, hogy lássa, minek nevezze azokat; mert amely nevet adott az ember az élő állatnak, az annak neve.

És nevet ada az ember minden baromnak, az ég madarainak, és minden mezei vadnak; de az embernek hozzá illő segítő társat nem talált vala.

Bocsáta tehát az Úr Isten mély álmot az emberre, és ez elaluvék. Akkor kivőn egyet annak oldalbordái közül, és hússal tölté be annak helyét.

És alkotá az Úr Isten azt az oldalbordát, amelyet kivett vala az emberből, asszonynyá, és vivé az emberhez. (1Móz 2, 15-22)

[...]

És monda a kígyó az asszonynak: Bizony nem haltok meg;

Hanem tudja az Isten, hogy amely napon ejéndetek abból, megnyilatkoznak a ti szemeitek, és olyanok lesztek mint az Isten: jónak és gonosznak tudói.

[...]

És monda az ember: Az asszony, akit mellém adtál vala, ő ada nékem arról a fáról, úgy evém.

És monda az Úr Isten az asszonynak: Mit cselekedtél? Az asszony pedig monda: A kígyó ámitott el engem, úgy evém.

[...]

És ellenségeskedést szerzek közötted és az asszony között, a te magod között, és az ő magva között: az neked fejedre tapos, te pedig annak sarkát mardosod.

Az asszonynak monda: Felette igen megsokasítom viselősséged fájdalmait, fájdalommal szülsz magzatokat; és epekedel a te férjed után, ő pedig uralkodik te rajtad.

Az embernek pedig monda: Mivelhogy hallgattál a te feleséged szavára, és ettől arról a fáról, amelyről azt parancsoltam, hogy ne egyél arról: Átkozott legyen a föld te miattad, fáradságos munkával élj belőle életednek minden napjaiban.

[...]

És monda az Úr Isten: Ímé az ember olyanná lett, mint mi közülünk egy, jót és gonoszt tudván. Most tehát, hogy ki ne nyújtsa kezét, hogy szakasszon az élet fájáról is, hogy egyék, s örökké éljen. És kiűzé az embert, és oda helyezteté az Éden kertjének keleti oldala felől a Kerúbokat és a villogó pallos lángját, hogy őrizték az élet fájának útját.” (1Móz 3)¹

*

A bűnbeesés problematikájának leírása a Bibliában igen termékeny teológiai és filozófiai pertrakciók sorát eredményezte. Mindemellett persze elképesztően fontos téma volt a középkor festészete számára, számtalan jobbnál jobb műalkotást inspirált, hiszen teológiai szempontból a bűnbeesés a megváltás kérdését hozta központi helyzetbe. Bűn nélkül nincs bűnbocsánat – egyszerű mindennapi okosság. Ámde bűnbeesés nélkül sincs megváltás – és ez sokkal több, teológiai és filozófiai szempontból az ember nembeliségére vonatkozó kérdésre mutat.

Nézzük közelebbről, miről is van szó ennél a történetnél. Lucas Cranach mester segít. És persze Kierkegaard, akinek az értelmezése talán a leghíresebb a nem szigorúan vett teológiai megközelítések közül. És amellyel most vitatkozni fogok. *Cranach* a maga személyében a német reneszánsz, bár több vonatkozásban átmenet a manierizmus felé. Egyenesági leszármazottja nem kisebb személyiség, mint *Johann Wolfgang Goethe*. Élete akár sikertörténetként is szemlélhető, 1472-től egészen a 81. életévében bekövetkezett haláláig. Egyszerre nyűgözte le a táj, amely a festményein legalább akkora szerepet kap, mint *Giorgionenál*, illetve a portré, amely persze a megélhetését is biztosította.

¹A magyar kultúrkörben legelterjedtebb Károli Gáspár-féle fordítást használjuk. Ahol szükséges, a szöveget összevetjük más szövegvariánsokkal, illetve fordítással. Mint köztudott, Károli a Héber Bibliát (vagy Tanakhot) héberből, az Újszövetséget ógörögből fordította.



CRANACH, Lucas, A paradicsom, 1530

Cranach képe az Édenről több manierista vonást is mutat. Ugyanakkor nem szándékunk a festészeti elemzés, és számtalan ennél sokkal jobb kép létezik ebben a témában. Ami viszont igazán érdekessé teszi, az nem más, mint a történet kezelése. Mintha csak fájna a festőnek, hogy még nem találták fel a mozit. Az ember teremtésétől kezdve, Éva teremtésén át, a tilalom, bűnbeesés és kiűzetés stb. *egyszerre*, mondhatnánk: *egyidejűleg* szerepel a festményen. (Látni fogjuk, az egyidejűség kiemelt filozófiai kontextust kap, még akkor is, ha *Rüdiger Safranski*nak talán igaza van: időbeli értelemben egyidejűség nincs, csak késés². Teológiai értelemben viszont igenis van.)

Az első ember tehát nemcsak a bűnt, hanem ezzel az időt is tételező tettet hajt végre, hiszen a bűnbeesett első ember cselekedetének a következménye *az idő megjelenése és uralma*; a tudat, hogy a halált sohasem kerülheti el. A bűn és idő egymással korrelatív fogalmak, s az ember kötött egyformán mindkettőhöz.

A kérdés viszont adott: mi veszi rá az első emberpárt a bűnre? Hallhatjuk a választ:

- a kígyó (azaz a sátán);
- az első (csalfa) nő.

Mindez így túl egyszerű.

² R. Safranski: *Idő*. Amit velünk tesz, és amivé mi tesszük. Typotex Kiadó, Budapest, 2017. 185. Ford. Simon József.

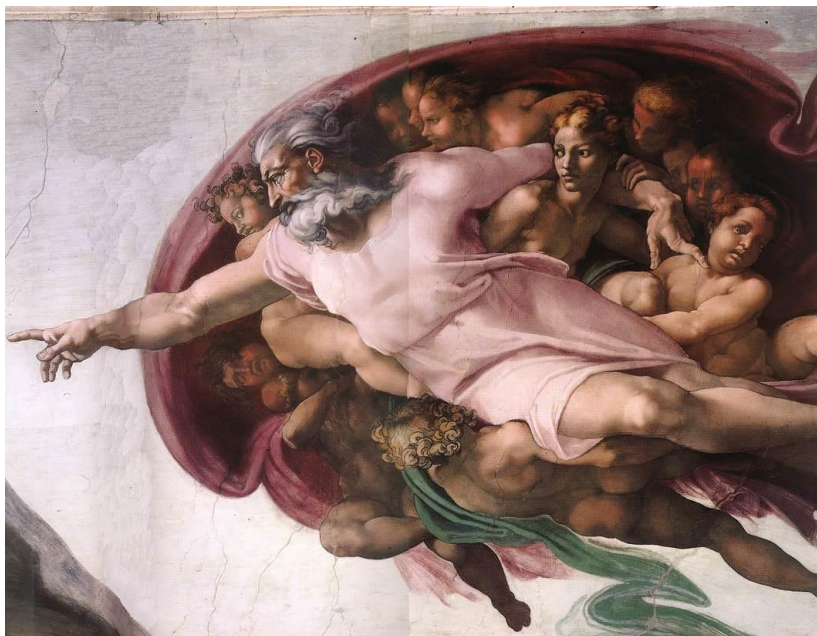
Mielőtt azonban erre rátérnénk, beszélnünk kell még valamiről. Kierkegaard egyik legfontosabb és talán legmesszebb mutató fogalma, amelyet – legalábbis látszólag – ő „fedezett fel” a filozófia (majd később a pszichológia) számára: a *szorongás* (*Angst*). A szorongás, a semmitől való meghatározatlan emóció, nem *félelem*, mert annak tárgya meghatározott, azaz tudom, hogy mitől félek, ha pedig nem tudom, akkor szorongok. A fogalmat persze nem Kierkegaard „találja fel”, az már előtte is ismert, de azzal a filozófiai tartalommal ő ruházza fel, amely a későbbi irányzatoknál (egzisztencializmus, pszichoanalízis stb.) és azokhoz köthető szerzőknél meghatározóvá teszi. Ugyanakkor ő az, aki ezt az alapérzést egzisztenciális élménnyé tágítja, és az egész emberi élet vonatkozásában vizsgálat tárgyává teszi.

Kierkegaard a parancs (tiltás) alábbi soraiból indul ki: „És nevele az Úr Isten a földből mindenféle fát, tekintetre kedvest és eledelre jót, az élet fáját is, a kertnek közepette, és a jó és gonosz tudásának fáját.” Majd így folytatja: „És parancsola az Úr Isten az embernek mondván: A kert minden fájáról bátran egyél. / De a jó és gonosz tudásának fájáról, arról ne egyél; mert mely napon ejéndel arról, bizony meghalsz.”



DOMENICHINO: Ádám és Éva (1623-25)

A tiltás legalább annyira fontos, mint minden más bűnbeesés előtti és utáni pillanat. *Domenichino*, Anibale Caracci tanítványa „barokkosan” túldíszíti a képet. Alma még nincs, de van három almafejű puttó, akik vidáman levitálnak a fák fölött. A bárány és az oroszlánszerű képződmény békésen hevernek egymás mellett, mintha a derék birka vádlóan rá is nézne az emberpárra, tudva, elég kemény lesz a heverészás vége. De a legérdekesebb az Úr intelmének megmutatása. Amiben nyilván Michelangelo tisztelete is megmutatkozik.



Michelangelo: Ádám teremtése (1510)

A Sixtus-kápolna freskójának részlete mindenki számára jól ismert. Domenichino számára is az volt. Talán tiszteletből vagy utánpótlásból indítva festette meg a teremtőt „michelangelós” formában. (Nem is tudom, „tisztelet” vagy „valami más”: a derék festő még életében plágiumba is keveredett. De nem ezen festménye miatt.) Az 1510-ben festett, és „Ádám teremtése” címet viselő részleten a „natura creans et non creata” (teremtő, de nem teremtett természet) Scotus Eriugena által megnevezett Isten a kezét (pontosabban az ujját) nyújtja Ádám felé. Domenichino képén viszont a Michelangelo képhez megtevesztően hasonló festményen ugyanaz az istenség, ugyanabban az

elrendezésben és megjelenítésben tiltóan emeli az első emberpár felé. Természetesen a két alak mozdulatai jelenthetik azt is, hogy a gyümölcs leszakítása után vagyunk, mivel mindketten takarják szemérmüket, ráadásul Ádám mint kellően macsó jelenség, mintha azt mondaná: „Uram, nem én tehetek róla, mindennek ez a család nőszemély az oka.” Ennek a verziónak az állatok békés egymás mellett fekvése mond némileg ellent.

De mindegy is. A tiltás a legfontosabb aktus, a reneszánsz és barokk festői számára is.



H. Goes: Bűnbeesés 1467-68

A tiltásból az alábbi következtetés adódik. A Paradicsomban (a tiltás előtt) nincs szó:

1. tudásról,
2. nemiségről,
3. időről és történetiségről,
4. félelemről vagy szorongásról.

Kierkegaard ebből elsősorban a negyedik elemre koncentrál, és minden mást abból következtet. Az első bűn előtti helyzet a tudatlanság állapota, amelyből adódik a logikus következtetés, hogy így az ártatlanság, bűn-telenség (*Uskyldighed*) a tudatlansággal azonos. Abban kétségtelenül igaza van, hogy a tiltással éppen a negyedik jelenik meg, pontosabban a szorongás, mivel:

- Ádám nem értheti azt, hogy mi a jó és rossz. Hiszen éppen a különbségtétel lehetőségének a birtokában tudna erről bármit.
- Nem értheti, hogy mi a halál. Hiszen a tett következménye, hogy visszatér a porba, mert úgymond: „por vagy te s ismét porrá leszel” (Gen 3–19.). Nem tudhatja, nem értheti, hogy mi a halál (ahogy nem értheti igazán azt sem, hogy mi az élet). És nem értheti a tiltás tartalmát.

A fő kérdés Kierkegaard (és sok magyarázó) számára elsősorban az, hogy nem a tiltás váltja-e ki közvetlenül a bűnt, illetve az arra való hajlandóságot az első emberben, nem maga Isten helyezi-e ezáltal mint intenciót azt az emberbe? A lényeg azonban az, hogy a bűn egy minőségi meghatározottság. Az első bűn a bűn maga. Az első bűn minőségi meghatározottság (*Qualitetens Bestemmelse*),³ és ez a minőség egy minőségi ugrással (*Spring*) keletkezik. Az első és egyben eredendő bűn azért keletkezik, mert Ádám a tiltás miatt nem tud semmi biztosat, hanem szorong, azaz a tiltás által kiváltott szorongás választásra készítet, és itt a tét nem más, mint a bűntelenség állapotában való megmaradás vagy a bűnbeesés. Az emberi nem azért képes individuális lenni, mert választásra kényszerül. És nem csupán az első emberpár, hanem azt követően minden egyes (bűnös) individuum.

Ugyanakkor Kierkegaard nem foglalkozik egy másik elemmel, amely véleményem szerint legalább annyira fontos, mint a szorongás. A szellemet mint

³ Kierkegaard: *Samlede Værker* (S.V.) I-XIV. A.B. Drachmann, J.L. Heiberg og H.O. Lange 14 Bde. København, Gyldendalske Boghandel, 1901-06. S.V. IV. 302.

„álmodó szellemet” ugyan leírja, de a továbbiakban ebből nem von le következtetést, csak a szellemtelenség (tudatlanság) és az ártatlanság fogalmát köti egybe. Pedig van valami, ami legalább annyira fontos, mint a szorongás. Ez pedig az álmodó szellemben felébresztett *kétely*. Mondhatnám: a kételkedés, amely – használjuk Kierkegaard kifejezését – a szellemet felébreszti álmából. A kételkedés nagy mestere, *Descartes* négy szabályt állít fel maga számára a logika számtalan és felesleges elve helyett. Ezek közül a legfontosabb: „Az első az volt, hogy soha semmit ne fogadjak el igaznak, míg nyilvánvaló módon nem ismertem meg annak; azaz, hogy gondosan kerüljek minden elhamarkodást s elfogultságot, és semmivel többet ne foglaljak ítéleteimbe, mint ami elmém előtt oly tiszta s oly határozott, hogy lehetetlen benne kételkednem.”⁴ *Descartes* nem tekinti magát szkeptikusnak, mert azok csak a kétely miatt kételkednek, ami nem egyéb, mint *l’art pour l’art* időpocsékolás, a filozófiai köldök-nézés egyik formája. A kétely minden gondolkodás és megismerés *conditio sine qua non*ja, kétely nélkül nem történik semmi, vagy egy fordulattal élve: csak a semmi történik, üres képzelgés, a megismerésről való lemondás. A gondolkodó szubsztancia attribútuma a kételkedésből kirobbanó gondolkodás és a gondolkodást alapelve emelő megismerés. „Tehát ahogy Ádám a bűn által elvesztette ártatlanságát, éppen úgy veszíti el minden ember. Ha nem a bűn által vesztette volna el, akkor nem is az ártatlanságot vesztette el, és nem is volt ártatlan, mielőtt bűnös lett, és bűnössé sem vált volna soha.”⁵ A gondolkodás bűnös lét, hiszen az isteni tudás birtoklása a cél, akkor is, ha az soha el nem érhető. Az intenció viszont pontosan arra irányul. Még maga Kierkegaard is elismeri: „Az én a bűnben jön világra.”⁶ Az ártatlanság nem nélkülözi a szellem jelenlétét, hanem abban a szellem csak mint álmodó szellem van jelen („*Aanden er drømmende i Mennesket*”).⁷

Vizont arra már nem figyel, hogy abban az esetben, ha az „álmodó szellem” az ember ártatlansága, akkor a bűnbeesés, az ártatlanság elvesztése sem más, mint a szellem öntudatra ébredése. Az ébresztő óra, hogy egy képzavarra éljünk, maga a felsejlő kétely. Az is egy külön kérdés, hogy van-e gondolkodás a bűnbeesés előtt, vagy az tényleg a teljes tudatlanság állapota. Kierkegaard megkerüli ezt a problémát az „álmodó szellem” fogalmával. Ugyanis, ha foglalkozna azzal, hogy az ember ad *nevet* a teremtményeknek, akkor vélhetőleg zavarban lenne. Hogy ti. ennek milyen következménye van? Mit jelent a név-adás? Jelen van-e a nyelv stb.? De ez egy külön értekezés tárgya lehetne.

⁴ R. *Descartes: Értekezés a módszerről*. II. rész (<https://mek.oszk.hu/01300/01321/01321.htm>) Ford. Zemplén Jolán.

⁵ S.V. IV. 307.

⁶ S.V. IV. 348.

⁷ S.V. IV. 313.

A kételynek pozitív, cselekvést kiváltó hatása is van (akárcsak a szorongásnak). Felsejlik előtte a tudás, a megismerés lehetősége, amelyet az ész valóságossá tehet. Schelling szerint a megismerés a sötétből való kiemelkedés a fényre, mely fény nála minden esetben a szellemmel áthatott kifejezésforma, amit az is jól mutat, hogy az Igét (= das Wort) közvetlenül azonosítja a fénnel (*das geistige Licht*).⁸ Az ártatlanság állapot, nem viszonyfogalom, értelmét csak akkor nyerné el, ha valamihez képest kapna meghatározást. De ez a „valamihez képest” már éppen a bűnbeesést jelenti, azaz az ártatlan állapotból történő kizuhanást. Hegel szerint a szellem számára tehát az ártatlanság (tudatlanság) nem más, mint egyfajta kiindulási pont. Ha az ember megmaradna természeti állapotában, akkor a szellem munkája semmivé válna. Hegel így fogalmaz: „A gyermeki ártatlanságban mindenképpen van valami vonzó és megható, de csak annyiban, amennyiben arra emlékeztet, amit a szellemnek létre kell hoznia.”⁹

Kierkegaard a történet pszichológiai oldalára helyezi a hangsúlyt, nem is véletlen, hogy „felfedezett” fogalmát a pszichológia fogja igen szorgosan használni. Azaz éppen a cselekedetek hátterének közvetlen megértésére tesz kísérletet, az emberi érzelmek mozgatórugóinak megmagyarázására, vagyis egy komplett pszichológiai háttér felvázolására. A szorongás ugyanis egy egészen új aspektust tár fel a bűn megmagyarázásának folyamatában. A szorongás mint hajtóerő az „álmodó szellemet” kiszakítja békés és nyugodt állapotából és belelőki abba a térbe, amelyet az emberi világ folyamatosan változó történelme jelent. Pszichológiai oldalról minden bizonnyal tetszetős elmélet. A megismerés oldaláról viszont a kétely, miszerint mit és mikor tehetek, mit kapok tettemért, mi annak hozadéka, legalább ilyen hajtóerő. A kétely az addig nyugodt egységes világot kettészelte, éppen a lehetőség felmutatása által. Azzal, hogy megszületett a reflexió. Lehetőségem van engedni a parancsnak, vagy szembesülni vele. Nos, ez a leginkább csábító új lehetőség, amit valóra kell váltani. Kerül, amibe kerül.

A kérdés tehát az, hogy miként juthat a halandó véges ember az örök létező közelébe anélkül, hogy maga ne válna hasonlatossá Istennel. Mi hát a megoldás? Az egyidejűség gondolata, amely akként vetődik fel, hogy az ember a pillanaton keresztül (időben lévő időn-kívüli) érintkezik a másik időn-kívüli mozzanattal, jelesül az örökkel. Ezáltal válik a későbbi ember számára is *egyidejűvé*, ahogy a hívő ember számára Krisztus is egyidejű. Kierkegaard nyíltan hangot is ad annak a véleményének, mely szerint a „kereszténnyé válás

⁸ F. W. J. Schelling: *Sämtliche Werke* hrsg. von K. F. A. Schelling, Stuttgart, Cotta 1856-61. I.7. 392.

⁹ Hegel: *Werke* 8. Frankfurt, Suhrkamp 1986. 24.§. Anhang 3.

igazán a Krisztussal egyidejűvé válást jelenti.”¹⁰ A jelenlét pedig a döntő tényező. Krisztus hitet követel, és nem ugyanazt jelenti a jelenlevőnek, mint a távollevőnek, mert ez utóbbinak nem szolgálhat „közvetlen közléssel”.¹¹ A jelenlét (paruszia) és távollét (apuszia) tartalma is ezzel hozható összefüggésbe.

A bűnbeeséssel tételeződik a félelem, a tiltással a szorongás. Mert mi is a bűn előtti állapot? Az éden? Az édenben nincs idő, nincs nemiség, nincs sem félelem, sem reszketés, sem történelem, még csak történés sem. Nincs „mihez képest”. Ezért nincs individuum, személyiség sem, kétely vagy gondolkodás, a megismerés vágya, szerelem és szenvedély, alkotás, arc és tekintet, mivel minden semleges, minden előjel nélküli. Persze nincs halál sem, egyeseknek nyilván ez a kíváncsi állapot. Ám biztosan az? Belegondoltunk, mi lenne az élet, ha végtelenné válna? Amikor ezt a nyúl-farnyit sem vagyunk képesek értelmesen eltölteni. A paradicsomi állapotban kizárt még egy nagyon fontos dolog, ami nélkül nem ember az ember: a *szabadság*. A szabadság pedig mindig a „valamihez képest” jelenti. Itt nincs ilyen. Nincs distancia. Passzív és tehetetlen állapot van.

A szabadság ezzel szemben aktivitás és cselekvés. A *választás*. Röviden összefoglalva: így nézve az édenben csak a dögletes unalom van. Szinte semmi sincs jelen. Vagy megint egy szófordulattal élve: csak a semmi van jelen. Évának minden férfi hálásan megköszönheti, hogy ebből az állapotból kiszakította. Érdekes ebből a szempontból idősebb Lucas Cranach másik képe, ahol Ádám szájába szinte „belenyomja” Éva az almát, ezzel is demonstrálva, hogy ki az „igazi” vétkező. (Egy azonos témában korábban, 1533-ban festett képén ilyen még nem volt, ott az almaevés sokkal inkább „konszenzusos” volt.)

¹⁰ S. Kierkegaard. *A keresztyén hit iskolája*. Atlantisz Kiadó, Budapest, 1998. 80. Ford. Hidas Zoltán.

¹¹ Uo. 114.



id. L. Cranach: Ádám és Éva (1538)



John Henry Fuseli: Ádám és Éva, 1780

Nézzük meg *John Henry Fuseli* Ádám és Éváját. Mennyi abban a szépség. A nő beleájul a férfi ölelésébe, aki magához öleli, és erősen tartja a szinte teljesen erőtlen testet. A kettő egy lett. A bűnben és a bűn által. Másik néven: Johann Heinrich Füssli, a svájci-angol festő, Reynolds barátja, szinte egész életében a transzcendens valósággal foglalkozott, érdekelt az érzékfeletti (*Rémálom, Magány* című képei is erről tanúskodnak). És ne feledjük: a két egymásba fonódó test mögött egy fényes beszögelés látszik. Jelentsen az bármit. Esetleg azt, amit Schelling fentebb a fényről mondott.

És gondoljunk arra, hogy a teremtés éppen a fény megjelenésével veszi kezdetét:

„Kezdetben teremté Isten az eget és a földet.

A föld pedig kietlen és pusztá vala, és setétség vala a mélység színén, és az

Isten Lelke lebeg vala a vizek felett.

És monda Isten: Legyen világosság: és lőn világosság.” (1Móz 1, 1-3)

A tudás pedig a kétellyel.

„És megnyilatkoznak mindkettőjüknek szemei...” (1Móz 3, 7)

Mivel a tudás fénye az ember esetében is a sötétséget vágja ketté.

ÖREGASSZONY HOMOKÓRÁVAL ÉS BIBLIÁVAL ÉSZREVÉTELEK EGY CASPAR DAVID FRIEDRICH RAJZRÓL

PÓLIK JÓZSEF

Egy rajzról fogok beszélni, amelyet Caspar David Friedrich készített 1802-ben. A rajz *Öregasszony homokórával és Bibliával* címen ismert, s valóban: mindhárom elem megtalálható rajta: az imádkozó vagy olvasó, esetleg töprengve maga elé meredő idős nő, a gyűrött, könyvjelzővel és számráffüllel megjelölt, láthatóan sokat forgatott Biblia és az egyszerű homokóra, amelynek felső, kúp alakú edényéből éppen most pereg alá a homok az alsó edénybe. [1. kép]



1. kép

A rajz Greifswaldban készült, ahol a művész született. A keletkezés körülményeiről keveset tudunk. Csak annyi bizonyos, hogy Friedrich, aki 1794-től 1798-ig a koppenhágai, 1798-tól 1802-ig pedig a drezdai akadémia diákja volt, a drezdai tanulmányok befejezésének évében – ekkor 28 éves volt – meglátogatta az apját, aki gyertyaöntéssel és szappanfőzéssel foglalkozott. Friedrich

anyja, Sophie Dorothea Friedrich ekkor már nem élt. 1781-ben halt meg, alig 34 évesen. Ez azért említem, mert a művészettörténész Alfred Lichtwark azt írja egyik levelében, hogy az *Öregasszony* az Adolph Gottlieb Friedrichet, tehát az apát ábrázoló rajz mellett volt elhelyezve Friedrich házában.¹ [2. kép] A páros elhelyezés mellett a formai és tematikai tulajdonságok is arra utalnak, hogy az öregasszony konkrét, létező személy volt, aki a szeretett apához hasonlóan talán fontos szerepet játszott Friedrich életében.



2. kép

Az idős nő kilétével kapcsolatban Lichtwark nem közöl konkrétumot levelében. Csak annyit említ meg, hogy „egy öreg hozzátartozóról” van szó, aki „102 éves” volt, mikor a rajz készült. A hozzátartozó személyazonosságát akkor lehet tisztázni, ha egy másik, négy évvel korábban készült rajzot is megvizsgálunk. Ez Adolph Gottlieb Friedrich *házvezetőnőjét* ábrázolja, aki Dorothea halála után részt vett a Friedrich-gyerekek felnevelésében. [3. kép] A két nő arcvonásai közti hasonlóság nyilvánvaló. Mivel az 1798-ban készült rajz címe *Mutter Heiden*, megállapítható, hogy az 1802-es rajzon is ő szerepel. Az a tény, hogy Friedrich két rajzon is megörökítette Heiden, tehát Pogány mamát,

¹ Vö. Caspar David Friedrich in seiner Zeit (Zeichnungen der Romantik und des Biedermeier). Verlagsgesellschaft, Weinheim, 1991.

érzelmi kötődésre utal: valószínűleg szerette az ábrázolt személyt, aki pótanya – „édes mostoha” – volt számára, miután hét éves korában elveszítette az édesanyját.



3. kép

Az, aki közelebből is szemügyre veszi a képet – én 1999-ben, a mannheim-i múzeumban megtettem –, a rajz felületén kézírást talál. Ez a kézírás természetesen Friedriché, s a nyitott Biblián található. A bal lapon ez olvasható: „*Wer aber auf den Herren hoffet, der wird Gnade erlangen.*” A jobb lapon pedig ez áll: „*Seelig sind, die da galuben, ob sie gleich nicht sehen.*”² Látható, hogy a szöveg (mindenekelőtt a jobb lapon található mondat) parafrázis, amely János evangéliumára utal: konkrétan a 20. fejezet 29. versére, ahol Jézus a következőt mondja a feltámadás hírében nyolc napig kételkedő Tamás apostolnak: „*Mivel látsz engem, hiszel: boldogok, akik nem látnak és hisznek.*” Ezt a mondatot – Friedrich parafrázisát – életrajzi, illetve művészet-történeti kontextusban is értelmezhetjük.

Az első esetben arról van szó, hogy a képre írt szöveg Friedrich személyes véleményét tolmácsolja Heiden mamáról: összefoglalja, hogy milyen embernek ismerte meg őt az évek alatt. Eszerint Heiden mama keresztény, istenfélő

² Helmut Börsch-Supan – Karl Wilhelm Jähnig: *Caspar David Friedrich. Gemälde, Druckgraphik und bildmässige Zeichnungen.* Prestol Verlag, München, 1975. 261.

ember volt, aki a Tamás-jelenet szellemében élte az életét. A hit dolgaiban nem látni, tapasztalni, „érteni” vágyott, hanem mindig és mindenekelőtt: hinni. Elfogadni és szeretni. Úgy, mint a hitetlen tanítvány, aki a döntő pillanatban felülkerekedett szkepszisén. De a képre írt szöveg arra is utalhat, hogy Heiden mama látása 102 éves korában már nem volt tökéletes. Ebben az esetben a képre írt szöveg vigasztaló üzenet volt, amely azt adta a modell értésére, hogy a lényeges dolgok megismerésében – s mi lenne lényegesebb istennél – a látás vajmi keveset segít.

Amennyiben művészettörténeti szempontból kívánjuk értelmezni a képre írt szöveget – annak kapcsolatát a három meghatározó képi elemmel, tehát az öregasszonnyal, a Bibliával és a homokórával –, akkor Erwin Panofsky módszerét tanácsos követni, amelyet narratív képek tudományos elemzésére alkalmazott.

Az elemzés első (belépő) szintje a preikonográfiai leírás, vagyis a művészi motívumok világának feltárása. Ehhez három dolog szükséges: tárgy-, kifejezés- és eseményleírás. A tárgyleírás már megtörtént. Azonosítottuk a képi elemeket, sőt arra is felhívtam a figyelmet, hogy Friedrich olyan szöveget írt a rajzra, amely kapcsolatba hozható legalább két képi elemmel, tudniillik a Bibliával és az öregasszonnyal.

A kifejezésleírás az érzelmi állapot megértésére fókuszál. Azt vizsgálja, hogy mit fejez ki az idős asszony arcjátéka, testtartása: milyen hangulatban van, milyen érzelmek, indulatok, vágyak vagy kényszerek hatása alatt áll. Mint látható: az idős asszony arca nem fejez ki semmilyen egyértelmű érzelmet, például örömet, haragot, csodálkozást vagy kétségbeesést. Egy nyugodt, fegyelmezett embert látunk a képen, aki egy időre megszakított minden kontaktust a külvilággal. A kontaktushányra két dolog utal: a résnyire nyitott szempár, amely a homokórát nézi, és a két kéz, amelynek ujjai szorosan egymásba fonódnak a Biblia fölött és a homokóra előtt.

A tárgy- és a kifejezésleírás nem okoz nehézséget. Az eseményleírás viszont annál inkább. Ez azt vizsgálja, hogy mi *történik* a képen, milyen interakcióban voltak, vannak és – amennyiben ez a képi elemek pozíciójából kikövetkeztethető – később milyen interakcióban lesznek egymással a kép élő és élettelen (emberi, állati, isteni, tárgyi) elemei, jelen esetben a homokóra, a Biblia és az öregasszony. Például felmerül a kérdés: miért áll a homokóra a Biblián, és nem az asztalon? Miért nem csukta be és tolta félre a könyvet az idős nő, mielőtt maga elé állította a homokórát? Ennek valamilyen praktikus oka van? Vagy a homokóra jelenléte a Tamás jelenetre utal, annak sajátos, friedrichi értelmezésével van összefüggésben?

A könyv nyitott, ráadásul írás is olvasható a lapjain. Ez arra utal, hogy az öregasszony olvasott *korábban*. Most viszont valami egészen mást csinál: úgy

tűnik, hogy összefont kézzel *imádkozik*, miközben egy homokórát *néz*. Milyen kapcsolat van e két „esemény” között, figyelembe véve, hogy a képre írt mondatok elárulják: mit olvasott az öregasszony korábban? Szeretném hangsúlyozni, hogy Friedrich számárfület rajzolt annak a lapnak a szélére, ahol ki van nyitva a könyv. Ez, meglátásom szerint, arra utal (Friedrich azt akarja mondani), hogy Heiden mama egyik kedvenc bibliai története a Tamás-epizód volt, amelyet gyakran újraolvasott. De: ha a Tamás-epizód arról szól, hogy szoros, mondhatni, drámai kapcsolatban van hit és kétely között, akkor hogyan kapcsolódik ehhez az *elfogyó* idő problémája, amelyre a homokóra utal? Erre a kérdésre nem tudunk választ adni a stílusismeretet segítségül hívó preikonográfiai elemzés szintjén: tovább kell lépünk az ikonográfiai vizsgálat területére.

Az ikonográfia azt vizsgálja, hogy az elemzés első szintjén azonosított „természetes jelentések” és azok kombinációi milyen „témákkal” és „fogalmakkal” kapcsolathatók össze annak érdekében, hogy feltáruljon a műben rögzített „történet”, „szimbólum”, esetleg „allegória”. Ez a vizsgálat egyrészt irodalmi forrásokat vesz igénybe, másrészt típustörténeti ismeretekre támaszkodik. Az elsőre én is példát szolgáltattam az előbb, hiszen az öregasszonyt részben Lichtwark levelével azonosítottuk, a képre írt mondatok kapcsán pedig eljuttottunk János evangéliumának Tamás-epizódjához. Igaz, hogy ezek a források a preikonográfiai elemzés szintjén kerültek szóba, de Panofsky módszerét, úgy vélem, rugalmasan lehet használni. Típustörténeti vizsgálatról azonban eddig nem volt szó. Ez annak meghatározására törekszik, hogy a vizsgált műalkotás – egy adott történelmi korszakban – milyen *tárgy* vagy *esemény* ábrázolásával fejez ki egy bizonyos „témát” vagy „fogalmat”, például a feltámadás témáját vagy a kételkedés fogalmát, ahogy ez Caravaggio 1600-ban készült *Hitetlen Tamás* című festményén látható (egy ábrázolásba sűrítve).

Jelen esetben egy olyan műről van szó, amely a hit fogalmát (a hitvallás témáját) a *Biblia-olvasás* eseményével fejezi ki, illetve olyan tárgyakkal, amelyek szükségesek az olvasáshoz, mint a könyv, vagy esetleg a homokóra, amely meghatározza az olvasásra fordítható időt mennyiségét. Nevezzük ezt a képtípust *hittanúsító-ábrázolásnak*. A típuson belül két altípust különböztetek meg attól függően, hogy nők vagy férfiak olvassák a Bibliát, vagy imádkoznak, miután letették a könyvet. Friedrich rajza a *hittanúsító nő-ábrázolások* csoportjába tartozik. Ugyanúgy, mint az a kép, amelyet a holland Gerrard Dou 1640 táján festett Rembrandt anyjáról. [4. kép]



4. kép

Azért említem a Rembrandt első tanítványai közé tartozó Dou-t, mert az ominózus kép a drezdai képtárba került, ahol Friedrich is találkozhatott vele. A két kompozíció közti hasonlóság szembeötlő. Dou festményéről hiányzik ugyan az asztal és a homokóra, a szék háttámlája azonban homályosan felismerhető a háttérben. A résnyire nyitott szem, a felsőtest pozíciója, a ruházat jellege, a gyűrött Biblia, a kompozíciót keretező medalionforma mind arra utal, hogy Friedrich ihletett merített Dou festményéből, amikor lerajzolta Heiden mamát. Különbség viszont, hogy az idős nő nem töpreng vagy imádkozik, hanem egyértelműen olvas, ráadásul hangosan olvas, mintha valaki, aki nem látható a képen, hallgatná őt. Azt, hogy Bibliát tart a kezében, Dou a különös kéztartással jelzi. A mutatóujjak élére támasztott, két hüvelyujjal megfogott könyv pozíciója nem stabil. Viszont kezeskedik arról, hogy Rembrandt anyja tényleg Bibliát olvas.

Dou hittanúsító férfi-ábrázolásokat is festett. Ezt azért említem, mert *A remete* című festményen, amely 1670-ben készült, egy homokóra is látható a Biblia mellett. [5. kép] Érdeemes megfigyelni, hogy a romos kápolnában térdelő magányos remete ugyanúgy a nyitott Biblián kulcsolja össze a kezét, mint Heiden mama. A homokóra egy emberi koponyára támasztott feszület mellett áll, amely az első ember, Ádám halálára utal, akinek egy nyelve alá helyezett paradicsomi magból nőtt ki az a fa, amelyre Jézus Krisztust később rászögezték.



5. kép

Ha vetünk egy pillantást Fra Angelico 1437 és 1446 között festett *Keresztre feszített Krisztus Szűz Máriával és Szent Domonkossal* című freskójára, megállapítható, hogy Dou másképp utal Ádám halálának történetére, mint Angelico. [6. kép] Angeliconál még felismerhető a történet néhány konkrét, empirikus motívuma – a kereszti alatti üreg például Ádám *sírba tételének* eseményét idézi fel. Dounál a kereszti koponyára *helyezése* már csak szimbolikusán értelmezhető. Ugyanúgy, mint a remete körül látható többi tárgy: például a lámpás, a kosár, a korsó. Vagy éppen a homokóra.



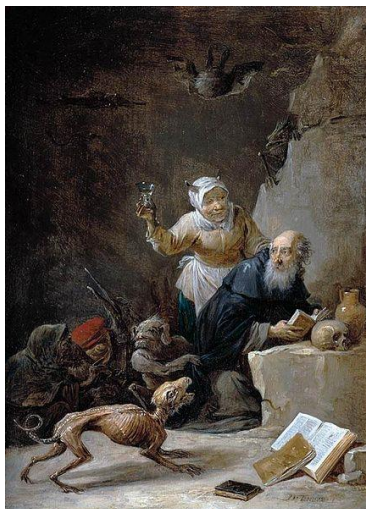
6. kép

Lehetséges, hogy Friedrich rajzán látható homokóra is szimbolikus tárgy? Ha igen, akkor Heiden mama portréja a plasztikus-perspektivikus *realizmus*, illetve az allegóriáig tágítható *szimbolizmus*, tehát a reneszánszsal kezdődő *modern* és a középkorra jellemző *premodern* esztétikai látásmód keveréke. Ha ez a helyzet, akkor a Bibliára helyezett homokóra egyszerre *tárgy* és *jelkép* – tárgy a modern realizmus, és jelkép a premodern szimbolizmus nézőpontjából. Utóbbi esetben a következő kérdéssel találjuk magunkat szemben. Mit *helyettesít* a homokóra mint „mimetikus”, tehát a nem megmutatható realitást „látszattal” pótló „reprezentáció” a rajzon?

A válasz közismert. A homokóra *vanitas* jelkép, az emberi élet mulandóságának, elkerülhetetlen végességének, morális és szellemi hiábavalóságnak szimbóluma. Ez a válasz helyes, de nem kielégítő. Nem ad ugyanis magyarázatot a könyv és a homokóra *viszonyára*, mint ahogy arra sem, hogy az öregasszony miért *nézi* a homokórát, illetve miért *fogja körül* a testével? A konkrét válasz érdekében vizsgáljuk meg a remete-ábrázolások egyik *individualizált* altípusát, amely *Szent Antal megkísértését* ábrázolja. Ez a képtípus (az Arany legendából ismert Antal-történetből kiindulva) a test „démonizált” vágyaival, ösztöneivel, a materiális lét fiziológiai, például szexuális megpróbáltatásaival és lehetséges mentális zavaraihoz hozza összefüggésbe a Biblia-olvasás, illetve az imádkozás (harmónia-teremtő) *kényszerét*. David Teniers 1610-ben festett képén Szent Antal ugyanúgy a Biblia előtt térdel, mint Dou festményén a névtelen remete: nem a feszületre szegezi a tekintetét, hanem a könyvre, miközben a figyelmét különös, ördögi sokadalom igyekszik magára vonni. [7. kép]



7. kép



8. kép

Az egyik démon egy vigyorgó, szarvat viselő fehérnép, aki Teniers egy másik, néhány évvel később festett típusvariációján a hátra pillantó, tehát imádságában sikeresen megzavart Antal mögött áll és a kezében csillanó poharat tart, amely a harag és a pusztítás szimbóluma a kép kontextusában. [8. kép]

A most vizsgált képek alapján megállapítható, hogy a Heiden mamát megörökítő rajz összefüggésbe hozható a hittanúsító nő-, de a remete-, azon belül pedig a *Szent Antal megkísértése*-ábrázolásokkal is. Utóbbiaktól abban tér el, hogy egy női „remetét” ábrázol. Az öregasszony „remete”-jellege nem tolakodó, mert a portré tárgyi és környezeti minimalizmusa miatt a homokóra hétköznapi tárgynak látszik, amely egy dolgos asszony időbeosztását szolgálja. A tárgy szimbolikus jelentése csak az ikonográfiai vizsgálattal tárul fel, mint látható. Ez arra is példát mutat, hogy miképpen lép termékeny kapcsolatba egymással a *remeteség* és a *nőiség* motívuma a vallásos tematikájú képzőművészetben. A motívumösszefonódás a *Bűnbánó Mária Magdolna*-ábrázolásokon figyelhető meg. Ez a képtípus új – pszichológiai – jelentésréteggel gazdagítja a rajzot s átvezet minket a *Hitetlen Tamás-ábrázolásokhoz* is. Magdolna, mint a képtípus neve is jelzi, bűntudatot, bűnbánatot érző személy. Két okból is. Egyrészt azért, mert a Jézussal való találkozása előtt bűnös életet élt (Lukács szerint Jézus „hét ördögöt” űzött ki a nőből); másrészt azért, mert Jézus mennybemenetele után nem volt képes maradéktalanul szublimálni Krisztus iránti *érzéki* rajongását. Erről a *második* bűnről nem az apokrif hagyomány szövegei beszélnek, amelyek betekintést nyújtanak Magdolna „legendájába”, hanem mindenekelőtt a képzőművészeti alkotások, amelyek kiélezik a feszültséget a történet vallási-szellemi, illetve erotikus-testi dimenziója között.

Az *Arany legendából* tudjuk³, hogy Magdolna Jézus mennybemenetele után hittérítő, egyházszervező tevékenységet folytatott, majd megszakított minden kapcsolatot a külvilággal, még a tanítványokkal is, és „szigorú remeteségbe vonult és egy angyalok keze által néki készített helyen”, hogy „harminc éven keresztül, senkitől sem ismerten” az „égi dolgok” szemlélésére fordítsa figyelmét.

Az időre hívnám fel a figyelmet. Arra, hogy Magdolna harminc évet töltött a pusztában úgy, hogy már akkor is középkorú nő volt, amikor remeteségét egyáltalán elkezdte. Ehhez képest a képzőművészeti alkotásokon, például Gerard Seghers 1630-ban festett képén azt látjuk, hogy Magdolna szép és fiatal. [9. kép] A kivételt jelentő Donatello-szoborhoz képes, amely egy megöre-

³ Jacobus de Voragine: *Legenda aurea*. Helikon Kiadó, Budapest, 1990. 150-155. Ford. Madas Edit.

gedett és megcsúnyult, aszketikus Magdolnát ábrázol [10. kép], Segers Magdolnája körülbelül annyi idős, mint amikor Jézussal találkozott. Mégis: a kép narratívája egyértelműen arra utal, hogy nem a test gyönyöreiben „elmerült” „bűnös leány”, hanem a bűneitől megtisztult szent fekszik a barlang előtt, kezében feszülettel. Egy szép szent, akin nem fogott az idő.



9. kép



10. kép

A szépség és a szentség együttes reprezentációjából fakad a kép (minden Bűnbánó Magdolna-ábrázolás) kétértelműsége: vallási tartalom mögé rejtett erotikája. A festők az „ördögöktől” megtisztult (a történet szerint lelkileg és konkrétan is „elragadtatott”, „testi táplálékot” nem fogyasztó) testet ábrázolják, amely azonban még magán hordja saját múltját: valamikori bűnösségének fizikai jelét, sőt jelrendszerét: a haj, a szem, a száj, a mellek, a csípő stb. arra a személyre emlékeztetik a nézőt, aki Magdolna a megtérés előtt volt. Ellentét van tehát az érzéki test és az érzékfeletti után vágyakozó szellem (annak „fizikai” reprezentációja: úgymint nézési irány, tekintet, zárt testtartás) között.

A *Szent Antal megkísértése* és a *Bűnbánó Magdolna*-ábrázolások abban hasonlítanak egymáshoz, hogy a test „démonizált” vágyaival való szakadatlan küzdelemként ábrázolják a „szent” életet. A szentség nem állapot, hanem harc, amelyet Antal szörnyekkel vív, Magdolna pedig „bűnös” gondolatokkal. Utóbbira a korbács utal Seghers festményén, amelyre vér tapad. Magdolna felváltva használja a könyvet, a feszületet és a korbácsot – utóbbit azért, mert a feszületre pillanatra nem a faragott szobrot látja, hanem „egyidejű tanítványként” az istenembert: azt a hús-vér személyt, akiről személyes emlékek sokaságát őrzi. Ezek az emlékek (például hogy „az Úr lábánál ülve hallgatta annak szavait” vagy „megkente fejét”) most már halványak és távoliak, de mégiscsak Magdolna emlékei. Seghers Magdolnája tehát a *történeti* Jézussal kapcsolatos – írásban vagy szóban pontosan nem közvetíthető – emlékeire gondol, amikor a feszületre néz. És talán olyan emlékekre is, amelyek elkerülhetetlenné teszik számára a korbács használatát, amennyiben „szent”, tehát a test vágyaitól megtisztult életet kíván élni remeteségében.

Magdolna a feszületet nézi, Heiden mama a homokórát – de vajon miért? Vajon lehetséges, hogy Heiden mama számára a homokóra ugyanolyan *démoni tárgy*, mint Szent Antal számára a csillogó pohár, amelyet egy szarvat viselő öregasszony tart a kezében? Vagy mint Magdolna számára a feszület, amelyről bűnös gondolatai támadnak? Ha igen, akkor a homokóra egy olyan „dolgot” jelképez, amely megnehezíti, hogy az idős nő vallásos életet éljen, elhatárolva magát a székszis lehetőségétől.

Heiden mama hinni akar. Nem úgy, mint a szkeptikus Tamás, hanem úgy, mint János, akinek nem volt szüksége empirikus bizonyítékra az afirmációhoz. Erre Heiden mamának sincs szüksége a rajzra írt mondatok szerint. Viszont ahhoz, hogy az idős nő sikeres hitpróbát tegyen, hogy Magdolnához vagy Szent Antalhoz hasonlóan eljusson „az égi dolgok szemléléséhez”, nem elég a pusztá elhatározás, mivel a hitpróbát „démonok” zavarhatják meg, akik az ábrázolások szerint megkínózhatják, akár el is pusztíthatják az „emelkedni” vágyót. Ezek a démonok az Antal-ábrázolásokon eltorzult, agresszíven viselkedő élőlények voltak, a Magdolna-ábrázolásokon pedig olyan rejtett gondolatok és

fantáziák, amelyektől a korbács szabadította meg a remetét. A démonok harmadik csoportját tárgyak alkotják.

Démoni tárgyakat látunk azon az 1430 táján készült képen is, amelyet egy ismeretlen osztrák vagy magyar művész festett. Az *Evagationes spiritus*, tehát *A lélek tévelygései* című festményen egy ülő nő látható, aki tükröt tart a kezében. [11. kép]



11. kép

A tükörbe néző nőt különböző tárgyak veszik körül: két hordó, ékszereket tartalmazó ládikó, ruhák. Egy felkantározott ló is áll a képen, lovasára várva. A kép érdekessége, hogy a tárgyakhoz és az élőlényekhez, tehát a nőhöz és a lóhoz is piros vonal vezet. A vonal kívülről, jobb oldalról lép be a kép terébe, aztán szétágazik. A nőnek nincs kitüntetett pozíciója. Hozzá is vonal vezet, ő is csak egy a megjelölt dolgok rendjében. Az a személy, aki a vörös vonallal megjelölt tárgyakra és élőlényekre gondol – amelyek között megoszlik, csapongva szétszóródik a figyelem –, nem látható a képen. Egy kommentár szerint „itt a moralizáló irodalomnak inkább fametszeteken, könyvillusztrációkon szokásos, táblaképeken ritka megfelelőjét szemlélhetjük: az imádkozás közben oda nem figyelő ember példáját állítja eléink nevelő célzattal, aki az áhítat pillanataiban is csak piperézkedő nőről, ruhákon, lovon, házon boroshordókon jártatja az esztét. Nyilván a tábla párján volt látható maga a szórakozott

imádkozó, őrőle indultak ki a gondolatainak pályáját láthatóvá tevő, a különböző földi javakhoz elvezető vonalak.”⁴

A szórakozott imádkozó minden bizonnyal egy férfi. De miért ne lehetne esetleg egy nő? Játsszunk el ezzel a gondolattal, és helyezzük egymás mellé Heiden mama portróját meg az *Evagationes spiritust*. Ha a két képet összekötjük egy piros vonallal képzeletben, azt az eredményt kapjuk, hogy Heiden mama *önmagára* gondol, arra a *fiatal* nőre, aki régen volt. A homokóra harmonikusan illeszkedik a kontextusba. Mérőeszköz, de egyúttal annak az időnek a jelképe is, amelyet Heiden mama megélt, átélt, megtapasztalva, hogy mit jelent megöregedni, kislányból érett nővé, majd öregasszonnyá válni. Van olyan képtípus, amely ezt a folyamatot ábrázolja? Amely az emberi életidőt a maga *egészében*, tehát a születéstől a halálig tárja elénk? Igen, van. Az életkor-ábrázolásokra gondolok, például Hans Baldung Grien *A nő három életkora* című festményére, amely 1510-ben készült. [12. kép]



12. kép

Fiatalasszony, öregasszony, tükör, homokóra – Grien képen találkoznak és közvetlen gondolati egységet alkotnak azok az alakok és tárgyak, amelyeket képzeletben összekapcsoltam az előbb: egymás mellé helyezve Heiden mama portróját és az ismeretlen középkori művész talányos festményét.

⁴ Cséfalvay Pál: *Keresztény múzeum Esztergom*. Corvina Kiadó, Budapest, 1993.

LEHETSÉGES VÁLASZOK AZ EMBERI MÉLTÓSÁG FOGALMÁVAL KAPCSOLATOS KÉTELYEKRE¹

BARCSI TAMÁS

1. EGY EMBERI MÉLTÓSÁG-ELMÉLET ALAPJAI

A 2011-ben megvédett doktori disszertációmban és az ezen alapuló 2013-as monográfiámban az emberi méltóság fogalmát vizsgáltam, és egy saját – kanti és habermasi alapokon álló – koncepciót is megfogalmaztam.² Azóta tettem bizonyos kiegészítéseket³, de részletesen nem dolgoztam át az elméletet, mivel azt alapvetően ma is érvényesnek tartom, bár úgy vélem, hogy további kiegészítésekre szorulna, például érdemes lenne tisztázni, hogy a kultúrkritikai, társadalomelméleti tárgyú írásaimban⁴ megfogalmazott szempontok miképpen kapcsolhatók össze az emberi méltóság etikai elvéről írtakkal. Ennek részletes kifejtésére itt nincs mód, de azért röviden szóba kerül majd ez a kérdés. Tanulmányomban a korábban kifejtett emberi méltóság koncepció alapjainak áttekintése után a fogalommal kapcsolatos néhány kételet vizsgálok meg.

A kiindulópont Immanuel Kant *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése* című írása. Kant a kategorikus imperatívusz („Cselekedj úgy, mintha cselekedeted maximájának akaratod révén általános természettörvénnyé kellene válnia”⁵) leírása után feltárja ennek alapját, tehát megválaszolja, hogy miért

¹ Az írás az MTA Lendület Értékek és Tudomány Kutatócsoport támogatásával készült.

² Barcsi Tamás: *Az emberi méltóság filozófiája*. Typotex Kiadó, Budapest, 2013.

³ Lásd például a Dosztojevszkij kapcsán írtakat: Barcsi Tamás: *Három filozófiai kérdés az emberről*. Attraktor Kiadó, Máriabesnyő, 2016.

⁴ Például: Barcsi Tamás: *A kivonulás mint lázadás*. Publikon Kiadó, Pécs, 2012; Barcsi Tamás – Diósi Szabolcs: *Hasznos test, divídium, nyersanyag: A felügyeleti társadalomtól az (ön)ellenőrző és megfigyelési kapitalizmusig*. *Magyar Filozófiai Szemle* 2022. 3., illetve legutóbbi könyvem több fejezete (így a hétköznapi kegyetlenségekkel foglalkozó rész) is érdekes lehet ebből a szempontból: Barcsi Tamás: *Embortelenség az együttérzés korában*. *Filozófiai vázlat a kegyetlenségről*. Bölcsészettudományi Kutatóközpont – Attraktor Kiadó, Budapest – Máriabesnyő, 2023.

⁵ Immanuel Kant: *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése*. In. Immanuel Kant: *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése, A gyakorlati ész kritikája. Az erkölcsök metafizikája*, Gondolat Kiadó, Budapest, 1991. 53. Ford. Berényi Gábor.

csak akkor fogadható el a cselekvési maximánk, ha ellentmondás nélkül általánosítható, azaz miért kell minden emberre tekintettel lennünk erkölcsi cselekvésünk során. Ennek oka, hogy az ember és általában minden eszes lény öncélként létezik, és nem pusztán eszközként, amely egy másik akarat tetszés szerinti használatára szolgál. Kant kifejti: a célok birodalmában mindennek vagy ára van, vagy méltósága. Aminek ára van, annak helyébe egyenérték gyanánt másvalamit is állíthatok, ami viszont minden ár fölött áll – ez az öncél létrejöttének egyedüli előfeltétele –, annak belső értéke, vagyis méltósága van. Mivel a moralitás az egyedüli feltétel, amelynek megléte egy eszes lényt öncéllá tehet, ennél fogva egyedül az erkölcsiségnek és az emberiségnek – amennyiben erkölcsiségre képes – van méltósága. Kant a kategorikus imperatívuszt a következőképpen is megfogalmazza: „Cselekedj úgy, hogy az emberiségre mind saját személyedben, mind bárki másában mindenkor mint célra, sohasem mint pusztá eszközzre legyen szükséged”.⁶

Jürgen Habermas szerint az univerzalizáció alapelvének kanti megfogalmazása problémás, mert ez azt kívánja, hogy minden cselekvő egymaga végezze el az adott maxima igazolását, márpedig az ellentmondás egyénileg elévezett empirikus próbája nem biztosítja a pártatlan ítéletalkotást. Az általánosíthatóság eszméjében kifejeződő intuíció azt kívánja meg, hogy az érvényes normának minden érintett személy elismerését ki kell érdemelnie, ez pedig csak egy olyan elv által biztosítható, amely minden érintettet arra kényszerít, hogy az érdekek mérlegelésekor mindenki más nézőpontjára helyezkedjen.⁷ A diskurzusetika feltételezi minden kommunikációra képes személy egyenlőségének és szabadságának elismerését, hiszen minden beszédre és cselekvésre képes személy egyenlő résztvevője lehet a vitának, amelynek során szabadságát semmi sem korlátozhatja (a legjobb érv kényszermentes kényszerén túl).

Álláspontom szerint az emberi méltóság elismerésével az emberi személy önértékéből következő alapvető érdekeit ismerjük el. Minden ember már pusztán létezésével olyan értéket valósít meg, amely abszolút tiszteletet érdemel: az emberi személynek alapvető érdeke, hogy életének fennmaradásához és kiteljesedéséhez szükséges legfontosabb követelményeket – életét, egyenlő szabadságát és egyedi személyiségét – a többi ember tiszteletben tartsa. Minden ember szabadságából adódóan részese a morálról folytatott vitának, azonban ennek során az összes emberi személy – a kommunikációs képességgel nem rendelkező, racionális morális vita lefolytatására képtelen személyek is ide tartoznak – alapvető érdekeire tekintettel kell lenni. De hogy milyen

⁶ I. m. 62.

⁷ Jürgen Habermas: *Feljegyzések a diszkurzusetika megalapozásának programjához*. In. Jürgen Habermas: *A kommunikatív etika*. Új Mandátum Kiadó, Budapest, 2001. 137-138. Ford. Felkai Gábor.

módon értelmezzük az önértékéből következően abszolút tisztelettel bíró emberi személy fogalmát (például, hogy az emberi magzat személynek minősül-e vagy sem), illetve, hogy mikortól beszélhetünk morális vitára képes emberi személyről, arról a kommunikációképes, felnőtt emberek folytathatnak normatív vitát az emberi méltóság értelmezése során. Minden racionális morális vitában impliciten tekintettel kell lenni az emberi méltóságra. Ennek fontosságát explicit módon is hangsúlyozhatjuk, mint az érvényes normákról folytatott diskurzust elsődlegesen korlátozó érték-elvet.

A morális diskurzusok elsődleges értékkorlátját az emberi személy méltóságának tisztelete jelenti. Ezt az emberi méltóság tiszteletének elvében foglalhatjuk össze (természetesen más megfogalmazás is elképzelhető, de a tartalmi elemek nem mellőzhetők): Az emberi személy létezéséből adódóan önértékkel rendelkezik, ebből következően alapvető érdeke, hogy életének „szentségét”, lehető legkiterjedtebb szabadságát, egyedi személyiségét más személyekével egyenlő módon tiszteljük. Az emberi méltóság-elv a racionális normamegalapozó diskurzust korlátozó elsődleges érték-elv.

Az értékkorlát bevezetésével ugyan feladjuk azt, hogy a morális diskurzusok során csak a legjobb érv kényszermentes kényszere érvényesül, de az értékkorlát olyan alapvető értékek figyelembevételét követeli meg, amelyeket mindenki elfogadhat, aki racionális és felelősségteljes gondolkodásra képes, világnézeti-vallási-filozófiai alapállásától, kulturális hovatartozásától függetlenül. Továbbá az elsődleges értékkorlát a morális diskurzusokban eleve előfeltételezett alapvető normatív elvárás explicit, részletező megfogalmazása, amely elkerüli a habermasi [U]-elv személyfogalmának ellentmondásait.⁸ Nagyon fontos rámutatni, hogy az értékekhez, nem pedig az értékek egy bizonyos értelmezéséhez vannak kötve a morális diskurzus résztvevői: mivel ezeket sokféleképpen lehet értelmezni, ezen értékek mibenlétéről – kétség esetén – normatív vitát kell folytatni.

Természetesen az alapértékek értékként való leírása, köztük az emberi méltóság alapértékké válása hosszas fejlődési folyamat eredménye. Ezeket nyilván nem „találtuk”, hanem „létrehoztuk”, hiszen egy szellemi fejlődési folyamat (és elismerési „harcok”, amelyek többek között az egyes értékek értelmezéséhez kapcsolódóan folynak tovább) nyomán létrejött konstrukciók.

Az emberi méltóság tiszteletének elve valamennyi ember vonatkozásában legalább egy minimális tiszteletet elvár. A minimális tisztelet a fentiek értelmében azt jelenti, hogy valamennyi emberi személy életének „szentségét”, lehető legkiterjedtebb szabadságát, egyedi személyiségét ugyanúgy tisztelik.

⁸ Ezekről a kérdésekről részletesebben lásd a már hivatkozott monográfiát: Barcsi: *Az emberi méltóság filozófiája*.

Az ezzel kapcsolatos morális diskurzusok alapját képezhetik jogi diskurzusoknak is egy adott társadalomban, a morális elv értelmezésének változása jogi változásokat is eredményezhet. Ezt láttuk a közelmúltban például az ún. Me Too-ügyek kapcsán: olyan viselkedésmódok, amelyeket néhány évtizede még eltűrtek, elfogadhatatlanná váltak morálisan, az emberi méltóság sérelmének minősültek. Erre a jog is reagált, de a morális és jogi diskurzusok még nem lezártak több ehhez kapcsolódó kérdésben. Ugyanakkor az is nyilvánvaló, hogy a jog sosem képes az emberi méltóság tisztelete elvének minden megsértésére reagálni. Egyfelől azért nem, mert ezek egy része nem éri el a jogrend „ingerküszöbét” (mint ahogy például a diák által diák sérelmére elkövetett bullying, a tanári és a családon belüli fizikai és pszichikai erőszak „átlagos” formái nem érték el ezt még a 20. századi Nyugaton sem). Másrészt azért nem, mert az emberi méltósághoz való jogot, illetve a belőle levezethető követelmények érvényesülését biztosítani hivatott intézmények tökéletlenül végzik a munkájukat (erre is jó példák bizonyos „zaklatási” ügyek: sok esetben az elkövető az elkövetéskor is súlyos bűncselekménynek minősülő tettet követett el, például nőket erőszakolt meg, gyermekeket molesztált, de mégsem indult ellene eljárás, vagy csak sok évvel később). Továbbá, még ha érvényesül is az emberi méltóság tiszteletének elve, tehát az egyén megkapja az alapvető morális és jogi tiszteletet, ez a bárhogyan értelmezett jó életnek csak az egyik, bár nélkülözhetetlen alapfeltétele. Ha Axel Honneth hegei alapú elismerélméletét nézzük, akkor azt mondhatjuk, hogy a szeretet-gondoskodás és az egyén önkitaljesítésének, életmódjának elismerése éppúgy a jó élet alapfeltételét jelentik, ezek az elvárások ugyanakkor nem kényszeríthetők ki univerzálisan (bár a kollektív küzdelem lehetősége az utóbbi elismerési forma esetében is adott, ennek célja a szolidaritás növelése lehet). Honneth rámutat, hogy a szeretet és a gondoskodás megléte vezethet az önbizalom kialakulásához, amely az önmegvalósítás minden fajtájának elementáris előfeltételét jelenti, ugyanakkor a szeretettel összefonódó célok és vágyak nem általánosíthatók úgy, hogy nyilvános érdeké is válhatnának.⁹

2. AZ EMBERI MÉLTÓSÁG FOGALMÁVAL KAPCSOLATOS KÉTELYEK ÉS EZEKRE ADHATÓ VÁLASZOK

Bizonyos irányzatok és gondolkodók problémásnak tartják az emberi méltóság fogalmát. Ezek közül valamennyit ezen a helyen nem tudom áttekinteni, négy jellemző kritikát tárgyalok.

⁹ Axel Honneth: *Harc az elismerésért*. L'Harmattan Kiadó, Budapest, 2013. 157, 170. Ford. Weiss János.

2. 1. MONDHATUNK VALAMI ÉRVÉNYESET AZ EMBERRŐL?

Sokak számára nyilvánvaló, hogy a 20. század történései, köztük a század „botránya”, a holokauszt után már nem lehet ugyanúgy gondolkodni az emberről, mint azelőtt. Ez azt hozta magával, hogy Nietzsche nyomán többen az „ember haláláról” beszéltek/beszélnek. Michel Foucault *A szavak és a dolgok*ban azt írja, hogy napjainkban már csak az eltűnt ember által hagyott űrben lehet gondolkodni.¹⁰ Alain Badiou tiltakozik a mai demokráciákat jellemző animális humanizmus ellen, amelyben úgy jelenik meg az ember, mint egy száanalomra méltó állat.¹¹ Az animális humanizmus alternatívája lehet Sartre radikális humanizmusa, önmagunk egyetlen megalapozásává válni, vagy Foucault radikális antihumanizmusa, az eltűnt ember által hagyott űrben elkezdni gondolkodni. Közös vonásuk például, hogy egy kezdetet vázolnak fel, egy totális program a tét, akár fejlődésként, akár hiányként gondoljuk el az embert.

A fenti koncepcióban az emberi méltóság alapja az emberi személyként létezés, mint sajátos, önértékkel bíró minőség. Nincs szó emberi lényegről, és nem valamilyen képességre alapozzuk az emberi méltóság fogalmát, mert a képességek, beleértve az erkölcsi képességeket, nem állandóak és azonos fokúak minden ember esetében (ez persze nem zárja ki, hogy „általános” emberi képességekként utaljunk rájuk). Ha elismerjük, hogy az emberi személy létezéséből adódóan önértékkel rendelkezik, azt is el kell ismernünk, hogy létezésének fenntartásához és kiteljesítéséhez alapvető érdekei fűződnek. Az emberi személy önértéke feltételezi élete szentségének, lehető legkiterjedtebb szabadságának, egyedi személyiségének tiszteletét. Ezen követelmények nélkülözhetetlenek az ember önértékének fenntartásához és kibontakozásához, így ezekről gondoskodnunk kell. A gondoskodás egyik módja, hogy erkölcsi elvben rögzítjük az önértékből következő alapvető követelményeket, amely elv a morális diskurzusok elsődleges értékkorlátját jelenti. Az emberi méltóság tisztelete elvének érvényesítése az ember (emberi személy, közösség, intézmények) által az emberi személynek okozható sérülések és sérelmek elleni minimális védelmet, az önértékből következő alapvető emberi érdekek védelmét biztosítja.

Az elv mögött persze áll valamiféle „minimális”, alapvető emberi jellemzőkre utaló emberfelfogás. A diskurzusetika feltételezi, hogy az ember morális,

¹⁰ Michel Foucault: *A szavak és a dolgok. A társadalomtudományok archeológiája*, Osiris Kiadó, Budapest, 2000. 383. Ford. Romhányi Török Gábor.

¹¹ Alain Badiou: *A század*. Typotex Kiadó, Budapest, 2010. 288-312. Ford. Mihancsik Zsófia.

racionális, kommunikatív lény. Ha azt állítjuk, hogy az emberi személy önértékéből élete szentségének, legkiterjedtebb szabadságának, egyedi személyiségének tisztelete következik, ezzel azt is mondjuk, hogy az ember szabadságra képes lény, aki sajátos személyiséggel rendelkezik. Többek között az új humán biotechnológiai eljárások (pl. a klónozás, tökéletesítő célú, megtervezett egyedeket előállító génsebészet stb.) elkerülhetetlenné teszik, hogy beszéljünk az emberről. Az emberi méltóság tiszteletének elve mögött álló „minimális” emberkép itt kap szerepet. Nem juthatunk el oda, hogy olyan emberi lényeket állítsanak elő, akikkel kapcsolatban ezen jellemzők valamelyike már értelmezhetetlen lenne.

2. 2. KÉTELY AZ UNIVERZALISZTIKUS ERKÖLCSFELFOGÁSOKKAL KAPCSOLATBAN

Számos olyan nézet van, amely kritizálja az univerzalisztikus erkölcsfelfogásokat, most csak Richard Rorty felfogására utalok röviden. Rorty, ha úgy tetszik, az animális humanizmus egyik változatát írja le, de az emberi jogokat elutasítja, mert a morált nem az emberiséggel való azonosulásként, eleve adott normák követéseként, hanem a „mi” érzésünk kiteljesítésére törekvésként értelmezi. Rorty számára az ember „különösen okos állat”, aki abban különbözik az állatoktól, hogy nem csupán szenvedésre képes, hanem megalázható. Az emberi megismerés nem az igazság feltárását jelenti, hanem az alkalmazkodás egyik összetett válfaja, a kutatást a természettudományban és az etikában is az alkalmazkodás keresésének kell tekintenünk. Rorty szerint a felvilágosodás racionalizmusának szótára, bár fontos volt a liberális demokrácia kezdetekor, a liberális társadalmak fejlődésének akadályává vált. A szerző egy olyan szótárt javasol, amelynek alapvető fogalmai az igazság, a racionalitás és a morális kötelesség helyett a metafora, az önteremtés és a szolidaritás. A Rorty-féle „liberális ironikus” az önteremtés magánjellegű kísérletei mellett mindig felülvizsgálja, hogy tevékenységével nem okoz-e szenvedést másoknak és folyamatosan megpróbálja szolidaritását, „mi” érzését a lehető legtágabb körre kiterjeszteni.¹²

Ezzel kapcsolatban megjegyezhetjük, hogy a morált nem lehet csupán érzésekre alapozni, mert ez erkölcsi elbizonytalanodáshoz, a viszonyítási pontok hiányához vezetne: hiszen egyik ember „mi” érzése kiterjedt, míg a másiké meglehetősen korlátozott, az egyik ember megalázásnak érezhet valamit, amit

¹² Vö. Richard Rorty: *Contingency, Irony, and Solidarity*. Cambridge University Press, Cambridge, 1989.

a másik ember nem tart annak, így ezekből eltérő erkölcsi cselekvések következnenek fontos morális kérdésekben. Ugyanakkor az együttérzésnek szerepe lehet egy adott morális norma konvencionális értelmezésének felülvizsgálatában, például egy nagy visszhangot kiváltó eset kapcsán, ekkor a szenvedés okozta felháborodás alapját képezheti egy morális diskurzus elindításának.¹³

2. 3. KÉTELY AZ EMBERKÖZPONTÚ ETIKÁKKAL KAPCSOLATBAN

Napjainkban már közhelyszámba megy annak hangoztatása, hogy az ember és a természet viszonya újragondolásra szorul. Az antropocentrikus etika átalakítására van szükség, állítják sokan. Hans Jonas az emberi cselekvés megváltozott természetéről ír, és utal arra, hogy az ember felelőssége hatalmával együtt nő, illetve a felelősség új dimenziói jelennek meg. Nem az individuális cselekvő és cselekvés, hanem a kollektív cselekvő és cselekvés játszik szerepet; sokkal inkább a meghatározatlan jövő, mint a cselekvés egykorú tere adja a cselekvés releváns horizontját; a cselekvés helyét az előállítás foglalta el, így az erkölcsnek be kell hatolnia erre a területre is.¹⁴

Vannak olyan etikai elméletek, amelyek a humán személy-fogalom kiterjesztését végzik el. A legjelentősebb ilyen koncepció Peter Singer nevéhez fűződik, aki támadja az emberi méltóság doktrínáját, az embereket fajsovinizmussal vádolja, és a benthami utilitarizmus – amely az öröm és a fájdalom érzésének képességét tartja az erkölcsi figyelembevétel alapjának – logikáját követve azt állítja: a magasabb rendű állatokat, amelyek szintén rendelkeznek ezekkel a képességekkel, az emberrel azonos módon kell megítélni. Singer az egyenlőség problémáját vizsgálva megállapítja, hogy az egyenlőség alapelvein az egyenlő figyelembevétel elvét kell érteni, amely eltérő lények esetében eltérő bánásmódhoz és eltérő jogokhoz vezethet.¹⁵ Más gondolkodók rámutatnak, hogy Singer koncepciója és az ehhez hasonló individualisztikus elméletek korlátozottak, mert semmit sem mondanak a többi élőlény értékéről és az ökológiai

¹³ Vö. Sajó András: Mi a „természettől adott” az emberi jogokban? *Állam- és Jogtudomány*, XLIV. 1-2., 2003. Részletesebben foglalkoztam a kérdéssel: Barcsi Tamás: A „mi” érzésünk kiterjedése és a morális diskurzusok. In. *Lábjegyzetek Platónhoz 19. A vita*, szerk. Daróczi Enikő – Laczkó Sándor, Pro Philosophia Szegediensi Alapítvány – Magyar Filozófiai Társaság – Státus Kiadó, Szeged, 2022. 233-243.

¹⁴ Vö. Hans Jonas: Az emberi cselekvés megváltozott természete. In. *Környezet és etika*, szerk. Lányi András – Jávor Benedek, L'Harmattan Kiadó, Budapest, 2005. Ford. Györffy Miklós.

¹⁵ Vö. Peter Singer: Minden állat egyenlő. In. *Környezet és etika*, szerk. Lányi András – Jávor Benedek, L'Harmattan Kiadó, Budapest, 2005. Ford. Körmendy Pál és Mund Katalin; illetve Peter Singer: *Az állatok felszabadítása*, Oriold és Társai, Budapest, 2019. Ford. Garai Attila.

közösség egészéről. Az utóbbi védelmére helyezi a hangsúlyt Aldo Leopold föld-etikája: e szerint az etikának ki kell terjednie a terjednie az embernek a földhöz, az azon élő növényekhez és állatokhoz való viszonyára.¹⁶ Vannak, akik szintetizálni próbálják a szubjektum-fogalom kiterjesztését elvágzó, illetve a holisztikus elméleteket.¹⁷ Arne Naess, a mélyökológia atyja, a Gestalt-alapú világlátást ajánlja a redukcionista szemlélet helyett: ez a kapcsolatokat tekinteti elsődlegesnek, mivel a bioszféra egymással kölcsönös függőségben lévő elemek hálózata, amelyek csak együtt életképesek. Naess önmegvalósításon a személyiség kitágítását és elmélyítését érti, a természettel való azonosulást, az ökológiai én kialakítását, túllépve az élőlényeket elválasztó különbségeken.¹⁸

Nyilvánvaló, hogy az emberi méltóság tiszteletének elve kiegészítésre szorul, ezért koncepciómban amellett érveltem, és ezt most sem látom más-ként, hogy tekintetbe kell vennünk a morálról folytatott vita során egy másodlagos értékforrást is. Olyan értékek figyelembevételét követeljük meg, amely-től egy racionálisan gondolkodó, felelősségteljes ember nem tekinthet el: az emberi civilizáció fennmaradásának elősegítéséről és a természeti értékek megóvásáról van szó. Ezt is kifejezhetjük egy elvben, például így: az emberi személyek és közösségek kötelesek figyelembe venni tevékenységük során az emberi civilizáció fennmaradásának és a természeti értékek megóvásának követelményét. Ahogy az emberi méltóság elvének értelmezéséről, úgy arról is vitákat lehet folytatni, hogy milyen követelmények származnak az emberi civilizáció, illetve a természeti értékek megóvásából.

Az ökológiai én kialakításán, az egymást-átérzésen alapuló etikák ugyan fontos szempontokat fogalmaznak meg, de mégsem elégségesek. Az ökológiai válság időszakában számos olyan dilemma merül fel a természettel való bánás-mód kapcsán, amely racionális diskurzusokat követeli meg (ugyanakkor a természettel való azonosulásra törekvők részvétele különösen fontos e vitákban). Az emberi civilizáció fennmaradása és a természeti értékek

¹⁶ Aldo Leopold: Föld-etika. Ford. Ortmann-né Ajkai Adrienn. In. *Természet és szabadság*, szerk. Lányi András, Osiris Kiadó, Budapest, 2000.

¹⁷ Holmes Rolston III: A környezeti etika időszerű kérdései. Ford. Csipes Zoltán – Scheiring Gábor. In. *Környezet és etika*, szerk. Lányi András – Jávor Benedek. L'Harmattan Kiadó, Budapest, 2005.

¹⁸ Arne Naess: *Önmegvalósítás avagy a világban-való-lét ökológiai megközelítése*. Ford. Pusztai Dóra. In. *Környezet és etika*, szerk. Lányi András – Jávor Benedek, L'Harmattan Kiadó, Budapest, 2005. Ezzel rokonítható az a természetetika koncepció, amelyet Széplaky Gerda fejtett ki, többek között Merleau-Ponty filozófiájára építve: „A »világ húsát«, akár a *physist* kiazmatikus összefonódás uralja, így az abban jelen lévő egyes létezők (emberi, non-humán, sőt élettelen léte-zők is) egymáshoz kapcsolódnak – kapcsolatuk alapvető formája az egymást-átérzés.” Széplaky Gerda: *Sem Isten, sem állat. Fejezetek az áldozati kultúra dekonstrukciójából*. Prae Kiadó, Budapest, 2023. 305.

pusztításának megfékezése csak együttesen értelmezhető, és az elsődleges értékkorlát miatt egyik követelmény sem elégíthető ki oly módon, hogy az emberi személyek alapvető érdekei sérüljenek.

2. 4. A KAPITALIZMUSBAN ÉRVÉNYESÜLHET EGYÁLTALÁN AZ EMBERI MÉLTÓSÁG TISZTELETÉNEK ELVE?

Az emberi méltóság tisztelete, ahogy szó volt róla, bár alapvető jelentőségű, érvényesülése esetén sem elégséges feltétele a jó emberi életnek és a jó társadalomnak. A marxista társadalomkritikusok ugyanakkor azt állítják, hogy a kapitalista viszonyok eleve összeegyeztethetetlenek az emberi méltóság tiszteletével, tehát a kapitalista társadalmakban ez az elv szükségszerűen sérül, az élet, a szabadság és a személyiség jogi védelme ellenére is. Az nyilvánvaló, hogy a szabadság egy liberális demokráciában sem jelentheti csak a beavatkozásmentességet, az államnak a szabadság pozitív feltételeit is elő kell mozdítania (amely legalább egy minimális gondoskodási kötelezettséget is magában foglal)¹⁹, ennek mikéntjét és mértékét társadalmi diskurzusokban kell tisztázni. A marxista kritika szerint a liberális demokráciákban azonban a szabadság még a legjobb esetben sem lehet valódi szabadság, az önkiteljesítés szükségszerűen csorbát szenved. A burzsoázia hatalomra jutását követően nem hagyott meg más köteléket ember és ember között, mint a meztelen érdeket, a „személyi méltóságot csereértékké oldotta fel, és az oklevelekben biztosított, nehezen szerzett számtalan szabadság helyébe az egy lelkiismeretlen kereskedelmi szabadságot iktatta. Egyszóval, a vallási és politikai illúziókba burkolt kizsákmányolás helyébe a nyílt, szemérmetlen, közvetlen, sivár kizsákmányolást állította.” – olvashatjuk *A Kommunista Párt Kiáltványában*.²⁰ A legfontosabb fogalom témánk szempontjából a Lukács György által leírt – a marxi elidegenedés és árufetisizmus elmélethez kapcsolódó – eldologiasodás. Az árustruktúra alapja – írja Lukács – „nem más, mint hogy valamely viszony, valamely személyek közti kapcsolat dologszerű jelleget és ezáltal »kísérteties tárgyiságot« ölt, ami azután a maga szigorú, látszólag teljesen zárt és racionalis öntörvényűsége folytán alapvető lényegének, vagyis az ember és ember közti viszonynak legkisebb nyomát is elfedi és eltünteti.”²¹ Lukács szerint a munkafolyamat – kalkulálhatóságon alapuló – racionalizálásának

¹⁹ Erről lásd: Barcsi: *Az emberi méltóság filozófiája*

²⁰ Karl Marx – Friedrich Engels: *A Kommunista Párt kiáltványa*. Kossuth Kiadó, Budapest, 1980.

²¹ Lukács György: *Az eldologiasodás és a proletariátus tudata*. In. Lukács György: *Történelem és osztálytudat*, Gondolat Kiadó, Budapest, 2023. 148.

következménye, hogy a munkásnak egy tőle függetlenül működő mechanikus rendszerbe akarátának feladásával bele kell illeszkednie. Itt tehát dologként van jelen, a személyisége nem kaphat szerepet, emberi sajátosságai pusztá hibaforrást jelentenek.²² A munkafolyamat racionalizálása csak akkor lehetséges „ha megjelenik a »szabad« munkás, aki munkaerejét szabadon, mint valami »birtokában lévő« árut, mint valamiféle »tulajdonában« álló dolgot bocsát-hatja áruba a piacon.”²³ A munkás dologként viszonyul tehát saját magához, amikor eladja munkaerejét, és személyiségét elnyomva, dologként kénytelen részt venni a munkafolyamatban. Ugyanakkor az eldologiasodás nem korláto-zódik „kizárólag a gazdaság és a munka világára: a jogra, a politikára és álta-lában a társas cselekvésekre egyre inkább igaz lesz az, hogy részkérdésekre fókuszáló technikai megoldásokat kínálnak” idézi Andrew Aratot eldologiaso-dásról szóló tanulmányában Csányi Gergely, és hozzáteszi, hogy Lukács szerint az „elidegenedés nem csupán a bér munkás partikuláris tapasztalata, hanem a kapitalizmus osztályhelyzettől független, általános tapasztalata”.²⁴

Ez alapján valóban mondhatnánk azt, hogy ilyen körülmények között nem érvényesülhetnek az ember öncél voltán alapuló kanti és kantianus etikák, hiszen a kapitalizmust lényegileg eszközszemlélet jellemzi, a másikat és önma-gunkat dologként, tárgyként, céljaink pusztá eszközeként használjuk.²⁵ Érde-mes azonban rámutatni, hogy a liberális demokráciákban vannak olyan vonat-kozásai az emberi méltóság tisztelete elvének, illetve ennek jogi megfogal-mazásának, az emberi méltósághoz való jognak, amelyekről nincs érdemi vita (klasszikus szabadságjogok, a kínzás, a diszkrimináció tilalma stb.). Ezek érvényesülése hosszú elismerési harcok eredménye, és megalapozzák az emberi méltóság tiszteletének kiterjesztését, tehát a kiterjesztést nem lehet elérni ezek sérelme árán (egy olyan forradalmi elmélet, amely az eszköz-szemlélet és a kegyetlenség fokozása árán akarja elérni az eszköz-szemlélet és a kegyetlenség csökkentését vagy megszűnését, eleve elfogadhatatlan). A mai liberális demokráciákban folynak az emberi méltóságot valamiképp érintő

²² I. m. 153-155.

²³ I. m. 157.

²⁴ Csányi Gergely: Eldologiasodás a Globális Társadalmi Gyárban. Lukács jelentősége a kapitalizmus globális szemléletében. *Elpis*, 2023. 1. 68.

²⁵ A *felvilágosodás dialektikájában* azt írja Horkheimer és Adorno, hogy a felvilágosodás erkölcsi tanításai a pusztá érdeken túli kíméletet racionális módon próbálják meg-alapozni, de ezek „tiszavirág-életű” kísérletek. A kanti kategorikus imperatívusz a legátiszellemültebb és legparadoxonabb ilyen kísérlet, „bolond” az a polgár, aki en-nek betartásáért elszalasztana valamilyen nyereséget. Max Horkheimer – Theodor W. Adorno: *A felvilágosodás dialektikája. Filozófiai töredékek.*, Atlantisz Kiadó, Budapest, 2020. 112. Ford. Bayer József, Geréby György, Glavina Zsuzsa, Vörös T. Károly.

viták, amelyek célja az emberi méltósághoz való jogból levezetett követelmények kiterjesztése (az eutanázia megengedhetőségéről, a gazdasági, szociális és kulturális jogokról, a harmadik generációs emberi jogokról stb.).²⁶ E társadalmakban viszont számos, a marxista (és posztmarxista) kritika által tematizált, a szabadságot, az önkiteljesítést, a személyiség megformálását érintő problémáról – mivel ezeket kevesen ismerik fel – nincsenek érdemi társadalmi diskurzusok. Korunkban, a globális (posztmodern) kapitalizmus korszakában nem egy gondolkodó véli úgy, hogy az eldologiasodás fokozottan jelen van²⁷, ugyanakkor úgy tűnik, hogy az eldologiasodás felismerése a kapitalizmus jelenkori jellegzetességei miatt egyre nehezebbé válik a nagy többség számára. A posztmodern vagy kulturális kapitalizmusban az azonosulásra készítésnek meghatározó jelentősége van: az egyén a *cool*-nak tekintett fogyasztási cikkekkel és az immateriális munkaformákkal, a kapitalizmus által felajánlott identitásokkal azonosul, és azt gondolja, hogy ezzel megvalósítja önmagát, pedig csupán a kapitalizmus érdekeit szolgálja.²⁸

Érdemes lenne alaposabban megvizsgálni az emberi méltóság és az eldologiasodás összefüggéseit (terveim szerint a közeljövőben egy külön tanulmányt szentelek ennek a kérdésnek), továbbá átgondolni azt, hogy miképp lehet úgy küzdeni a kapitalizmus (ön)eldologiasító tendenciái ellen, hogy a küzdelem olyan társadalmi diskurzusokat is eredményezzen, amelyeknek célja kiszélesíteni az emberi méltóság tiszteletének elvét: ehhez adhatnak kiindulópontot az autonomista elméletek és gyakorlati törekvések.²⁹

²⁶ Megjegyezhetjük, hogy egy „illiberális demokráciában” az állam célja nem az emberi méltósághoz való jogból levezethető elvárások további szélesítése, hanem ezek szűkítése.

²⁷ Vö. Lurcza Zsuzsanna: Az eldologiasodás és az elidegenedés hauntológiája. In: Rigán Lóránd – Ungvári Zrínyi Imre szerk. *Az értelem anyanyelvén*, Komp-Press Kiadó, Kolozsvár, 2016. 163-176.

²⁸ Kiss Viktor: *Kívül/Belül. Egy új politikai logika*. Napvilág Kiadó, Budapest, 2021. 54-55, 117-125, illetve lásd a könyvről írt recenziómat: Barcsi Tamás: Világ autonomista törekvései, egyesüljete! *Tanulmányok*, 2023. 1

²⁹ Hardt, Negri, Holloway, Mason és mások elméletein alapuló autonomista koncepciót fejt ki Kiss Viktor. Lásd: Kiss: I. m.

A SZKEPSZIS MINT FORMAELV ADALÉKOK A KÉTELY PREMODERN FOGALOMTÖRTÉNETÉHEZ

VALASTYÁN TAMÁS

A SZKEPSZIS ELLIPSZISE

A szkepszis, úgy tűnik, egy aporetikus-elliptikus reprezentációs térbe kényszeríti? szabadítja bele? a filozófiai gondolkodást. Az egyik pólus vagy fókuszpont nem más, mint hogy a szkepszis pusztá ítéletfelfüggesztés, a gondolkodás halála, maga a semmi szintisza működtetése, a másik pólus vagy fókuszpont pedig az, hogy éppen a szkepszis révén lehetséges bármiféle filozófiai gondolat, tehát a kétely a minden, de legalábbis a valami előszobája. Az elsőre felhozhatjuk példaként a pürrhonizmus ataraxiáját, a teljes nyugalom, pontosabban zavartalanság állapotát,¹ valamint Hegel azon szkepticizmusra vonatkozó kritikáját, mely szerint a szkepticizmus

mindig csak a *tiszta semmit* látja az eredményben és elvonatkoztat attól, hogy ez a semmi határozottan *annak* a semmije, *amiből eredményként adódik*. [...] A szkepticizmus, amely a semmi vagy az üresség absztrakciójával fejeződik be, nem haladhat ettől tovább, hanem meg kell várnia, kínálkozik-e és mi új kínálkozik neki esetleg, hogy ugyanabba az üres szakadékba vesse.²

A valami, esetleg a minden lehetőségfeltételeként elgondolt szkepszis legismertebb formája Descartes módszeres szkepszise, amely szerint a kétely mintegy szükséges lépcsőfoka az ismeretnek, mi több, gondolkodó önmagának: ahhoz, hogy eljussak a *fundamentum inconcussum*hoz, szisztematikusan kétségbe kell vonnom mindent. A kétely tehát Descartes-nál a gondolkodás struktív lényegi eleme.

És hát struktív mozzanatként, bár egyáltalán nem apodiktikus elemként funkcionál a szkepszis – hogy egy kortárs példát említsünk – Odo Marquardnál is, aki a szkepszist a végesség filozófiájaként hirdeti meg, szigorúan önmagára vonatkoztatottan (tehát nem általános módszerként). A szkepszis apodiktikájára megint csak Hegel szkepticizmus-felfogását hozhatjuk fel

¹ Vö. Sextus Empiricus: A pürrhonizmus alapvonalai. Ford. Lautner Péter. In. *Antik szkepticizmus*. szerk. Kendeffy Gábor, Atlantisz Kiadó, Budapest, 1998. 171-373.

² Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *A szellem fenomenológiája*. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1979². 51. Ford. Szemere Samu.

példaként, aki szerint azért kell a szkepszis, hogy túlhaladjunk rajta: ekkor a kétely pusztá negáció, amely révén az új forma keletkezésével „megvan az átmenet, amely által magától adódik a továbbhaladás az alakok teljes során át”.³ Marquard szkepszisét sokkal kevésbé az „azért, hogy...” logikai-célhatározói alárendelésének szintaxisa határozza meg, jóval nagyobb mértékben találjuk meg nála a „nem inkább...”, „egyik sem inkább...” alteráló-kompenzáló fordulatát.⁴ Hegel összességében azért veti el a szkepszist, azaz a túlhaladás, túlmenés zaklatott mozgását, mert azon túl, hogy a fogalom már önmagánál van („a fogalom megfelel a tárgynak, és a tárgy a fogalomnak”⁵), és nem kell neki semmin túlhaladnia, hogy a célját elérje – a szkepszis maga „az igazságtól való félelem”, amely vagy „gondolattalan tunyaság”-ot eredményez, vagy „megszilárdul mint érzelmesség”.⁶

Ezzel szemben Marquard szerint a szkepszis az igazság plurális lehetőségtereinek a megkomponálásában segít. Hozzá kell ehhez tennünk rögtön, hogy Marquardnál az igazság lehetséges játékterei afirmálják a megoldatlanság *modus vivendijét* is, ami Hegelnél egyértelmű kudarcként jelenne meg. Marquard mint a kortárs filozófiai szkepticizmus egyik legszínvonalasabb képviselője mindenekelőtt a végesség egzisztenciális tapasztalatának legadekvátabb reflexiójaként beszél a szkepszisről. Szerinte a szkepszis nem menekülés a problémák elől, ahogy ő fogalmaz, „nem dédelgetett tanácsstalanság, hanem a hatalommegosztás érzéke: fogékonyság a végességnek a többes számú ragozás révén eszközölt enyhítése iránt”. A szkepszis „a rémület és a kijózanodás” sajátos arányaképpen születik és tartja fenn magát, és jöllehet már a nyugati filozófiai gondolkodás igen korai szakaszában megformálódik, a modernitás feltételei közepette, „ahol az emberi életre nehezedő teher és a szenvedés és részvét közvetlen kényszere enyhül”, szükségképpen felerősödik.⁷

Az alábbiakban ugyanakkor egy olyan szerzőnél szeretnék beszélni a szkepszis jótékony hatásáról és működésmódjáról, aki jóval az újkor kezdete előtt élt, mindazonáltal művének jelenléte és hatása ma is töretlen. Dante Alighieri költészete és gondolkodása alapjaiban határozza meg és preformálja

³ Uo.

⁴ Vö. Sextus Empiricus: A pürrhonizmus alapvonalai. 174-175., 214-215. „A »nem inkább ez, mint az« kifejezi azt a lelkiállapotot, amelynek következtében a szemben álló dolgok egyensúlya miatt a lélek kiegyensúlyozottságához jutunk el. Egyensúlynak mondjuk a meggyőződést illető azonosságot, szemben állóknak közkeletűen az ellentéteseket, kiegyensúlyozott lelkiállapotnak pedig azt, amikor a két lehetőség közül egyiket sem hagyjuk jóvá.” (215.)

⁵ Hegel: *A szellem fenomenológiája*. 51.

⁶ Hegel: *A szellem fenomenológiája*. 51., 52.

⁷ Vö. Odo Marquard: A szkepszis mint a végesség filozófiája. In. Uő.: *Az egyetemes történelem és más mesék*. Atlantisz, Budapest, 2001. 7-13. Ford. Mesterházi Miklós.

a modern irodalmi köztudat és kultúra létrejöttét és létmódját; az ember önmagáról és a világról kialakított képét Dante poézise és filozófiája nagyban előkészíti és árnyalja (ahogyan Babits Mihály írja róla: „Dante csakugyan minden régi nagy szellem közt a legkülönösebb viszonyban áll ehhez a mi korunkhoz: senki közelebb, és senki távolabb”⁸). Ez a hatástörténeti dimenzió már szépen és gazdagon látszik és fel van dolgozva, mindazonáltal a szkepszis viszonylatában talán kevésbé pertraktálták. Mi több, az tűnik markáns nézetnek Dantét illetően, hogy bár a filozófiai gondolkodás terén hihetetlen cizellált és körültekintő, a szkepszis vonatkozásában nem jöhet szóba, ahogy Kelemen János írja, „Dantéről el sem tudnánk képzelni”, hogy „komolyan számol” a szkepticismussal.⁹ Nos én magam azt gondolom, hogy amikor Dante megkomponálja a saját maga filozófia-fogalmát,¹⁰ amely magában foglalja a poézis kreatív energiáját, ebben nem kis szerepet játszik a szkepszis hatékony felhajtó- és formálóereje.

A SZKEPSZIS ANTROPOLÓGIÁJA

Ám még mielőtt mindezt bemutatnám, érdemes visszatérnünk a filozófiai szkepszis hagyomány- és fogalomtörténetének a fentiekben már érintett két prominens alakjához, Sextus Empiricushoz és Hegelhez, hogy tisztábban lássuk a kételynek az ember önképében játszott szerepét. Mert ez a belátás, a kétely antropológiai formálóereje a dantei gondolatok viszonylatában is gyümölcsöző lehet. Tulajdonképpen azt szeretném erősen állítani, hogy vezessen bár a szkepszis a semmi szakadékába, vagy segítsen a továbbhaladás gyötrelmes műveleteiben, elérendő valamit (vagy urambocsá! a mindent),

⁸ Babits Mihály: Dante és a mai olvasó. In. Uő.: *Esszék, tanulmányok. II.*, Szépirodalmi Kiadó, Budapest, 1978. 155-157. 155.

⁹ Kelemen János az egyik ingenialis tanulmányában a kanti és a petrarcai filozófiai magatartást saját koruk *in actu* fennálló álláspontjával szemben (Kant esetében a dogmatikus metafizikáról, míg Petrarca esetében kora arisztotelianus tudomány-felfogásáról van szó) teljes joggal rokoníthatónak tartja. „Ugyanakkor mindketten ismerik az ellenkező oldalról jelentkező, a tudomány önhittségével ellentétes veszélyt, a szkeptikus kihívást is: s bár Petrarca a tekintélyelvű tudomány megengedése érdekében retorikailag nagyon is kiaknázza a szkeptikus érvekben rejlő lehetőséget, világos, hogy a maga módján ugyanúgy el kíván hajózni a két szélsőség Szküllája és Kharübdiszé között, mint később Kant tette. Másrészt, Petrarca modernségének egyik önmagában is szembetűnő jele, hogy komolyan számol – ahogyan ezt Dantéről el sem tudnánk képzelni – a Cicero műveiből egyébként mások által is ismert szkepticismussal: azzal a szkepszissel, mely csak századokkal később fog valóban szerepet játszani a modern gondolkodás kialakulásában.” Kelemen János: Petrarca modernitása és az „emberismereti érv”. *Világosság*, 2004. 2-3. 3-8. 4-5.

¹⁰ Ehhez vö. Kelemen János: *A filozófus Dante. Művészet- és nyelvelméleti expedíciók*. Atlantisz Kiadó, Budapest, 2002. (Főképp 80-89.)

mindenképpen egyfajta formaelvként fejti ki hatását. Azaz – hogy karikíroz-
zam vagy poentíroz-
zam a dolgot – nem rombolóerőként, nem „a vélt igazság”
puszta „megbolygatásaképp” működik, ahogyan Hegel írja, hogy aztán a
végén, mintha mi sem történt volna, ugyanoda lyukadjunk ki, ahonnan elin-
dultunk.¹¹ Ha ezt a formaelvet a klasszikus vagy pürrhonikus szkepszis felől
vesszük tekintetbe, akkor hozzávetőlegesen a következő három mozzanatot
emelhetjük ki, mint amelyek nagyban meghatározzák a kételkedés működés-
módját. Az ellentétek de- vagy konstruktív szerepe, az ataraxia állapotának
elérése, valamint az ítéletfelfüggesztés eseménye.

Sextus Empiricus *A pürrhonizmus alapvonalai* Első könyvének 4. pont-
jában így fogalmaz: „A szkeptikus filozófia az a képesség, hogy a jelenségeket
és a gondolatokat bármely módon ellentétbe állítsuk egymással; ebből kiin-
dulva az ellentétes tények és érvek egyensúlya miatt először az ítéletek felfüg-
gesztéséhez jutunk el, majd pedig a zavartalan lelkiállapothoz.”¹² A kétely nem
puszta megismerésmód, hanem lélek- vagy inkább életfilozófiai tétje és aspek-
tusa van. Sextus Empiricus egyenesen úgy fogalmaz, hogy a „zavartalan lelki-
állapotba vetett remény” az, amely a szkeptikus filozófia egyik alapelveként
tekinthető. A kétely tehát az ember egészének szinte legbelsőbb, legszemé-
lyesebb diszpozicionalitását érinti, a reményt. Az ellentétek egyensúlyáról
alkotott elképzelést pedig a „szkeptikus gondolati építmény legfőbb alapelve”-
nek tartja a filozófus, merthogy ezt érvényesítve gondolható el az, hogy nincs
semmilyen dogma. A szkeptikusok tehát ezáltal tudják a legplasztikusabban
megjeleníteni, önmagukat, illetőleg kritizálni a dogmatizmus mindenféle
formáját.¹³

Hegel, amint az közismert, a kétely útját a természetes tudathoz rendeli
mint a nem reális tudás egyik formáját. Íme a híres szöveghely *A szellem
fenomenológiája* Bevezetéséből:

Bebizonyul majd, hogy a természetes tudat csak fogalma a tudás-
nak, vagyis nem reális tudás. Minthogy azonban közvetlenül
inkább a reális tudásnak tartja magát, azért számára ennek az
útnak negatív jelentése van, s inkább önmaga elvesztésének tekin-
ti azt, ami a fogalom realizálódása; mert elveszti igazságát ezen az
úton. Ezért ez a *kétely* útjának tekinthető, vagy helyesebben, a
kétségbeesés útjának...¹⁴

¹¹ Vö. Hegel: *A szellem fenomenológiája*. 50.

¹² Sextus Empiricus: *A pürrhonizmus alapvonalai*. 172-173.

¹³ I. m. 174.

¹⁴ Hegel: *A szellem fenomenológiája*. 50.

Itt Hegel azt állítja voltaképpen, hogy a szkepszis révén az én (természetes tudata) elveszti önmagát. Ezért az én kétségbe esik, a természetes tudat maga ez a merő kétségbeesés, azaz az énné az az állapota, amikor nem talál semmi fogódzót maga körül, „elveszti az igazságát ezen az úton”. Az én a kétely és a kétségbeesés „üres szakadékaiban” találja magát, hogy ismét Hegel erős metaforáinak egyikét idézzük.

Úgy gondolom, hogy ez a szakadék nagyon is rokon természetű a hányatott sorsú barát, Hölderlin lírai énekeinek szakadék-tapasztalatával, az alatt „romboló rémség” vagy tevékeny rettenet élményével (ahogyan a *Békeünnep* záró soraiban olvashatjuk).¹⁵ Nyugodtan állíthatjuk, hogy ez a rémséges tapasztalat a modern ember antropológiai önképének szerves része, még úgy is, hogy Hegelnél a tudatnak az igazság jegyében formálódó, folytonosan telítődő és önfeltáró mozgása mintegy tovaáramoltatja – a szkepszis szakadékaiból kimenekítve – az ént. Merthogy a természetes tudat – ahogyan azt Jacob Taubes hangsúlyozza a *Fenomenológia Bevezetésének* e szöveghelyét elemezve – nem naív tudat, „a természetes tudat nincs tudatában önmagának, vagy: a tudat öntudatlan marad önmagát illetően. A tudat nem pusztán hamis tudat: lát, de nem látja önmagát”.¹⁶ Azaz az én igenis szembesül helyzetének rettenetével. Az én maga a kétségbeesés, a szkepszis.

A SZKEPSZIS POÉZISE – „ÖT ALÁVALÓ OK”

Dantét olvasva nyilván nem szigorúan véve a modern szkepticizmus problémátörténeti előzményét tapasztalhatjuk meg, de az a magatartás, amely a gondolkodást folyton elevenen tartja fenn és egyensúlyban, véleményem szerint markánsan körvonalazható nála. Az a körülmény pedig, hogy mindez a filozófia fogalmának megkonstruálása során válik adekváttá, különös figyelmet érdemel a részünkről. A *Vendégségben* ti. Dante három *canzone*-ban komponálja meg azt a termékeny, egyben válságos folyamatot, amelynek révén rátalál a filozófia ösvényére. Pontosabban: három dalban és négy értekezésben. Az értekezésekben Dante nemcsak hogy megadja azokat a szempontokat, amelyek közvetlenül elvezethetnek bennünket a költemények értelmezéséhez-megértéséhez, hanem bősz és igen kimerítő kozmológiai-teológiai magyarázatot ad szinte valamennyi motívumhoz. Ezen az úton most nem követjük a költő-filozófust. Két szempontot viszont fontolóra veszünk, hogy pontosabban

¹⁵ Friedrich Hölderlin: *Békeünnep*. Ford. Bernáth István. In. Uő.: *Versek – Levelek – Hüperion – Empedoklész*. Magyar Helikon, Budapest, 1961. 479-484. 484.

¹⁶ Jacob Taubes: *Psychoanalyse und Philosophie. Noten zu einer philosophischen Interpretation der psychoanalytischen Methode*. In. Uő.: *Vom Kult zur Kultur. Bausteine zu einer Kritik der historischen Vernunft*. München, Wilhelm Fink Verlag, 2007.² 352-370. 361.

láthassuk a szépségszís dantei formáját, helyesebben azt a formáló- és mozgató-erőt, amely kétekyként is felfogható Danténál.

Még mielőtt szorosán olvasnánk az *Első dalt*, amelyben azt tapasztalhatjuk meg, hogyan fordul Dante a filozófia felé, az *Első értekezés* XI. részének gondolatmenetét vizsgáljuk meg közelebbről, melyben Dante azokat kritizálja, akik a saját népnyelven való szólástól elpártolnak, lenézve azt. Mégpedig azért ezt olvassuk először, mert véleményünk szerint az ebben körvonalazódó magatartás mintegy inverz módon feltárja számunkra a kétekydő elme mozgatórugóit; ama kétekyek természetéhez juthatunk ily módon közelebb, „amelyek e hölgy [ti. a Philosophia] első pillantásaiból sokszorosan támadnak”.¹⁷ Az *Első értekezés* XI. részében Dante „öt alávaló ok”-ot fogalmaz meg, melyek oda vezethetnek, hogy megtagadjuk saját anyanyelvünket: „Az első ok a vak megítélés, a második a sanda mentegetőzés, a harmadik a hivalkodás, a negyedik az irigység, az ötödik s egyben utolsó a kislelkűség.”¹⁸ A megítélés képességének, a józan belátás és bátor megkülönböztetés magatartásának fontosságára és jellemzésére Dante többször is visszatér a *Vendégség* lapjain (ezt írja egy helyütt: „A legszebb hajtás, amely az ész gyökeréből fakad, az ítélőtehetség”¹⁹), szerinte „az önálló ítéletalkotás fényét”, a megítélés önállóságát a kényszerűség, valamint a különböző dolgokban való állásfoglalásra törekvés hiánya nagymértékben tompítja. A mentegetőzés a másakra történő odafigyelés hiányából, „az ellenkező vélemény” notórius elkerüléséből származik, a hivalkodás „az igazság mértéké”-nek teljes hiányára mutat rá, míg az irigység és a kislelkűség megint csak arról ad hírt, hogy egyáltalán nem vagyunk tisztában sem a saját, sem a másik képességével, tulajdonságaival, ezért leszöljuk a többiek munkáját, ám saját magunkat sem tudjuk kellőképpen értékelni.²⁰ Ily módon leszűrhetjük, hogy az önmagunkhoz és a világhoz való gondolkodói-teremtői magatartás kreatív és innovatív megformálásához nagyban hozzásegít bennünket, ha nem vakon ítétekyzünk, ha nem mentegetőzünk sandán, ha nem hivalkodunk és nem vagyunk irigyek és kislelkűek.

Nos innen már nem vagyunk nagyon messze a kéteky attitűdjétől, azaz ha józanul megítélve a dolgokat és eseményeket, önmagunkat természetes módon felvállalva önzetlenül és nagylelkűen lépünk fel, lehetőségünk adódik a szépségszís hatékonyan működtetni. Ezen túlmenően a Dante-olvasás volta-kep- pen a szépségszís vagy hitetlenség felfüggesztésének és érvényesítésének dilemmájában formálódik már jó ideje. Vannak, akik kifejezetten szükséges

¹⁷ Dante Alighieri: *Vendégség*. In. *Uő.: Összes művei*, szerk. Kardos Tibor, Magyar Helikon, Budapest, 1965. 155-346. 216. Ford. Csorba Győző és Szabó Mihály.

¹⁸ I. m. 176.

¹⁹ I. m. 284.

²⁰ I. m. 177-179.

előfeltételnek tartják a kétely kiküszöbölését, mondván, „ahhoz, hogy az olvasó örüljön Danténak, fel kell függesztenie a hitetlenséget (és a modern gondolkodás más szokásait)”.²¹ Mások egyenesen veszélyforrásként értelmezik, ha kiküszöböljük a kételyt az olvasás során. Az, ha önként és készségesen felfüggesztjük a hitetlenséget, William E. Carroll szerint részint túlságosan könnyű befogadói gesztus, részint „veszélyeket rejt magában”:

Amikor készségesen felfüggesztjük hitetlenségünket az *Isteni színjáték* olvasásakor, hajlamosak vagyunk elszigetelni magunkat a költemény nyugtalanító állításaitól: a pokol és a mennyország, a kárhozat és az üdvösség valóságáról szóló állításoktól. [...] Dante figyelmeztet bennünket az irodalom veszélyeire, beleértve a sajátját is. Vigyázz, hogyan lépsz be [ebbe a világba – V. T.] és kiben bízol! Óvakodjatok a hitetlenség önkéntes felfüggesztésétől, ami zavart, zavarodottságot és veszteséget eredményezhet!²²

A SZKEPSZIS POÉZISE – „MEGMÁSULT SZÍV”

Dante mindig is ügyelt arra, hogy költői és gondolkodói énjét, önmaga diszpozicionális adottságát messzemenően kritikusan és tisztán lássa. Ezt illetően megint csak érdemes Babitsot idéznünk:

Dante [...] az egész világot a saját életének szemszögéből nézi, annak minden gazdagságát, sőt azon túl minden képzelhető mennyet és poklot is legmélyebb vágyain és indulatain keresztül, mintegy csak a saját életének, sőt szerelmének hatalmas illusztrációját és szimbólumát éli át és állítja elének. [...] Ha korunk az embert kívánja látni a költőben, az egész embert, ahogyan legmélyebb s legemberibb gyökereiből kinő, ahogyan a világba belefogódzik, abban körülnéz, akar és cselekszik: nem találhat nekivalóbb költőt.²³

Nos, ezt a kitüntetetten személyes, egyéni perspektívát találjuk meg a *Ti, harmadik Ég értő mozgatói* kezdetű *Első dal*ban is. Ez azért lényeges mozzanat, mert ezt a személyes, egyéni, ahogyan Dante nevezi, „lelki” aspektust

²¹ Chris Willerton: Dorothy L. Sayers, Dante, and the Modern Reader. *Journal of Inklings Studies*, 2013. 2. 41-58. 41.

²² William E. Carroll: Lust, Literature, and Damnation: Reading Dante's Divine Comedy. *Sapientia / Enero*, 2020. június, 7-26. 23-25.

²³ Babits: Dante és a mai olvasó. 155-156.

váltja fel nála az úgymond „szellemi” aspektus, amely magát a filozófiát személyesíti, jeleníti meg a számára. Egészen pontosan úgy kell fogalmaznunk, hogy egy bizonyos fajta, lelki személyességet vált fel egy másik típusú, szellemi személyesség. És ebben a váltásban játszik kitüntetett szerepet a leginkább a szkepszishez hasonlatos attitűd. Franziska Meier írja, hogy

Dante, a túlvilági vándor nem egyszerűen olyan figura, aki Vergilius segítségével, paradicsombeli szerelméhez, Beatricéhez átkel a túlvilágon, és mindent megnéz és megmagyaráznak neki, hanem olyan saját története van, amely nem problémamentes, kérdéseket tesz fel, kétségeket táplál, még azzal kapcsolatban is, hogy valóban mindig érvényes-e Isten igazsága.²⁴

Idézném a versből azt a néhány sort, ahol Dante azt a szituációt jellemzi, amely során előáll a filozófiai szellem alternatívája a lelki szerelemhez képest:

„Hallgassátok hát értőn, kérve-kérlek,
midőn e megmásult szívről beszélek,
s hogy benne bús lelkem mily sírva csapkod,
s mint ví egy szellem véle, ki a földre
csillagotok sugarain szökött le.”
Sajgó szívemnek éltetője máskor
egy drága gondolat volt: égbe szárnyalt
parancsolótok lábához gyakorta;
egy hölgy villant elé ott glóriával;
s oly élesen mesélt e látomásról,
hogy lelkem: »Bár ott lennék!« – vágyva mondta.
Elűzte most egy másik, elrabolta
helyét, és oly zsarnokká vált felettem,
hogy szívem reszketését látni szinte.
Arcom más hölgy felé fordítja s intve
oktat: »Ki üdvöt óhajt, ne feledjen
e hölgy szemében elmerülni mélyen,
ha sóhajt, aggódást vállal cserében!«²⁵

Amit effektíve a kétely effektusaként szeretnék bemutatni és értelmezni, az a „lélek” és a „szellem” közötti éles alternatíva adódása „a megmásult szívben”.

²⁴ Franziska Meier: Dante der Übervater. *Forschung & Lehre*. <https://www.forschung-und-lehre.de>. 2021. 04.14.

²⁵ Dante Alighieri: Első dal: Ti, harmadik Ég értő mozgatói. In. Uő.: *Vendégség*. 183.

A versszöveg metaforikája rendkívül plasztikusan viszi színre a „lélek” és a „szellem” vitáját, az alternatívák létrejöttét, egymással való küzdelmét, amelyben ugyanúgy helyet kap az ítéletfelfüggesztés mozzanata, mint az ellentétek felvázolása. A filozófia szelleme megszületésének intenzív eseménye ugyanúgy a szerelem hatálya alatt áll, mint amikor Beatricébe beleszeretett Dante, illetve mint amikor lelkét a szeretett kedves formáló erejére bízta emlékeiben. A kétellyel egyenértékű aktivitás abban segíti Dantét, hogy szó szerint elrendezze magában e nagyszabású változás eseményét, illetve annak következményét. Tudniillik Beatrice szerelme, amit a versben a „lélek” jelöl, visz színre, és a másik nő, ahogy Dante írja, „az a nő, akibe első szerelmemet követően beleszerettem, a mindenség Imperátorának gyönyörűséges, tiszteletre méltó leánya, amelynek Pythagoras a Filozófia nevet adta”,²⁶ szóval a Philosophia szerelme, amit a dalban a „szellem” kifejezés jelöl, a költő-filozófus szívében és elméjében ugyanolyan intenzitási fokon áll, tehát egyenrangú félként képezik az én számára a követendő alternatívákat. Az az affektív és kognitív tér, amelyben a „lélek” és a „szellem” közt létrejön az ellentét, valamint küzdelmük színre kerül és formálódik, nem más, mint a kétely, helyesebben a kétségbeesés.

Hogy mennyire nem aránytalan egyenrangú félként beállítani a valóságos szerelmi érzést és az intellektuális-ideális szerelemre, a filozófiára irányuló reflexiót, azt pl. Jorge Luis Borges-nek a *Paradicsom XXXI.* énekének 91-93-as tercínájára vonatkozó értelmezése is alátámasztja. Íme a tercina, először Babits Mihály, majd Nádasdy Ádám fordításában:

Igy szóltam; s messziről a drága Nőnek
szemeit felém mosolyogni láttam;
majd újra az ős Kúthoz emelődtek.²⁷

Így imádkoztam. Ő, ott messze fönt,
úgy láttam: mosolyog és visszanez;
majd elfordult az örök Kút felé.²⁸

Itt Beatrice „valóságos” mosolyát énekli meg Dante, mely szituációt Borges a következőképpen olvassa: „Nekem az a gyanúm, hogy Dante azért alkotta meg a legjobb irodalmi művet, amit valaha is írtak, hogy elhelyezhessen benne néhány találkozást az örökre elvesztett Beatricével.”²⁹

²⁶ Dante Alighieri: *Vendégség.* 217.

²⁷ Dante Alighieri: *Isteni Színjáték.* Ford. Babits Mihály. In. Uő.: *Összes művei.* 547-955. 945.

²⁸ Dante Alighieri: *Isteni Színjáték.* Magvető, Budapest, 2016, 744. Ford. Nádasdy Ádám

²⁹ Vö: Jorge Luis Borges: *Kilenc Dante-tanulmány.* *Holmi,* 1994. július, 949-971. 968. Ford. Scholz László.

MIÉRT TEGYÜK HATÁROZATLANNÁ GONDOLKODÁSUNKAT?

CZÉTÁNY GYÖRGY

Kierkegaard *Vagy-vagy*ának „A” levélírója az esztétikai stádium filozófiai bölcsességét a következő jól ismert tézisben foglalja össze: „Házasodj meg, meg fogod bánni; ne házasodj meg, azt is meg fogod bánni; házasodj vagy ne házasodj, mindkettőt meg fogod bánni; vagy megházasodsz, vagy nem, mindkettőt megbánod.” Ezt, mint tudjuk, a bölcsesség többszöri parafrázelt ismétlése követi. Érdekes azonban az eszmefuttatást tovább olvasni:

Nemcsak egyes pillanatokban szemlélek mindent *aeterno modo*, mint Spinoza mondja, hanem állandóan *aeterno modo* vagyok. Sokan azt hiszik, hogy ők is így vannak, ha ezt vagy azt megtéve, egyesítik, vagy közvetítik ezeket az ellentéteket. Ez azonban félreértés; mert az igazi örökkévalóság nem a vagy-vagy mögött, hanem előtte van. Ezért ezeknek az embereknek az örökkévalósága fájdalmas időmúlás is lesz egyben, amennyiben kettős bánatot kell megemésztelniük. Bölcsességem tehát könnyen megragadható; mivel csak egyetlen alapelvem van, amelyből még csak ki sem indulok soha. Különbséget kell tenni a vagy-vagyban levő következményszerű és az itt bemutatott örök dialektika között. Ha például itt most azt mondom, hogy nem indulok ki alapelvemből, akkor ennek ellentéte nem egy abból való kiindulásban van, hanem csak negatív kifejezése alapelvemnek, pusztán csak az, melyben önmagát ragadja meg egy belőle való kiindulással vagy ki nem indulással való ellentétben. Nem indulok ki alapelvemből; mert ha ebből indulnék ki, megbánnám, s ha nem indulnék ki belőle, azt is megbánnám.¹

¹ Søren Kierkegaard: *Vagy-vagy*. Osiris Kiadó, Budapest, 2001. 40-41. Ford. Dani Tivadar. Köszönettel tartozom Schreiner Dénesnek, amiért a 2022-es fenomenológiai nyári egyetemen tartott előadásában e szöveghelyre felhívta a figyelmem. Köszönettel tartozom továbbá Juhász Máténak és Miklós Zsófiának a szöveg termékeny közös olvasásáért.

A félreértett örökkévalóság, az ellentétek egyesítése, illetve közvetítése nyilvánvalóan a hegeli filozófiára vonatkozik. Hegel abszolút szelleme végig-megy a tudat, illetve a fogalom különböző *vagy-vagy*ain, és ezeket ellentétükben egymásra vonatkoztatva, egymással közvetítve és megbékítve, közvetlenségükben megszüntetve őrzi meg önmagában. Ahogy Hegel fogalmaz, az egész „a fejlődése által kiteljesülő lényeg”.² A szellem az, ami minden *vagy-vagy*ot mozzanatává tesz. Az esztétikai stádium filozófusa ezzel szemben nem a *vagy-vagy*on túl, hanem előtte pozicionálja magát. Kierkegaard egy efféle, következetesen végigvitt pozíció paradoxonjaira mutat rá: az esztétikai stádium filozófusa végső soron az örület csöndjére kárhoztatja magát. „Ha ugyanis alapelvemből indulnék ki, nem tudnék ismét megállni; mert ha nem állnék meg, akkor megbánnám, de ha megállnék, azt is megbánnám stb. Most viszont, hogy soha nem kezdek, bármikor abbahagyhatom; mert örök kiindulásom egyben örök abbahagyásom is.”³

A következőkben azt mutatom meg, hogy a metafizikai gondolkodás történetének egyes elméleteit komolyan vevő gondolat egyrészt egy hasonló pozíció lehetőségéhez vezet el, másrészt e lehetőség nem feltétlen vezet paradoxonhoz. Más szóval a valóságnak mint egésznek különböző ideáit a maguk általánosérvényűségében megtartó gondolat feltételezi azt, hogy önmagát az egymással kibékíthetetlen meghatározások „előtt” helyezze el. Ez pedig azt feltételezi, hogy önmagát az idea tekintetében határozatlanná tegye.

A probléma elsődlegesen az általános érvényre igényt tartó elmélet, avagy a valóság mint egész ideáját megragadó meghatározás esetében merül fel. Amennyiben a teóriáról mint partikuláris produktumról adunk számot, és feltárjuk rejtett előfeltevéseit, ehhez szükségünk van egy olyan konzisztens elméletre, amely lehetővé teszi az előbbi számára nem látható előfeltevések feltárását. Ha érdeklődésünket filozófiai kérdésfeltevés vezeti, be kell látnunk, hogy akár implicit, akár explicit módon, de az általunk alkalmazott elmélet is feltételez egy „létmegértést”, azaz egy valóságészmét, és ez az eszme feltárható. Az ekképp feltárt idea kapcsán azonban ugyanazt az előfeltevésekre vonatkozó kérdést tehetjük fel, és amennyiben következetességre törekszünk, fel is kell tennünk. Tehát az alkalmazott elmélet által feltételezett idea előfeltevéseire is rá kell kérdeznünk. Ehhez azonban ismét egy általános érvényű ideát implikáló vagy explikáló elméletre van szükségünk, és így tovább. Márpedig valahol meg kell állnunk. A „megállás” azonban ez esetben nem jelenthet mást, mint hogy az aktuálisan igénybe vett teória által feltételezett idea általános érvényre vonatkozó igényét *elfogadjuk*. Legalábbis addig, amíg az elméletet használjuk.

² Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *A szellem fenomenológiája*. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1979. 18. Ford. Szemere Samu.

³ Kierkegaard: *Vagy-vagy*. 41.

Azaz ebben az esetben az általános érvényre vonatkozó igényt elismerjük, komolyan vesszük. Nem állunk meg az elismerésnek annál az oly gyakori látszat-formájánál, ami valójában az általánost különössé teszi. Mivel univerzális érvényű ideákról van szó, ha kitartunk a konzisztens megalapozás szándéka mellett, az aktuális elmélet elfogadása csak oly módon alapozható meg más elméletek ellenében, ha ez az alap maga az aktuális teória által feltételezett idea. Vagyis körkörösén, *petitio principii* által. A másik megoldás az idea dogmatikus elfogadása, amely letiltja a saját előfeltevéseire vonatkozó kérdést. Úgy tűnik, a Münchhausen-trilemma az univerzális érvénnyel bíró elméletek problémájára is érvényes.

Vajon ez azt jelenti, hogy az általános érvényű ideák esetében le kell mondanunk egy közös alap meghatározásának reményéről? Amennyiben „alapon” konzisztens elméletet értünk, mindenképpen. Hisz azt látjuk, hogy nincs olyan konzisztens általános érvényű meghatározás, amellyel ne ütköz-tethetnénk egy ugyancsak önmagában konzisztens általános érvényű meghatározást. Úgy tűnik, ha az egymással konfliktusban álló elméletek csatatere „előtt” akarjuk pozícionálni magunkat, nem nagyon marad más számunkra, mint a relativizmus. Ez azonban nem egyszerűen azért nem megoldás, mert nem veszi komolyan az egyes elméletek általános érvényre vonatkozó igényét, hanem mert épp az igény *tagadásának* tulajdonít általánosérvényűséget. Vagyis performatív ellentmondásba navigálja magát. Viszont ha ragaszkodunk a valóságról alkotott különböző, egymástól radikálisan eltérő, ám egyaránt általános érvénnyel fellépő elméletek közös alapjának meghatározásához – márpedig a „metafizikai hajlam” előbb-utóbb eljut ehhez a problémához –, akkor nem marad más, mint hogy az alappal kapcsolatos *előfeltevésünkön* változtassunk. Arra az előfeltevésre gondolok, hogy az alapnak konzisztensnek kell lennie.

Természetesen az alap nem lehet inkonzisztens sem. Arról az igényről nem mondhatunk le, hogy szabatos fogalmunk legyen a problémáról. Ha viszont a megalapozni kívánt meghatározások egymással ütköznek, vagy akár egymást kizárják, akkor az ezeket együtt megalapozó idea, amennyiben lehetséges, tartalmát tekintve *problematicusnak* nevezhető. Azért problematicus, mert egymással konfliktusba kerülő, vagy akár egymást kizáró, ugyanakkor általános érvényre törekvő meghatározásokat foglal magában. Azért problematicus, mert a meghatározások sokszor *alapelvükben* különböznek, és ez esetben csak azáltal közvetíthetők és békíthetők ki, ha legalább az egyik alapelvet feladjuk. Ezzel azonban a közös alap megtalálásáról is lemondunk. Ha viszont problematicus ideánkat tesszük meg alapnak, ennek következménye az lesz, hogy az egyes konzisztens meghatározások az őket megalapozó idea tekintetében *egyoldalúnak* minősülnek, problematikussá téve – de nem megszüntetve – ezzel

saját általánosérvényűségüket. Az egyoldalúság nem jelent partikulárisává válást: az elméletek épp általános érvényükben egyoldalúak. Ugyanakkor valamelyik egyoldalúnak bizonyuló meghatározás melletti elköteleződést a megalapozó ideát kutató gondolkodás ha nem is megbánásként, de legalábbis veszteségként élné meg. Marad az elköteleződés megvonása, de nem az ítéleté; vagyis marad az általános érvényű meghatározások eldöntetlen konfliktusának megragadása. A különböző alapelveken nyugvó konzisztenciák ütközését magában foglaló ideát nevezhetjük a valóság „plurikonzisztens” eszméjének. Ezzel kerüljük el a konzisztencia és az inkonzisztencia leszűkítettnek bizonyuló dilemmáját a megalapozó idea tekintetében. Az alap nem kiindulópont, hanem a különböző kiindulópontok konfliktusából adódó probléma. Az eltérő valóságészmék konfliktusát megalapozó ideának *magát a konfliktust kell megragadnia*, nem pedig feloldania azt egyoldalú módon, valamelyik valóságészme kiemelése által. Ezért a feladat annak a problémának a világos megfogalmazása, amelynek konzisztens, ám egyoldalú meghatározásai a különböző, akár egymással összeegyeztethetetlen alapelve épülő valóságészmék. A problematikus idea így magában hordoz egy kritikai potenciált, amely akkor realizálódik, amikor az idea felől ítéljük meg annak egyoldalú meghatározásait. A kritika tárgya az önmagát univerzális érvényűként meghatározó elmélet egyoldalúsága. A kritika mércéjét pedig azok az elméletek képezik, melyek rámutatnak a bírált elmélet által háttérbe szorított oldalakra. A kritika éppígy érvényes az előbbi elméletekre is. Egy *immanens kritikáról* van tehát szó, amelynek mércéjét teljes egészében az általa bíralt elméletek adják. A kritika mindehhez annyit tesz hozzá, hogy a bíralt elméletek által nyújtott mércéket egymással szemben játssza ki – hiszen mindegyikük általános érvényű.

Hogyan határozható meg a kritika alapját képező problematikus idea? Ehhez arra a kérdésre kell választ találnunk, milyen alapvető módjai vannak a valóságot alkotó összefüggések konzisztens meghatározásának. E tipológiai kérdés megválaszolásához olyan elmélet nyújthat segítséget, amelyik nem pusztán saját alapelvét tisztázza, hanem egyúttal felvázolja az általános érvényű összefüggések konzisztenciájának összes elgondolható alapelvét, vagy más szóval a totalitás feltétlen szintéziseit. Ezt Kant transzcendentális dialektikájában találjuk meg. A dialektika három szintézist tár fel azáltal, hogy az értelem három lehetséges viszonykategóriáját az ész transzcendentális ideáivá terjeszti ki.⁴ A feltétlen szintézisek: a szubjektum minden predikátumot *vonatkoztató* szintézise, a világnak a *hipotetikus sorozat* egészét magában foglaló szintézise, és Isten minden lehetséges *elválasztott* meghatározást

⁴ Immanuel Kant: *A tiszta ész kritikája*. Atlantisz Kiadó, Budapest, 2004. 355. A409-410/B435-436. Ford. Kis János.

magában foglaló szintézise. Kant számára a szintézisek használata pusztán az ész regulatív eszméiként legitim, amelyekre a tapasztalatra alkalmazott fogalmak egységes rendszerezése okán van szüksége az értelemnek. Ugyanakkor Kantnál is felmerül az egyik szintézis konstitutív használatának gyanúja. Az értelem szintézise – az appercepció szintetikus egysége – ugyanis egyben a transzcendentális szubjektum öntevékenysége.⁵ Ebből az is következik, hogy általában a szintézist nem lehet a szubjektum képességeként meghatározni anélkül, hogy ezzel az egyik – az én – szintézisét ne emelnénk egyoldalúan ki. Ezzel viszont az isteni értelem, illetve a világ sorozatának szintézisét is legimitálásuk tekintetében az én szintézisének rendeljük alá. A szintéziseket megalapozó ideára irányuló kérdés a három szintézis *csatamezején* találja magát. A szintézisek „aktorát” csak valamelyik szintézis kiemelése által lehet meghatározni. Az idea problematikus – nem abban az értelemben, hogy nem ismerhető meg, hanem épp abban, hogy többféleképp határozható meg. Más szóval: az idea azért problematikus, mert plurikonzisztens.

Transzcendentális szintézis alatt tehát az általános érvényű összefüggés konzisztenciájának alapelvét értem. Ez alapján a feladat annak vizsgálata, milyen alapelv biztosítja az adott elméletben a valóság egész konzisztenciáját, azaz hogyan jellemezhető az adott valóság eszmét domináló szintézis. Az eltérő alelvek egymás ellen való kijátszása mutat rá kölcsönösen az azokra épülő valóság eszmék egyoldalúságára. A valóság problematikus ideáját a szintézisek konfliktusa alkotja. Az idea a különböző általános érvényű meghatározások „elé lépve” adja azok egyoldalúságának *transzcendentális kritikáját*.

Itt persze felmerül a hermeneutikai naivitás gyanúja. Mintha a valóság eszmék elé lépő gondolat elfeledkezne saját előzetes „létmegértéséről”. Ezért mindenképpen fel kell tennünk a kérdést: hogyan reménykedhetünk saját makacs előítéleteink és előzetes fogalmi keretünk közepette egy efféle „elé lépésben”? Hogyan adhatunk teret előítéleteink és implicit előfeltevéseink rovására más, tőlünk sokszor távoli gondolatoknak? Nyilván semmiképp sem egy csapásra. Először is azoknak az elméleteknek a fogalmi megértése, amelyeknek öröksége a mi gondolkodásunk magától értetődő ismereteként rögzült (vagyis amelyek közel állnak hozzánk), a gondolkodásunk feltárásához is elvezethet. Ez persze még nem jelenti azt, hogy kritikai távolságtartásra tesszünk szert velük szemben. Ehhez olyan teóriákban is el kell mélyülnünk, amelyeknek fogalmi a már sajátként feltárt fogalmakkal ütköznek, ahogy azon elméletek fogalmaival is konfliktusba kerülnek, amelyek megismerése hozzájárult saját előítéleteink és implicit előfeltevéseink tudatosításához. ⁶ E

⁵ I. m. 144. B130.

⁶ Hasonló okból ajánlja Hegel a régi nyelvek és világok tanulmányozását, amelyek idegenségükkel előidézik a tőlük való elkülönülést, de az önmagunkhoz való

nyitottság kialakítását teszi lehetővé az általános érvényű meghatározások történetének vizsgálata, melyek egymást kölcsönösen problematikusá teszik, illetve kizárják. Épp ezek vezethetnek saját gondolkodásunk határozatlanná tétele felé. A sok esetben egymástól radikálisan különböző, egymást kizáró jelentések nemcsak egymás irányában vannak problematizáló hatással, hanem saját, általános érvényüként előfeltételezett fogalmaink irányában is – minél távolabbi jelentéseket vonunk be, annál alapvetőbb módon. Ha nem hinnénk az önmagunkkal szembeni távolság kialakításának lehetőségében, ha minden ilyen kísérlet mögött továbbra is saját előítéleteink munkáját feltételeznénk, magáról a kritikai gondolkodásról mondanánk le, abszolútizálva épp azt, aminek radikális relativitását állítjuk: saját gondolkodásunkat. *Az, hogy korunk és környezetünk meghatározza gondolatainkat, nem az utolsó mondat kell legyen, hanem az első, mely utat nyit a reflexiónak.*

Az univerzális konzisztenciaviszonyok sokaságának feltárása és univerzalizálásuk komolyan vétele olyan gondolkodást feltételez, mely önmagát a valóság tekintetében határozatlanná téve képes elmerülni a valóságról alkotott legkülönbözőbb ideákban. Az az ellenvetés, hogy a határozatlanná válás nemcsak hogy amorálissá és apolitikussá teszi a polgárt, hanem egyenesen ellehetetleníti a mindennapi életet, ez az ellenvetés azzal a kérdéssel függ össze, hogy mennyiben tekinthetünk a filozófiára, annak kérdésfeltevéseivel, *autonóm* területként. Akként a területként, amelyen belül a gondolat a valóság mindenoldalú ideájának megragadására tör. (Ez tehát nem elszigetelődést jelent, hanem épphogy a többi területre való nyitottságot.) Márpedig a gondolat akkor képes az eddigi egyoldalú konzisztens meghatározások elé lépni, ha önmagát, amennyire lehet, fokozatosan határozatlanná teszi, vagyis képessé válik az eltérő meghatározások komolyan vételére. *Az egyetlen alapelvetek feltáró különböző gondolatokra tekinthetünk úgy, mint ennek az egyetlen határozatlan transzcendentális gondolatnak a sokféle meghatározására.* A meghatározások sokasága jelenti a transzcendentális problémát. Mintha története során egyetlen határozatlan gondolat járná át a valóságot újra és újra, olyan határozott formát keresve, mely átfogja a valóság mint egész eszméjét. Valójában persze nem az egyes feltárt elméletek által önmagukban

visszatalálást is elősegítik. Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *Sämtliche Werke. Band 21. Nürnberger Schriften. Texte, Reden, Berichte und Gutachten zum Nürnberger Gymnasialunterricht 1808-1816.* Szerk. Johannes Hoffmeister. Felix Meiner, Lipcse, 1938. 312. Id. Hans-Georg Gadamer: *Igazság és módszer. Egy filozófiai hermeneutika vázlat.* Osiris Kiadó, Budapest, 2003. 44. Ford. Bonyhai Gábor. Gadamer a képzés (*Bildung*) e hegeli fogalmát eleveníti fel, amely „abban áll, hogy megtanulunk valami mást is érvényesíteni hagyni”, uo. Jelen esetben a hangsúly nem a visszatérésen, hanem inkább az elidegenedés állandó ismétlésén van. Ez nem önelvesztést jelent. Inkább arról van szó, hogy a gondolkodás az önmaga és a más konfliktusos terepén történik.

előfeltételezett gondolatról van szó. Az általános érvényű szintetikus meghatározások *összetűzése* körvonalazza az azt fogalmilag megragadó határozatlan transzcendentális gondolatot, a valóság problematikus ideáját. Az elméletek annak a konfliktusnak a miliójében artikulálják magukat, amelynek a kibontakozását a transzcendentális gondolat ragadja meg. Ezáltal a határozatlan transzcendentális gondolat – amennyire lehet, felülemelkedve saját történetileg meghatározott tapasztalati evidenciáin – a valóság mindenoldalú, ám épp ezért problematikus eszméjét ragadja meg. *A határozatlan transzcendentális gondolat végső soron a valóság mindenoldalú eszméjére irányul.* Önmagát határozatlanná téve képessé válik arra, hogy egymással konfliktusban álló történeti meghatározásait összegyűjtse és egymással szemben érvényesítse. Ekkor a valóság mint egész olyan problematikus eszméjéhez jut el, melynek megoldása a sokféle univerzalitásba való visszaesést jelentené. Ezért a gondolat az eszmét megőrzi problematikusságában, plurikonzisztenciájában. Ez az eszme teszi láthatóvá, hogy a metafizikai gondolkodás története törekvés a probléma illuzórikus, egyoldalú megoldására. A metafizikai gondolkodás története három szintézis harca egy konzisztens valóságért.

Miért válhat aktuálissá az önmagát határozatlanná tévő gondolat a mi számunkra? Miért ágyazhat meg pont korunk kultúrája e gondolati művelletnek? Korunk a nagy narratívával szembeni bizalmatlanság kora. E körülmény mindenképp összefügg a közösségek, társadalmak és kultúrák világméretű konnektivitásával, az általános ismereteknek mind a világ terére, mind a történelem idejére vonatkozó kiterjedésével és elterjedésükkel. A konnektivitás, melynek keretében a közösségünket, társadalmunkat, kultúránkat jellemző gondolkodás úgy jelenik meg, mint egy a sok közül, magának a gondolkodásnak az alapkategóriájává válik. Hiába zárkózik be buborékomba, tudatában vagyok annak, hogy ez csak az egyik buborék – épp a fogalom használata tanúskodik erről az ismeretemről. Ami evidenssé válik, az épp annak lehetetlensége, hogy saját narratívámra, világnézetemre, rendszeremre, vagy eszmémre mint az egyetlen lehetséges narratívára stb. tekintsek. Az adott gondolkodásmód problémáival (ellentmondásaival, megalapozatlanságaival, hiányosságaival, elvonatkoztatásaival, negatív következményeivel) szembe-sítő gondolatokkal történő találkozás oly mértékben mindennapivá vált, hogy egyetlen konklúzióként az általános megértésre törekvő gondolkodásról való lemondás adódik. Ez a szkepticizmus, illetve a relativizmus bizonyos formáiban ölthet testet.

A relativizmus azonban könnyen a cinizmus martalékává válhat, magával rántva a kritika fogalmát. Márpedig egy kor, amelyben a tudással szembeni elmés szkepszis jobb híján a babona táptalajává lesz, és a kritikát mint a jelenség *háttérben* álló lényegre („hatalomra”) irányuló kérdést *járatja le*,

illetve amely korban a tudás sokszor egyedül a dogmatikus tekintélyelv mögé, vereséggel felérő visszavonulásban lát védelmet, nos, ez a kor nem jelentheti a kompromittált kritika fogalmával való végleges leszámolást. Amennyiben a kritikában továbbra is az általános érvényre törekvő gondolkodás megújulásának egyetlen immanens alapját látjuk, a kor inkább esélyként jelenik meg a kritika fogalmának újragondolására. Erre azonban nem mutatkozik más mód, mint hogy először a lehető legteljesebb körű módon végigvigyük, történeti léptékűvé tegyük a relativizálást, egyfajta feltétlen historizálást alkalmazva, mely éppúgy a történelem múltó furcsaságává teszi a jelent, mint a múltat. Korunk igen előrehaladottnak mondható abban az önelégültségben, ahogy a jelen saját értékei szerint relativizálja a múltat – már csak ennek ellenkezőjét kell végrehajtanunk. A relativizálás kiteljesítése azonban nem lehet önmagáért való, ha el akarjuk kerülni a fent említett performatív önellentmondást. Ezt gátolja meg a történeti gondolatok általános érvényre törekvésének komolyan vétele. E gondolatok relativisztikussá tétele így ahhoz a konfúz állapothoz vezethet el, amelynek problematikussága miatt át kell csapnia az állapot feltételeire irányuló kérdésbe. Arról a történetietlennek tetsző, ám valójában épp a történelem mozgásának alapjára irányuló kérdésről van szó, aminek igénye korunkban elemi erővel mutatja magát, és ami a gondolkodás történetét mint egymással hadakozó gondolatok csataterét látja maga előtt, melyek mindegyike a tér egészét lefedő érvényt tulajdonít magának. A kritikának e ponton választania kell, hogy elsődlegesen politikaivá válik, és előzetes elköztelezettsége, érzülete szerint a preferált oldalnak szenteli intellektuális fegyverzetét, vagy elsődlegesen *filozófiaivá* – ezen belül többek között politikafilozófiaivá – válik, és önmagától is elidegenedve az oldalak feloldhatatlan konfliktusának feltételeire kérdez rá. A kérdés a konfliktus – és nem annak résztvevői – által feltételezett valóságra vonatkozik. Hogy a kritika e kérdéshez eljusson, először is annak történetében kell elmerülnie, ami önmagukat univerzális érvénnyel felruházó, de egymást kizáró gondolatok permanens harcaként jelentkeznek – nem azért, hogy köztük egyetemes békét teremtvé pusztán gondolatban meghaladja azt, ezzel ugyanis csak a szkepszisnek szolgáltatná ki magát, de nem is azért, hogy szkepticizmusát igazolva lássa, hanem hogy épp ez utóbbi pozíciókat meghaladva ragadja meg e történet – és így korunk – problémáját.

A KÉTELY ILLEGITIMITÁSA NOVALIS MÁGIKUS IDEALIZMUSÁBAN^{1,2}

JAKAB ANDREA

Tanulmányom középpontjában Novalis *A szaiszi tanítványok* c. töredékes írása áll, mely reprezentatív értékű a költő-filozófus esztétikáját illetően. A mű fő koncepcióinak ismertetése által a kétely kérdését novalisi kontextusba helyezem és amellet érvelek, hogy a szkepszis nem illeszthető be aktívan rendszerébe. A szerző nem reflektál közvetlenül a kétely témájára, azonban nem irreleváns megkérdőjelezni annak hiányát és a miértekre választ találni. Ahhoz, hogy felfejtsük, miért nem képezi diskurzus tárgyát, a szöveg tartalma és a novalisi gondolkodásmód kibontása szükséges. Gondolkodásmódja szerint az igazság előmozdítását a kétely nem, hanem csak a felé irányuló töretlen közeledés segíti. *A szaiszi tanítványok* és Novalis esztétikájának összefoglalásának eleget téve bemutatom, hogy a mű meseként való értelmezése zárójelezi a szkepszis lehetőségét azáltal, hogy egyéb megoldásokat mutat fel.

A szaiszi tanítványok tartalmát tekintve a bölcelet és a szépirodalom mezsgyéjén helyezkedik el, ugyanis Novalis természetéről és emberről alkotott filozófiai gondolatait mutatja be irodalmi köntösben. A szöveg műfaját tekintve regény – habár nem befejezett –, azonban nem pusztán szépirodalmi értéket képvisel, hanem a novalisi esztétika kibontására szolgál, a szöveg magja filozófiai. A szerző természetfilozófiai, esztétikai értekezései, gondolatai a narrátor és a különböző karakterek által elevenednek meg. *A szaiszi tanítványokat* Novalis nem tudta halála előtt befejezni, azonban a fennmaradt fejezetcímek mutatják a mű további, lehetséges vonulatát. Novalis úgy tervezte meg regénye folytatását, hogy valamilyen bizonyosságot mutasson fel. Az olyan tervezett fejezetcímek mint az „Ízisz megjelenése”, „Beavatás a titokba” vagy „A természet messiása” mind feltárást jelölnek, tehát bizonyosságot. Fel kívánja mutatni a válaszokat, melyeket a tanítványok keresnek, ezáltal az olvasót is a világ igazságába kívánja bevezetni. A lepel lehull, a titokra fény

¹ A Kulturális és Innovációs Minisztérium ÚNKP-23-3 kódszámú Új Nemzeti Kiválóság Programjának a Nemzeti Kutatási, Fejlesztési és Innovációs Alapból finanszírozott szakmai támogatásával készült.

² A Debreceni Egyetem Gróf Tisza István Alapítvány PhD Kiválósági Ösztöndíja támogatásával készült.

derül, és egy vélhetően beavatott karakter is felbukkan, aki hiteles közvetítő szereppel is bírhat ember és természet között. Megkérdőjelezhető azonban, hogy ezek a tervezett címek mennyire tükröznék vissza tartalmukban azt, amire mutatnak. Kétséges, hogy adekvát módon tudta volna Novalis megmutatni írásban közvetlenül azt, amit ígér; és az vitatható, hogy mennyire volt benne biztos, hogy be akarja fejezni a művét, vagy csak kísérlet volt számára a mű további vonulatának felvázolása. A fennmaradt szöveget olvasva azonban olyan mintákat találunk, amelyek megoldást nyújthatnak e kétségekre. A karakterek és cselekedeteik metaforikus értelmezése – melyet később fejtek ki – által nem az olvasó előtt jelenik meg az igazság. A szubjektumban létrejött változásra csak meghívást kapunk, útmutatást, tanítást nem.

Ennek ellenére a regény rendkívül komplex és pontosan felépített, akár teljesnek is tekinthető mű. Ez a koraromantika egyik sajátosságából, a szándékolt fragmentálás eljárásából eredhet, mikor az összetett gondolatok részleges módon nyilvánulnak meg. A töredékesség iránti vonzalom, a lírikus művek felértékelése mind a gazdag hermeneutikai kibontás lehetőségét involválják, ezzel is azt hangsúlyozva, hogy a végső konklúzió, valamilyen pontszerű eredmény elérése nem lehetséges, pusztán annak körbejárása, az ahhoz való közeledés valósítható meg, az értelmezési folyamat lesz kiemelkedő. A végső igazság így nem ragadható meg. A fragmentáltság, töredékesség ezért a teljesség hiányát reprezentálja. Ennek ellenére, a koraromantikusok márpedig törekedtek a totalitás elérésére, de mindhiába. Paradox módon ők is tudták, hogy a végső igazság nem elérhető számukra. A koraromantika iróniája ezt az attitűdöt fejezi ki, mely *A szaiszi tanítványok*ban is végig jelen van. A történet szerint Szaiszban járunk, ahol a tanítványok példamutató mesterükhöz szeretnének hasonlónak válni. A mesternek sikerült olyan viszonyulási módot kialakítania, amellyel a világot a maga teljességében képes megragadni: a természetet mint totalitást át tudja látni, meg tudja ragadni, így képes benne feloldódni, eggyé válni vele. Ezért a szöveg azt az opciót erősíti, hogy lehetséges a természet teljes megismerése, ismerőssé tétele. Azonban azok a karakterek, akiknek ez sikerült, mind zártak, olyan szempontból, hogy tudásuk átadására nem képesek, és a szöveg mögötti történeteknek nem lehetünk tanúi. A tanítványok mégis e létmód elsajátítására törekednek. A bizonyosság (melyet a kétely ellentétpárjaként azonosítok) az igazság leleplezésével kapcsolatban tematizálódik. Egyrészt, a tanítványok, ha még nem is szereztek bizonyosságot a tudás tartalmáról, magát a tudás létét elismerik, és ebben teljes mértékben biztosak. Másrészt, a tudás megszerzésének a lehetőségében is bíznak. A szerzői megoldások azonban ezt nem képesek közvetlenül felmutatni. Az egyik tanítvány a következő módon tett szert az igazságra:

(...) Társunk hamarosan hozzánk lépett és kimondhatatlan boldogsággal arcán szemünk elé tartott egy különös alakú, fénytelen kövecskét. A Mester kezébe vette, hosszan megcsókolta, aztán könnybe lábadt szemmel ránk nézett, és a kövecskét a többi kö közé tette: egy üres helyre, pontosan oda, hol a Nap sugarai a sorok közé vetültek.

Sohasem fogom elfeledni e pillanatot. Úgy éreztük, mintha lel-künket egy időre átjárta volna a csodálatos világ tündöklő sej-telme.³

Ez a részlet azt mutatja, hogy a tanítványok nem a logika útját követve jutnak el az igazsághoz, valamint a tanítványban végbemenő változás az olvasó számára rejtett marad. Mivel a kételkedés inkább a ráció tárgyköréhez tartozik, ezért ez a jelenet is azt szemlélteti, hogy Novalis egy másik szférában mozog, ahol irreleváns a szkepszis bármilyen formája.

A történet egyik elbeszélőjében, egy tanítványban a görög Athéné isten-nőnek is megfeleltethető egyiptomi Ízisz istennő elfátyolozott alakja ébresztett vonzalmat. Az istennő, melynek szobra Szaiszban található, azt a másikat jelöli, amelyet a természettel azonosíthatunk, valamint annak a tudásnak a birtoklását reprezentálja, amely nem emberi mértékű. A tanítványok a szobor köré gyűlve, képletesen értve, a leplet szeretnék fellebbenteni, hogy elérjék a természetet, vagy, ahogy ebben a kontextusban is érthetjük, az igazságot. Ugyanis nem minden esetben hangsúlyozza Novalis ugyanazon értelmezését a természetnek. A természet egyszerre jelenti a világ egészét, a dolgok összes-ségét, a mindent átfogó phüsziszt, illetve a világ értelmét, jelentését, az igaz-ságot, a világ titkait. Mennyiségileg nem ragadható meg, inkább minőségi jel-legű. Plutarkhosznak köszönhetően megőrződött a hagyomány, mely szerint a szaiszi szobor talapzatán a következő mondat olvasható: „Én vagyok mindaz, ami volt, ami van, és ami lesz, a ruhámat még egyetlen halandó sem lebben-tette fel.”⁴ Az istennő ezáltal egy titokzatos tudás megfelelőjeként jelenik meg, sugallva azt, hogy az igazság nem adott, meg kell dolgozni érte valamilyen módon. A *szaiszi tanítványok* így válik a novalisi esztétizált episztemológia metaforájává.

Miután felvázoltam a mű lényegét, fő koncepcióját, felvetődik a kérdés, hogy ha felmerül egy rejtély, valamilyen hiányosság, megoldatlan kérdés, jelen esetben a természetben való feloldódás lehetősége, akkor a kétely miért nem párosul hozzá? És mégis hová lehetne beilleszteni e modellen belül? Novalis

³ Novalis: *A szaiszi tanítványok. Vulgo*, 2002. 1. 215. Ford. Magyar István.

⁴ Plutarkhosz: *Iszisz és Oszirisz*. Európa Könyvkiadó, Budapest, 1986. 14. Ford. W. Salgó Ágnes.

filozófiája nem szigorú rendszereken alapszik, vagyis megmarad a reflexió szintjén és nem logikai lépcsőkön halad, hanem holisztikus látásmódot igényel; nem pontosan felépített konklúziókkal dolgozik. Ennek ellenére, vagy éppen ezért, nem jelenik meg nála a szkepszis. Ahhoz, hogy az előbb felvetett kérdésekre választ találjunk, a kétely meghatározását szükséges röviden körbejárni. E fogalmat úgy értelmezem, mint ami egy állítás érvényességének megkérdőjelezését jelenti. Tehát szükséges egy vizsgált tárgy (és itt most a lehető legtágabb értelemben használom a kifejezést), téma, dolog stb. Ez a vizsgált tárgy, állítás, meglátásom szerint, nem közelíthető meg azon episztémé fogalma felől, amelyet Novalis gondolkodására hatással lévő filozófus, Platón használ *Az Államban*, mely szerint a tudás egy megvizsgált ismeretet jelent, amikor bizonyosságot szereztünk valamiről. Ugyanis azt, amiről már bizonyosságot szereztünk, értelemszerűen nem fogjuk kétely alá vetni. Továbbá Novalis esetében nem a matematikai szintű tudás értékelődik fel, hanem az intuíció. Ez természetesen nem jelenti azt, hogy teljes homály fedi az elemezni kívánt gondolatot, koncepciót, mindenképpen rendelkezni kell valamilyen összképpel. Ezzel a gondolatmenettel az általam használt szkepszis fogalom működésmódjára szerettem volna rávilágítani: a kételkedés az állítás megkérdőjelezése által egy lépést tesz hátrafelé, ugyanis inkább távolodik a megvizsgált dolog érvényességét illetően. Így a bizalmatlanságnak és bizonytalanságnak nyit teret a gondolkodó én.

A kétely ilyen működésmódjával ellentétes attitűd fedezhető fel azonban a szövegben. Adott egy titok, és mindenki arra törekszik, hogy a leplet lerántsa róla. A kérdésesség az, ami vonzóvá teszi. Éppen ezért nem kételkedésről, hanem, ahogy a magyar fordítás is kifejezi, inkább sejtésről⁵ beszélhetünk *A szaiszi tanítványokban*. A sejtés magához vonzza a gondolkodó ént, aki meg akarja azt ismerni, vágyakozik a vizsgált tárgy után. Az elfátyolozott szaiszi istennő szobrának motívuma jelképes: kifejezi a fátyol mögé pillantás lehetőségét, amellyel azonban a hagyomány szerint nem élhetnek az emberek. A szaiszi szobor felirata szerint „halandó ember nem lebbentheti fel a fátylat”, mely látszólag reménytelen üzenetet közöl a tanítványok számára, akik ugyancsak halandó lények. Azonban az első elbeszélő csöppet sem keseredik el, ugyanis ekképp viszonyul a figyelmeztetéshez: „(...) akkor nekünk kell

⁵ Novalis az eredeti, német nyelvű szövegben az „ahnden” és „Ahndung” szavakat használja (Novalis: *Die Lehrlinge zu Sais*). Az „ahn” a magyar „gyan” elvont gyökkel megfeleltethető, melyből a „gyanú” szavunk is ered. („Gyan.” Arcanum) A gyanakvás a magyar fordításban sejtésként szerepel, melyek közös nevezőre hozhatók a bizonyítási vágy által.

halhatatlanokká válnunk. Ki nem akarja fellebbenteni a fátylat, nem igaz szaiszi tanítvány.”⁶

A sejtés és a kételkedés esetében is van egy hiátus, egy titok, egy kérdés, amely a gondolkodó ént a szkepszis vagy a pozitív gyanakvás felé billenti a vizsgált tárgy érvényességét illetően. A kétely tehát hasonló a sejtéshez, olyan értelemben, hogy mindkettő a megismerésre irányul, azonban vele szemben ellenirányú mozgást fejez ki azáltal, hogy inkább távolodik a megvizsgált dologtól. Novalis egy másik szöveghelyen, az ötödik dialógusában tesz említést a kételyről, ahol szintén megfigyelhető ez a mozgás, csak a sejtés helyét a „hipotézis” veszi át. A beszélők ellentétes nézőpontot képviselnek. A szövegben érezhetően Novalis inkább a második (B.) vitázóval azonosítja magát, aki lírikusan is megfogalmazza álláspontját és ellenvélemény sem érkezik érvelésére.

- A. Végtére is, kedves barátom, mire jók mindezek a hipotézisek? Hisz egyetlen, valóban megfigyelt tény többet ér a legnagyobb hipotézisnél. A hipotézisalkotás kockázatos játszadózás. Amely végül a valótlanság iránt szenvedélyes vonzódássá válik (...). E tudományos erkölcstelenség teljességgel eltompítja a realitásérzékét és leszoktat a szigorú megfigyelésről, amely pedig kizárólagos alapját képezi mindennemű kiterjesztésnek és felfedezésnek.
- B. (...) A kételkedő [Skeptiker], barátocskám, éppoly kevésbé járult hozzá a tudomány gyarapításához, akár a közönséges empirizmus: a legcsekélyebb mértékben sem. (...) Az igazi hipotézisalkotó nem más, mint a felfedező, kinek gyakran már a felfedezés előtt homályosan szeme előtt lebeg az a bizonyos szárazföld (...).⁷

A racionalitásból táplálkozó felvilágosodással szemben fellépő koraromantika nem is válaszolhatna másképpen. Szembeállítva a hipotézissel, Novalis kritikát fogalmaz meg a szkepszisről, ugyanis a hipotetikus állítások előbbre viszik a tudományt, míg a kételkedők a megismerés útjába állnak. Ezért fontos más attitűdöt képviselni. A kételkedésnek a tudományos fejlődés szempontjából is hátráltató ereje van. Az első beszélő (A.) azt rója fel a hipotézisalkotóknak, hogy fantáziavilágok rabjaivá válnak és emiatt nem szolgálják a tudományt. Ezzel szemben a második beszélő (B.) a hipotézist

⁶ Novalis: A szaiszi tanítványok. *Vulgo*, 2002. 1. 216. Ford. Magyar István.

⁷ Novalis: Dialógusok. *Vulgo*, 2002. 1. 127. Ford. Major Enikő.

másképpen gondolja el, ugyanis engedni véli, hogy valamilyen előfeltételezés a végcélt illetően a hipotézisalkotó horizontjában legyen. Éppen ez viszi előre. A *szaizsi tanítványok*ban a még úton járók számára az istennő által reprezentált igazság, totalitás az a szárazföld, amelyet ők el szeretnének érni.

A sejtés tehát odafordul a kérdés, a titok felé és ez a nyitottság plasztikusabb módon is megjelenik A *szaizsi tanítványok*ban. A szöveg azt sugallja, hogy szükség van a csendre is, nem elég csak beszélni, hanem érezni, tapasztalni kell, hogy fel tudjunk figyelni természetre, a hangjára. A szövegen belül Novalis elhelyezett egy epizódot egy melankolikus fiúról, Jácintról, akinek egy idős vándor egy könyvet ajándékozott titkos tanításról, mely számára értelmetlen nyelven íródott. Egy „bűbájos öregasszonytól” kért tanácsot, aki elégette a könyvet, ezután hagyta el szülőföldjét Jácint, hogy az elfátyolozott szűz szobrát felkeresse, útja során pedig a természet segítségére támaszkodhatott. Ahhoz, hogy az igazság felé tudjon közeledni, Jácintnak el kellett égetni a tanítást, hogy szemlélődhesen, önmagából kiléphessen és a másikhoz, a természethez forduljon. A másik felé nyitás, nem az elhatárolódás, bezárkózás folyamata még távolabb viszi a kételkedő attitűdjétől. Az útnak indulás és a megismerés folyamata az ismeretlen megértését tűzi ki célul. Akár a fichte-i Én és Nem-Én szintézise, vagy éppen a schellingi szubjektum és természet kölcsönös viszonyának rendszere hatott mélyebben a novalisi filozófiára, mindkettő a másokban való feloldódást, két minőség, elem összevegyítését mutatja be, amelyhez mozgás szükséges. A távolodás és közeledés motívuma más formában is megjelenik a műben, mégpedig az idegenség és ismerősség ellentétében. Az idegenség negatívumként jelenik meg a szövegben, nem helyénvalónak. A tanítvány, az első elbeszélő, így fogalmazza meg azt a folyamatot, ahogy egyre erősödik benne a vágy, hogy a természetet megismerje: „(...) minden egy magasabb rendű eszménnyé, új renddé áll össze bennem, és minden egyetlen irányba mutat. Ilyenkor minden oly ismerős, oly kedves lesz; s mi most idegen még s ritkán mutatkozó, majdan olyanná válik, mint egy megszokott háziszerszám.”⁸ Amíg a természet mint idegen jelenik meg az ember előtt, addig nem tudja őt befogadni. Ahogy egyre növekszik benne a hit, hogy vágya teljesülhet Szaiszban úgy jelenik meg számára egyre otthonosabban, ismerősként a természet. Az ismerőssé válás folyamata párhuzamba állítható a sejtéssel, csakúgy, mint az elidegenedés a kétellyel.

A kételey lehetőségét A *szaizsi tanítványok* pluralisztikus jellege is gyengíti. A szöveg második felében a tanítványok közötti párbeszéd során számos természet-értelmezést hallanak egymástól. A szereplők különböző nézőpontokat ütköztetnek, gondolataik többször ellentmondanak a másikénak,

⁸ Novalis: A *szaizsi tanítványok*. *Vulgo*, 2002. 1. 216. Ford. Magyar István.

azonban nem fedezhető fel győztes hang, egyik sem kiemelkedő. A szöveg többszólamúsága két szempontból is magyarázható. Egyrészt megerősítik, hogy a paradox állítások is megállják a helyüket és a koraromantikus ironia egy újabb példájára bukkanunk. Másrészt, ahogy Novalis az ötödik dialógusában kifejti, a különböző hipotézisek vezetnek el az igazságig.

A *szaizsi tanítványok* továbbá még egy olyan réteggel rendelkeznek, amely megteremti azt a környezetet, amely a kételkedést zárójelezheti. Ez pedig műfajából adódik. A *szaizsi tanítványok* az epikai műnemen belül a regény vagy inkább a mese műfajába sorolható be. Ezáltal a mű egy önálló vilákként értelmezendő, éppen ezért a mese sajátos törvényszerűséggel rendelkezik, a maga szabályai szerint alakulnak az események. Valastyán Tamás megfogalmazása szerint „ugyanúgy vannak dolgok és összefüggések, mint nálunk, csak éppen ezek a törvények, dolgok és összefüggések nem a mi létezésünkhöz tartoznak – a mi világunktól *különvalóak*.”⁹ A *szaizsi tanítványok* irodalmisága révén megengedheti, hogy önkényes módon állapítsa meg a racionalizmus mértékét a szövegen belül. Ezért adott Novalis számára a lehetőség, hogy bemutasson olyan embereket, akiknek sikerült a természettel való egybeolvadás. Mivel a mese megteremti azt a közeget, melyben a filozófiája teljes mértékben érvényesülhet, a kételkedésnek nincs és nem is lehet benne szerepe. A *szaizsi tanítványokban* fel sem merül a szkepszis gondolata. Azokat a tanítványokat, akik szemében a Mester nem látta meg azt a szükséges csillogást, azt a belső erőt, amely a természet megismeréséhez szükséges, egyszerűen hazaküldte. Ugyanakkor ezek a karakterek, a Mester és az egyik fiatal tanítvány csak reprezentáció szintjén jelennek meg, funkciójuk nem kifejezetten tanítói, hiszen az igazság megismeréséhez útmutatót nem lehet adni. Szerepük a fantáziavilágban azt sugallja, hogy metafizikai kérdést nyelvi eszközökkel, hagyományos tanítással boncolgatni nem lehetséges. A *szaizsi tanítványok* mint mese azt fejezi ki, hogy nem a tanítás, nem a nyelv által mutatkozik meg az igazság, hanem a létünkben kell azt keresni. Filozófiájának approximatív jellegét, ti. az igazságot csak megközelítőleg lehet megismerni, is az hangsúlyozza, hogy azon emberek, akik ilyen magasságba értek, azok regényének karakterei, világtól távoli figurák.

Novalis sokat említett, méltán híres jelmondata a következőképpen szól: „A világot romantizálni kell.” A romantizálni, romantika kifejezés a „roman,” regény szóból származik. A regényességet erősíti az is, ahogy Novalis a mondatot folytatja: „Ha a közönségeset magas értelemmel, a megszokottat titokzatossággal, az ismerőst az ismeretlen méltóságával, a végest végtelen

⁹ Valastyán Tamás: Különvalóság. Novalis és a mese. *Híd*, 2006. 4. 19-20.

ragyogással ruházom föl: romantizálom őket.”¹⁰ A racionálisból az irracionálisba való átjárás vagy éppen a kettő vegyítése, e mágikus idealizmus alapja a filozófiájának. Kételkedéssel az intuitív megismerés nem tudna érvényre jutni és Novalis modellje összedőlne.

Novalisnak *A szaiszi tanítványok* című szövege egy olyan filozófiai rendszer bemutatására szolgál, amely a végső igazság megismerését tűzi ki célul, azonban csak approximatív jellegű. Azon szereplők, akik nem tudják elérni azt az állapotot, hogy a természettel összeolvadjanak, nem süllyednek rezignációba, nem is dacolnak vele, hanem a megértési folyamat valamelyik szakaszában helyezkednek el. Mivel a végcél homályos, felmerülhetne a kételkedés az út érvényességében. Novalis azonban a sejtés és a hipotetikus álláspont előmozdító hatását hangsúlyozza, valamint mivel regényes formát ad szövegének, a kételkedés kizárható. Rendszerében azért zárójelezhető a szkepszis, mert a sejtés motiválja őket, a hangsúlyt a titok megismerésének a vágyára helyezi, a törekvésre.

FELHASZNÁLT IRODALOM:

„Gyan.” Arcanum Adatbázis. www.arcanum.com/ro/online-kiadvanyok/Lexikonok-a-magyar-nyelv-szotara-czuczorfogarasi-55BEC/gy-5F596/gyan-5F677/

Novalis: *A szaiszi tanítványok*. *Vulgo*, 2002. 1. Ford. Magyar István

Novalis: *Dialógusok*. *Vulgo* 2002. 1. Ford. Majos Enikő

Novalis: *Die Lehrlinge zu Sais*. Projekt Gutenberg. www.projekt-gutenberg.org/novalis/sais/sais.html

Novalis: *Töredékek*. Horváth Károly szerk. *A romantika*. Gondolat Kiadó, Budapest, 1978. Ford. Rónay György

Plutarkhosz: *Iszisz és Oszirisz*. Európa Könyvkiadó, Budapest, 1986. Ford. W. Salgó Ágnes

Valastyán Tamás. Különvalóság. Novalis és a mese. *Híd*, 2006. 4.

¹⁰ Novalis: *Töredékek*. Horváth Károly szerk. *A romantika*. Gondolat Kiadó, Budapest, 1978. 147-148. Ford. Rónay György.

A KÉTELY FENSÉGESSÉGE – A BIZONYTALANSÁG MINT TÉMA AZ INSTALLÁCIÓS MŰVÉSZETBEN¹

MIKÁCZÓ ALEXANDRA

Jelen tanulmányban a kétely és a kanti fenséges fogalma közötti lehetséges kapcsolódási pontokat igyekszem körüljárni az installációs művészet néhány példájának elemzésén keresztül. Azért tartom célszerűnek Kant releváns elméletei felől megközelíteni a problémát, mert úgy gondolom, hogy a kanti esztétika sajátos megközelítésmódjából fakadóan kiválóan alkalmas az installációs művek – és emellett az absztrakt vagy konceptuális alkotások – értelmezésére. Igyekeztem olyan példákat kiemelni a képzőművészet területéről, amelyek esetében a két fogalom – a fenséges és a kétely – sajátos elegyével jellemezhető az a folyamat, amely a szemlélőben a befogadás során végbe megy. A tanulmány első felében a vallásos hittel kapcsolatos kételyt mint a hit tárgyával szemben történő bizonytalanságot vizsgálom, majd a szöveg második felében a kétely felé más aspektusból közelíték: itt a nevezett fogalom úgy jelenik meg, mint általában az étellel, illetve annak értelmével vagy értelmetlenségével szemben tanúsított labilitás. Mindkét megközelítésben közös azonban, hogy a szkepszist mint a gondolkodás tárgyával szemben tanúsított bizonytalan hozzáállást értelmezem.

Az első, általam vizsgált képzőművészeti példa Susie MacMurray *Kétely* (*Doubt*) című, a londoni Southwark katedrális részére készített helyspecifikus installációja, mely lényegében a hitbéli kételyt hivatott szimbolizálni: az alkotó a szakrális térbe egy monumentális, sötét felhőt imitáló művet készített, lepkeháló felhasználásával. Az első pillantásra akár blaszfémikusnak is minősíthető akció mögött egy konkrét, mélyebb koncepció húzódik: az alkotó azután készítette el a művet, miután az afganisztáni háború egy veteránjával beszélgetett, aki mesélt neki a poszttrauma stresszről, amelyben szenved, illetve a frontvonalnál zajló élet nehézségeiről – a felhő pedig MacMurray értelmezésében azt az emocionális terhet hivatott jelképezni, amely a brit katona vállára nehezedett.²

¹ 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.

² <https://www.forces.net/news/doubt-artwork-inspired-afghanistan-conflict>
[2023.04.20.]



Susie MacMurray: *Kétely* (2018)

A felhő motívuma a keresztény vallásban meghatározó szerepet tölt be. A keresztény ikonográfiában a felhő vagy felhőoszlop általában mint Isten kinyilatkoztatásának jelképe jelenik meg,³ emellett a Bibliában is számos helyen fel-tűnik, gyakran mint Isten hatalmának, haragjának⁴ vagy mint a Mennyország,

³ Lásd pl. Federico Barocci *Angyali üdvözlés* (1596 előtt) című munkáját.

⁴ Lásd pl. *Jób könyve*. 36:29-33.; *Ézsaiás könyve*. 19:1. In. *Biblia*. A Magyar Bibliatársulat újfordítású Bibliája, 2014. [Online] <https://szentiras.hu/RUF> [2023.12.22.]

a túlvilág, Isten lakhelyének szimbóluma.⁵ MacMurray installációjának interpretálásához jelen tanulmányban egy bibliai szöveghelyet hívok segítségül. *Mózes második könyvében* az Isten egy sötét felhőben jelenik meg; és bár népe megretten, Mózesnek be kell lépnie ebbe a sötét felhőbe, hogy megtalálja őt.⁶ Nyíri Tamás értelmezésében ez a mozzanat kiterjeszthető minden egyes emberre: szerinte a keresztyén ember Istent csak a felhőben és a homályban lelheti fel, mert, paradox módon, ahogyan ő fogalmaz: „A világ szükségképpen el kell(sic!) hogy rejtse Isten nagyszerű dicsőségét. Isten ittlétének tulajdonképpeni jele Isten elrejtettsége.”⁷

E paradoxon kibontásához jelen tanulmány kontextusában azt is fontos látnunk, hogy a felhő mindemellett a képi ábrázolásban egy további szerepkörrel is bír, amelyre Hubert Damisch világít rá az *A Theory of /Cloud/ (A /Felhő elmélete)* című könyvében, ahol Coreggio felhőket megjelenítő freskóit elemzi: „a felhőnek mint jelnek nem csupán képi vagy dekoratív szerepe van; arra is szolgál, hogy kijelöljön egy teret”⁸, emellett „(...) rendszerint a *Másnak* vagy a *szentnek* a betörésével van társítva.”⁹ Földényi László értelmezésében Coreggio a felhőkkel azt akarta elérni, „(...) hogy isten térben behatárolhatatlan jelenlétét érzékeltesse egy olyan kompozíción belül, amely a geometrikus perspektíva szabályain belül van megszerkesztve.”¹⁰ A korábban említett bibliai vonatkozások tükrében mondhatjuk, hogy a felhő mint jelkép a maga sejtelmességével képes átvitt, indirekt módon megjeleníteni Istent vagy általánosságban valamilyen tapasztalaton túli, számunkra e világban – kanti terminussal élve – megismerőképeségeink által nem hozzáférhető tartalmat. Damisch gondolatai nyomán pedig egy felhő képes kijelölni azt a helyet, ahol ez a tartalom képes „betörni” a számunkra való világba. Azonban, amennyiben a felhőt mint szimbólumot ekként interpretáljuk, MacMurray installációja

⁵ Lásd pl. *Mózes negyedik könyve*. 10:34; *A zsoltárok könyve*. 99:7; *Máté evangéliuma*. 26:64. In. *Biblia*. A Magyar Bibliatársulat újfordítású Bibliája, 2014. [Online] <https://szentiras.hu/RUF> [2023.12.22.]

⁶ *Mózes második könyve*. 19:16-20. és 20:18-21. In. *Biblia*. A Magyar Bibliatársulat újfordítású Bibliája, 2014. [Online] <https://szentiras.hu/RUF> [2023.12.22.]

⁷ Nyíri Tamás: *A keresztyén ember küldetése a világban*. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1996. 112.

⁸ Damisch, Hubert: *A Theory of /Cloud/ – Toward a History of Painting*. California, Stanford, Stanford University Press, 2002. 17. Idézi Földényi László: *Képek előtt állni – Adalékok a látás újkori történetéhez*. Kalligram, Pozsony, 2010. 46.

⁹ Damisch, Hubert: *A Theory of /Cloud/ – Toward a History of Painting*. id. kiad. 43. Idézi Földényi László: *Képek előtt állni – Adalékok a látás újkori történetéhez*. id. kiad. 47. Kiemelés az eredetiben.

¹⁰ Földényi László: *Képek előtt állni – Adalékok a látás újkori történetéhez*. Kalligram Kiadó, Pozsony, 2010. 46-47.

kapcsán felmerülhet bennünk a kérdés, hogy mi szükség van ezt a teret egy katedrálisban, tehát egy egyébként is szakrális térben kijelölni?

A kérdés megválaszolásához mindenekelőtt John Ruskin egy gondolatára hivatkoznék, amelyet a *Modern painters* harmadik kötetében fogalmaz meg a tájképfestészettel kapcsolatban: „(...) ha a modern tájművészetnek általános és jellemző elnevezésre volna szüksége, nem lehetne jobbat kieszelni, mint ezt: »a felhők szolgálata« [*the service of clouds*].”¹¹ Ezt a szöveghelyet Radnóti Sándor úgy értelmezi, hogy Ruskin itt egyrészt érzékeltetni kívánta Dél és Észak meteorológiai ellentétét, ugyanakkor e szavakban megjelenik „(...) a hit fényes égboltjának befelhőződése(sic!), borongó kételyekkel telítődése: a hit elvesztése és visszanyerésének perspektívája”¹² is. Bár Ruskin és Radnóti ezeket a gondolatokat a modern tájképfestészettel kapcsolatban fogalmazta meg, a felhő mint jelkép értelmezéséhez segítségül hívhatjuk őket az általunk vizsgált installáció esetében is, hiszen a sötét, baljóslatú felhő – ahogyan a cím is utal rá – itt is mint a kétely szimbóluma jelenik meg.

Egy olyan tapasztalat, mint a háború borzalmainak átélése értelemszerűen képes megingatni az ember Istenbe vetett hitét, hiszen a hit tárgyát valami olyan dolog képezi, amihez nem férhetünk hozzá tapasztalati úton, ellenben a háborúról nagyon is empirikus tapasztalattal rendelkezhetünk – ez különösképpen igaz arra a veteránra, akinek történetéből az alkotó ihletett merített az installáció elkészítéséhez, hiszen a frontvonalon testközelből tapasztalta meg a vérontás szörnyűségeit.

A hit kérdését jelen tanulmányban – ahogyan a későbbiekben a fenséges-ség fogalmát is – kanti alapokon közelítjük meg. Kant maga a hit kérdését eltérő módon vizsgálja a kritikákon belül. A *tiszta ész kritikájában* különbséget tesz vélekedés, hívés és tudás között: míg a vélekedésnek szerinte szubjektíve és objektíve sincs elégséges alapja, a tudásnak pedig éppen ellenkezőleg, adott a szubjektív és az objektív alapja is, addig a hívés esetében csak a szubjektív alap az, ami elégséges.¹³ Az *ítélőerő kritikájában* pedig a hitet elválasztja a vélekedéstől és a tényektől.¹⁴ Ebben a megközelítésben a vélekedés dolgait

¹¹ Ruskin, John: *Modern Painters III. The Works of John Ruskin*. Ed. by E. T. Cook-Alexander Wedderburn. Library Edition, Vol. 5. New York, George Allen, London-Longmans, Green and Co., 1904. 318. Idézi Radnóti Sándor: *A táj keletkezés-története* – „Ők, akik nézték Hannibál hadát”. Atlantisz Kiadó, Budapest, 2022. 244.

¹² Radnóti Sándor: *A táj keletkezéstörténete* – „Ők, akik nézték Hannibál hadát”. Atlantisz Kiadó, Budapest, 2022. 244.

¹³ Kant, Immanuel: *A tiszta ész kritikája*. Atlantisz Kiadó, Budapest, 2004. 640. Ford. Kis János.

¹⁴ Kant, Immanuel: *Az ítélőerő kritikája*. Osiris Kiadó, Budapest, 2003. 392. Ford. Papp Zoltán.

mint a lehetséges tapasztalati megismerés tárgyait határozza meg, tényleges dolgoknak azoknak a fogalmaknak a tárgyait nevezi, amelyeknek bizonyítani lehet az objektív realitását, a hit dolgait pedig úgy írja le, mint amelyeket a tiszta gyakorlati ész kötelességszerű használatában lelhetünk fel.¹⁵

Kant *A fenséges analitikájában* leírja, hogy egy tárgyat félelmetesnek találhatunk akkor is, ha nem félünk tőle – ebben az esetben csak *elgondoljuk* azt az esetet, hogy ha ellen akarnánk állni neki, akkor minden ellenállás hiábavaló volna.¹⁶ Emellett Kant arra is rámutat, hogy hasonló folyamat zajlik le az erényes emberben is, aki féli Istent, anélkül, hogy valójában rettegne tőle: az ilyen ember úgy véli, *neki magának* nem kell tartania attól, hogy ellene szegül Istennek és parancsainak, így ténylegesen nem kell tartania Isten büntetésétől, de mégis, minthogy ezeket az eseteket nem tartja önmagukban véve lehetetlennek, Isten roppant hatalmát ismeri fel bennük.¹⁷

MacMurray installációja egy fenyegető sötét felhő képében jelképezi a szkepszist, amely teherként nehezédhet egy hívő vállára. Az alkotás monumentális és komor sötétsége révén félelmetesnek tűnhet számunkra, annak ellenére is, hogy tudjuk, hogy amit látunk, ténylegesen nem veszélyeztet minket. A hatalmas viharfelhőt imitáló művel való találkozást érzéki érdekeink ellenében találhatjuk fenségesnek, ebből kifolyólag valamiféle analógiát találhatunk a fenséges tapasztalata és az ész gyakorlati használata – vagyis az erkölcsiség – között. Erre az összefüggésre Cassirer is rávilágít a *Kant élete és műve* című kötetében, ahol arra hívja fel a figyelmet, hogy a kanti fenséges esztétikai tapasztalata és az általában vett erkölcsiség látszólag ugyanarra az alapvető érzésre – a tiszteletre – támaszkodik,¹⁸ ugyanakkor Cassirer¹⁹ és maga Kant is hangsúlyozza, hogy a fenséges esetében mindez valójában csupán szubrepció, mely során az önnön emberi mivoltunk iránti tiszteletet cseréljük fel az objektum iránti tisztelettel.²⁰

A korábban feltett kérdésre – vagyis, hogy mi célt szolgált a felhőt imitáló installáció elhelyezése a londoni katedrális szakrális terében – mindezek alapján azt a választ adhatjuk, hogy a kétely és annak szimbóluma bizonyos értelemben alkalmas arra, hogy paradox módon erősítse hitünket; ez vizuálisan a *Kétely* című mű esetében úgy jelenik meg, hogy az üvegablakon beözönlő fény – mely ablakokon Jézus a központi alak – áttör a sötét viharfelhőn is. A

¹⁵ Kant, Immanuel: *Az ítélőerő kritikája*. id. kiad. 392-394.

¹⁶ Kant, Immanuel: *Az ítélőerő kritikája*. id. kiad. 173.

¹⁷ Kant, Immanuel: *Az ítélőerő kritikája*. id. kiad. 173-174.

¹⁸ Cassirer, Ernst: *Kant élete és műve*. Osiris/Gond-Cura Alapítvány, Budapest, 2001. 353. Ford. Mesterházi Miklós.

¹⁹ Cassirer, Ernst: *Kant élete és műve*. id. kiad. 353-354.

²⁰ Kant, Immanuel: *Az ítélőerő kritikája*. id. kiad. 170.

keresztény vallásban – és ebből kifolyólag a keresztény ikonográfiában is – szakrális jelentőséggel bíró fény tehát az installáció értelmezésének egy további rétegét tárja fel. A sötét viharfelhőn áttörő fénysugarak csak méginkább fokozzák a látvány magasztosságát: így élhetjük át egyszerre a hitbéli kétely egyébként absztrakt fogalmának indirekt vizuális ábrázolásán keresztül a fenséges esztétikai tapasztalatát.

A jelen tanulmány keretein belül vizsgált második alkotás, Chiharu Shiota *Bizonytalan utazás* (*Uncertain Journey*) című műve – amely a mára bezárt berlini Blain|Southern galéria számára készült –, más aspektusból közelíti meg a kétely, a bizonytalanság fogalmát. Az alkotó a galéria terébe néhány csónak vázát helyezte el, melyből vérvörös fonalak futnak szerte a térben, a mennyezet és az oldalfalak irányába.



Chiharu Shiota: *Bizonytalan utazás* (2019)

Az alkotás értelmezéséhez mindenekelőtt Hausmann Cecília a „*Dada ma*” című tanulmányát hívom segítségül, mely szövegben a szerző a dadaizmus idegenség-formáinak a kortárs művészetben való megnyilvánulását vizsgálja.²¹ Hausmann Cecília a dadaizmus egyik idegenformájaként a heterogén anyaghasználatot és a műfaji heterogenitást határozza meg, melyre kortárs példaként többek között Shiota egy az 56. Velencei Biennálén bemutatott *Kulcs a kézben* (VB56G) című installációját említi példaként.²² Ez a mű hasonlít az általunk vizsgált alkotáshoz, azzal a különbséggel, hogy ebben az esetben egy valódi csónakot helyezett el az alkotó a kiállítóterben, amelyből vörös fonalak futottak szerte a mennyezetre, ezekről a fonalakról pedig kulcsok lógtak alá. Az eltérő anyaghasználattal kapcsolatban a nevezett tanulmány szerzője a következőképpen fogalmaz: „Az egymástól eltérő anyagok ritkán léphetnek olyan harmonikus kapcsolatba, amelyben a tárgy ne feszülne szét a saját magában hordozott ellentétektől: ahogy az én számára is a külső, nem-én lehet az idegenség első tapasztalata (...), úgy a tárgyak felfogásában is a nem azonos minőségű, egymástól eltérő jellegű tárgyak keltenek idegenségérzetet.”²³ Az általunk vizsgált installáció esetében is jelen van egyfajta ketősség: a merev, fémből készült csónakvázak és a puha fonál mint anyag egymástól való idegensége, mely akár az élet-halál ellentétéként is interpretálható – ezt az ellentétet a színhasználat is alátámasztja: a fekete mint a halál, a vörös pedig az élet jelképeként értelmezhető.

A csónak vagy a hajó a vizsgált alkotás és általában a különféle vizuális ábrázolások esetében is az utazás, illetve az életen történő biztonságos átkelés szimbóluma; a görög mitológiában pedig Kharón, a révész szintén csónakon szállítja át a holtak lelkét a Sztüx folyón.²⁴ Ugyanakkor a fent látható installáció esetében nem egy valódi hajót, csak annak vázát láthatjuk, ami egyrészt vizuálisan szorosabb kapcsolatot eredményez a teret behálózó fonalak és a csónak között; másrészt felfoghatjuk akár az emberi porhüvely jelképeként; harmadrészt pedig a konkrét megjelenítés felől az absztrakció irányába közelít, hiszen egy ilyen hajóval ténylegesen nem lehetséges az utazás.

²¹ Hausmann Cecília: „*Dada ma*” – *A dadaizmus idegenségformái és jelenlétük a kortárs művészetben*. In. Csordultig Duchamp-mal – *Tanulmányok a Forrás 100. évfordulójára*. Tánczos Péter szerk. Debreceni Egyetemi Kiadó, Debrecen, Veres Péter Kulturális Központ, Balmazújváros, 2019. 113.

²² Hausmann Cecília: „*Dada ma*” – *A dadaizmus idegenségformái és jelenlétük a kortárs művészetben*. id. kiad. 124.

²³ Hausmann Cecília: „*Dada ma*” – *A dadaizmus idegenségformái és jelenlétük a kortárs művészetben*. id. kiad. 117.

²⁴ Lásd pl. Kerényi Károly: *Görög mitológia*. Ford. Kerényi Grácia. [Online] <http://mohay.gergely.btk.ppke.hu/gorog%20vallas%20ea./Kerényi%20Karoly%20-%20Gorog%20mitologia.pdf> [2023.05.06.] 114. és 214.

A teret behálózó, akár az emberi test érhálózatát is elménkbe idéző fonalak az életet magát, a világhoz való különféle kapcsolódási pontokat, de a sorsot is jelképezhetik. A sorsfonál mint metafora rendkívül erős kép a görög mitológiában, és a különféle vizuális ábrázolásokban is számos példát találhatunk a sors istennőinek ábrázolására, akik az élet fonalát szövik, fonják vagy épp vágják el – Francisco de Goya *Atroposz vagy a Párhák* című festménye például ezt a témát dolgozza fel.

A fémből készült csónakvázak és a teret behálózó vérvörös fonalak végső soron az élet metaforájaként értelmezhetőek, így egy olyan utazást jelenítenek meg, amelyről nem lehet tudni, pontosan hová, merre tart; hiszen nem tudhatjuk, hogy mit tartogat számunkra a sors, de azt sem, hogy mi történik velünk halálunk után. A bizonytalan utazásként felfogott élettel kapcsolatban joggal merül fel a kétség, hogy vajon ténylegesen van-e értelme. Ezek a kérdések felmerülnek például Platón *Az állam* című dialógusának tizedik könyvében is, ahol a szerző leírja, hogyan választanak sorsot a lelkek, majd, miután megválasztják életmintájukat és sorsukat, isznak a Léthé folyónak a vizéből és elfelejtik, hogy sorsukat szabadon választották, nem pedig kapták – ennek nyomán pedig arról is megfeledkeznek, hogy döntésükért a felelősség is egyedül őket terheli.²⁵ Ebben a megközelítésben a lélek halhatatlan, így a halál után, elválva a testtől, egy újabb utazásra indul – azonban ezúttal egy a földi világtól elkülönülő szférában. A sors kiválasztása pedig azelőtt történik, hogy a lélek visszatérne a földi világba, és miután a felejtés folyójának vizéből iszik, elkezdődik földi élete, így a körforgás újra kezdetét veszi.

A lélek halhatatlanságának kérdése Kant kritikáiban is előtérbe kerül. A *gyakorlati ész kritikájában* Kant az erényes élet három posztulátumát különíti el, amelyek a következők: Isten létezése, a szabadság és a lélek halhatatlansága.²⁶ E három előfeltétel elengedhetetlen ahhoz, hogy egyáltalán képesek legyünk a legfőbb jó elérésére irányuló morális törvénnyel egybehangzó érzületre. Az viszont, hogy akaratum teljes megfelelésben álljon az erkölcsi törvénnyel, számunkra mint az érzéki világhoz tartozó eszes lények számára földi életünkben elérhetetlen cél, azonban éppen ezért szükséges e tökéletességet mint gyakorlatilag szükségszerűt megkövetelnünk, ez viszont számunkra csak egy végtelenbe tartó progresszusban, előrehaladásban tételvezethető fel.²⁷ Shiota installációjához kapcsolódva mondhatjuk azt, hogy ezek az előfeltételek képesek egyfajta célt adni az egyébként bizonytalan utazásnak –

²⁵ Platón: *Az állam – Tizedik könyv*. Ford. Jánosy István. [Online] <https://mek.oszk.hu/03600/03629/03629.htm#170> [2023.05.06]

²⁶ Kant, Immanuel: *A gyakorlati ész kritikája*. Osiris Kiadó, Budapest, 2020. 153. Ford. Papp Zoltán.

²⁷ Kant, Immanuel: *A gyakorlati ész kritikája*. id. kiad. 142.

átvitt értelemben segíthetnek abban, hogy megfelelő irányba fordítsuk csónakunkat –, azonban, minthogy a posztulátumok ténylegesen nem bizonyítható tételek,²⁸ bár a gyakorlati ész használatának, így az erkölcsös életnek irányt szabhatnak, maga az élet, az utazás általuk nem lelhet teljesen szilárd alapra, hiszen maga a végcél is az életen túlra, vagyis egy a megismerőképességeink által elérhetetlen szférába helyeződik át.

A végtelen felé történő törekvés analóg a fenséges esztétikai minőségével, amit például Shiota installációját szemlélve is átélhetünk. Ehhez a tapasztalathoz leginkább a teret behálózó, sűrű fonalfelhő látványa segít hozzá minket, hiszen a fejünk fölött elterülő, átláthatatlan, kusza háló monumentalitása révén képes a végtelen érzetét kelteni, ami mellett a befogadó eltörpülni látszik. Kant a matematikailag-fenséggel kapcsolatban úgy fogalmaz, hogy ennek a tapasztalatnak az alapja az összemérhetetlen, *abszolút* nagyság,²⁹ ami a matematikában nem, de az esztétikában létezik.³⁰ Ilyenkor a képzelőerőnk teljes hatalma képtelen megfelelni az ész eszméinek,³¹ elménk telítődik a látvánnyal és már-már képtelenek vagyunk egybefogni azt, ami a szemléletünk tárgya – a végtelen ugyanakkor sohasem az objektumban, hanem az ítélő elméjében lesz fellelhető, így a fenséges is saját eszméinkben, nem pedig a természet dolgaiban keresendő.³² Shiota alkotása pedig az imént említett jellemzői révén hasonlóképpen képes felkelteni a határtalanság érzetét.

A korábban vizsgált két installáció elemzésével véleményem szerint két olyan példát sikerült felmutatnom a képzőművészet, azon belül az installációs művészet területéről, amelyekben sajátos elegyként jelenik meg a kétely és a fenséges fogalma. Nem állítható ugyanakkor, hogy a két fogalom között általában, az elemzett művektől eltekintve is mindenkor szoros kapcsolat áll fenn – leszámítva talán a fenséges feletti tetszéssel együtt járó bizonytalan érzést, amelyben a tárgy váltakozva vonzza és taszítja az elmét, és amelyet Kant negatív örömként aposztrofál.³³

²⁸ Kant, Immanuel: *A gyakorlati ész kritikája*. id. kiad. 142.

²⁹ Kant, Immanuel: *Az ítélőerő kritikája*. id. kiad. 160., 162.

³⁰ Kant, Immanuel: *Az ítélőerő kritikája*. id. kiad. 163-164.

³¹ Kant, Immanuel: *Az ítélőerő kritikája*. id. kiad. 169.

³² Kant, Immanuel: *Az ítélőerő kritikája*. id. kiad. 162-163., 169.

³³ Kant, Immanuel: *Az ítélőerő kritikája*. id. kiad. 157.

FELHASZNÁLT IRODALOM:

- Biblia*. A Magyar Bibliatársulat újfordítású Bibliája, 2014. [Online]
<https://szentiras.hu/RUF> [2023.12.22.]
- Cassirer, Ernst: *Kant élete és műve*. Osiris/Gond-Cura Alapítvány, Budapest, 2001.
Ford. Mesterházi Miklós.
- Damisch, Hubert: *A Theory of /Cloud/ – Toward a History of Painting*. California, Stanford, Stanford University Press, 2002.
- Földényi László: *Képek előtt állni – Adalékok a látás újkori történetéhez*. Kalligram Kiadó, Pozsony, 2010.
- Hausmann Cecília: „Dada ma” – A dadaizmus idegenségformái és jelenlétük a kortárs művészetben. In. *Csordultig Duchamp-mal – Tanulmányok a Forrás 100. évfordulójára*. Tánczos Péter szerk. Debreceni Egyetemi Kiadó, Debrecen; Veres Péter Kulturális Központ, Balmazújváros, 2019.
- Kant, Immanuel: *A gyakorlati ész kritikája*. Osiris, Budapest, 2020. Ford. Papp Zoltán.
- Kant, Immanuel: *A tiszta ész kritikája*. Atlantisz, Budapest, 2004. Ford. Kis János.
- Kant, Immanuel: *Az ítélőerő kritikája*. Osiris Kiadó, Budapest, 2003. Ford. Papp Zoltán.
- Kerényi Károly: *Görög mitológia*. Ford. Kerényi Grácia. [Online]
<http://mohay.gergely.btk.ppke.hu/gorog%20vallas%20ea./Kerenyi%20Karlo%20-%20Gorog%20mitologia.pdf> [2023.05.06.]
- Nyíri Tamás: *A keresztény ember küldetése a világban*. Akadémiai, Budapest, 1996.
- Platón: *Az állam – Tizedik könyv*. Ford. Jánossy István. [Online]
<https://mek.oszk.hu/03600/03629/03629.htm#170> [2023.05.06]
- Radnóti Sándor: *A táj keletkezéstörténetei – „Ők, akik nézték Hannibál hadát”*. Atlantisz Kiadó, Budapest, 2022.
- Ruskin, John: *Modern Painters III. The Works of John Ruskin*. Ed. by E. T. Cook-Alexander Wedderburn. Library Edition, Vol. 5. New York, George Allen, London-Longmans, Green and Co., 1904.
- Képjegyzék:*
- MacMurray, Susie: *Kétely* (2018)
installáció
Southwark katedrális, London
<https://artandtheology.org/tag/doubt/> [2023.12.27.]
- Shiota, Chiharu: *Bizonytalan utazás* (2016)
installáció
Blain|Southern galéria, Berlin
Photo credit: mangtronix on VisualHunt.com
<https://visualhunt.com/f7/photo/25327290619/c1f720e6d2/> [2023.12.27.]

HIT ÉS KÉTELY VISZONYA KIERKEGAARD EGZISZTENCIAFILOZÓFIÁJÁBAN

HORVÁTH PÉTER

„Sohasem tántorítanak el tőle kételyek, sohasem
gyötör a kétség, hogy igazam is lehetne,
Istennel szemben sosem lehet igazam.”
(Kierkegaard)

Ha a kétely meghatározására teszünk kísérletet Kierkegaard egzisztenciafilozófiai gondolkodásában, módszertani szempontból elkerülhetetlen, hogy elsőként kétely és hit viszonyát tegyük elemzés tárgyává. Hinni és kételkedni a zsidó-keresztény kultúrában egymást implikáló, egymással szemben álló tevékenységformák, amelyekben a nyugati ember monoteizmuson alapuló világmegismerése nyeri el sajátos értelmét. Kierkegaard számára hit és kétely, ha nyilvánvalóan nem is azonos súllyal, az emberi egzisztencia alapvető önkifejezési és létértelmezési aktusai körébe tartoztak, segítségükkel kutathatta fel individuális ittlétének rejtett belső mélységét, s annak vonatkozását Istenhez. A kétkedő a *Vagy-vagyban* egy bűgőcsigához hasonló figuraként jelenik meg, aki a forgómozgás dinamikájánál fogva hosszabb-rövidebb ideig a csúcson tudja tartani magát, de a lendületvesztés után már arra is képtelen, hogy önmagában megálljon.¹ A hívő ezzel szemben olyan hétköznapi jelenség, aki teljesen otthon érzi magát a világban, s az élet minden pillanatában megingás nélkül érkezik földre, amikor az abszurd erejénél fogva megteszi a végtelenből a végesbe való ugrás mozdulatát.² Ha egzisztenciális kategóriákként fogjuk fel őket, akkor hit és kétely ontológiai jelentését egy olyan filozófiai tapasztalat hordozza magában, amelyet az ember egzisztenciális létmódja határoz meg; Sesztov mintegy ezt az állítást igazolandó írhatta Kierkegaard-ról: „*Filozófiáját egzisztencialistának nevezte, ez azt jelenti, hogy azért gondolkodott, hogy éljen, és nem azért élt, hogy gondolkodjon*”³. Az

¹ Kierkegaard: *Vagy-vagy*. Osiris Kiadó, Budapest, 2005. 28. Ford. Dani Tivadar.

² Kierkegaard: *Félelem és reszketés*. In: *Az Ismétlés, Félelem és reszketés, Filozófiai morzsák. A szorongás fogalma*. Kierkegaard művei 5. Jelenkor Kiadó, Pécs, 2014. 114-115. Ford. Soós Anita.

³ Lev Sesztov: *Kierkegaard, a vallásfilozófus*. In: uő: *Teremtés a semmiből*. Osiris Kiadó, Budapest, 1999. 281. Ford. Patkós Éva.

egzisztencia az európai filozófiatörténet modern kori felfedezése, amely révén a történeti-evilági feltételek közt szituált individuum úgy határozta meg életének létértelmeként saját magát, mint aki egy átléphetetlen határ előtt állva, önnön létében ismeri fel halandó mivoltát mint meghaladhatatlan antropológiai differentia specifikát. Erről a faktikusan létező egyénről joggal állapítható meg, hogy olyan fogalmilag levezethetetlen, megragadhatatlan léttel bíró Egyes (*Enkelte*), akinek a döntésben realizálódó, szenvedélyesen megélt bensőségességének (*Inderlighed*) saját szubjektivitása képezi egzisztenciális fundamentumát.⁴

Az egzisztencia az ember létmódja, amelyben tehát véges lényként tárul fel létének értelme. A világbeli ember eksztatikus létezőként mindig viszonyul a saját létehez, ami azt jelenti, hogy minden egyén szabadságra ítélve élheti úgy az életét, ahogy tudja és akarja. Az emberi egzisztencia ezért tárgyfüggetlen ontológiai önvonatkozás („*az önmagához viszonyuló viszony*”) abban az értelemben, hogy az elsajátítás aktusában mindenkor a saját életeként veszi birtokba a létezést. A lét elsajátításának módja bár különböző formákban valósulhat meg, mégis mindig egy *rejtett immanens én* önkonstitúciójában teljesedik be. Kierkegaard példája értelmében az elsajátítás (*appropriation*) nem egy lecke megtanulása vagy a katekézis felmondása, mivel általában véve nem sorolható be a tanítható tudás körébe. Aki maga nem vallásos személyiség, hanem annak csak „*megtervezett lehetősége*”, a vallás átsajátítási kísérletekor a kételyben tapasztalja meg önmaga határait: „*Mint lehetőség, megfelelek, de mivel a katasztrófán keresztül szeretném megismerni a vallási példaképeket, olyan filozófiai kétely támad bennem, amelyet senki emberfiával nem kívánok megosztani. A legfontosabb az elsajátítás mozzanata.*”⁵ Amint látható, Kierkegaard a „*filozófiai kétely*” kudarc tapasztalatán keresztül lép be a szerelmi szakítás után előálló vallásos krízisbe, ahol hit hiányában nem vallásos, hanem etikai-gondolkodó egzisztenciaként van jelen. Az egzisztencia immanens terében tehát az individuum kétkedőként is elsajátíthatja létét, azonban egyedül a hívő az, aki abszolút módon veszi birtokba Önmagát, s boldog kivételként áll Isten színe elé. Az emberi lét egzisztenciális értelmét ez az elsajátításban létesülő belső én mint Önmagaság (*Selbstheit, ipsiszeitás*) jelenti. Az ember csak egzisztálva lehet Önmaga, azaz, egy a külsővel összemérhetetlen belsőhöz való viszonyában hozza létre mindenki mástól különböző egyedi valóját. Mivel nem akar a tudás tárgya lenni, Sartre szerint Kierkegaard-nál az

⁴ Czakó István: *Sacrificium intellectus: hit és ész viszonya Søren Kierkegaard gondolkodásában*. In. Søren Kierkegaard 1813-2013. Szerk. Gyenge Zoltán. L'Harmattan Kiadó, Budapest, 2014. 191.

⁵ Søren Kierkegaard: *Stádiumok az élet útján. Kierkegaard művei 3*. Jelenkor Kiadó, Pécs, 2009. 230. Ford. Soós Anita.

emberben „*van valami visszavezethetetlen*”, ezért törekszik arra, hogy „*a maga egyediségében, saját végeessége szívében alany-abszolútum legyen, amelyet interiorításban a léttel való abszolút kapcsolat határoz meg*”.⁶ A minden külsőtől és tárgytól leválasztott immanens ént sajátként birtokba venni egyet jelent az Egyes mint kivétel felmutatásával.

A kivételként felfogott ember az az individuum, aki mindentől független bensőségénél fogva az, aki: az abszolút Önmaga mint Egyes. Az emberi egzisztencia ekkor a maga szingularitásában van jelen a világban, s ipszeitása megalapozza önkonstituáló ontológiai jelenlétét. Az immanens önmeghatározás szabadsága véges adottság, mert sosem képes lezárt formát öltetni, ebből származik az elfojthatatlan bűnösség érzése, a szellem szorongása. Az egzisztenciafilozófia által megteremtett filozófiai szubjektum ehhez a feltétel nélküli belső énhez képest ismer önmagára halandóságnak kitett egzisztenciaként, ami a lét abszolút viszonyítási pontjaként egyszerre kizárólagosan személyes, mégis elérhetetlenül idegen. Az embernek ez a belső mélységi ontológiai középpontja körül mennek végbe az önelvesztés és önelnyerés, az elidegenedés és önazonosulás, az összeszedettség és szétszóródás egymást feltételező kettős egzisztenciamozgásai.

Az európai gondolkodás történetében a létértelmezésnek ezt az új episztéméjét Kierkegaard nyitotta meg, az ő nevéhez kötődik az emberi egzisztencia filozófiájának a megteremtése. Az egzisztenciafilozófia etikai alapképletét senki nem dolgozta ki nála világosabb formában, amikor az esztétikai és a vallási stádiumot elválasztó szféraként határolta körül az erkölcs világát. Bár végzett teológus volt, Kierkegaard filozófusként gondolta végig, hogy mi választja el a gondolkodót a művésztől és a hívőtől, s a köztük felfedezett etikai mezőben találta meg saját ismeretelméleti pozícióját. Sem vissza, sem előre nem vezetett számára út, a szerelmi házasság és a hit általi megigazulás helyett egyetlen kimondható igazságaként az etikai - sem kivételes, sem hétköznapi - egzisztencia ellentmondásos helyzetéről adhatott számot.

Filozófiatörténeti szempontból Kierkegaard talán legmeggyőzőbb gondolkodói teljesítményének a hit egzisztenciális értelmezését tarthatjuk, melyet mindmáig érvényes módon vitt véghez. Ha feltesszük a kérdést, hogy miben összehasonlíthatatlanul eredeti filozófiai számvetése a hitről, akkor a választ úgy fogalmazhatjuk meg: ő volt az első gondolkodó, aki úgy tárgyalta az etikai és esztétikai diskurzustól megkülönböztetve a hitet az emberi egzisztencia abszolút és véges igazságaként, hogy a kétely nem-igazságát sem tévesztette szem elől. Aligha igényel különösebb bizonyítást az az állítás, miszerint a

⁶ Jean-Paul Sartre: *Az egyedí egyetemes*. In: *Módszer, történelem, egyén. Válogatás Jean-Paul Sartre filozófiai írásaiból*. Vál: Tordai Zádor. Gondolat Kiadó, Budapest, 1976. 286., 289. Ford. Nagy Géza.

kétely önmagában is képezheti elméleti vizsgálódás tárgyát, függetlenül a hit kérdésétől, ezt igazolja, hogy a hellenisztikus szkepticizmustól a karteziánus módszerig gyakran elemezték saját jogon mint episztemológiai problémát. Kierkegaard jelentősége ebben a hatástörténeti folyamatban abban áll, hogy megmutatta miként lehet gondolkodni a kételyről a vallásos hittel való viszonyában. A hit csak a hívő számára lehet minden mástól független valóság, ami önmagában hordja létezésének okát és célját, Istent. A filozófus számára a hit szükségképpen elmélkedés tárgya, kevesen gondolták ezt végig Kierkegaard-nál következetesebben és mélyrehatóbban. Egzisztenciafilozófiai meghatározásában a hit egzisztálásának ontológiai feltétele, hogy az individuum számot vet a kétely jelentésével az esztétikai, az etikai és a vallási stádiumban. Nem létezik hívő egzisztencia, melyet soha ne kísértett volna meg a kételkedés, melyet legyőzve úgy nyeri vissza hitét, hogy kételyét bűnként ismerte fel. Kierkegaard számára a kétség és a hit mértékét egyaránt az egyén Istenhez való viszonya jelenti: a kétely a hit lelki próbatétele, amellyel megküzdve nyerheti el mélységét és intenzitását.⁷ A kétely a hívő testébe szúrt tövishez hasonlítható, kihúzása nem csupán a kiváltott fájdalom, hanem az egzisztenciális értelemben vett hit megszűnését is eredményezné. A kétely a hit szükségszerű, de nem elégséges feltétele, magából a kételyből nem következik, hogy a hitnek lennie kell, miközben a filozófus egzisztencia perspektívájából a hit mégsem létezhet kétely nélkül.

KIERKEGAARD KÉTELYEI

Kierkegaard egzisztenciafilozófiájának értelmezésekor azzal szembesülhetünk, hogy a kétely számos filozófiai témafelvetés kapcsán megjelenik az életműben, nem csupán a hithez való viszonyában. A következőben a teljesség igénye nélkül, mintegy bevezetésül a *Félelem és reszketés* elemzéséhez, röviden néhány olyan szöveghelyet érintenék, amelyből képet kaphatunk a dán gondolkodó kételyfelfogásáról.

Kierkegaard egyik legkorábbi írásának érdekessége, hogy benne a kétely az irónia ellenpárjaként bukkan fel. A mű szentenciózus konklúziója szerint, ahogy a humánus élet irónia nélkül, úgy az igazi tudomány kételkedés nélkül nem létezhet: „ami a tudomány számára a kétkedés, az a személyes élet számára az irónia”.⁸ Másutt mindazonáltal a magánügyként felfogott

⁷ Clare Carlisle: *Kierkegaard's Fear and Trembling: A Reader's Guide*. Continuum. London – New York, 2010. 160.

⁸ Kierkegaard: *Az irónia fogalmáról*. In. *Sören Kierkegaard írásaiból*. Szerk. Suki Béla. Gondolat Kiadó, Budapest, 1982. 115. Ford. Valaczkay László.

személyes kételkedés is feltűnik, akkurátusan elhatárolva a tudományos szkepszistól, de Kierkegaard saját bevallása szerint maga sem tudott érdemi válasszal szolgálni arra a kérdésre, hogy mi tudna kezdeni egy férj a kételkedéssel a házasságban. Míg a férj kételkedésének hasznával és kárával kapcsolatban még önmaga számára sem sikerült megnyugtatóan eloszlatnia a kételeyeit, a nők esetében meglehetősen határozottsággal szögezte le, hogy nekik egyáltalán nem szükséges megtapasztalniuk a kétellyel együtt járó szorongást és kint.⁹ A francia forradalmárok terrorjában - ahol mindent porig akartak rombolni, hogy az alapoktól építsék újra a világot -, a de omnibus dubitandum jelszavát látta a gyakorlatban megvalósulni.¹⁰ A kétely és a kétségbeesés szembeállításakor viszont a „szubjektivitás lovagját” (Sartre) már elsősorban a spekulatív filozófia és a dán hegelianusok kritikájának szándéka vezette, amely abból indult ki, hogy a gondolkodást mindig a kételkedéssel kellene kezdeni. Amíg a kétségbeesésnél az abszolútba való belépés a választással történik meg, s az egzisztencia mozgása az egész személyiséget magával ragadja, addig a kételkedés a gondolat belső mozgásaként jön létre, ahol a szubjektum személytelen, absztrakt valójában találja meg a nyugalmat a szükségszerűségben.¹¹ Kierkegaard hit és kétely viszonyát lételméleti problémaként *A filozófiai morzsák avagy egy csipetnyi filozófia* (1844) című írásában vizsgálta. A hit ezúttal a keletkezésre vonatkozik, ezért lehet Isten maga is keletkezett lét. Az érzékelésben adott tárgyhöz való eltérő viszonyulásmód alapján a hit tárgya a maga közvetlen létében tárul fel, míg a kétely tárgya a minden következtetéstől való tartózkodás (epokhé) révén észlelhető: „A hit a kétely ellentéte. A hit és a kétely nem a megismerés két fajtája, melyeket egymás folytatásaként lehetne meghatározni; hiszen egyik sem megismerési aktus, hanem egymással ellentétes szenvedélyek. A hit a keletkezés iránti érzék, míg a kétely tiltakozás a következtetés minden olyan formája ellen, mely túl akar lépni a közvetlen érzékelésen és a közvetlen megismerésen.”¹²

A következőkben annak bemutatására vállalkozom, hogy miként tárgyalja *Félelem és reszketés* című munkájában Kierkegaard a hit ábrázolásával összefüggésben két különböző formában a kétely kérdését. Az első eset mindjárt a mű elején Descartes-hoz kapcsolódik, s filozófiai kételyként nevezhetjük meg, a másik esetben Faust irodalmi figurája szemlélteti a kétkedő költői alakját. A kételyről szóló beszédet tehát saját kettősség jellemzi, amennyiben Descartes és Faust, a karteziánus filozófia és a goethei irodalom,

⁹ Kierkegaard: *Vagy-vagy*. 515-516., 720.

¹⁰ Uo. 515.

¹¹ Uo. 625-626.

¹² Kierkegaard: *Filozófiai morzsák*. In: *Az Ismétlés, Félelem és reszketés, Filozófiai morzsák. A szorongás fogalma. Kierkegaard művei* 5. 257. Ford. Soós Anita.

a módszeres kétely és az empatis kétely együttesen definiálja a jelentését. A költő határfiguráján keresztül Kierkegaard a kétely bűnné való átváltozásában a vallási egzisztencia helyzetére is rávilágít.

A FILOZÓFIAI KÉTELY

A filozófiai kételyről való beszédet a hit problémájához való szoros kapcsolódása különbözteti meg a fausti kételytől. A *Félelem és reszketés* már felütésében egymás mellett említi a hitet és a kételyt, s ezáltal a kötet problémafelvetését a két fogalom összefüggésében exponálja. A megfogalmazott álláspont szerint a jelenkorban senki nem akar megállni a kételkedésnél és a hitnél, hanem mindenki továbbmegy, hogy túllépjen rajtuk. A továbblépés (*Weitergehen*) közvetlen Hegel és Martensen kritikájából¹³ következik, hogy Kierkegaard szerint a „*kételkedésben való készség*” éppúgy, mint a „*hithez való készség*” egy egész életre szóló feladatot jelent. Mi sem bizonyítja ezt jobban, mint a karteziánus filozófia, ami sosem kételkedett a kinyilatkoztatásba vetett hitben. Kierkegaard idézi *A filozófiai alapelvei* és az *Értekezés a módszer* passzusait, amelyekben az ész világosságával szemben Descartes a kinyilatkoztatás elsőbbségét hirdeti, illetve filozófiai kutatásai egyetlen eredményeként saját tudatlanságának belátását nevezi meg.¹⁴ A módszeres racionalista kétely tisztában van az ész használatának korlátaival, amikor vele szemben fenntartja a kinyilatkoztatásba vetett hit magasabb rendű voltát. A filozófiai kétely megkülönböztető sajátossága összességében abban ragadható meg Kierkegaardnál, hogy a hithez való viszonyában az ész önmegismerésének külső episztemológiai hataraként nyeri el jelentését. Hit és kétely mint az életre szóló szenvedély két fajtája kölcsönösen feltételezik egymást, érintkezési felületük kirajzolja közös határukat, amelyet egyikük sem léphet át anélkül, hogy fel ne számolna önmagát. Nem minden műben van ez így, a *Stádiumok az élet útján* (1845) a túllépést csak a hit kérdésében tematizálja, mondván Hegel óta nem lehet megállapodni a hit közvetlenségénél, ezért új módon kell beszélni róla.¹⁵ Maga Kierkegaard tehát annyiban követi Descartes-ot, hogy ő sem kételkedik a hit ész feletti létjogosultságában, mindemellett önmagát mégsem hívó egzisztenciaként ábrázolja művében.

A *Félelem és reszketés* jellegadó filozófiai ismertetőjegye, hogy az „örök tudathoz” társított végtelen rezignáció nézőpontjából tárgyalja témáját, a hitet. A rezignáció Kierkegaard értelmezésében azt jelenti, hogy az egyén a

¹³ Carlisle: I. m. 33.

¹⁴ Kierkegaard: *Félelem és reszketés*. 85-86.

¹⁵ Kierkegaard: *Stádiumok az élet útján*. 258.

világról való lemondás fájdmájában eljut a létezéssel való megbékélésig. A rezignáció a filozófiai szubjektum megkülönböztető vonása, az „örök tudat” állapota, ahol a bensőségesség igazsága „*az elválasztottság, melyben mindenki az igazban maga magának egzisztál*”.¹⁶ A filozófiai individuum a véges és a végtelen dialektikájánál fogva ehhez a „boldogtalan tudathoz” kötődik,¹⁷ a szellem végtelen mozdulatának közvetítésével saját erejénél fogva jut el szellemi fejlődésének végpontjára. Az örök tudat szellemi állapotában az ember elérkezik arra a határra, ahonnan a hit vallási abszolútuma veszi kezdetét. Az individuum az etikai teleológia felfüggesztésével lép át ezen a határvonalon az általánosról a vallásos egzisztencia szintjére. Az abszolút viszonyban megképződő „*kivételes individuum*” (*the single individual = den/hiin Enk*) példértékű alakja Ábrahám, aki az Istenbe vetett hitével haladja meg az örök tudat rezignációját. A hit lovagját Kierkegaard boldog emberként festi le, aki a „*végesség letéteményese*”, vele szemben a végtelen lemondás szubjektuma „*külföldi idegennek*” hat.¹⁸ A szellem végtelensége és a hit végessége együttesen nyitja meg az egzisztáló alany vallásos dimenzióját, amikor az ember immanens szellemi lehetőségénél fogva az „*istenhez való viszonyra ébred a bensőségességben*”.¹⁹

A *Félelem és reszketés* implicit szerzőjének nézőpontját meghatározza, hogy saját bevallása szerint nem tudja feladni a végtelen rezignáció helyzetét, képtelen megtenni a hit mozdulatát, azaz „*lehunyni a szemem és bizalommal belevetni magam az abszurditás szakadékába*”²⁰. Ez a vallomás mintha alátámasztaná azt az értelmezői belátást, miszerint Kierkegaard legjobban gyengeségének tudatától szenvedett, amelyet a hit hiányaként mint tehetlenséget élt meg.²¹ A *Félelem és reszketés* ettől függetlenül valódi vallásfilozófiai munka, amelyben a hit azért lehet filozófiai diskurzus tárgya, mert nem a hívő konfesszionális vagy testamentáris retorikája szólaltatja meg, hanem egy „*magánzó*” gondolkodó beszél róla. Kierkegaard filozófiai álláspontja az örök tudatével azonos, ami azt jelenti, hogy a hit ebből a perspektívából jelenik meg az erkölcsöt az abszurd erejénél fogva felfüggesztő, ebbe az életbe mint véges létbe visszatérő boldog létállapotként.

A *Félelem és reszketés* a hitről mint Ábrahám hitéről beszél, tehát vallástörténeti szempontból a zsidó vallás, a judaizmus hittapasztalatát állítja a

¹⁶ Kierkegaard: *Lezáró tudománytalan utóirat a Filozófiai töredékekhez*. In. *Kierkegaard írásaiból*. 448. Ford. Valaczkay László.

¹⁷ Sartre: I. m. 288-289.

¹⁸ Kierkegaard: *Félelem és reszketés*. 123.

¹⁹ Kierkegaard: *Lezáró tudománytalan utóirat a Filozófiai töredékekhez*. 445.

²⁰ Kierkegaard: *Félelem és reszketés*. 108-109.

²¹ Sesztov: I. m. 305.

középpontba. Ezt a látszólag evidens tényt azért érdemes külön is jelezni, hogy ne feledkezzünk meg a zsidó és a keresztény hitfogalom közti különbségről, utóbbira Kierkegaard kései munkája *A keresztény hit iskolája* (1850) nyújt példát, amely műnek a keresztény hittapasztalat, a krisztushit az elsődleges témája. A *Félelem és reszketés*ben azonban csak a hitről, illetve Ábrahám hitéről esik szó, arról viszont, hogy ez a specifikusan a zsidóság hite lenne, az argumentáció feltűnő módon már nem tér ki. A filozófus egzisztencia gondolkodásának tárgya a hit atyja, Ábrahám, aki a végtelen lemondásból egy ugrással a véges evilági hit alakjává nemesül át. Johannes de Silentio az egzisztáló alany, Ábrahám mint a hit atyja az ő gondolkodásának képmása, ez a kettősség definiálja a negativitásban (rezignáció) végtelen etikai reflexió és a pozitivitásban (boldogság) véges vallásos hit viszonyának alapképletét. Elvileg Kierkegaard választhatott volna egy olyan beszédpozíciót, amelyből a hívő szólna arról, hogy mit jelent számára a filozófia, ebben az esetben azonban épp ennek az ellenkezőjéről van szó. Az erkölcs világából kivitelezett ugrás a hitbe a határátlépés döntő aktusa, amivel a gondolkodás megnyitja az egzisztencia bensőségességének terét a vallás irányába.

Az egzisztencia az abszolút immanencia helye, ahol az egzisztált Ábrahám a hit paradoxonát szemlélteti. A bensőségesség ontológiai állapotát annyiban jellemzi a tárgy hiánya, hogy Ábrahám hite felfüggeszti az őt tárgyként elgondoló gondolkodást, amivel megteremti az Önmagát paradoxonát. A hit lovagja ebben az értelemben az egzisztencia nem objektíválható Önmagasága. Amikor a filozófiai egzisztencia (Silentio) elsajátítja ezt az Önmagálétet (Ábrahámot), a hit betölti a bensőségesség terét, hogy vertikális értelemben megnyissa a vallási abszolútum irányába. A Kierkegaard által leírt ugrás vertikális mozgásának felívelő szakaszában az ipszeitás kapcsolatba lép Istennel (az odaút a Mórija hegyére), majd az alábukó szakaszban tökéletesen kivitelezzi a földet érést, amivel halandóként visszatér az evilági életbe (hazatérés Izsákkal). Az abszolútumhoz való viszonyban, s csak abban táru fel a végesség mint az egzisztencia jelentése. A végességében abszolút, azaz feltétel nélküli hitében halandó Ábrahám az egzisztencia képmásbeli ipszeitása, amivel a végtelen rezignáció örök tudata (Silentio) önkonstituáló jelenlétre tesz szert. A hit ebben az értelemben a filozófiai egzisztencia autentikus létmódja, amikor elmondhatja magáról, hogy 'én saját magam vagyok', vagy Sartre szavaival: *„én magam nem-tárgy vagyok, mert a saját létemnek kellennem”*²². Az emberi egzisztencia inautentikus lenni-tudása az esztétikai stádiumot foglalja magába, amikor a választással egyenértékű elsajátítás hiányában az individuum nem veszi birtokba egzisztenciáját. A hit ebben a szempontból tekinthető a tudat

²² Sartre: I. m. 321.

kompenzativ felfüggesztésének, a végtelen lemondásállapot megszüntetésének. Az elsajátításban a tárgy helyettesítése a képmás megalkotásával valósul meg, Ábrahám Silentio képmása, akiben Önmagát mint hívót láthatja viszont. Az egzisztenciafilozófia rejtett immanens énje egy képmás, ez az Önmaga az egzisztáló saját maga létének nyitott bensőségségében. Ábrahám a belső térben teszi meg a hit mozdulatát, amelynek célja, hogy „*az immanencia utolsó talpalatnyi földjét is elveszítsük a lábunk alól, s mögötte az örökkévalóságot is, és eljutva az egzisztencia legvégső pontjába, az abszurd erejénél fogva egzisztáljunk*”²³. Ábrahám mint az Önmaga képmása az ugrással visszatér a véges világba, hogy az abszurd erejénél fogva újra megragadja azt, s az önkonstitúció szubjektumaként megtalálja az örömet és földi boldogságot az emberek között.

AZ AKEDAH: IZSÁK MEGKÖTÖZÉSE

Kierkegaard a *Félelem és reszketés* című művében a hit ábrázolása egy zsidó családi dráma, Ábrahám és Izsák történetén keresztül valósul meg. A bibliai hagyomány legfélelmetesebb epizódjaként leggyakrabban Izsák megköttözését, az *Akedah*ot szokás megemlíteni. A megnevezés a héber akedah szóból származik, amely megköttözést jelent. A Teremtés könyvében (22,1-19) olvasható történet Ábrahám próbatételéről szól, akit Isten felszólít, hogy áldozza fel neki égőáldozatul (*ólah*) fiát, Izsákot a Mórija hegyen.²⁴ Derrida szerint nem csupán a legfélelmetesebb, hanem a *mysterium tremendum* értelmében az egyik legrettenetesebb történetről van szó. A rettegés ebben az esetben ugyanis az abszolút áldozathoz kapcsolódó olyan tapasztalatot jelöl, amelyben a kizárólagos áldozati felelősség a titokra vonatkozik.²⁵ Az *Akedah* megformáltságát emellett sajátos „*irodalmi paradoxon*” jellemzi, amely a szövegben tetten érhető különböző írástílusoknak megfelelő hangok elfojtásával megalkotott monoteista hang révén leplezi el Isten megbomlott egységét. Mindez a kétely szempontjából is fontos, mivel a hitnek ez a monofonikus elbeszéléstechnikája nem képes kiküszöbölni „*a kétely modern formáját*”. Geoffrey Hartman

²³ Kierkegaard: *Lezáró tudománytalan utóirat a Filozófiai töredékekhez*. 461.

²⁴ Uri Hasaf: Három Ákédá változat. In: *Vigília* 2009. 8. 568-573. A téma szakirodalmához: *Akeda – Ábrahám és Izsák története az egyházatyák értelmezésében*. Szerk. Heidl György. Kairosz Kiadó, Budapest, 2004., *Izsák megköttözése. Történet és hatástörténet*. Xeravits Géza szerk. Budapest. L' Harmattan Kiadó – Sapientia Szerzetesi Hittudományi Főiskola, 2010., Lukács Ottilia: *Aqedah – Izsák megköttözése: meddig mehet el Isten?* In: *Az elbeszélés ereje*. Kovács Gusztáv – Lukács Ottilia szerk. Pécsi Püspöki Hittudományi Főiskola, Pécs, 2019. 47-66.

²⁵ Jacques Derrida: A halál adománya. In: *Vulgo*, 2000. II. 3-4-5. 152. Ford. Szabó László.

végkövetkeztetésében, ha Ábrahám próbatételét nem a hit, hanem a szöveg felől olvassuk, az annak ellenére kiküszöbölhetetlen formában ébreszt kétséget Isten irányában, hogy Izsák történetében a kétely formálisan megoldódik.²⁶

Kierkegaard Akedah-értelmezésének újdonsága abban ragadható meg, hogy nála a hit próbatételében „*az etika a kísértés*”.²⁷ A hit lovagjának az etikán kell túllépnie, amikor megkötözi Izsákot, hogy feláldozza őt Istennek. Ábrahám döntését az erkölcs és a vallás, az apai szeretet és az Isten iránti szeretet szembenállása határozza meg, ahogy Kierkegaard fogalmaz „*tettéből azáltal lesz áldozat, hogy Izsák iránti szeretete paradox ellentétben áll Isten iránti szeretetével*”²⁸. A pátriárka cselekedetét sajátos kettősség jellemzi, amennyiben a rezignációnak megfelelő erkölcs általános szintjén gyermekgyilkossággént, míg a hitnek megfelelő vallás abszolút szintjén rituális áldozatként értelmezhető. Ebből fakad a hit paradoxona, amelyben Ábrahám arra szolgáltat példát, hogy az abszurd erejénél fogva az abszolút viszonyban az egyes magányos kivételként magasabb rendű mint a mindenkre általánosan érvényes etika.

Az etika az általános világa, a közösségi értékrend által szabályozott társadalmi érintkezések tere. Kierkegaard úgy gondolta, hogy az etikai nem függeszthető fel a közösség érdekében, mert az egyes feláldozását sohasem igazolhatja a közjó. Ezért bizonyul Agamemnón bűnösnek Iphigeneia áldozati rituáléjával, a műkenéi király hiába vállalja cselekedetével magára a tragikus hős szerepét és sorsát: „*Az etikus teleologikus felfüggesztése nem jelent tehát mást, mint hogy a közösség norma-rendszere, a theszei kerül felfüggesztésre a phüszeire való hivatkozás által.*”²⁹ A mitológiai univerzumban a természet emberfeletti rendje megköveteli a vétkes halandóktól az istenek, ez esetben Artemisz kiengesztelését, a sacrificium ennél fogva minden esetben valamely meghatározott cél érdekében történik. Az ember állattal való helyettesítése mind Iphigeneia, mind Izsák esetében feltételezi az ember és az áldozati állat rituális azonosítását,³⁰ azonban Ábrahám áldozathozatala hitéből fakad, ezért a célt és a kiengesztelés mozzanatát egyaránt nélkülözi.

A hit Kierkegaard által kifejtett meghatározásában a hívő abszolút viszonyban áll Istennel. Kierkegaard Istenről alkotott felfogása sok szempontból

²⁶ Geoffrey H. Hartman: Az Akedah gyengéje. In. *Café Babel*, 1997. 3. 6. Ford. Pusztai Dóra.

²⁷ Kierkegaard: *Félelem és reszketés*. 180.

²⁸ Uo. 144.

²⁹ Gyenge Zoltán: *A Bűn heteronómiája – Richard, Agamemnón avagy Ábrahám*. In. *Lábjegyzetek Platónhoz 2-3. A Bűn*. Szerk. Dékány András – Laczkó Sándor. Szeged Pro Philosophia Szegediensi Alapítvány - Librarius, Szeged, 2004. 57.

³⁰ Mircea Eliade: *Vallási hiedelmek és eszmék története*. Osiris Kiadó, Budapest, 2006. 846. Ford. Saly Noémi.

kritizálható,³¹ annyi azonban bizonyosnak tekinthető, hogy azon a zsidó-keresztény monoteista hagyományon alapul, amelyben az egyén számára a hit jelenti az Istennel való kapcsolat zálogát. Hinni Istenben a hívő embert feltételezi, aki hitén keresztül egzisztálja saját hívő Önmagát. A hegeli spekulatív hitfelfogással szemben Kierkegaard számára a hit a „*par excellence nem objektíválható egzisztenciális aktus*”.³² A hit egzisztenciafilozófiájának része az a határtapasztalat, amely az észérveken túl hívja életre az individuum elsajátított szubjektív igazságát: „*Ez a filozófia akkor kezdődik, amikor az ember által elgondolható minden lehetőség és valóság a teljes kiüttlanságról tanúskodik, azaz a végről, amikor a spekulatív filozófia elhallgat.*”³³

Kierkegaard-kritikájában a hit összemérhetetlen, minden külső feltételtől független szubjektumát Lévinas mint az „*önmagára feszülő egzisztencia*” (*tension sur soi*) példáját írta le. Ez a hívő egzisztencia egy örökre kifejezhetetlen titkot őriz magában, ami a bűn égető érzésével azonos. Ábrahám és a megalázott Isten a négy szemközti magányban találkozik egymással, kapcsolatuk a dialektika győzelmes igazságával ellentétezt hittel a „*szenvedő és üldözött igazság*” formájában mutatja fel. Lévinas szerint a hit révén felfokozott belső dráma a többi ember kirekesztésével egyedül Istent nyitja meg az egyén számára. Lévinas szerint a hit révén felfokozott belső dráma a többi ember kirekesztésével egyedül Istent nyitja meg az egyén számára. Kierkegaard alátámasztja ezt a kritikai megállapítást, amikor a kereszténnyé válást a feltétlenül befelé fordulás másokat kizáró aktusához köti: „*a keresztényi élet próbájának kezdete az, hogy az ember annyira befelé fordul, hogy a többiek megszűnnek létezni a számára, annyira befelé fordul, hogy meglehetősen szó szerinti értelemben egyedül marad az egész világon, egyedül marad Isten számára*”³⁴. A bensőségesség felé megtett fordulat magában foglalja a „*fennálló kereszténységtől*” való nyílt elhatárolódást, a hívő egzisztencia ekkor

³¹ Mezei Balázs Kierkegaard Istenét olyan embertelen, részvétlen istenséggént írta le, aki a kozmoteológia őstapasztalatának elvesztéséből és az optikai tapasztalatból adódó távolság rávetítéséből, valamint a tragédia etikai redukciójának a tragédia valóságkonstituáló erejét megszüntető tendenciájából jött létre. A szerző álláspontja szerint absztrakt paradoxonként való felfogása elfeledteti, hogy Isten mindig az emberhez kötődik, akivel elkülöníthetetlen és összekeverhetetlen sorsközösséget az analógiatan, illetve a schellingi pozitív filozófia jobban megragadja mint Kierkegaard filozófiája. Mezei Balázs: A filozófia átalakulása. Töprengések Kierkegaard és Jaspers kapcsán. In. *Vigília*, 2013. 7. 491-500.

³² Czákó: I. m. 22.

³³ Sesztov: I. m. 294.

³⁴ Kierkegaard: A kereszténység elsajátítása. In. *Pannonhalmi Szemle*, 1993. 1. 42. Ford. Miszoglád Gábor.

akként létezik, „ami én a rejtett bensőségességben vagyok”³⁵. Az immanens rejtett énnel végbemenő tárgy nélküli azonosulás - a képmás létrehozásával járó elsajátítás aktusa - megalkotja az egzisztencia faktikus jelenlétét, amelyben az ember a maga egyedi mivoltában ismer Önmagára. Az individuum számára tehát az a magányban megszülető hit „rejtett bensőség”, ami nem találkozik a másik arcával, hanem olyan szubjektumot konstituál, amely a lét önmagára feszüléséből és az eltúlzott felelősség duzzanataként jön létre. Lévinas konklúziója szerint erre vezethető vissza, hogy Kierkegaard-nál az Istenhit alanyának egzisztenciális igazsága végső soron nem más, mint a „szubjektum ontológiai egoizmus”.³⁶ Ezt az elvitathatatlanul releváns egzisztenciakritikát annyiban árnyalhatjuk, hogy a hit vallási tapasztalata mintha már eredendően magába foglalna egy olyan Egót, ami szükségképpen a maga szubjektumává válik. Legalábbis ez olvasható ki Serres *Ego Credo* című írásából, ahol a hit egyetemes szubjektivitása „azt a kontingenciát jelöli, amely a bizonyosságot és a kételyt, a meggyőződést és annak tagadását, a fényt és a sötétet, a tudást és a tudatlanságot egyesíti magában”³⁷. A Szent Pál által megteremtett új hívő én azáltal áll elő, hogy a csoporthoz tartozásból eredő összes partikuláris kötöttség felszámolásával definiálja önmagát a hit singuláris alanyaként. A „hiszek, tehát vagyok” szubjektuma egy hármas kontingencián, a meghatározhatatlan remény és a feltétlen szeretet mellett nem utolsósorban hit és kétely egységén alapul. A kierkegaard-i egzisztenciafilozófia szubjektumtípusának további behatóbb értelmezése helyett ezen a

³⁵ Uo. 41.

³⁶ Emmanuel Lévinas: Kierkegaard. Egzisztencia és etika. In. *Vulgo*, 2000. II. 3-4-5. 255-256. Ford. Tarnay László. A témát illetően érdemes Bacsó Béla és Tarnay László megjegyzéseit figyelembe venni. Írásában Bacsó mutatott rá arra, hogy egyedül a Lévinas által kritizált póre szubjektivitás részesülhet az abszolút viszonyon belül a legmagasabb rendű önmegvilágosodásban. Ennek nem pusztán az általánosan érvényes erkölcsi törvény leküzdése a feltétele, hanem „immanens rögzítettségének” a megkérdőjelezése is. Bacsó Béla: *Ismételhető-e az ismétlés?* In. *Kierkegaard Budapesten*. Nagy András szerk. Fekete Sas, Budapest, 1994. 90., Tarnay kritikai összevetésében Kierkegaard és Lévinas egyaránt az érzékiség hit általi meghaladására törekszik, előbbi a stádiumok bejárása után a hit elérésekor „önmagába fordul és a platóni önmagával párbeszédet folytató lélek mintájára önmagában Istennel közvetlenül színről színre találkozik”, utóbbi számára a transzcendens, örökre megfejthetetlen Másikkal a hívő csak az önmagából kilépés ekstázisában találkozhat egy véget nem érő dialógusban. Az elemzés szerint Lévinas erőszakos volta miatt bírálta a kierkegaard-i szubjektivitást, ami kilépett a hit félhomályából az erőszakot feltételező fénybe, s az etikai fölé helyezett vallási stádiumban az ént „önmagára feszítette” azzal, hogy belső párbeszédre kényszerítette Istennel. Tarnay László: Az etika kihívása vagy a "kihívás" etikája Lévinas – Kierkegaard. In. *Passim*, 2002. 1. 79-80., 85-86.

³⁷ Michel Serres: *Ego Credo*. In. *Pannonhalmi Szemle*, 2022. 2. 28. Ford. Lovász Ádám.

ponton csak annyit érdemes megjegyezni, hogy a rejtett immanens képmás-ként egzisztáló Önmagalét és a nyilvánosság kívánságában transzcendens tárgyként adott Egó mint belső és külső megkülönböztetése a hívó és a kétkedő kettősségének leírására is alkalmazható.

FAUST A KÉTELKEDÉS REPREZENTATÍV FIGURÁJA

Faust a német irodalmi hagyomány jól ismert alakja, akinek története a késő középkor múltjába nyúlik vissza. A források szerint feltehetően egyszerre volt asztrológus, sarlatán és csodadoktor, akinek ellentmondásos személyisége egyesítette magában a lelki üdvösségbe vetett középkori hit és a reneszánsz mágikus-természeti kutatásainak egymással összehétközhetetlen tendenciáit. Mint a tudás emberének archetipikus megjelenítője, a természetfeletti hatalom megszerzéséért alkut kötött a Sátánnal, a mágia által elérhető tudásért cserébe lelki üdvözülését kínálva fel Mefisztónak. A hitét veszített, ördöggel cimboráló Faustot sokáig ebben a szerepben, mint a tévútra jutott vagy elkárhozott tudósok sztereotip alakját őrizte meg az irodalmi emlékezet. A hagyományozás folyamatában Goethe mítoszmunkája, az *Ős-Faust* (1775) és a *Faust* (1831) megírása eredményezett fordulatot, amennyiben megfosztotta diabolikus vonásaitól hősét, akinek a története ettől kezdődően vált német nemzeti mítosszá. A Faust-mítosz a történelem mozgatórugóját a korlátokat leküzdő emberi tudásvágyban mint jellemzően német lelki-szellemi tulajdonságban foglalta össze.³⁸ A tudás különböző, közösségileg elismert képviselői közt a tudós figurája a 19. század elején lépett fel önálló szereplőként az európai társadalmi nyilvánosságban. A korszak tudományképe Mary Shelley regényhőse, Frankenstein doktor volt a szimbolikus alakja, aki a tudás birtokba vételéért már nem paktált le az ördöggel, mint Faust: természettudósként tevékenykedett, és ebben a minőségében mint természettudós vallott kudarcot a munkájában.³⁹

Kierkegaard-ot pályájának legkorábbi időszakától kezdve foglalkoztatta Faust alakja, aki később is végig kísérte gondolkodói útján. Garff értelmezése szerint elsősorban a polgári konformitást elutasító intranzigens modern értelmiségit látta benne, akit nem lehetett beilleszteni az ellentmondásokat

³⁸ Herfried Münkler: *Szövegetés az ördöggel. Doktor Johann Georg Faust*. In. A németek és mítoszaik. Európa Kiadó, Budapest, 2012. 65-68. Ford. Liska Endre.

³⁹ Mester Béla: A tudós mint társadalmi szerep a 19. század magyarországi vitáiban. In. *Tudósok a megismerés színterein. A romantikus tudományok és a 18-19. századi tudóssztereotípiák*. Gurka Dezső szerk. Gondolat Kiadó, Budapest, 2012. 64-65.

feloldó dialektikus világról alkotott képbe.⁴⁰ Mindenesetre korai, 1835 és 1839 közt keletkezett feljegyzéseiben olyan gyakran említette, hogy abból egy félbe-maradt projektre lehet következtetni, amely a „fausti kétkedő” szemszögéből írt levelekből állt volna össze. Kierkegaard könyvet készült írni róla, szándékáról csak Martensen *Megjegyzések a Faust-eszméről Lenau Faustjára tekintettel* (1837) című könyvének elolvasása után tett le végérvényesen.⁴¹ A *Félelem és remegés* megírása előtt, 1842–1843 telén Kierkegaard hozzá kezdett a *Johannes Climacus avagy De omnibus dubitandum est* című, végül befejezetlenül maradt filozófiai szatírájához, melynek Martensen volt a célpontja.⁴² A korszakban Faust iránt megnyilvánuló intenzív intellektuális érdeklődés összefüggött a Goethe iránt tanúsított kultikus tisztelettel, akinek művét Heiberg fordításában állították színpadra, míg Bounonville balettelőadást szentelt neki. Kierkegaard-t Goethe összes munkája közül „a Faust igézte meg leginkább és legtartósabban”, akiről 1935 tavaszán rajzolta meg első portróját. Faust-stúdiumai során idővel elvetette Goethé-nek a hős megtérésére fókuszáló ábrázolásmódját és a *Faust* második részét, helyette a saját engesztelhetetlen kétkedő képéhez közelebb álló 1586-os német eredetinek a rövidített dán népkönyv-változatát kezdte el tanulmányozni. Hegel ikerpárjaként Goethe a korszellemet meghatározó német idealizmus irodalmi reprezentánsa volt Kierkegaard számára, ők ketten képviselték az „emberfeletti szellem” és az „általános reflexió anoním hatalmát”, amellyel az általánossal szemben leértékelték a konkrét Egyest.⁴³ Kierkegaard Faustja eredeti vonásokkal rendelkezik, melyek világosan megkülönböztetik irodalmi előzményeitől. Ricœur meglátása szerint a dán filozófus kivételes tehetséggel alkotott az ellentétek közti konceptuális játék révén különböző embertípusokat, akikben a képzeletbeli végtelenítő folyamata öltött alakot.⁴⁴ Ezt tanúsítják többek között az a vallás három irányát szemléltető, az emberi tulajdonságok sorából kiemelt archetípusok is, akik közül a vágyat Don Juan, a kétségbeesést az örök zsidó, míg a kételyt Faust figurája képviselte: „Ez a fausti elem érvényesül bizonyos szinten minden intellektuális fejlődésben. Ahogy őseink számára a

⁴⁰ Joachim Garff: *Søren Aabye Kierkegaard*. Jelenkor Kiadó, Pécs, 2014. 66-67. Ford. Bogdán Ágnes, Soós Anita.

⁴¹ Mason Tattersal: *Faust's Dog: Kierkegaard, Despair & the Chimera of Meaning*. In. *Eras Journal*, 2015. 2. 16.

⁴² Carlisle: I. m. 34.

⁴³ Gyenge Zoltán: *Kierkegaard élete és filozófiája*. Attraktor Kiadó, Gödöllő – Máriabesnyő, 2007. 153.

⁴⁴ Paul Ricœur: *Kierkegaard és a rossz*. In. *Vulgo*, 2000. II. 3-4-5. 225. Ford. Orosz László.

vágyakozást egy istennő testesítette meg, a kétely megszemélyesítője véleményem szerint Faust.”⁴⁵

Kierkegaard művei közül Faust először a *Vagy-Vagy* (1843) koncepciójában jelenik meg kulcsszereplőként. Már ekkor a démoni képviselőjeként lép színre, s ez az első jelentéstársítás a későbbi munkákban is meghatározó marad, s nem következik be érdemi módosulás benne az évek múlásával sem. A *Vagy-vagyban* Faust Don Juan-nal együtt szemlélteti az érzéki és a szellemi démoni két típusát: „*Don Juan tehát az érzékiként meghatározott démoni kifejezése, Faust pedig annak a démoninak a kifejezése, mely mint szellemi van meghatározva, s melyet a keresztény szellem kizár.*”⁴⁶ Kierkegaard különösen Faust Margaréta iránt érzett szerelmének szentel hosszabb fejtegetést. A szellemi természetű kétely mérgére Faust a lelki közvetlenségben szándékozik megtalálni az ellenszert, a szöveg ebbéli szerepében a fiatal lány vérével önmagát megfiatalító vámpírhoz hasonló szeretőként ábrázolja: „*Számára az érzékinek csak akkor lesz jelentősége, miután már egy egész előző világot elveszített, ám e veszteség tudata nincs kitörölve, hanem mindig jelen van, s ezért az érzékiben nem annyira élvezetet, mint inkább feledést keres. Kétkedő lelke semmit sem talál, ahol megnyugodhatna, s így megragadja a szerelmet, nem mintha hinne benne, hanem mert a szerelemben a jelennek olyan mozzanata van, mely egy pillanatra nyugalmat ad, és olyan törekvés is van benne, mely feledtet és eltereli a figyelmet a kétség semmiségéről.*”⁴⁷ Faustnak tehát a kételytől nyugtalan lelke a feledés enyhét ígérő szerelemben keres gyógyírt. Egyetlen szerelmét az különbözteti meg Don Juan hódításaitól, hogy a közvetlenséget érzékileg kívánja, vágyának tárgya, az alázatos Margaréta ezért nem művelt asszony, hanem maga a „*közvetlenség*”, a „*női lélek tiszta, zavartalan, gazdag, közvetlen öröme*”. Faust a csábító fölényével igézi meg a gyermeki hittel érte rajongó polgárleányt, aki semminek érzi magát a férfi kiválóságához képest, s amíg az el nem hagyja, teljesen feloldódik benne. Kierkegaard már a *Vagy-vagyban* megfogalmazza a lány ártatlansága iránt kíméletet tanúsító önkorlátozó kételyre vonatkozó állítását, ami a *Félelem és reszketésben* újfent előkerül: „*Faust egy pillanat alatt felméri azt a nagyszerűséget, melyet a leány birtokolni vél, és látja, hogy ez nem bír megállni Faust kételyével szemben, ám Faust ezt nem kívánja tönkretenni, és már az is bizonyos jóindulat, hogy így viselkedik.*”⁴⁸ Kierkegaard írásaiban a kételyben rejlő destruktív, mások tisztaságát, naív hitét lerombolni képes szellemi erővel szemben az ártatlanság jelenti azt az

⁴⁵ Garff: I. m. 66.

⁴⁶ Kierkegaard: *Vagy-vagy*. 89.

⁴⁷ Uo. 200.

⁴⁸ Uo. 203.

ellensúlyt, ami visszafogja a kételkedés szubverzív potenciálját. A fausti kételkedés a *Vagy-vagyban* összességében az esztétikai stádiumban jelen lévő démonikus jelenlétét fejezi ki.

FAUST KÖLTŐI ALAKJA A FÉLELEM ÉS RESZKETÉSBEN

A *Félelem és reszketés* kapcsán, némileg különös módon, ritkán esik szó a benne olvasható Faust-elemzésről. A műnek Ábrahám mint a hit atyja a kulcsszereplője, akihez képest a kételyt megtestesítő Faust másodrangú figura. A kételkedőt Kierkegaard úgy jellemzi, mint akit kettős éhség gyötör: „*Akinek van elképzelése arról, mit jelent a szellemből táplálkozni, az azt is tudja, mit jelent a kétely éhsége, s hogy a kételkedő éppúgy éhezik az élet mindennapi kenyere, mint a szellem tápláléka után.*”⁴⁹ A szövegben felvonultatott szereplők sorában Ábrahám, a hit lovagja mellett Faust az eszményi kételkedőt testesíti meg, aki a szellemi létforma egy különálló típusát, a démonit reprezentálja. Az isteni és a démoni közös határsértő vonása, hogy hallgatagságuknál fogva mindketten külön-külön feltárják az etikai általános határvonalát, a megbánás küszöbét. Míg az etika a hallgatni képtelen tragikus hősben találja meg szubjektumát, addig a démoni igazi csapdája a hallgatásban rejlik, ahogy az Egyes és az Isten viszonyában a hallgatás a közös tudást foglalja magába. Kierkegaard azért tulajdonít nagy jelentőséget a hallgatásnak, mivel „*tulajdonképpen a titok és a hallgatás teszi az embert naggyá, mert a bensőségesség jellemzői*”.⁵⁰ Ábrahám a Mórija-hegyre vezető útjának nem az abszolútum a végállomása, mivel a szenvedély mozdulatával visszafordul a szellem világából az evilági létezés felé, s végül a földi életben találja meg a boldogságot azáltal, hogy az abszurd erejénél fogva a hit felfoghatatlan csodájaként visszakapja fiát, Izsákot. A démoni ezt a kettős mozdulatot önmagától soha nem tudja megtenni. Kierkegaard több „*költői példát*” hoz az általános etika érvényességi körén kívül eső démonikus létezőkre. Közéjük tartozik az Agnetét elcsábító víziszellem, Sára, akinek Tóbiás érkezéséig mind a hét férjét megöli a szerelmes gonosz démon, az örület által üzött zseni, valamint a púpos, az együttlérzést elviselni képtelen III. Richárd. Mindannyian kívül rekedtek az általánosan, ezért lehetnek a pszichológiai elemzés mintapéldái, miután közös sorsuk, hogy „*vagy elvesznek a démoni paradoxonban vagy megszabadulnak az isteniben*”⁵¹.

⁴⁹ Kierkegaard: *Félelem és reszketés*. 175.

⁵⁰ Uo. 156.

⁵¹ Uo. 172.

A *Vagy-vagy*hoz hasonlóan Faust a *Félelem és reszketés*ben sem egyszerűen a kétely önmagában vett szubjektuma. Az egyén és az általános viszonyát szemlélteti, ahol az individuum rejtőzködésével és némaságával akarja megmenteni az általánost. Faust az empátikus kételkedő költői alakja, aki együttérzést tanúsít a világ irányában. III. Richárd démonisága abból ered, hogy elutasítja a testi fogyatékoságából személye iránt tanúsított együttérzést, Faustot egy fontos megszorítással élve úgy ábrázolja Kierkegaard, mint „*együttérzéssel megáldott kételkedőt*”. Ez a „*költői alak*” birtokában van a kételyben lakozó szenvedélynek, ami tehát ezúttal nem filozófiai téma, mint Descartes esetében, hanem a költői ábrázolás problémája: „*A kétely csak akkor ölthet költői alakot, ha Faust ily módon önmagába fordul, s tulajdonképpen csak ekkor fedezi fel a valóságban is annak minden szenvedését.*”⁵² A teoretikus kételkedő a bensőségesség felé való odafordulásban alakul át költői figurává, s ekkor fedezi fel a mások számára szenvedés forrását jelentő kétely sötét oldalát. Új tudása birtokában egyik első felismerése, hogy a létezés inherens módon szellemi, s kételyből eredő tudása szellemi hatalommal ruházza fel, amellyel bármikor képes lenne oly módon romba dönteni az emberi élet öntudatlan boldogságát, hogy közben a „*szorongás sikolyai*” kísérik lépteit. Mivel Faust „*együttérző lélek*”, ezért a létezés iránti szeretetéből fakadóan önkorlátozó magatartást tanúsít szellemi képességének használatakor. Ahogy a szellem végtelen rezignációjából a hit lovagja átugrik a hit véges ittlétébe, a kételkedő alakmása is feladja a birtokában lévő végtelen szellemi erőt. Faust azonban nem az egzisztenciális ugrást választja, hanem befelé fordul, s empátikus költőként van jelen az evilági életben. A *Félelem és reszketés*ben a világról lemondó végtelen szellem átalakulása a világba visszatérő véges egzisztenciává Ábrahám és Faust esetében az ugrás és a befelé fordulás két egymástól különböző mozdulatának a kivitelezése révén történik meg.

Faust cselekedetében Margit iránti szerelme játssza a döntő szerepet. Jellemében sajátos kettősség fedezhető fel, amennyiben az egyöntetű szellemi tudásvágy mellett fogékony az élet mindennapi örömei iránt. A *Félelem és reszketés*ben úgy jelenik meg, hogy kételyének szellemi hatalma megsemmisíti számára a valóságot, ezt ellensúlyozandó, életszeretete mégis alkalmassá teszi arra, hogy beleszeressen Margitba. Ettől függetlenül azonban Faust éppúgy a démoni szerelemre példa, ahogy a víziszellem története. A csábító démon tragikus hőssé váló átalakulása Kierkegaard-nál az ártatlanság hatalma által megy végbe. Ennek példája Agnete, aki ártatlanságánál fogva győzi le a víziszellemet, örökre megfosztva azt a csábítás hatalmától. A víziszellem a megbánás dialektikus csúcán két dolgot tehet: okosan visszavonul a tenger

⁵² Uo. 174.

mélyére, vagy belépve az abszolút viszonyba hagyja, hogy Agnete szerelme megmentse a házasságban. A víziszellem a csábítás bűnével kilépett az etikai általános köréből, ahova a házassággal csak akkor térhet újra vissza, ha előtte belép az abszolút viszonyba, mert „a bűnben az egyes már a démoni paradoxon felé haladva is magasabb rendű mint az általános”⁵³. A paradoxon végül az általános etika restitúciójában teljesedik be: a víziszellem képes megtenni önerőből a megbánás végtelen mozdulatát, amivel levetkőzi démoni nivoltát, de ezt követően az abszurd erejénél fogva már nem képes újra megragadni a valóságot.

A KÉTELY ÉS A BŰN PARADOXONA

A csábítás szubjektumaként a démoni az esztétikai stádiumban fejti ki hatását. Kierkegaard a vízidémon és Agnete szerelmi történetén keresztül szemléltette a démoninak az etikai általános régiójában végbemenő integrációját. A csábítás bűnként való leleplezésével a végtelen szellem világában a démoni átalakul tragikus hőssé, ahol létmódja megfelel a halhatatlan lélekének.

Kierkegaard a fausti kételyről szóló eszmefuttatását a *Félelem és reszketés*ben a vallási stádiumba való belépés lehetőségének a felvillantásával zárja. A tudós kételkedővel szemben Faust azért lehet képes a végtelen szenvedély birtokában erre a szintlépésre, mert költői alak. A költőt Kierkegaard az *Isméltés* című munkájában a szellem embereként ábrázolja, akinek a szerelem az elsődleges tapasztalata, s poétikus igazsága a lírai hangulatban nyilatkozik meg. Ha Faust költői alakját ebből a szemszögből értékeljük, akkor róla is elmondható, hogy az etika szintjén „általánosságban kivétel”, s ebben a pozíciójában az átmenetet jelenti a vallásos egzisztenciához.⁵⁴ A költő képzeleténél fogva magasrendű szereplőket képes teremteni, hőseit a démoni eszmeiség határozza meg, akiknek démonisága abban áll, hogy szenvedéseik közepette is elutasítják a külső segítséget.

A *Félelem és reszketés*ben Kierkegaard az abszolútumhoz való viszony két típusát különbözteti meg: Ábrahám a hit, Faust a bűn paradoxonára nyújt példát. A paradoxon az istenbizonyíték eszközeként az ész szenvedélye, amelynek az a célja, hogy felfedje azt, amit a ráció nem képes elgondolni. Kierkegaard egyrészt a szkepszisnek ezt az elhibázott, mert végletekig feszített

⁵³ Uo. 166.

⁵⁴ Kierkegaard: *Isméltés*. In: *Kierkegaard művei* 5. 80. Ford: Soós Anita.

használatát nevezi bűnnek, amelyben az ész önpusztító szenvedélyként lepleződik le.⁵⁵ A bűn paradoxona másrésről a kétely döntő átalakulását eredményezi: „*Ha ellenben a kételkedő egyessé tud válni, aki mint egyes abszolút viszonyban áll az abszolúttal, akkor felhatalmazást kap a hallgatásra. Ebben az esetben kételyét bűnné kell változtatnia. Ebben az esetben paradoxonba kerül, viszont kételyéből kigyógyul, még ha újabb kétely is kerítheti hatalmába*”⁵⁶. A bűn paradoxonának megértéséhez a bűnt a tagadásra visszavezető hegei nézettel szembeállított azon álláspont visz közelebb, amely úgy szól, hogy „*a bűn állítás – de nem olyan, amit fel lehet fogni, hanem paradoxon, amiben hinni kell*”⁵⁷. A felfoghatatlan bűn tehát csak a hitben tárul fel paradoxon formájában, ami egyúttal azt is jelenti, hogy a bűn teljes mélységét csak a hit mutathatja meg. Kierkegaard azonban megkíméli a kételkedőt az Akédah-hoz hasonló próbatételtől, amelyre már csak azon okból kifolyólag sem kerülhet sor, mivel Faust alakja nem illeszthető be a zsidó-keresztény hitvallás hagyományába. Faust Isten helyett Mefisztóval állt kapcsolatban, akinek a történet szerint egykor eladta a lelkét, a *Félelem és reszketés*ben azonban ez a tény egyáltalán nem jelenik meg. A kétkedőnek a bűn paradoxona által kiváltott állapotváltozását sem ábrázolja részleteiben a szöveg, ahogy azt Agnete és a vízidémon esetében megtette, mindössze arról ír, hogy Faust egy leküzdött betegség után visszanyerte egészségét, s végérvényesen kigyógyult kételyéből. A vallási stádium határtapasztalata mintha egy terápiás kezelést feltételezne, melynek rejtélyeibe és lefolyásába mindazonáltal nem nyer beavatást az olvasó.

A bűn és a kétely összefüggése azért lényeges Kierkegaard filozófiájában, mert a bűn legfontosabb jelentése a hit felől írható le. Elemzésében Ricœur utal rá, hogy „*a hit egy létmód, Istennel szemben, Isten előtt*”, a bűnnel kapcsolatban pedig arra hívja fel a figyelmet, hogy *A halálos betegségben* a leg súlyosabb vallási vétségről, a kétségbeesésről szintén elmondható, hogy ez „*a bűn Isten előtt-való*”.⁵⁸ *A halálos betegségben* Kierkegaard a költői alakként ábrázolt Fausthoz hasonló „*vallási irányultságú költői egzisztencia*” típusát mutatja be. Ez a költői egzisztencia a kétségbeesés és a bűn közti dialektikus határvidéken lelhető fel, s elsősorban sajátos bűnfelfogása teszi egyedivé, amennyiben számára a bűn egy állítást feltételező létezési mód. Ahogy arra Ricœur rámutatott, a szellem születési pillanatát magába foglaló eredendő bűnt jelölő szorongáshoz képest a kétségbeesésben a bűn „*véglele-*

⁵⁵ Sutyák Tibor: *Kierkegaard és a paradoxon*. In. *Søren Kierkegaard 1813-2013.*, 220.

⁵⁶ Kierkegaard: *Félelem és reszketés*. 176.

⁵⁷ Kierkegaard: *A halálos betegség*. Göncöl Kiadó, Budapest, 1993. 114. Ford. Rác Péter.

⁵⁸ Ricœur: I. m. 222., 225.

sen áttevődik a törvényszegés etikai szférájából a hit-nélküliség vallási szférájába”, a testi vétkek világából a szellem szférájába. Az ember ontikus lehetőségeként elgondolt bűn ettől kezdődően foglalja el az erény helyét a hit ellenpólusaként: „a bűn Isten előtti természetes létezési módunk, ez maga az egzisztencia mint elhagyatottság”.⁵⁹ A költő érdemét ennek alapján abban kellene látni, hogy felfedi, a bűnös ember mint Egyes Isten előtt állva a maga elhagyatottságában jelenik meg. Ricœur rendkívül fontos, hit és bűn oppozíciójára vonatkozó felismerését érdemes tovább gondolni, s közelebbről megvizsgálni, hogy miként jelenik meg a jelzett egzisztenciális ellentét Kierkegaard írásaiban. Ebből a szempontból elsőként azt kell konstatálnunk, hogy a bűn paradoxona és a hit paradoxona egyazon ontoteológiai helyzethez kötődik. Ebben a szituációban az emberi egzisztenciát az tünteti ki, hogy elérkezett arra a pontra, ahol Isten előtt áll. A hit és bűn az Isten-előtt álló ember pozíciójában azonos helyen, mégis egymással ellentétes jelentésben nyerik el helyiértéküket. Ábrahám a hit abszurd erejénél fogva visszakapja fiát, s megtalálja az evilági életben a földi boldogságot. A *Félelem és reszketés*ben azonban megválaszolatlan marad az a kérdés, hogy mi a sorsa annak az elhagyatott bűnös egzisztenciának, aki a bűn paradoxonában hisz, miként kell elképzelünk őt, amikor visszatér az életbe. Kierkegaard mindenesetre nem beszél arról, hogy a szellemi démoni költői figurájaként Faust lenne az, aki kételyét bűnné formálva át, az abszolút viszonyban bűnősként állhatna Isten színe elé. Csak annyit tudunk, hogy hinni többek közt azt is jelenti, mint nem kételkedni, s ha volt valaki, aki Kierkegaard számára ezt mindenki másnál igazabb módon tanúsította, az a hit lovagja, Ábrahám volt: „*De Ábrahám hitt, és nem kételkedett, hitt a képtelenségben. Ha Ábrahám kételkedett volna, akkor másként cselekszik, valami nagyszerűt és csodálatosat tett volna, mert hogy is tehetett volna mást, mint nagyszerűt és csodálatosat!*”⁶⁰ A kétely nagyszerű és csodálatos cselekedetéhez képest a hitben semmi nagyszerű, semmi csodálatos nincs. És mégis, csak benne van jelen az, akihez képest az emberi egzisztencia a kételyre mint a hittel szembeállított bűnre ismer rá.

⁵⁹ Uo. 226.

⁶⁰ Kierkegaard: *Félelem és reszketés*. 98.

*„Abból, hogy az értelmezés a tények
megállapításának szükségszerű része, ... még nem
következik, hogy az egyik értelmezés annyit ér,
mint a másik, a történelmi tényeket ... lehetetlen
objektívan értelmezni.”*

BIZALOM ÉS KÉTELKEDÉS A JÓZAN ÉSZBEN EGY FILOZÓFIAI BEÁLLÍTÓDÁSRÓL*

MESTER BÉLA

A valóság és a nyelv viszonya mindig is a filozófiai vizsgálódások közép-pontjában állt, ám a 19. századi és ezen belül különösen a magyar filozófia története fölvet ezzel kapcsolatban néhány olyan, a korra jellemző, sajátos kérdést is, amelyek ugyan a 19. századi kontextusból érthetőek meg jól, azonban máig ható következményei vannak. A nyelvfilozófia alapkérdései ugyanis ekkor olyan közegben vetődnek föl, amelyet alapjában határoz meg a nyelvújítás és ezen belül az anyanyelven megalkotott filozófiai terminológia létrehozásának a nyelvi tapasztalata; nem csupán a magyar gondolkodásban, de itt talán még nyilvánvalóbban, karakteresebb módon, mint más, nagyobb méretű nyelvi közösségekben. Az egyik konferencia felhívásában sem szereplő, új kifejezésként megjelenő *józan ész* sokat emlegetett és sokféleképpen értelmezett fogalma arra a vitára utal, amely különböző szövegösszefüggésekben rendre fölbukkan a korszak filozófiai diskurzusaiban, legalábbis a németben és a magyarban, amelyekre majd utalok is a továbbiakban, fontos következményekkel a filozófia önértelmezésére. A következőkben a *józan ész* és a *szavak* viszonya a korszak filozófiájában úgy kerül majd elő, mint egyfelől a *józan ész* fogalmának és a rá épülő filozófiai felfogásnak a kritikája, amelyre megfogalmazói saját filozófiai önmeghatározásukat építik, amely a *szellem* kibontakozását a *józan ésszel* szemben gondolja el. A másik felfogás, éppen ellenkezőleg, a *józan ész* fogalmára támaszkodva bírálja filozófiai ellenfeleinek pusztán *szavakból* épített, a valóságtól elidegenedett világát. Ezeknek az azonos problematikából, ám ellentétes nézőpontból

* Jelen írás a *Lábjegyzetek Platónhoz* konferenciasorozat keretében Szegeden *A kétely* címmel szervezett konferencián 2023. május 11-én tartott elhangzott előadásomon alapul. Ebben a témában azonban már korábban is tartottam előadást a Debreceni Akadémiai Bizottság Filozófiai Munkabizottsága és a Debreceni Egyetem Filozófiai Intézete szervezte *Hang, szó, szellem* című, a 19. század filozófiájáról szóló konferencián 2019. november 30-án *A szavak, a szellem és a józan ész* címmel. A jelen szövegben felhasználtam ezt a konferenciaelőadásomat is és igyekeztem beépíteni az előadásokat követő viták tanulságait. Itt mondok köszönetet mindkét konferencia résztvevőinek megjegyzéseikért, kérdéseikért. Jelen tanulmány *A „sensus communis” hagyománya a magyar gondolkodásban: A filozófia és a nyilvánosság tere; nyilvános filozófia, nemzeti filozófia, nemzetkarakterológia* című NKFI/OTKA kutatás keretében készült (K 135638).

kiinduló felfogásoknak a nyelvfilozófiai vonatkozások mellett a *valóság* új értelmezése a középponti témája, különös tekintettel a szinkrón társadalmi valóság és a történelmi tények fogalmára. Vizsgálódásaim elsősorban a magyar filozófia történetét érintik, az egyetemes filozófiatörténetből vett jól ismert (elsősorban német) példák szerepe csupán a magyar álláspontok, szövegek hátterének, összefüggéseinek bemutatása.¹

A következőkben először röviden bemutatom azt a képet, amelyet Hans-Georg Gadamer klasszikus történeti elemzése tükröz a *sensus communis* szerepéről a szellemtudományokban,² majd fölvezetlek a fogalom kora újkori felelevenítésének a történetét mint egy kommunikációs kihívásra adott sajátos választ.³ Ezután rekonstruálom, hogy miként számol le Erdélyi János a *józan ész* fogalmával *A hazai bölcsészet jelenében*, megmutatva nézeteinek hegeli forrásait.⁴ Végezetül innen kiindulva, időrendben visszafelé haladva fejtem föl a történetet, megmutatva az említett viták társadalmi, néhány esetben közvetlenül politikai beágyazottságát, mindeközben néhány megjegyzést teszek arról, hogy miként függ össze Erdélyi és Szontagh vitája eltérő nyelvszemléletükkel. Végezetül visszatérve Gadamer klasszikus értékelésére a közéleti vonatkozásait elveszítő közép-európai *sensus communis* hagyományt illetően, némileg korrigálom azt.

¹ Az írásom bevezetőjében vázolt téma egyes pontjait az utóbbi években különböző szempontokból részletesebben érintettem. Az adott kérdésnél rendszeresen visszautalok majd az ezeket taglaló korábbi írásaimra.

² Erről részletesebben lásd: Mester Béla: Gyakorlatba ágyazott filozófia. A filozófiának a józan észre alapozott szerepe Skóciában, Németországban és Magyarországon. In: Olay Csaba – Schmal Dániel (szerk.): *Értelem és érzelem az európai gondolkodásban. Tanulmányok a 60 éves Boros Gábor tiszteletére*. Károli Gáspár Református Egyetem – L'Harmattan Kiadó, Budapest, 2019. 147-153.

³ Erről lásd még: Béla Mester: Cities as Centres of Creativity in the East-Central European Nation Building. *Creativity Studies*, 11. 2018. 1. 129-141.; Béla Mester: Emergence of Public Philosophy in the East-Central European Urban(e) Cultures. A Hungarian Case. *Filozofija Sociologija*, 29. 2018. 1. 52-60.

⁴ Lásd még: Mester Béla: „Szellem” versus „józan ész”. A *sensus communis* fogalmának parasztossá tétele és elidegenítése a magaskultúrától a filozófia és a nemzeti kultúra viszonyáról folytatott 19. századi vitákban. In: Laczkó Sándor (szerk.): *Az idegen*. Magyar Filozófiai Társaság – Pro Philosophia Szegediensi Alapítvány – Státus Kiadó, Szeged, 2018. 229-246.; Béla Mester: Ruralisation of the (Urbane) Concept of *Sensus Communis* in a 19th-century Hungarian Philosophical Controversy. *Acta Universitatis Sapientiae. European and Regional Studies*, 14. 2018. 52-60.

A SENSUS COMMUNIS KÖZÉP-EURÓPAI HAGYOMÁNYA HANS-GEORG GADAMER ÉRTELMEZÉSÉBEN

Gadamernek elvitathatatlan szerepe volt abban, hogy a szellemtudományok önértelmezésében újra forgalomba hozta a *sensus communis* hagyományát.⁵ Az *Igazság és módszer* bevezető részének *humanista vezérfogalmai* között kiemelt helyen tárgyalja a *sensus communis* szerepét, mindjárt az alapvető jelentőségű *képzés (Bildung)* után. Gadamer megközelítése, jóllehet *történeti* visszatekintés, mégsem tekinthető a kérdés *filozófiatörténeti* feldolgozásának, már csak azért sem, mert a szerző szándéka sem ez volt. Érdeemes megfigyelni, hogy hogyan értelmezi sajátosan német szempontból ennek a hagyománynak a történetét egyfajta ellaposodásként, kiüresedésként. Noha Gadamer kifejezetten a német hagyományról beszél, „Angliával és a latin országokkal” párhuzamba állítva azt, ebben (és csak ebben) a kontextusban állítása kiterjeszthető minden, az angol-francia példától keletebbre található filozófiai kultúrára, (amelyekből ő érthető módon a némettel foglalkozik részletesen); így magunkat is beleérthetjük, érintve érezhetjük megállapítása olvastán. A fogalom kiüresedésének lényege annak depolitizálódása; ezt így fogalmazza meg:

Míg Angliában és a latin országokban a *sensus communis* fogalma még ma sem csupán kritikai jelszó, hanem az állampolgárok bizonyos általános kvalitásait jelenti, Németországban Shaftesbury és Hutcheson hívei már a 18. században sem vették át a „*sensus communis*” politikai tartalmát. A 18. század iskolai metafizikája és populárfilozófiája bármennyire igyekezett is tanulni a felvilágosodás vezető országaitól, Angliától és Franciaországtól, s próbálta utánózni őket, nem tudott adaptálni olyasmit, amihez teljességgel hiányoztak a társadalmi és politikai feltételek. Használták ugyan a *sensus communis* fogalmát, de mivel teljesen depolitizálták, elvesztette voltaképpen kritikai jelentését. Csupán egy bizonyos elméleti képességet értettek rajta, a teoretikus

⁵ Gadamer szerepét Shaftesbury modern kontinentális recepciójában Szécsényi Endre is kiemeli az angol filozófus művének magyar kiadásához írott tanulmányában, lásd: Szécsényi Endre: Egy derűs rajongó. In. Shaftesbury (Antony Ashley Cooper): *Sensus communis. Esszé a szellem és a jó kedély szabadságáról (Levél egy barátjához)*. Fordította Harsányi András; a fordítást az eredetivel egybevetette, a jegyzeteket és az utószót írta Szécsényi Endre. Atlantisz Kiadó, Budapest, 2008. 157-158. o. lábjegyzet.

ítélőerőt, mely az erkölcsi tudat (a lelkiismeret) és az ízlés mellé sorakozott.⁶

A kritikai potenciál megőrzésének a lehetőségét Gadamer a német kultúrán belül egyedül a pietista szerzőkben látja, nem függetlenül attól, hogy ezekben az években behatóan foglalkozik Friedrich Christoph Oetinger munkásságával, idézett művének első és második kiadása között jelenik meg például a pietista szerző *sensus communis*ről szóló latin nyelvű munkájának a modern kiadásához írott bevezető tanulmánya.⁷ A pietizmus jelentőségét így emeli ki:

Van azonban egy jellemző kivétel: a *pietizmus*. Nemcsak Shaftesburynek, a világfinak volt szükségképp fontos, hogy az „iskola” ellenében korlátozza a tudomány, azaz a demonstratio igényeit, és a *sensus communis*ra hivatkozzon, hanem ugyanúgy a prédikátornak is, aki a hívők szívére akar hatni. Például *Oetinger*, a sváb pietista kifejezetten a *sensus communis* Shaftesbury-féle védelmezésére támaszkodik.⁸

Később, a második kiadásban megismétli, és általánosabb formában fogalmazza meg erről alkotott véleményét, azzal is hangsúlyozva a jelentőségét, hogy beemeli az új kiadáshoz szóló előszó szövegébe:

Németországban, mely a forradalomnak mindig csak a küszöbéig jutott el, az esztétikai humanizmus tradíciója volt az, amely a modern tudományoszmény kibontakozása közben elevenen tovább hatott. Más országokban talán több politikai tudat hatolt be abba, amin ott a „humanities”, a „lettres” alapul, röviden: minden, amit egykor humanióráknak neveztek.⁹

Gadamer gondolatmenete szerint a *sensus communis*nak ez a német leszűkítése Kant esztétikájában éri el a csúcspontját, és az ő erkölcsfilozófiai és politikai tartalmától megfosztott, pusztán esztétikai hatókörére korlátozott *sensus communis* fogalma lesz a meghatározó nemzedékek sora számára:

⁶ Hans-Georg Gadamer: *Igazság és módszer. Egy filozófiai hermeneutika vázlatja*. Fordította és az utószót írta Bonyhai Gábor; a fordítást ellenőrizte Radnóti Sándor. Gondolat Kiadó, Budapest, 1984. 42.

⁷ Friedrich Christoph Oetinger: *Inquisitio in sensum communem et rationem*. Tübingen 1753. Reprint. Stuttgart – Bad Cannstatt, Frohmann-Holzboog. 1964. Gadamer bevezetője: V–XXVIII.

⁸ Hans-Georg Gadamer: *Igazság és módszer*. 42.

⁹ Uo. 11.

Shaftesbury [...] úgy használta ezt a fogalmat, hogy ezzel egyben a humanizmus politikai-társadalmi hagyományához is kapcsolódott. A *sensus communis* a polgári-erkölcsi lét egyik mozzanata. [...] Kant viszont egészen más hangsúllyal használja ezt a fogalmat *Az ítélőerő kritikájában*. Önála már nincs rendszertani helye a fogalom alapvető morális értelmének. Ismeretes, hogy erkölcsfilozófiáját egyenesen az „erkölcsi érzésről” szóló tanítással vitatkozva fejtette ki, melyet az angol filozófia hozott létre. Így ő a *sensus communis* fogalmát teljesen kizárta az erkölcsfilozófiából.¹⁰

Emellett a *sensus communis* fogalmának egyfajta lefokozását is kiolvassa *Az ítélőerő kritikája* 40. §-ából:

Az ilyen józan észnek csupán annyi a jelentősége, hogy a képzett és felvilágosult értelem előfoka.¹¹

Gadamer olvasata plauzibilis, hiszen való igaz, hogy Kant már az első kiadás előszavában egyértelműen azonosítja az egészséges emberi értelmet az (esztétikai) ítélőerővel, és a sokat idézett 40. §-ban is tesz nem éppen hízelgő megjegyzéseket a közönséges (*gemein* és *vulgáris*) emberi értelemre, alias *józan észre*. (Hermann István korábbi fordításában a terminus magyar megfelelőjeként következetesen a *józan ész*t használja, erre, mint a kiadáskor hozzáférhető egyetlen magyar verzióra utal vissza Gadamer művének magyar fordítása is, és ez így maradt a második kiadásban is,¹² így ebben az írásban sem láttam értelmét az új Kant-fordítás terminológiai megoldásaira utalni.¹³ A magyar terminológia változatainak a későbbiek során, a 19. századi magyar hegeliánusok, szempontunkból főként Erdélyi János és a közkeletű mai Hegel-fordítások szóhasználatának egybevetésekor lesz jelentősége.)

Magyar szempontból figyelemre méltó, hogy a magyar Kant-vitát kirobantó, a skót *common sense* iskola talaján álló vitairat még Kant életében ugyanezt a szemléletet, vagyis a *sensus communis*nak a képzetlenek, a tömeg

¹⁰ Uo. 46.

¹¹ Uo. 47.

¹² Hans-Georg Gadamer: *Igazság és módszer. Egy filozófiai hermeneutika vázlatja*. Fordította és az utószót írta Bonyhai Gábor; a fordítást ellenőrizte Radnóti Sándor; felfrissítette Fehér M. István. 2. jav. kiad. Osiris Kiadó, Budapest, 2003.

¹³ A szóban forgó magyar fordításokat lásd: Immanuel Kant: *Az ítélőerő kritikája*. Fordította és a bevezető tanulmányt írta Hermann István. 2. kiad. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1979.; Immanuel Kant: *Az ítélőerő kritikája*. Fordította Papp Zoltán; a fordítást az eredetivel egybevetette Tallár Ferenc. Ictus, Szeged, 1997.

emberi értelmével való azonosítását rója föl Kantnak, illetve követőinek még azelőtt, hogy a vitairat szerzőjéhez eljutott volna *Az ítélőerő kritikája*.¹⁴

Azzal kapcsolatban, hogy vajon [...] álláspont[ja] megfelel-e a *common sense*-nek, Kant kevéssé nyugtalankodott. A kantiánusok ugyanis a skót filozófusok (Oswald, Reid, Beattie) *common sense*-ről alkotott álláspontját láthatólag semmibe veszik, és ezen vita lezárásának egyedüli döntőbírójaként csak a helyesen következtető észrt ismerik el.¹⁵ A kantiánusok a *common sense*-en történetesen a tömeg olykor ésszerűtlen gondolkodásmódját [*per sensum communem sensum vulgi*] értik. Az említett kiváló skót filozófusok viszont sohasem fogadták el a *common sense*-t ilyen értelemben. A felfogás [*sensus ille*], amelyről ők beszélnek, ugyanúgy tartozik a filozófusokhoz, mint a tömeghez.¹⁶

Kant Gadamer által idézett szöveghelyéből azonban az is legitim módon kiolvasható, hogy Kant a korának közbeszédében a *józan ész* terminushoz és szinonimáihoz tapadó egyes jelentéstartalmaktól akarja megtisztítani a *sensus communis* fogalmát, mindenekelőtt az attól elválaszthatatlan *társiasságot* hangsúlyozva, ennyiben éppenséggel emlékeztetve a fogalom eredeti környezetében meglévő politikai potenciál alapjára. Ha a *közönséges* emberi értelmén nem csupán általánosan meglévőt, hanem valóban *közönségest*, azaz *vulgárist* értünk, akkor ahhoz, hogy helyette visszanyerjük a *communist*, azaz *közösségit*, el kell hagynunk a *közönséges emberi értelemre* való hivatkozást, és vissza kell térnünk az ettől éppen a társiasság révén megkülönböztetett

¹⁴ Rozgonyi vitairata ugyan 1792-ben jelent meg nyomtatásban, a kor szokása szerint a kézirat lezárása és valószínűleg már a cenzúraengedély megszerzése után megfogalmazott előszó dátuma azonban 1791. Ebből az adatból és a szerző életrajzi eseményeiből következően a kézirat keletkezése 1789–1790-re tehető, így éppen elkerülte Kant 1790-ben megjelent művére való reflexiót. (Későbbi írásaiban Rozgonyi már hivatkozva Kant esztétikai fő művét.)

¹⁵ Josephini Rozgonyi: *Dubia de initiis transcendentalis idealismi Kantiani* / Rozgonyi József: *Kétségek a kanti transzcendentális idealizmus alapvetéseivel kapcsolatban*. Fordította Guba Ágoston; a jegyzeteket összeállította Guba Ágoston és Mester Béla; a fordítást az eredetivel egybevetette Kondákor Szabolcs; a latin szöveg sajtó alá rendezésében részt vett Gángó Gábor. MTA Bölcsészettudományi Kutatóközpont, Filozófiai Intézet – Gondolat Kiadó, Budapest, 2017. 38.

¹⁶ Uo. 39. lábjegyzet. Rozgonyi munkájának kiadása és fordítása során figyelembe kellett venni, hogy a magyar filozófus a hivatkozott, többnyire nemzeti nyelveken megfogalmazott, jórészt kortárs művek terminológiáját ülteti át gyakran egyéni módon latinra. Azokban az esetekben, amikor Rozgonyi a *sensus communist* egyértelműen az idézett skót szerzők *common sense* terminusának latin megfelelőjeként használja, ennek jelzésére a magyar változatban következetesen az eredeti angol kifejezés szerepel.

*sensus communis*hoz; vagy még inkább a *közönséges emberi értelmet* kell fölemelni a *sensus communis* szintjére. Van rá példa a 20. században, hogy a politikafilozófia visszanyúlik Kant esztétikájához, benne az ítéleőrő alapfogalmához, utalva a *sensus communis* terminusára is. Ezekből a fejleményekből úgy tűnik, hogy lehetséges a szöveg olyan olvasata, amely nem a politikai vonatkozású tartalmak háttérbe szorulására összpontosít, hanem éppenséggel az emberi képességek olyan típusú leírására, amelyből kibontható a politikai cselekvés lehetősége, szerkezete és az arra való képesség. Ebből a szémszögből nézve Kantnál inkább *megőrződött* valami az utókor számára, mintsem *kiüresedett és elsikkadt* volna.

Gadamer értelmezésében tehát a német (és, tesszük hozzá mi: az egész közép-európai) *sensus communis* hagyomány az esztétikára szűkült, majd tartalmilag egyre inkább kiüresedett, hogy azután szinte észrevétlenül eltűnjék mind a szakfilozófiai kommunikációból, mind a művelt közbeszédből. Gadamer értelmezése azért meglepő némileg, mert a *humanista vezérfogalmak* taglalása során, nem sokkal korábban, a *képzés* (*Bildung*) elemzése kapcsán nagyban támaszkodik arra a Hegelre, aki folyamatosan a *józan ésszel* szemben határozta meg filozófiáját és a filozófiát általában. Hegel ebben a kérdésben éppen azokat az irányzatokat, a német pietizmust és populárfilozófiát tekintette fő ellenfeleinek, amelyeket Gadamerhez hasonlóan, ám ellenkező előjellel már ő is a német *sensus communis* hagyomány legfontosabb képviselőinek tekint. Gadamernél azonban ennek ellenére egyáltalán nem jelenik meg a *józan ésszel* való hegeli leszámolás mozzanata, elbeszélése szerint a *sensus communis* hagyománya különösebb kenyértörés nélkül mintegy *felszívódik* az idők során. Nem lehet itt célom bemutatni, hogy Hegel föllépése milyen mértékben, hogyan és milyen hosszú távon változtatta meg a *sensus communis*ről való német gondolkodást. Megelégszem azzal, hogy nagy vonalakban bemutatom ennek a fordulatnak a magyar változatát a mögötte álló hegeli háttér fölvázolásával. Előbb azonban röviden ki kell térnem e hagyomány megjelenésére és jelentőségére.

A SENSUS COMMUNIS FELÚJÍTOTT FOGALMA MINT A FILOZÓFIAI KOMMUNIKÁCIÓ SZERKEZETVÁLTÁSÁRA VALÓ REFLEXIÓ RÉSZE

A *sensus communis* fogalmának újbóli felbukkanása az újkor filozófiájában nehezen érthető a filozófiai nyilvánosság korabeli szerkezetváltása révén fölvetett, a filozófia önértelmezésére vonatkozó kihívás figyelembe vétele nélkül. E szerkezetváltás lényege kettős; egyrészt a latinról a nemzeti nyelvekre való áttérés, másrészt, ezzel összefüggésben, a filozófiai diskurzus kilépése az iskolák falai közül és megjelenése a szélesebb nyilvánosságban, az

időközben létrejövő nemzeti nyelvű folyóiratok hasábjain, illetve az új típusú tudományos intézmények, szalonok, társaságok, alapítványok és végezetül az akadémiák nyilvánosságterében. (Az akadémiáknak kitüntetett szerepük volt a nemzeti nyelvű szaksajtó megteremtésében és fenntartásában. Ez fokozottan érvényes a magyar esetre.) A filozófia új kommunikációs helyzetének, szerepének és átalakuló célközönségének az értelmezésére több teoretikus kísérlet is napvilágot látott a 18. század folyamán. Ezek közül a legnagyobb hatásúak természetesen azok voltak, amelyeknek megfogalmazójuk saját filozófiai rendszerén belül is kitüntetett helyük volt. A német filozófiában ezek közül a legismertebb Herder vállalkozása a *közönség* (*Publikum*; nála még néha latinosan: *Publicum*) történetileg változó fogalmának az értelmezésére; illetve Kant kettős fogalompárja, amely egyfelől az ész nyilvános és magánhasználat, másfelől az iskolafilozófia és a világpolgári szemszögből művelt filozófia fogalmaiban ragadja meg az új helyzetet, és definiálja benne a filozófia helyét, művelésének módját. Mindkét reflexióban a filozófus saját szerepértelmezése a hangsúlyos, nem függetlenül az éppen megszólaló filozófus személyes önértelmezéstől. A filozófus az, akinek számot kell vetnie célközönsége átalakuló szerkezetével, sejteti Herder, miközben filozófusként éppen leírja a közönség átalakuló szerkezetét. Kant egyfelől az ész nyilvános használatának szabadságát hirdeti, másrészt a világpolgári szemszögből művelt filozófiát mint bölcséleti eszményt, miközben egyetemi professzorként értelme használatának jelentékeny kapacitását magánjogi szerződéssel az iskolafilozófia számára kötötte le. A helyzet, amelyet hivatkozott fogalompárjai segítségével leír, egyben a saját személyes helyzete is, az ebből kiindulva megfogalmazott szabályok a filozófiai tevékenységre nézve azonban teljes mértékben egyetemese, ebben a tekintetben is összevágznak saját morálfilozófiai elveivel.

A század legkorábban megfogalmazott és talán legösszetettebb előzményekkel és hatástörténettel rendelkező válasza azonban a *sensus communis* antik filozófiai terminusának felelevenítése és egyben átértelmezése. Az antik források önmagukban is sokrétűek, sok minden megtalálható közöttük az arisztotelészi közös érzéktől a sztoikus iskola különböző korszakaiból származó kitételeken keresztül a terminusnak a kora újkorban általánosan hivatkozott cicerói latin verziójáig, amely, szövegkörnyezetével együtt, már maga is értelmezés. A terminus újkori felelevenítője, Shaftesbury tanúbizonyságot ad arról, hogy a filológiai részletekig pontosan ismeri a vezérszöként választott kifejezés antik fogalom- és terminustörténetét. Nem esetleges körülmény, véletlen tehát, hanem tudatos választás eredménye, hogy a kínálózó, jóval kézenfekvőbb és jóval inkább közkézen forgó lehetőségek közül a késői sztoa nem görög anyanyelvű szerzője, Marcus Aurelius neologizmusát, a *koinonoómoszünét* tekintse az esszéjében hol latinul *sensus communis*-ként, hol angolul *common sense*-ként emlegetett fogalom értelmezése

alapjának.¹⁷ Ebben a kifejezésben egyaránt megtalálható ugyanis a fogalomnak mind a kognitív, mind az esztétikai, mind az etikai vonatkozása; a legfontosabb azonban az, hogy beleértendő a mások iránti figyelem, abban az értelemben is, hogy figyelembe vesszük cselekvésünk következményeit másokra vonatkozóan, és abban az értelemben is, hogy figyelembe vesszük mások véleményét ítéletalkotásunk során. Ez az utóbbi mozzanat a fogalom antik történetében nem hangsúlyos; itt még általában úgy jelenik meg, mint minden emberben *egyformán*, de *külön-külön* megjelenő, elsősorban *kognitív* képesség. A kora újkori felelevenítésben viszont éppen az etikai és közösségi vonatkozások válnak a lényegi mozzanattá; olyan terminust keresnek, amely a filozófia új, iskolán kívüli, (bár iskolázott) közönségének a gondolkodását írja le. Ebben az igazra, a szépre és az erkölcsi jóra vonatkozó ítéletek összefüggésben vannak egymással, és jellemző rá egyfajta közösségi szellem; abban az értelemben is, hogy érzékeny a közösségi élet eseményeire, beleértve a politikumot, és abban az értelemben is, hogy *közösen*, egymáshoz igazodva, egymás fölvetéseire reagálva és egymás véleményét mindig tekintetbe véve törekszik megítélni a dolgokat. Az újkori *sensus communis* hagyomány a skót *common sense*-iskolában vált domináns irányzattá. Ennek körében dolgozták ki részletesen az irányzat morálfilozófiáját¹⁸ és esztétikáját,¹⁹ és itt jelent meg az e vezérszóra épülő filozófia szintézisének tekinthető munka is,²⁰ miközben egy pillanatra sem került háttérbe az irányzat közéleti vonatkozása.

A kontinentális *sensus communis* hagyományban valóban megfigyelhető a fogalom esztétikai vonatkozásainak fokozatos erősödése, majd szinte kizárólagossá válása, összefüggésben az önálló filozófiai diszciplínaként ekkor létrejövő esztétikával. Azonban kezdetben még itt is világos volt a terminus kora újkorban nyert közéleti vonatkozása. A német populárfilozófia ismert szerzője, Johann August Ernesti egyenesen a római *populust*, a szavazati joggal rendelkező polgárok *politikai közösségét* tekinti saját ideáltípusos célközönsége mintájául.²¹ A magyar gondolkodásban a *sensus communis* hagyománya legalább két hullámban jelentkezett. A szakfilozófiában a magyar Kant-vita (1792–1822) keretei között, a főntebb már hivatkozott Rozgonyi József munkássága révén lett ismert, aki a vita kezdetén még kortársnak tekinthető skót szerzőkből és műveikből közvetlenül merített, a már említetteken kívül főként James

¹⁷ Shaftesbury: *Sensus communis*. 2008. 45.; 101.

¹⁸ Adam Smith: *The Theory of Moral Sentiments*. Oxford, Clarendon Press. 1976.

¹⁹ Hugh Blair: *Lectures on Rhetoric and Belles Lettres*. 1–3. kötet. Dublin, Printed for Whitestone et al. 1783.

²⁰ Thomas Reid: *Essays on the Intellectual Powers of Man*. Edinburgh, Bell. 1785.

²¹ Johann August Ernesti: *Opuscula oratoria, orationes, prolationes et elogia*. Lugduni Batavorum, S. et Luchtmans typs., 1762. 153.

Beattie fő művére támaszkodva.²² A közbeszédben jelentős volt a német populárfilozófiai diskurzus közvetítő szerepe, bár ezzel párhuzamosan folyamatosan jele van a skót hagyománnyal való közvetlen kapcsolatnak is. Kármán József publicisztikájában például gyakran hivatkozik az olvasóközönsége számára feltételezhetően ismert német szerzőkre, ám programjának vezérszava, a nemzet *csinosodása*, a skót felvilágosodás szókészletéből vett kifejezés szabad magyar fordítása. A következő hullám párhuzamos a skót iskola egyfajta kontinentális újjászületésével a 19. században, amikor például megjelennek a skót iskola fő műveinek új fordításai franciául, a kor fontos európai közvetítőnyelvén. A *sensus communis* hagyományának ez a két hulláma a magyar gondolkodás történetében nem válik el élesen egymástól; nem egy elfeledett irányzat újbóli felfedezéséről, inkább egy időlegesen némileg a háttérbe szorult gondolkodásmód *felfrissítéséről* van szó. Az iskola reformkori hatástörténetére jellemző, hogy az egyik legfontosabb korabeli művelődéspolitikai tollharc, az úgynevezett *eposzi kor* – *drámai kor* vita a skót iskola főtebb már hivatkozott esztétikai munkájának a magyar fordítása kapcsán robbant ki.²³

A vitát kirobbantó recenzió²⁴ szerzője éppen az a magyar filozófus, Szontagh Gusztáv, akivel *szemben* majd később megfogalmazódik a magyar filozófia hegelianus, a *sensus communis* fogalmát elutasító önértelmezése, Erdélyi János tollából. Szontagh szerzői pozíciója iskolapéldája a filozófiai nyilvánosság szerkezetváltásából eredő következményeknek az egyes filozófus szemszögéből. Egész pályáján az oktatási rendszertől független közértelmiségiként dolgozott, életeleme volt az a magyar nyelvű szaksajtó és kulturális sajtó, amely ifjúkori szocializációja éveiben a szeme előtt bontakozott ki, és ezzel együtt természetesen a Magyar Tudós Társaság, későbbi nevén az Akadémia intézményes háttere. Jellemző véletlen, hogy első írása az Akadémia alapításának évében jelent meg nyomtatásban. Az akadémiai tagság egyébként számára fórumot és infrastrukturális háttérrel jelentett, anyagi segítséget azonban alig. Megkapta az akadémia kiadványait és az akadémikusoknak akkoriban járó kéziratpapír-ellátmányt – utóbbi jelentős támogatásnak számított a kor értelmiségije számára –; illetve részt vett az akadémiai gyűléseken, felolvasásokon, amelyek az ő idejében, a konferenciasorozatok mai világa előtt valóban tudományos fórumok voltak, kevésbé a tudomány reprezentációjának

²² A Rozgonyi által használt kiadást lásd: James Beattie: *An Essay on the Nature and Immutability of the Truth; in Opposition to Sophistry and Scepticism*. 6. javított kiadás. London, Dilly. 1778.

²³ Hugh Blair: *Rhetorikai és Aesthetikai leczkéi*. I–II. kötet. Magy. Kir. Egy., Buda, 1838. Ford. Kis János.

²⁴ Szontagh Gusztáv: Blair Hugo' rhetorikai és aesthetikai leczkéi. *Figyelmező*, 3. 1839. 19. 305–310.

a színpadai. Ezen felül akadémikusként részt vett a különféle pályázatok elbírálásában és a döntéshozatali folyamatokban. Díjazásra jogosult taggá azonban csak halála előtt néhány hónappal vált; megélhetését közírói tevékenysége biztosította. Akkor lépett a nyilvánosság elé, amikor már volt számottevő magyar folyóirat- és könyvkiadás, és már lényegében eldőlt, hogy a magyar filozófia és a bölcsész tudományok publikációs nyelve a magyar lesz; ugyanakkor még eleven volt az előző értelmiségi nemzedék közegét jelentő, jóval szűkösebb sajtóvilág emléke, és még mindig rendszeresen jelentek meg magyar szerzőktől latin nyelvű tudományos munkák. Értette és értékeltte tehát a reformkor pezsgő kulturális és tudományos életének intézményes és kommunikációs hátterét, ugyanakkor ez a közeg nem természetadta adottságként jelent meg a számára, hiszen volt a megítéléséhez múltbeli viszonyítási alapja. Nem csupán Szontaghra, de jóformán az egész 19. század magyar filozófiájára jellemző, hogy tudatosan reflektálnak a filozófiának az akkor születő modern nemzeti kultúrában valójában betöltött, illetve kívánatos szerepére. A filozófiai nyilvánosság szerkezetváltozásának a következménye ez a kérdésföltézés; a magyar filozófus abban a helyzetben találja magát, hogy szándékai szerint *világpolgári szemszögből*, az *iskola-filozófiát* meghaladva bölcseleksedik, ezt azonban *magyarul* teszi, éppen azért, hogy elszakadjon az iskola-filozófia latinjától. Az a felismerés, hogy a filozófia közönségének kiterjesztése az iskolák falain kívülre egyben a nemzeti nyelv korlátait, a közös latin nyelv biztosította, arisztokratikus, de mégis létező (európai) egyetemesség kényszerű feladását is jelenti, másutt is megjelenik a korban, azonban igazán élesen a kelet-közép-európai kisebb nemzeti kultúrákban vetődik föl, többek között nálunk, magyaroknál. Amikor Szontagh a filozófia és saját maga, mint filozófus szerepét igyekszik megfogalmazni, nem kerülheti meg a nemzeti kultúrához való viszony kérdését. Saját kiterjedt kritikusi tevékenységéhez illően a (magyar) filozófia szerepét a nemzeti élet jelenségeinek elméleti igényű bírálataiban határozta meg, amelybe beleértette a műbírálaton kívül a gazdasági folyamatok, a társadalmi változások és a politikai események, álláspontok és programok elemzését is. Mindezek szintéziséből bontakozik ki majd a magyar filozófia, miközben a kritikai jellegű bölcseleti tevékenységnek nélkülözhetetlen szerepe van a modern magyar kultúra, gazdaság és politikai közösség kialakításában. Saját munkásságában mindenesetre következetesen végrehajtja a programot; *első propylaeuma* a szerveződő magyar filozófiai élet lehetőségeiről és kívánatos irányairól szövegszerűen is nagymértékben épít korábbi műbírálataira,²⁵ a néhány évvel későbbi *második propylaeum* pedig világossá teszi, hogy az eddigieknek a célja

²⁵ Szontagh Gusztáv: *Propylaeumok a Magyar philosophiához*. Magyar Kir. Egyetem, Buda, 1839.

végző soron egy társadalomfilozófia és politikafilozófia megalapozása.²⁶ A magyar filozófia és saját filozófusi szerepe megfogalmazásához kézenfekvő volt a *sensus communis* hagyományához fordulnia, hiszen ez a gondolatkör nem volt már ismeretlen a magyar gondolkodásban, Szontagh intenzív filozófiai önképzésének idején pedig éppen egyfajta újrafelfedezése ment végbe a kontinentális Európában, és kiválóan illett a közügyekről a közönségnek teoretikus igénnyel beszélő közértelmiségi szerepfelfogásához. Szontagh ugyanakkor nem volt olyan módon elkötelezettje a skót iskolának, mint egy nemzedékel korábban Rozgonyi, különösen a Kant-ellenesség állott tőle távol. (Annak taglalására, hogy miért nem ellentétként jelennek meg Szontagh írásaiban a kantianus gondolatok és a skót iskola eszméi, a jelen tanulmány keretei között nincs terünk.) Szontagh sokféle forrást magába olvasztó filozófiája egyedül a posztkantianus német filozófiai irányzatokkal áll szemben élesen, ezen belül is a magyar hegelianusokkal az úgynevezett *hegeli pör* keretében folytatott hírlapi vitái válnak nevezetessé (1838–1842). Bár Szontagh több helyen utal rá, hogy véleménye szerint már Fichte is rosszul sáfárcodott a kanti örökséggel, és Schellinget sem értékelte pozitívan, kifejezetten támadólag csupán a hegeli rendszerrel szemben lépett föl.²⁷ A Hegel körüli perpatvar idején Erdélyi János ugyanannak a fővárosi szellemi életnek a részese volt, mint Szontagh Gusztáv, esztétikai írásai alapján őt is az Akadémia filozófiai osztályának tagjává választják (később, rendes tagként ugyan már az irodalmi és nyelvi osztály tagja, miközben éppen ekkor jelennek meg legfontosabb filozófiai írásai); ez a vita azonban nem kelti föl az érdeklődését. A *hegeli pör* lezáródik még jóval a forradalom előtt, 1848 után pedig Európa-szerte a hegeli filozófia apálya következik be. Korábban semmi nem utal rá, ezért váratlan, hogy két évtizeddel később, a forradalom utáni korszakra jellemző számvetések sorába tartozó írásában Erdélyi leszámol, és éppen hegeli alapon számol le a forradalom előtti időszak általa dominánsként bemutatott irányzatával.

Erdélyi érvelését és annak hegeli hátterét részletesen bemutattam már ugyanennek a konferenciasorozatnak a keretében 2017-ben, majd néhány héttel később Egerben,²⁸ itt csupán emlékeztetőül összefoglalom az ott mondottakat.

²⁶ Szontagh Gusztáv: *Propylaeumok a társasági philosophiához, tekintettel hazánk viszonyaira*. Buda, Emich. 1843.

²⁷ Szontagh Gusztáv: *Emlékezések életemből*. Szerk. Mester Béla. MTA Bölcsészettudományi Kutatóközpont, Filozófiai Intézet – Gondolat Kiadó, Budapest, 2017. 123–124.

²⁸ A két előadás alapján írt tanulmányt lásd: Mester Béla: „Szellem” versus „józan ész”. A *sensus communis* fogalmának parasztossá tétele és elidegenítése a magaskultúrától a filozófia és a nemzeti kultúra viszonyáról folytatott 19. századi vitákban. In: Laczkó Sándor (szerk.): *Az idegen*. Magyar Filozófiai Társaság – Pro Philosophia Szegediens Alapítvány – Státus Kiadó, Szeged, 2018. 229–246. Másodközlését lásd In: Sárkány Péter – Schwendtner Tibor (szerk.): *A filozófia lehetséges szerepei a neveléstudományban*. EKE Líceum Kiadó, Eger, 2018. 85–102.

A sárospataki gondolkodó nagy hatású munkájának, *A hazai bölcsészet jelenének* első nyolc fejezete a *Pesti Napló*-ban jelenik meg folytatásokban, 1856-ban, majd további fejezetekkel kiegészítve, önálló kötetben a következő évben adja ki a szerző Sárospatakon. Ellenfelei, az úgynevezett *magyar egyezményes bölcsélet* képviselői közül Hetényi János ekkor már évek óta nincs az élők sorában, a másik, Szontagh Gusztáv a következő évben távozik. A mű kapcsán kibontakozó vita Erdélyi és Szontagh között ezért ugyan elkezdődik, de valójában ki sem bontakozik. Nincsen formális lezárása sem; a vitapartner halálhírére Erdélyi visszavonja már elküldött viszontválasza kéziratát, amely csak majd jóval az ő halála után kerül kiadásra. Erdélyi munkájának fő gondolatmenete a következő. A közelmúlt, azaz a reformkor hazai filozófiai életét az magyar egyezményes filozófia dominálta, amelynek vezérszavai az *életrevalóság*, a *népszerű előadás* és *nemzetiség* voltak, az egész, általa bírált gondolkodásmód gyökere pedig a *józan ész* fogalmára és az ezt képviselő filozófiai hagyományra való támaszkodás. A három vezérszót előítéletekként, téves követelményekként leplezi le. A *nemzetiség* követelménye csak az érzést kifejező partikuláris szépirodalomra lehet érvényes, a gondolat egyetemességét kifejező filozófiától viszont idegen:

A nemzetiség elve tehát folytonosan erős a költészetben, gyöngébb a vallásban, végképen megszűnik utóbb a bölcsészetben. Ezt így tanítja a történet, a mívelődés története is, mely tulajdonkép az emberi szellemnek az események folytában nyilvánult másolata.²⁹

Az *életrevalóság* követelményét sem a *józan ész*-en, hanem a spekulatív gondolkodáson alapuló bölcselkedés töltheti be igazából:

És e ponton igazán az elmélődés (speculatio) magasságain vesszük magunkat észre, hol minden csupa ellenmondás, vagyis ellenmondások egysége.³⁰

A legfontosabb a *népszerű előadás* vezérszavának a leleplezése. Erdélyi nem kevesebbet állít, mint hogy ellenfeleinek nyelvi normái ellentmondanak a filozófiai szaknyelv követelményeinek:

Különösen valami aggodalmas félelmet látok az idealizmustóli óvakodásokban nyelvre, józan észre nézve. A tudománytól féltik a nyelvet. Elhiszem, hogy azon fokáig a haladásnak, meddig a mi

²⁹ Erdélyi János: A hazai bölcsészet jelene. In: Erdélyi János: *Filozófiai és esztétikai írások*. Sajtó alá rendezte T. Erdélyi Ilona; a jegyzeteket írta T. Erdélyi Ilona és Horvay László. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1981. 44.

³⁰ Uo. 34.

keletben levő bölcsészeink feljutottak, nincs szükség a gondolat megjelölése végett szabatos nyelvre, s meg lehet elégedni a közbeszéd szolgálatával.³¹

Minden bajok gyökerével, a *józan ésszel* mint lehetséges filozófiai kiindulóponttal kapcsolatban három ellenérvet hoz föl. Az első kettő összefügg egymással: egyfelől úgy értelmezi a *józan ész* fogalmát ellenfeleinél, mint amelybe nem fér bele a gondolkodás fejlődésének a mozzanata; ebből eredően pedig a *józan észre* való hivatkozásból származtat minden maradiságot, fejlődésképtelenséget és felvilágosulatlanságot:

mi elsőbbséggel jár az, ha népnek, mint a magyar, mely annyszor volt már hajlandó könnyelműsége, hogy bizony nem kell félni, mintha meg találna szakadni a nagy gondolkodásban, ha népnek, mint a magyar, egyre az ajánltatik, mit tanulni nem kell, hanem csak tudni – a józan ész szerint? Édes józan eszem! beh felvitte Isten a dolgodat! De mindamellett nem terem-e meg igen könnyen a józan ésszel a babona, tudatlanság, tespedés, minden erkölcsi és anyagi rossz a döghalálíg?³²

A harmadik érv egészen más természetű. A *józan ész* fogalmára hivatkozó filozófiai hagyományról, amelyet leszűkít a skót iskolára, igyekszik kimutatni, hogy idejétmúlt, *korszerűtlen*, és mint ilyen, legfőképpen *partikuláris*. A mából visszatekintve, és tudva a szöveg keletkezésének idejét, meglehetősen furcsa olvasni értékelését kora filozófiájáról. A brit filozófia törekvései partikulárisnak bizonyultak, így az önálló brit filozófia lényegében megszűnt. (Erdélyi hol skótot, hol angolt ír, de a brit filozófiai hagyomány egészére gondol, kivéve azokat a helyeket, ahol a *skótok* egyértelműen a skót *common sense*-iskolát jelentik):

Bölcsészetben a józan ész rövid, de hatékony szerepléssel mutatkozott a skótoknál ezelőtt száz esztendővel. [...] A közös érzelem vagy közrendű értelem bölcsészete amint hamar felkapott, úgy hamar is letűnt, s Hume óta, ki a tapasztalást megkétlette, s ezáltal lényeges mozzanatot hozza elő a bölcsészeti haladásban, angol bölcsészetről, tudománytörténeti szempontból, mai nap már nem lehet beszélni. [...] Mind a skótok, mind Kant Hume után és ellen

³¹ Uo. 36.

³² Uo. 43.

keltek föl, de a skótok bölcsekedése helyszerű maradt, míg a kant
észjárás elfoglalta a világot.³³

Erdélyi szemléletében persze Kant nem a filozófia fejlődésének végcélja; nála a világ filozófiája egyenesen halad a hegelizmus filozófiatörténeti végpontja felé, a magyar gondolkodásról pedig eközben kiderül, hogy már nyelvileg eleve bele van kódolva a hegeli fogalomrendszer, csak ki kell bontani.

Erdélyi gondolatmenete szövegszerűen is kimutathatóan Hegelre támaszkodik. Ahhoz, hogy észrevegyük, mennyiben módosulnak a hangsúlyok a magyar diskurzusban, röviden vissza kell idéznünk Hegel saját érvelését ebben a tárgyban. A spekuláció és a *józan emberi értelem* ellentéte megjelenik már Hegel első önálló filozófiai munkájában, *A filozófia fichtei és schellingi rendszerének különbségében*, ahol külön fejezetet szán a kérdésnek *A spekuláció viszonya a józan emberi értelemhez* címmel.³⁴ Az érzelmi elemek és a szellem viszonyát taglalja hasonló módon *A szellem fenomenológiájában*.³⁵ Végezetül filozófiatörténeti előadásainak bevezetőjében, *A filozófia elválasztása a populáris filozófiától* című alfejezetben visszamenőlegesen, történetileg is kiiktatja az igazi filozófia fogalmából mindazokat a hagyományokat Cicerótól kezdve Pascalon keresztül a német közelmúltig, amelyek a *sensus communis* vezérszavára hivatkoznak.³⁶ Figyelemre méltó Hegel szóhasználatának változása Kant főntebb idézett fejtegetéséhez képest. Míg Kant, legalábbis egyik olvasata szerint, igyekszik távol tartani a *sensus communis* fogalmát a vulgárisan értelmezett *józan esztől*, és az előbbit megőrizni, addig ezek Hegel számára szinonimák, és inkább az ellenkező irányban érvel; a *józan ész* vulgárisként való felfogása indok arra, hogy a *sensus communis* bármilyen módon felfogott fogalmát kiiktassuk a filozófiából.

Erdélyi ezen a ponton más módszert választ, mint Hegel; számára fontosabb az, hogy a *sensus communis* filozófiai hagyományát minél inkább egyetlen történeti időszakhoz kösse, és így *partikulárisnak* és meghaladottnak tekinthesse. A legnagyobb különbség azonban a nyelvre általában, és különösen a filozófia szaknyelvére való hangsúlyos hivatkozás Erdélyinél, ami nem jelenik meg kiemelt módon Hegelnél saját terminológiájának a védelmében azokkal szemben, akikkel vitában áll. Erdélyinél viszont az a kitétel, hogy a

³³ Uo. 57; 59–60.

³⁴ Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *A filozófia fichtei és schellingi rendszerének különbsége*. In. Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *Ifjúkori írások*. Gondolat Kiadó, Budapest, 1982. 169–174. Ford. Révai Gábor.

³⁵ Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *A szellem fenomenológiája*. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1961. 12. Ford. Szemere Samu.

³⁶ Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *Előadások a filozófia történetéről*. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1958. I. kötet, 86–87. Ford. Szemere Samu.

józan ész fogalmára támaszkodva nem lehet szakfilozófiát művelni, szorosan összekapcsolódik azzal az állítással, hogy a *józan ész* magyar filozófusainak nyelvhasználata ellentétes a *filozófiai szaknyelv* követelményével. (Ezt a gondolatot már nem lehetne Hegel mintájára végigvezetni a *sensus communis* egész filozófiatörténeti hagyományán; legalábbis elég nehéz lenne kimutatni Ciceróról, hogy nem elég tudatosan használja a görög és latin filozófiai terminusokat.) Az, hogy ilyen közvetlenül kapcsolódik össze a *szakfilozófia* és a *filozófiai szaknyelv* kérdése, úgy tűnik, hogy a magyar vita sajátja, aminek az oka a magyar nyelvújítás körülményeiben rejlik, közelebbről pedig a nyelvhez mint a filozófiai gondolatok kifejezésének a közegéhez való, a vitapartnerétől radikálisan eltérő viszonyában. Ez utóbbi kérdést már csak azért sem kerülheti meg, amikor Szontaghot bírálja, mert hiszen vitapartnerre is elsősorban nyelvi alapon, terminológiájukban támadja a hegelianusokat; sőt, a nyelvvel, terminológiával való *visszaélés* bírálatát náluk jóval tágabb körre kiterjesztve, saját filozófiai alapállásának a kiindulópontjává teszi.³⁷

A SZAVAK ÉS KÜLÖNÖSEN A HEGELI TERMINOLÓGIA KRITIKÁJA SZONTAGHNÁL

Főntebb már utaltam arra, hogy Szontagh gondolkodásának és gondolkodói önértelmezésének egyaránt személyesen is megélt háttérét a *közértelmi-ségi* általa betöltött szerepének a filozófiai értelmezése adja annak a tudatosságával együtt, hogy ez a szerep annyira új a magyar kultúrában, hogy egy nemzedékkel korábban még elképzelhetetlen lett volna. (Szontagh példája erre a változásra pályájának összegzésekor, hogy Kazinczyt még csaknem csődbe vitték kiterjedt levelezésének költségei, melynek révén a magyar kulturális nyilvánosságot szervezte, ő viszont már meg tudott élni abból, hogy ebben a nyilvánosságban tevékenykedett.) A tudatos reflexió kora kulturális nyilvánosságára azonban az új körülmények között az alkotó értelmiségre jellemző veszélyeket is érinti. Az időszaki sajtó és az új típusú intézmények révén létrejövő, minden korábbinál kiterjedtebb nyilvánosság egyre nagyobb mérete és autonómiája azt is jelentheti, hogy ebben a szavakból és papírokból álló világban eltéved az alkotó értelmiségi, és elveszíti kapcsolatát a valósággal. Ez abban nyilvánul meg, hogy összetéveszti a valóságot az annak megismerésére szóló leírással, modellel, ami a számára otthonos *írott nyelvi formában* jelenik meg. Mivel korának körülményei között a szeme előtt

³⁷ A vitapartnernek nyelvszemléletének különbségéről bővebben lásd: Mester Béla: Filozófia és nyelv – a filozófia nyelve: Két reformkori magyar filozófus nyelvszemlélete (Erdélyi János és Szontagh Gusztáv). *Fórum Társadalomtudományi Szemle*, 22. 2020. 3. 35–53.

kialakuló kultúripari masinéria az ekkoriban megjelenő első *női alkotók* (de nem lapszerkesztők és kiadótulajdonosok) mellett is dominánsan *férfivilág*, a valóságtól való elidegenedés jelenségét először a *hiteltelen nőábrázolásban* ragadja meg szépirodalmi műbírálataiban; a szavak papíros-világában elidegenedő modern szerző *a valóság női arcától* fordul el. Ugyanennek az értelmiségi magatartásnak a leírására szolgál az a személyes tapasztalatokon alapuló *betegségmetaforika*; amelynek lényege, hogy a papírosvilágban való elidegenedés testi tüneteket, betegségeket okoz; itt üt vissza a tárgyi valóságtól való elvonatkoztatás. Az említett személyes tapasztalat a foglalkozásszerűen űzött közértelmiségi szerep első időszakában személyesen is megtapasztalt egészségügyi problémák jelentkezésében és az azok elkerülésére bevezetett új életmódszabályokban áll. Szontagh elméleti kritikai tevékenységként értelmezett filozófiai működésében rövidesen minden szellemi és gyakorlati szférában megtalálja a szavak világában elidegenedett értelmiségi figuráját. A reformkor vége felé írott szatirikus novellájában álombeli útjának három kéretlen magyar útítársa az irodalmi világa szavaiból kilátni nem képes költő, a saját retorikáját a politikai lehetőségekkel összetévesztő közéleti szónok és a terminológiájába belevesző bölcsész.³⁸ A három útítárs a narrátor, Szontagh felébredése után is az álom foglya marad, hiszen szavakból álló művi világuk a valósággal nem, csak az álommal kompatibilis. Szontagh kritikájában a (magyar) hegeliánus filozófusok beállítódása iskolapéldája ennek az értelmiségi csapdahelyzetnek; önjáróvá vált terminológiájuk továbbgörgetése és a valósággal való azonosítás lép a valóság leírásának és értelmezésének a helyébe.

Nem sokkal Világos után fejt ki Szontagh karakteres véleményét a nyelvnek a megismerésben betöltött szerepéről; kifejezetten veszélyesnek, a valóság helyes megismerését gátló mesterséges akadálnak gondolja a hegeli típusú öngerjesztő terminusteremtést. Így ír erről Augustin Smetana németül író cseh filozófus részben hegeli ihletésű munkájáról szóló recenziójában:

Smetana azért nem is kételkedhetik, hogy a tudás és létel öntudatunkban egy és ugyanaz, mert hiszen már a Bewustseyn német szava is oda mutat, hogy az a Wissen és Seynnak azonsága. Ily oknál fogva tartják talán néhány történetbúváraink is a húnokat és a kúnokat ugyanazoknak, mert magyar elnevezéseik hasonlóak.³⁹

³⁸ Szontagh Gusztáv: A szenvedelmes dinnye- és dohánytermesztő kalandjai. 1–2. *Életképek*, 3. 1845. 7. 205–213.; 8. 231–237.

³⁹ Szontagh Gusztáv: Smetana s a philosophia közel kimenetele. *Új Magyar Museum*, 1. 1850. 3. 156.

Szól ez azoknak is, kik a magyar *philosophiát* a magyar *nyelvből* akarják kifejezni; mert valóban, ha mindig csak betűkkel, szavakkal, eszmékkel és könyvekkel foglalkodunk, és soha sem a tárggyal a valóságban: akkor productív képzelődésünk szükségkép erőt vesz a reproductív képzeleten, tárgyilagos világszemléletünk egyénileg alanyivá változik át s oly képzeléseket teremtünk, miktől elfordúl az élet, s miknek szobabúztát alig tűri el az, kinek gyomra, idege és feje ép.⁴⁰

Ezzel egy időben, nem függetlenül a forradalom és a hozzá vezető út tapasztalatainak levonására való törekvéstől, a magyar őstörténet kapcsán kibontakozó vitában (1850–1852) konkretizálja, mit is ért a szavakból alkotott papíros-világban való elidegenedésen. Az adott vitaszituációban kritikája a történetesekre irányul, de kiterjeszthető a (többek között) hegeli történetfilozófiára is. A tárgyi valóságtól való elszakadás és az önjáróvá vált, szavakból alkotott világ itt egyszerűen azt jelenti, hogy a történész alulértékeli, vagy éppen semmibe veszi a régészeti, éghajlati és földrajzi adatokat, nem tekinti relevánsnak az eurázsiai nagyállattartó nomádok életmódjáról és tárgyi kultúrájáról hozzáférhető ismereteket, miközben gyér írásos adatokból, egyegy (olykor kétes olvasatú) népnév pusztá említéséből bonyolult történeti elbeszéléseket konstruál.⁴¹ Érdemes ezzel kapcsolatban egymás mellett idézni Szontaghnak a vita idején írott, de nyomtatásban csak a közelmúltban megjelent emlékiratait, illetve vitacikkének egybehangzó sorait. Így fogalmaz az emlékiratokban, általában kora magyar tudósaira gondolva, de jellemző példaként említve különösen a régi magyar történelmet:

Sok magyar tudós [...n]ekiesik valamely tudománynak, s ki nem műveli magában az embert; tudóssá lesz, de e tudomány ferde, mert nem válik általa művelt emberré. Ki akarván magát tudománya által tüntetni, örökké szobába ül, búvárkodik, elrongálja ülés és szobalevegő által testét, gyomra romlik, álma rossz, idegei elbetegülnek, végre a hypochondriába esik. És ezt teszi olykor oly búvárkodások végett, melyek célt nem érhetnek, mint p. o. a régi magyar történet felvilágosítása. Egész életét nyomorulttá, céltalanná tette, semmiért. A magyar keleti vér levén, általában

⁴⁰ Ugyanott, 157.

⁴¹ A kérdésről bővebben lásd: Mester Béla: Vita a magyarok őstörténetéről Világos után. In: Sudár Balázs et al. (szerk.): *Magyar őstörténet. Tudomány és hagyományörzés*. Budapest, MTA Bölcsészettudományi Kutatóközpont. 2014. 349–359.

tanulmányokba igen el tud merülni. Teljes elmerülés a gondolatba, ez úgyszólván keleti bölcsesknél a bölcsesség fő kelléke.⁴²

A vitáikban a könyvekből és (a szintén szavakban testet öltő) eszmékből konstruált virtuális világ a történelem tündérmeséihez vezet, amelyek értékelésében (a kor magyar közbeszédében ritka módon) egy szintre kerülnek a szlovák és magyar történeti spekulációk:

Ha az ellenem felszólalt társak szenvedelmők s buzgóságuk mellett legtisztább akaratuk dacára az idealismus azaz a képzelgések örvényébe még el nem merültek, nem annyira tiszta akaratnak, mint velők született tagadhatlan életrealitásuknak köszönhetik. De hogy a szobatudós tulajdona, a könyvekből és eszmévilágból ki nem vergődhetés, már rájuk tapadni kezd, hogy, ha azon ösvényen melyen elindultak azaz *csupán* lelkesedéstől vezetettve tovább haladtak, végre azon rejtélyes tündértájékokra juthatnak, hol Horvát István annyi magyart s Kollár annyi tótot fedeztek fel.⁴³

Horvát István magyar őstörténeti spekulációi közül elég itt a bibliai *gírgazeusok* (Józs 3,10; 24,11) mint a magyarok lehetséges őseinek említését fölhozni. (A történetteológiában ez a kánaáni nép, amelyről ezeken az említésekken kívül semmit sem tudunk, éppenséggel annak a példája, hogy a történelem Ura egész népeket eltörölhet a föld színéről úgy, hogy csak *pusztá nevük* marad fenn.) Ján Kollár költeménye a költő szerelmébe, a szászországi Saale-völgy lutheránus lelkészének lányába látja bele az egykor valóban itt élt szláv törzsektől való vér szerinti leszármazást, fölvetve az elnémetesített lakosság visszaszlávosításának a reményét.

ÖSSZEGZÉS

Amikor Erdélyi az ötvenes évek közepén nekilát az egyezményes filozófia, egyszersmind a *józan ész* filozófiai használata kritikájának, már (néma) tanúja volt a hegeli pörnek (1838–1842) és az ezt folytató, főntebb hivatkozott, magyar őstörténetről szóló, úgynevezett *tudomány, magyar tudós* vitának (1850–1852). Jól érzékeli, hogy más-más terepen, de ugyanazoknak a szemléletmódoknak az ütközéséről van szó, és tisztában van a nyelv, közelebbről a szaknyelv megítélésének központi jelentőségével a vitákon belül. Ezért tekinti az általa kezdeményezett vitát a *hegeli pör perújrafelvételének*, amelyben

⁴² Szontagh Gusztáv: *Emlékezések életemből*. 169.

⁴³ Szontagh Gusztáv: Eszmecsere Toldy Ferencz és Wenzel Gusztáv társaimmal. *Új Magyar Muzeum*, 1. 1851. 12. 667.

szükségét érzi, hogy ő maga is a filozófia nyelvét, terminológiáját állítsa a középpontba, amint azt már fentebb láttuk. Az éppen csak kibontakozó, majd a vitapartner halála miatt félbeszakadó vitában azonban Szontagh nem a filozófia kifejezésének nyelvi formáját állítja a középpontba, hanem a filozófia lényegéről, önértelmezéséről alkotott elképzelésük ellentétét, ami érinti az emberi gondolkodás, megismerés szerepéről vallott elveiket is. Erdélyi, miközben a professzionális filozófia létjogosultsága mellett érvel, úgy tűnik, az emberi megismerést és gondolkodást hajlamos *önértéknek* tekinteni, önkéntelenül is elválasztani a társadalmi praxistól. Ilyen előfeltevésekkel nyilván nem érthették meg egymás álláspontját, vitájuk valószínűleg akkor sem lett volna termékeny, ha Szontagh nem hal meg már a kezdetén. Erdélyi kritikájának azonban van még egy nem szándékolt következménye. Amikor az *egyetemességet* keresve ki akarja iktatni a filozófiából a *népszerű előadást* és a *nemzetiséget*, valójában nem a *nemzeti filozófiával* számol le, legyen az bármi is, hanem a *nemzet* fogalmának *filozófiai* vizsgálata, illetve a magyar politikai közösség aktuális ügyeire való filozófiai reflexió alól húzza ki a szőnyeget. Vagyis mindaz alól, amit *politikafilozófiának* és/vagy *társadalomfilozófiának* nevezünk.

Szontaghnak még lehetősége van utoljára, világosan megfogalmazni ezzel szembenálló álláspontját, kiállva az emberi gondolkodás cselekvésbe, praxisba ágyazottsága mellett, (gyakorlatilag ez az utolsó nyilvános megszólalása). Így összegezi álláspontját:

A bölcselkedő nem gondolkodik pusztán hogy gondolkodjék, sőt inkább az ember gondolkodik és keresi az igazságot, hogy helyesen cselekedhessék.⁴⁴

Ismerve a szerző korábbi munkásságát, a *helyes cselekvés* fogalmába nyilván beleértette a helyes *politikai cselekvést* is, mind teoretikus, mind gyakorlati szinten; értve ez alatt mind az államférfiak döntéseit és politikai programjait, mind ezeknek a döntéseknek és programoknak a teoretikus, politikafilozófiai igényű elemzését, kritikáját. Úgy tűnik tehát, hogy a magyar esetben nem igazolható teljes mértékben a közép-európai *sensus communis* hagyománynak az a depolitizálódása, amelynek leírását fentebb Gadamertől idéztem. Ez a sajátosság nyilván összefügg azzal is, hogy a bemutatott magyar jelenség nem a *sensus communis* azon 18. századi hagyományába tartozik, amelyet Gadamer vizsgált, hanem e hagyománynak már a következő századbeli újragondolásáról van szó. Az okok bővebb feltárása azonban további kutatásokat igényel.

⁴⁴ Szontagh Gusztáv: Magyar Philosophia. Viszonzás Erdélyi János Munkájára: „A hazai bölcsészet jelene”. *Új Magyar Múzeum*, 7. folyam, 1857. 1. 4–5. 217.

**BIBÓ ISTVÁN SZABADSÁG MEGVALLÁSÁNAK
ALAPTÉTELEIRŐL – A SZABADSÁGSZERETŐ
EMBER TÍZPARANC SOLATÁNAK
GENEZISTÖRTÉNETE, ÉRTELMEZÉSE ÉS
MORÁLFILOZÓFIAI ELEMZÉSE¹**

KUKORELLI ISTVÁN – SZOBOSZLAI-KISS KATALIN

I. A TÍZPARANC SOLAT KÉZIRATÁNAK SZÜLETÉSI KÖRÜLMÉNYEIRŐL

*„... megértette, hogy meg kell váltani a világot,
máskülönben minden elpusztul...”²*

Bibó István tízparancsolata nem a lelkiismeretet vagy az elnyomás alatt élők belső emigrációjának lehetőségét hirdeti, hanem azt a szabadságot, ami identitást ad, ami személyiséggé emel, ha képesek vagyunk vállalni Bibó elveit. A cikkünk írásának elsősorban az adta az apropóját, hogy próbáltuk megfejtetni, pontosan mikor és milyen események megélését követően jegyezte le jól ismert írógépével a tízparancsolatot. Többszöri olvasás után arra a következtetésre jutottunk, hogy a szöveg valójában egy morál-filozófiai szintézisként értelmezhető, a tízparancsolat előtti politikai jelzőt bibói szóhasználatra támaszkodva közéleti- politikai részvételként értelmezhetjük. Bibó István olyan maximákat fogalmaz meg a tízparancsolatban, amelyek a filozófia által igényelt általánossági elvet kielégítik, azaz minden körülmények között vállalhatók, vallási, politikai, faji, nemzetiségi beállítódottságoktól függetlenül. A tízparancsolat szövegét azért találjuk átütőnek és Bibó István hitvallásának, mert ha azt valaki elolvassa csak azonosulni tud vele.

¹ Szeretnénk köszönetet mondani a tanulmányunkhoz nyújtott segítségért és tanácsokért Ifj. Bibó Istvánnak, Babus Antalnak, az MTA Könyvtár és Információs Központ osztályvezetőjének, Dénes Iván Zoltánnak, Szegvári Péternek, Németh Richárdnak, aki a kézirat szerkesztésében segített bennünket.

² Márai Sándor: *San Gennaro vére*. Griff Kiadás, Genf, 1977. 150.

A kézirati hagyaték fejléce alapján Bibó tízparancsolata valamikor 1938 és 1940 között keletkezhetett. Bibó István fiatal éveiben, húszas évei végén, Szegeden Horváth Barna tanítványaként már igen korán vonzódott a jogbölcselethez és jogi tanulmányai lezárásaképpen is e tárgykörben írt tudományos dolgozatot, nemzetközi jogból doktorált, 1933-ben és 1934-ben pedig jogbölcseletből habilitált. Egyetemi tanárként dolgozott a szegedi jogtudományi karon egészen elmozdításáig, azaz 1946-tól 1950-ig. Tanulmányunk szempontjából a szegedi évek és a külföldön töltött ösztöndíj időszaka érdekes. Bibó István ösztöndíjasként 1933 és 1934 között Bécsben és Genfben kutatott, ahol G. Ferrero filozófus volt rá igen nagy hatással. Gyanítható, hogy a filozófiai ismeretei, különösen az egzisztencialista filozófia felfedezése erre a korszakra tehető, ami a tízparancsolat keletkezését és műfaját tekintve fontos adaléknak tűnik.

II. BIBÓ ÉS A MÁRCIUSI FRONT

Bibót a harmincas évektől ott találjuk a Horthy rendszer ellenzéki (népi) mozgalmaiban. Tájékozik, képezi magát, olvassa a népi írókat, kiválóan ismeri az akkori társadalmi-politikai rendszert, és ami csak kevesekre jellemző az európai viszonyokat is.

Bibó Erdei Ferenc hívására 1937-től részt vesz a Márciusi Front munkájában, ami szinte egybeesik a tízparancsolat kéziratának keletkezésével. A tízparancsolat szövegét olvasva felmerül a kérdés, hogy egy tanulmányait éppen befejező, viszonylag kezdőnek minősülő tudós, a politizálódott közéletbe tevőlegesen éppen bekapcsolódó személyiség milyen mozgatórugók dinamikája, háttere alapján fogalmazza meg e sorokat.

Témánk szempontjából a Márciusi Front bír legnagyobb jelentőséggel, de előtte még megjegyezzük, hogy a Front ellehetetlenítése után is részt vett annak utódszervezetében, a MIKSZ-ben (Művészek, Írók, Kutatók Szövetkezete), sőt a Felügyelőbizottság tagja. Lengyel Balázs beszámolt arról, hogy a MIKSZ esteken egy éven keresztül nagy érdeklődéssel kísért fogalomtisztázó szemináriumokat tartott a tagoknak a nemzeti problémáról, 1938-39-et írunk ekkor.³

A korszakban még egy fontos eseményt kell megemlíteni, ahova Erdei hívta, de Bibó emlékezete szerint – az interjúban közli ezt – „valamilyen kicsinyes vagy családi ok miatt” nem ment el. Bibónak 1943-ban Szárszón lett volna a helye! Határozott véleménye volt a két főreferátumot tartó előadó

³ Lengyel Balázs: *Két Róma. Esszék és beszélgetések*. Jelenkor Kiadó, Budapest. 2018. 18-22.

(Erdei Ferenc és Németh László) „duellumáról”⁴, s azt elmarasztalóan ítélte meg: „más előjellel mindketten a kommunizmus – fasizmus alternatíváját helyezték középpontba az antifasiszta közös program helyett. Így a szárszói konferencia, amely jó lett volna arra, hogy aktív antifasiszta kapcsolatteremtés kezdete legyen, végeredményben egy folytatás nélküli magányos kezdeményezéssé vált.”⁵

Visszatérve a Márciusi Frontra, amely történelmi forrása a szabadságszerető ember politikai tízparancsolatának, Bibó kezdetben nagy lelkesedéssel vett részt Erdei hívására és biztatására a mozgalomban. Erről a tenni vágyó lelkesedésről gyönyörűen ír Lengyel Balázs, aki együtt utazott Makóra, a találkozóra Bibóval és a visszaúton Pestre egyvégtében beszélgettek. Lengyel 19, Bibó 26 éves fiatalember akkor. „Eleven frissesség, szenvedélyes fiatal okosság, jóleső derűs beszédvágy, kedvesség, tapintatosság.” – írta róla.⁶ Aki egyszer találkozott vele, a szívébe zárta és jobb emberré vált – mondták többen is Bibóról (például Kertész Dezső, a börtöntárs).

A Márciusi Frontról köteteket írtak tele. Egyik meghatározó alakja, Donáth Ferenc így vallott erről: „A Márciusi Front meggyőződése szerint rendkívül jelentős eseménye volt a magyar történelemnek. ... A Márciusi Frontot több helyütt mint írói mozgalmat említik, valójában sokkal több, jelentősebb volt; páratlanul nagy visszhangja támadt. Szervezetileg nem is megfogható mozgalom volt: akinek az volt a meggyőződése, amit a Márciusi Front programja kifejezett, az tagjának vallhatta magát. Szoros szervezeti jellege, mint ami a politikai pártoknak vagy egyéb társadalmi szervezeteknek szokott lenni, nem volt. Az igazi jelentőségét az adta meg, hogy a harmincas évek közepén Európa már a fasizmus előretörésének légkörében élt, és egyre inkább úgy tűnt - nem is egészen ok nélkül -, hogy valami feltartóztathatatlan folyamat átalakítja Európa jövőjét. ... Ebben a légkörben lépett fel Magyarországon egy mozgalom, amelyik ezzel szöges ellentétben álló programot hirdetett meg. Erre nem nagyon volt példa, Kelet-Európában egyáltalán nem...”⁷

A harmadik út kutatója Salamon Konrád, aki a Márciusi Front alakulásától Szárszóiig kíséri figyelemmel az eseményeket, bemutatja az intézményeket és idézi Bibó István véleményét is: „A népi mozgalom, a népi írók jelentőségéről

⁴ A beszédek és a konferencia anyagát lásd: Györffy Sándor (szerk.): *Szárszó 1943. Előzményei, jegyzőkönyve és utóélete. Dokumentumok*. Kossuth Könyvkiadó, Budapest, 1983. Lásd még: M. Kiss Sándor: *A szárszói beszéd és a népi mozgalom néhány összefüggése*. Püski Corvin, New York, 1987.

⁵ Huszár Tibor: *Bibó estéje. Levelek, dokumentumok a népi mozgalomról és a magyar közösség peréről*. Corvina Kiadó, Budapest, 2008. 16.

⁶ Lengyel, 2018. 18-22.

⁷ Donáth Ferenc: *A Márciusi Fronttól Monorig*. Századvég Kiadó, Budapest. 1992. 255.

szólva Bibó István állapította meg, „hogy túl a magyar realitáshoz való – minden más mozgalomnál nagyobb közelségükön, van olyan jelentőségük, amelyek túlnő a magyar viszonylatokon, az ti. hogy olyan radikális mozgalmat testesítenek meg, amelyik egyszerre foglalta magában a teljes társadalmi felszabadulás követelményét és a szabadságjogok (...) intézményszerű teljeségének követelményét, egy olyan szintézist, amelyet azóta is hiába próbálnak megtalálni a világot szétszabdalo ellentétes világnézetek.”⁸

A Márciusi Frontban való közvetlen Bibó-i részvételről Huszár Tibor 1991-es füzeté szól, amely közli a programokat, az eredeti dokumentumokat, többek között Bibó István és Reitzer Béla a két jó barát által elkészített programtervezetet.⁹ Valamennyi programtervezetben kiemelt hangsúlyt kapnak a szabadságjogok. Minden bizonnyal ez különös erővel, ihletően hatott Bibó Istvánra.

A tízparancsolat születésének évszámát maga a szerző közli velünk, oly korban írta, amikor Radnóti Miklóssal szólva “az ember úgy elaljasult, hogy önként kéjjel ölt.”¹⁰ Idézhetnénk József Attila Thomas Mann üdvözlése című versét is: “borzadozva kérdezzük mi lesz még, honnan uszulkan ránk új ordas eszmék.”¹¹ A két költőt nem véletlen idéztük, mert Bibó Szegedről jól ismerte őket és olvasta verseiket, bizonyíték erre *A két verselemzés* című írása.¹²

A költők által félelmetesen, szépen versebe szedett korhangulat fontos motiváció lehetett a tízparancsolatának megfogalmazásakor. Fehérek között európai kívánt maradni. Ez az őszinte és tiszta belső tiltakozás a “Gonosz” és elnyomás ellen teszi egyetemessé és mindig idősszerűvé a tízparancsolatot.

A tízparancsolat meglétéről maga Bibó István vall az interjúbán:

„Előzőleg mi Erdei Ferenczel – én lent jártam előzőleg is Makón – nagyon sokat foglalkoztunk egy olyan politikai programmal, amelyet valamiféle kátéban kellene megfogalmazni. Két dolog is volt előttünk. Az egyik egy olyanféle politikai programnyilatkozat, amit aztán a Márciusi Front Makón kezdett, majd később Pesten elfogadott programnyilatkozata tartalmazott, a másik pedig egy emberi magatartásbeli 10 pontosnak szánt káté. A szabadságszerető és az egyenlő emberi méltóság elve alapján álló embertípust

⁸ Salamon Konrád: *A harmadik út kísérlete*. Eötvös Kiadó, Budapest, 1989. 10.

⁹ Huszár Tibor: *Párhuzamok és kereszteződések. Erdei Ferenc, Bibó István és a Márciusi Front*. ELTE Szociológiai Intézet, Budapest-Makó, 1991. 132-133.

¹⁰ Radnóti Miklós Töredék című verse. In. *Radnóti Miklós összegyűjtött versei és versfordításai*. Osiris Kiadó, Budapest, 2006. 224-225.

¹¹ József Attila Thomas Mann üdvözlése című verse. In. *József Attila minden verse és versfordítása*. Szépirodalmi Könyvkiadó, Budapest, 1987. 447-448.

¹² Bibó István: *Két verselemzés*. In. *Confessio*, 1979. 4. 75-77.

szerettük volna ideálként kialakítani – pontokba foglalni, hogy a szabadságszerető ember hogyan nem hajlik meg bizonyos szituációkban, hogyan viszi át a gyakorlatba a demokratikus emberméltóság követelményeit, konkrét helyzetekben, hivatali hatalommal, szegényemberrel, munkaadóval, cseléddel szemben, politikai-közületi forgolódásban milyenféle dolgokat nem tűr és mitől nem fél. Ennek valami primitív fogalmazványa valahol megvan nekem, de végül is ebből nem lett semmi. A Márciusi Front nyilatkozatának fogalmazásában Erdeivel erősen részt vettem, de a végső átírásban az ötök és talán Sárközi György vettek részt.”¹³

Miért lett félretéve a másik dokumentum a „káté” – ez talán örök titok marad, hatása mindenesetre áttételesen érződik a Márciusi Front nyilatkozatain. Talán Bibó kedve is elment a közléstől miután mélyebben megismerte a mozgalmat, amely mindinkább balra tolódott. Erről vall az Erdeinek már 1937. október 3-án közzétett makói kiáltvány után küldött Bibótól szokatlanul kemény hangú levél:

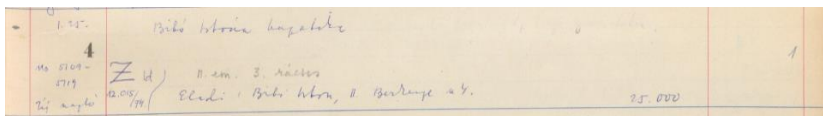
„A „márciusi front” neve nagyon jó, a létező keret egy nagy szar, emberei jó anyag, de széteső és szét is fog esni. Ki hozzánk, ki máshoz. Ha a „márciusi front” nevét el tudjuk venni jelenvaló hordozóiktól, s ez nem kivihetetlen, akkor nyertünk egy jó szót, s néhány jó embert. Ennek érdekében nyugodtan mondhatod ma, hogy a márciusi fronté a jövő.”¹⁴

Hála az Égnek, hogy Bibó megőrizte a káté eredeti kéziratát és azt személyesen vitte el és adta át az MTA levéltárának. Babus Antal közlése szerint: „a katalóguscédulán rajta van, hogy mikor került be a „Szabadságszerető ember” kézírata és gépirata a Kézirattárba. A növedéknapló száma: 4/1974. Ez alapján vissza tudtam keresni a pontos dátumot is: 1974. január 25. F. Csanak Dóra dolgozta fel a hagyatékot, az Ms 5111/15-16. az ő kézírása.”¹⁵

¹³ Huszár Tibor: *Bibó István. Beszélgetések, politikai-életrajzi dokumentumok*. Magyar Krónika, Budapest, 1989. 39. Az idézet végén szereplő „ötök”: Erdei Ferenc, Féja Géza, Illyés Gyula, Kovács Imre, Veres Péter.

¹⁴ Bibó István: Levél Erdei Ferenchez. Budapest. 1938. május 20. In. Bibó István (1911-1979): *Életút dokumentumokban*. 1956-os Intézet, Osiris-Századvég Kiadó, Budapest, 1995. 173.

¹⁵ Az MTA kézirati archívumában Ms 5111/15 és Ms5111/16 leltéri szám alatt található, digitalizálva az alábbi linken tölthető le az eredeti dokumentum 2022 óta: http://real-ms.mtak.hu/25352/1/Ms_5111_15_16.pdf



1. dokumentum: az MTA Kézirattárának növedéknaplója Bibó István kézirati hagyatékának bejegyzésével, Fülöpné Csanak Dóra kézírásával

Az évszámot (1974) először nehezen hittük el, hiszen az 1976/77-ben felvett Huszár interjúban úgy nyilatkozik, hogy „ez a primitív fogalmazvány valahol megvan nekem.” Bibó tudta, hogy ez a valahol már a biztonságot jelenti, az MTA levéltárát. Itt ki kell emelnünk Fülöpné Csanak Dóra, egy csodálatos ember személyét, akiről levéltári utódja, Babus Antal írt meghatóan szép visszaemlékezést.¹⁶ Fülöpné Csanak Dóra és Bibó jól ismerték egymást, Bibó fenntartás nélkül megbízott benne és ismerte a levéltári szabályokat is, hogy a leadott kéziratok (pl. az 56-os eredeti fogalmazványok) zárt anyaggá válnak. Bibó akkortájt *A nemzetközi államközösség bénultsága és annak orvosságai* című ma is aktuális nagy tanulmányának angol nyelvű kiadásán dolgozott és félt a házkutatástól, ezért óvni akart mindenkit a pártállamban veszélyt jelentő kéziratok megtalálásától és ennek következményeitől. Ez magyarázza meg a Huszár interjú szövegét is, amelyben Bibó igazat mond, hogy létezik a káté.

A 16-os számú letisztázott kéziratot, a gépiratot ifj. Bibó István gépelte le és a kézirat jobb oldalán a 3/d jelzés is ifj. Bibó István kézírása az ő személyes közlése szerint. Ugyanez a jelzet az eredeti (15-ös) kézirat bal oldalán is megtalálható, szintén az ő kézírásával. A két dokumentumon az Ms 5111/15 és Ms 5111/16 jelzések Fülöpné Csanak Dórától származnak. A 15-ös számú dokumentum, jobb alsó sarkában a 4. parancs kézzel van írva, továbbá a fejlécen kézzel írva ez olvasható: „1938-40 között kelt politikai tízparancsolat próbálkozás.” Ez a két eltérő tollal írt kézírásos bejegyzés Bibó Istváné, az utóbbit valószínűleg az 1974-es leadás előtt vihette fel a dokumentumra.

¹⁶ Babus Antal: In Memoriam F. Csanak Dóra (1930-2010). In. *Ars Hungarica*. 37. évf., 2011. 2. 149-152.

1938-40 körül kelt

politikai tázparancsolat-próbál-
kozás

Ms 5111/16

Szabadságszerető ember

- 1.. megköveteli magának és megadja másnak a minden embernek kijáró tiszteletet, de megkülönböztetett tiszteletet magának semmi címen nem követel, másnak pedig sem úrvoltaért, sem vagyonáért, sem hatalmáért, sem befolyásáért, sem ruhájáért megkülönböztetett tiszteletet nem ad, csak tisztességéért vagy érdeméért. senki emberfia előtt meg nem alázódik, alázatoskodó megszólítási és köszönési módokat szájára nem vesz.
- 2.. magát munkában szolgának, szabad idejében és a maga otthonában urnak tekinti, és szembeszáll mindenki vel, aki magát szolgálata és munkája alatt is urként, hatalmasként viseli és másokat szolgának, alacsonyabbrendűeknek kezel.
- 3.. a maga vagy más munkája értékének a leszállítását, emberi munka ki-
zsoztorozását, vagyoni vagy hatalmi helyzet kihasználását, s egyáltalán semmiféle kizsákmányolást nem tűr, magát vagy más a maga igazából, világos jogából, megszolgált követeléséből semmiféle erőszak-
kal, megfélemlítéssel, rábeszéléssel, fortéállal kiforgatni nem enged.
- 4.. őrködik a maga és minden ember egzisztenciájának a szabad és biztosított volta felett, illetéktelen vagy önkényes behatástól való mentessége jogvédelemmel és garanciákkal ellátottsága felett.
- 5.. szüntelenül szem előtt tartja, hogy az emberi szabadság és az emberi méltóság egy és oszthatatlan és az egyik ember ellen akár társadalmi helyzete, akár származása, akár neve vagy kora címen elkövetett min-
den sérelem mindenki más szabadságát és méltóságát is veszélyezteti: ezért az emberi szabadság minden korlátozása, önkényes letartóztatás, fogvatartás, egyéni vagy hatósági hatalmaskodás, s az emberi méltóság mindenféle megalázása ellen azonnal együttesen, de ha az rög-
tön nem lehetséges, magában is fellép. (akár foglalkozása)
- 6.. gyűlésben, egyesületben, munkaközösségben vagy bármiféle közösségben éppen úgy, mint a magánéletben önkénykedést, akarnokoskodást, magánérdek illetéktelen érvényesítését, visszaélést, köz becsapását, közakarat megnehamisítását, a mindenféle fenyegetést és terrorizálást nem tűr, minden ilyen ellen saját maga azonnal felszólal és más tisztességes emberekkel összefog, az erőszakosan érvényesülni próbálókat, tekintet nélkül arra, hogy kire és mire hivatkoznak, leleplezi és meghátrálásra kényszeríti, tisztában lévén azzal, hogy minden ilyennek az érvényesülése csakis a tisztességes emberek kényelmessége és megfélemlíthetősége miatt lehetséges.
- 7.. semmiféle anyagi visszaélést vagy panamát el nem hallgat, sem elfe-
dezni nem segít, bármilyen hatalmas embert kell is ezzel lelepleznie.
- 8.. minden közügyben meggyőződése szerint vall színt: fenyegetéstől meg nem ijed, hízélgésnek be nem dől, s szavazatát vagy aláírását semmi pénzért vagy előnyért el nem adja.
- 9.. minden felismert közérdek ügyében kezdeményezőleg lép fel, minden közérdekű szövetkezésben vagy mozgalomban tehetsége szerint munkájával és adományával részt vesz s igyekszik azt győzelemre segíteni, tisztában lévén azzal, hogy a közügyek elhanyagoltsága vagy méltatlan emberek kezébe való kerülése egyedül a tisztességes emberek kezdeményezésének hiánya és közéleti bátortalansága miatt történ-
hetik.
- 10.. bizik a közösség erejében, az emberek többségének a tisztességében és abban, hogy ezt elegendő bátorsággal és igyekezettel érvényre is lehet juttatni, ezért a maga példájával, minden rosszhiszemiség elleni együttes és eredményes fellépéssel és minden jóhiszemiség szá-
mára a bizalom előlegezésével erősíti maga körül a közösségben és a tisztességes szándékok győzelemre vihetőségében való hitet.

3. dokumentum: Ifj. Bibó István gépirata az eredeti dokumentumról az MTA
Kézirattárában (Ms 5111/16)

A tízparancsolat első nyilvános közlése eddigi ismereteink szerint a rendszerváltozás évében 1989-ben a Huszár Tibor által kiadott interjú kötetben történt meg.¹⁷ Ezt követően, különösen a 90-es évek elején rengeteg Bibóról szóló könyv és más kiadvány is közzétette a tízparancsolatot, hivatalosan is elterjedtté vált.¹⁸ Hangsúlyozni szeretnénk, hogy a hivatalos megjelenés előtt nem sokkal a szamizdat irodalomban - különösen az egyetemisták és a rendszer ellenzéke körében már ismerős volt a tízparancsolat. A levél-tárból való „kiszabadulás” körülményeiről Szegvári Péter közlése alapján az alábbiakat tudjuk meg: “1989-ben Ortutay Tamás hozott nekem egy töltény-hüvelyből készített „béke-tollat”, amit a Bush-Gorbacsov találkozóra készített, s ehhez mellékelte az édesapja által gondozott Bibó hagyatékából előkerült, addig még nem publikált politikai tízparancsolatot. Ebből adtam egy másolatot Kukónak is, amely azóta is látható helyen van dolgozósobájában, s úgy tudom, hogy ennek mintájára a Bibó szakkollégiumban és több helyen is ki volt függesztve, akárcsak az én hivatali szobámban minden rendszerben, ahogyan ma is az otthoni dolgozósobámban szembenéz velem.”¹⁹ Szegvári Péter kérésünkre levélben elküldte az ő tízparancsolatának fotóját és felidézte a sokszorosításról az emlékeit is: “A történet igazolásául mellékelem az Ortutay Tamás által nekem átadott, általa készített dokumentum másolatát,

¹⁷ Huszár, 1989, 39.

¹⁸ A tízparancsolat a következő kiadványokban került publikálásra: elsőként Huszár Tibor közölte a Bibó István interjúkötetben (Huszár, 1989, 257.). Talán az egyik legelső, újságban közölt verzió Kiskunfélegyháza közéleti lapjában jelent meg; egy Katona Zoltán nevű személy közli, jelezve, hogy a '90-es években is aktuális. A közlő a szöveget helyenként átirta (ld. Félegyházi Hírek, 1990. június 26.). A szöveg szó szerinti publikálását vezércikként a Világosságban találjuk: *Világosság*, 1991. 12. 881-882.

Bibó István (1995): *91. számú dokumentum*. 190-195.

A későbbi évtizedekben is gyakorta közzétették a tízparancsolatot, ld. pl.:

Gyarmati György – Tar Ferenc (szerk.): *A szabadságszerető ember*. Hévíz. 2001. 117-119.

Kukorelli István – Szebenyi Péter: *Állampolgári ismeretek*. Korona Kiadó, Budapest, 2007. 155-156.

Debreceni József: *Bibó Breviárium – Szemelvények Bibó István műveiből*. Alexandra, Budapest, 2011. 41-43.

Dénes Iván Zoltán (szerk.): *Bibó István összegyűjtött írásai*. Centenáriumi sorozat, 11. kötet. Argumentum Kiadó, Budapest, 2011-2012. 15-17.

Dénes Iván Zoltán (szerk.): *Bibó István összegyűjtött írásai. 2. kötet*. Kalligram Kiadó, Budapest, 2019. 38-39.

Kukorelli István: *Három István, három nemzeti ünnep, három példakép*. Méry-Ratio Kiadó. Budapest, 2021. 189-191.

¹⁹ Szegvári Péter: *Alkotmányos ember*. In. Erdős Csaba - Laposy Attila - Pozsárszentmiklósy Zoltán - Smuk Péter (szerk.): *Kukorelli-kommentár*. Gondolat Kiadó, Budapest, 2022. 27.

aminek az első oldalát "terjesztettük", a hátsó oldal a memento. Akkoriban én a Fővárosi Tanács VB-titkára voltam, s együtt dolgoztunk egy közös fővárosi utcabútor projekten, s ennek apropóján kaptam tőle a tollat és a dokumentumot, amit elmondása szerint valóban a Bush-Gorbacsov találkozóra készített. Ez 1989. december 2-3. között volt Máltán, s a fő témái a kelet-európai demokráciák ügye, valamint a német egyesítés kérdése volt."

BIBÓ ISTVÁN POLITIKAI TÍZPARANCSOLATA

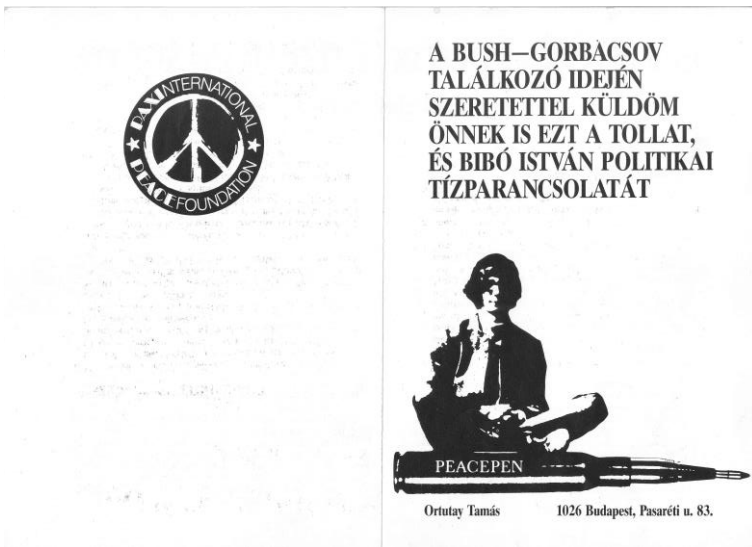
(Íródott a II. világháború előtti években)

A szabadságszerető ember

1. Megköveteli magának és megadja másnak a minden embernek kijáró tiszteletet, de megkülönböztetett tiszteletet magának semmi címen nem követel, másnak pedig sem de voltáért, sem vagyonáért, sem hatalmáért, sem befolyásáért, sem ruhájáért megkülönböztetett tiszteletet nem ad, csak tisztességéért vagy érdeméért.
2. Senki emberfia előtt meg nem alázódik, alázatoskodó megszólítási és köszöneti módokat szája nem vesz.
3. Magát munkában szolgának, szabad idejében és a maga otthonában úrnak tekinteti és szembeáll mindenkével, aki magát szolgálata és munkája alatt is úrnak, hatalmasként viseli és másokat szolgáknak, alacsonyabbrendűeknek kezeli.
4. A maga vagy más munkája értékének a lecsúsztatását, emberi munka kihasználását, vagyoni vagy hatalmi helyzet kihasználását s egyáltalán, semmiféle kihasználást nem tűr, magát vagy más a maga igazából, világos jogából, megszolgált követeléséből semmiféle erőszakkal, megfélemlítéssel, rábeszéléssel, fortélyal kiforgatni nem enged.
5. Örökségi a maga és minden ember egyenjogúságának a szabad és biztosított volta felett, illetéketlen vagy önkényes behatástól való mentessége, megfélemlítő jogvédelemben és garanciában részesítése felett.
6. Szüntelenül szem előtt tartja, hogy az emberi szabadság és az emberi méltóság egy és oszthatatlan, és az egyik ember ellen akár társadalmi helyzete, akár származása, akár neve vagy kora címén elkövetett minden sérelem mindenki más szabadságát és méltóságát veszélyezteti; ezért az emberi szabadság minden korlátokozása, önkényes letartóztatás, fogva tartás, egyéni vagy hatóságai hatalmaskodása s az emberi méltóság mindenféle megatámadása ellen azonnal egyetemes, de ha az rögtön nem lehetséges, magában is fellép.

6. Gyűlöletben, egyesületben, munkaközösségben vagy hármitéle közösségben éppúgy, mint a magánéletben önkényeskedést, akarmokoskodást, magánérelket illetéketlen érvényesítést, viszályt, kizárásokat, közakarat megsemmisítést s mindenféle fenyegetést és terrorizálást nem tűr, minden ilyen ellen saját maga azonnal feláll és más tisztességes emberekkel összefog, az erőszakosan érvényesíteni próbálókat, tekintet nélkül arra, hogy kire és mire hivatkoznak, leleplezi és megatámadása körösztéri, tisztában lévén azzal, hogy minden ilyennek az érvényesítése csak a tisztességes emberek kényelmessége és megfélemlíthetősége miatt lehetséges.
7. Semmiféle anyagi visszatérést vagy panamát el nem hallgat, sem elfeledni nem segít, bármilyen hatalmas embert kell is ezzel lelepleznie.
8. Minden közügyben meggyőződése szerint vall színt; fenyegetéstől meg nem ijed, büszkesnek be nem dől s szavazatát vagy aláírását semmi pénzért vagy előnyért el nem adja.
9. Minden felismert közérdek ügyében kezdeményezőleg lép fel, minden közérdektől visszefordulástól és magában való tehetőség szerint munkájával és adományával részt vesz s igyekszik azt győzelemre segíteni, tisztában lévén azzal, hogy a közügyek elhanyagoltsága vagy méltatlan emberek kezébe való kerülése egyedül a tisztességes emberek kezdeményezésének hiánya és közéleti bátortatlansága miatt történhetik.
10. Bizik a közösség erejében, az emberek többségének a tisztességben és abban, hogy ezt elegendő bátorsággal és igyekezettel érvényre is lehet juttatni, ezért a maga példájával, minden rosszishízmésség elleni együttes és eredményes fellépéssel és minden jóhiszeműség számára a bizalom elősegítésével erősíti maga körüli a közösségben és a tisztességes szándékok győzelemre vihethetőségében való hitet.

4. dokumentum: Ortutay Tamás édesapja, Ortutay Gyula révén a Bibó hagyatékból kikerült tízparancsolat, amelyet Ortutay Tamás gépelt le. 1989 nyarán kezdték el sokszorosítani és terjeszteni. (Szegevári Péter tulajdona)



5. dokumentum: Ortutay Tamás Szegvári Péternek ajándékozott tízparancsolat hátoldala (Szegvári Péter tulajdona)

III. AZ EREDETI KÉZIRATRÓL

Az eredeti szöveget, a kéziratot és a gépiratot forrásértékük okán is fontosnak tartottuk közölni. A digitalizált verzió 2022-ben került nyilvánosságra az MTA Könyvtár és Információs Központ honlapján, mi is ezt a digitalizált verziót illesztettük be kéziratunkba. Eredetileg a most 2-es számú parancsolat az 1-ben szerepelt, értelemszerűen Bibó átszámozta az elkülönítéssel az eredeti 2-est hármásra, az eredeti 3-ast négyesre, ezt a szövegben mi áthúzott számokkal jelöltük. Sokkal fontosabb, hogy a most 4-nek ismert parancs a gépelt szövegben nem szerepelt, ezt a lap jobb alsó sarkában kézzel írta fel és egy nyíllal jelölte meg a helyét a szövegen belül, de azt nem tudjuk, hogy mikor vezette rá a jegyzetet, valószínűleg a szöveg keletkezése után nem sokkal, de azt sem lehet kizárni, hogy éppen 1940-ben, hiszen a fejlécen az 1938-1940 körül keletkezett felírás talán ezzel magyarázható. Az alábbi szöveg vált ismertté.

A szabadságszerető ember

1.. megköveteli magának és megadja másnak a minden embernek kijáró tiszteletet, de megkülönböztetett tiszteletet, sem magának

semmi címet nem követel, másnak pedig úrvoltaért, sem vagyonaért, sem hatalmáért, sem befolyásáért, sem ruhájáért megkülönböztetett tiszteletet nem ad, csak tisztességéért, vagy érdemeért; (2.)senki emberfia előtt meg nem alázkodik, alázatoskodó megszólítási és köszönési módokat szájára nem vesz.

2.. (3.) magát munkában szolgának, szabad idejében és a maga otthonában úrnak tekinti, és szembeszáll mindenkivel, aki magát szolgálata és munkája alatt is úrként, hatalmasként viseli és másokat szolgáknak, alacsonyabbrendűeknek kezel.

3. (4.)a maga vagy más munkája értékének a leszállítását, emberi kiuzsorázását, vagyoni vagy hatalmi helyzet kihasználását, s egyáltalán semmiféle kizsákmányolást nem tűr, magát vagy más a maga igazából, világos jogából, megszolgált követeléséből semmiféle erőszakkal, megfélemlítéssel, rábeszéléssel, fortéllyal kiforgatni nem engedi.

4.. Örökdik a maga és minden ember egzisztenciájának a szabad és biztosított volta felett, illetéktelen vagy önkényes behatástól való mentessége jogvédelemmel és garanciákkal ellátottsága felett.

5.. szüntelenül szem előtt tartja, hogy az emberi szabadság és az emberi méltóság egy és oszthatatlan és az egyik ember ellen akár társadalmi helyzete, akár származása, akár neme vagy kora címén elkövetett minden sérelem mindenki más szabadságát, méltóságát is veszélyezteti: ezért az emberi szabadság minden korlátozása, önkényes letartóztatás, fogvatartás, egyéni vagy hatósági hatalmaskodás, s az emberi méltóság mindenféle megalázása ellen azonnal együttesen, de ha az rögtön nem lehetséges, magában is fellép.

6.. gyűléseken, egyesületben, munkaközösségben vagy bármiféle közösségben éppenúgy, mint a magánéletben önkényeskedést, akarnokoskodást, magánérdek illetéktelen érvényesítését, visszaélést, köz becsapását, közakarat meghamisítását, s mindenféle fenyegetést és terrorizálást nem tűr, minden ilyen ellen saját maga azonnal felszólal és más tisztességes emberekkel összefog, az erőszakosan érvényesülni próbálókat, tekintet nélkül arra, hogy kire és mire hivatkoznak, leleplezi és meghátrálásra kényszeríti,

tisztában lévén azzal, hogy minden ilyennek az érvényesülése csakis a tisztességes emberek kényelmessége és megfélemlíthetősége miatt lehetséges.

7.. semmiféle anyagi visszaélést vagy panamát el nem hallgat, sem elfedezni nem segít, bármilyen hatalmas embert kell is ezzel lelepleznie.

8.. minden közügyben meggyőződése szerint vall színt: fenyegetéstől meg nem ijed, hízélgésnek be nem dől, s szavazatát vagy aláírását semmi pénzért vagy előnyért el nem adja.

9.. minden felismert közérdek ügyében kezdeményezőleg lép fel, minden közérdekű szövetkezésben vagy mozgalomban tehetsége szerint munkájával és adományával részt vesz s igyekszik azt győzelemre segíteni, tisztában lévén azzal, hogy a közügyek elhanyagoltsága vagy méltatlan emberek kezébe való kerülése egyedül a tisztességes emberek kezdeményezésének hiánya és közéleti bátortalansága miatt történik.

10.. bízik a közösség erejében, az emberek többségének tisztességében és abban, hogy ezt elegendő bátorsággal és igyekezettel érvényre is lehet juttatni, ezért a maga példájával, minden rossz-hiszeműség elleni együttes és eredményes fellépéssel és minden jóhiszeműség számára a bizalom előlegezésével erősíti maga körül a közösségben és a tisztességes szándék győzelemre vihetőségében való hitet. (A kézirat lelőhelye: Magyar Tudományos Akadémia Kézirattára MS 5111/15.)

IV. EGY MONDAT A SZABADSÁGRÓL – A TÍZPARANC SOLAT EDDIGI ÉRTELMEZÉSI KÍSÉRLETEI

A Bibót feldolgozó szakirodalomban meglepően kevés szerző foglalkozott, leginkább csak érintőlegesen a tízparancsolattal. Bihari Mihály, aki személyesen is ismerte Bibó Istvánt, egyik Ferrero Bibó gondolkodásmódjában igazoltan jelenlévő hatásáról szóló írásában a szabadságszerető ember tízparancsolatát is idézi. Bihari Mihály a kényszerek alól való teljes mentesülést, mint a morálisan az elnyomó hatalommal szembeni morális szembenállást emeli ki a szövegből, összegzését érdemes szó szerint is idéznünk, mivel a tízparancsolatnak egy direkt gyakorlati alkalmazására hívja fel a figyelmet,

azaz a morális belső szabadság megalapozó erején túl a cselekvésre buzdítást is kitapintja a szövegből. Így fogalmaz:

„A modern korban a kényszerviselés és a kényszeralkalmazás egyidejű megszüntetése teremti meg az ember számára a mindennapi élet szabadságát. A mindennapi életre vonatkozó szabadság megteremtésére vonatkozó erkölcsi parancsait kezdte el összefoglalni Bibó István 1938-1940 táján. A politikai-erkölcsi követelményeknek. A szabadságszerető ember politikai tizparancsolata címet adta. A kéziratban fennmaradt, vázlatos közéleti-erkölcsi elvek és imperatívuszok tökéletesen megfelelnek a félelemtől, a kényszer alkalmazásától és a kényszer elviselésétől megszabadult ember erkölcsiségének.”²⁰

Bihari Mihály írása a keresztény erkölcsöket valló Bibó személyiségjegyeit tárja fel. Az erőszak nélküli reakció polgárként, Bibó személyes életében is fontos kitétel volt, a szelídségét a közösségért való kiállásban is érvényesítette. A szelíd polgár, amilyen Bibó közszereplőként és magánemberként is volt a cselekvő létben tud igazán érvényesülni. A következő Bibó részlet ezt pontosan visszaadja, a kiemelés Bihari Mihályól származik:

„Aki megdob kővel, dobod vissza kenyérrel, tehát nem azt jelenti, hogy bambán tűrjük el ha megdobnak kővel, és bambán próbáljuk az ellenfél kegyeit keresni, hanem azt, hogy találjuk meg azt a gesztust, amelyik a kővel dobálóban felkelti a saját cselekedete feletti szégyenkezést, a saját cselekedete hiábavalóságának a megismerését.”²¹

Bihari Mihály továbbgondolása is nagyon értékes: *“Az erőszakgesztusra a szeretetgesztus a megfelelő válasz!”* Bibó szerint az erőszakhelyzet kivételes megoldása csupán a jogosan alkalmazott erőszak, de az is csak annak tudatában, hogy a jogos erőszak volt a rosszabb megoldás és ezért mindezt a szégyenkezés tudatával és lelkiállapotával kell megélni és vállalni. Tehát szó sincs arról, hogy a krisztusi szabályok jegyében szó nélkül kell, hogy tűrjük.”²²

Dénes Iván Zoltán adta közre azt a szövegelemzést, amit a Bibó centenáriumra kiadott tizenegyedik kötetből ismerünk. Ez a szöveg kutatásunk

²⁰ Bihari Mihály: Hatalom és legitimitás. Guglielmo Ferrero hatása Bibó gondolkodására. In. *Jog-Állam-Politika*. 2012. 1. Universitas, Győr. 11.

²¹ Bibó István: *Válogatott tanulmányok. III. kötet*. Magvető Könyvkiadó, Budapest, 1986. 44-45.

²² Bihari, 2012. 13.

szempontjából is fontos adalékot tartalmaz, Erdei inspiráló hatását igazolja és az irat keletkezéséről való kérdéseinkre is megerősítő választ ad, miszerint a keletkezés a Márciusi Front mozgalmához köthető.

Idézzük Dénes Iván Zoltán szövegét:

„Erdi Ferenc *Parasztok* című könyvét egy emlék felidézésével zárta. Amikor egyetemistaként nyáron Makón dolgozott, nagyapja egyik ismerőse megállapította róla, hogy úr lett. Nem – válaszolta Erdi. Szóval paraszt – folytatta az ismerős. Nem – replikázott erre is. A személyes emlékezést azzal fejezte be – mintegy kommentálva azt –, hogy akkor még nem tudta, hogy ezzel azt a világot tagadta, amelyik urakra és parasztokra oszlik.²³ Bibó István ebben az időben vetette papírra *A szabadságszerető ember tízparancsolatát*. Feltehetően a fenti szöveg ismeretében, nagy valószínűséggel attól inspirálva. Ennek első pontja szerint a szabadságszerető ember nem úr és nem szolga. A fogalmazvány második pontjában azt olvashattuk, hogy a szabadságszerető ember munkájában szolga, szabadidejében és otthon úr, aki szembeáll azokkal, akik munkájukban úrként, hatalmasként viselkednek, másokat pedig szolgaként kezelnek. A harmadik pont azt mondta ki, hogy a szabadságszerető ember semmiféle kizsákmányolást nem tűr el, magát igazából, jogából, követeléséből kiforgatni nem engedi. A negyedik pont szerint örökös a maga és mások szabad és biztosított egzisztenciája felett. Az ötödik pont megállapította, hogy az emberi szabadság és méltóság egy és oszthatatlan. Ebből következik, hogy annak minden sérelme ellen együttesen kell cselekedni, s ha az éppen nem lehetséges, úgy a szabadságszerető ember maga kell, hogy fellépjen. Köz- és magánéleti önkényeskedést nem tűr, azt nem engedi meg – olvashatjuk a hatodik pontban. Semmiféle anyagi visszaélést nem hallgat el és nem fedez – így a hetedik pont. Minden közügyben meggyőződése szerint vall színt – áll a nyolcadik pontban. Valamennyi felismert közérdek ügyében kezdeményezőleg lép fel – szól a kilencedik parancsolat. A szabadságszerető ember bízik a közösség erejében, az emberek többségének a tisztességében és abban, hogy ezt

²³ Erdei, 1938, 211-212. Vö. Balog, 1999; Kovács, 2004, 71-111.; Dénes, 2008, 175-211.; Dénes, 2011, 123-136; Bognár, 2010; Bognár, 2011; Bognár, 2012; Trencsényi, 2011, 450-465.; Kovács, 2012; Trencsényi, 2012.

elegendő bátorsággal és tisztességgel érvényre is lehet juttatni - olvassuk a tizedik pontban. S a hatodik, kilencedik és tizedik pontot alátámasztja az a tétel, miszerint minden önkényeskedés a tisztességes emberek kényelmessége és megfélemlíthetősége miatt lehetséges, ezért a bizalom előlegezésével erősíti (ti. a szabadságszerető ember) maga körül a közösségbe és a tisztességes szándékok győzelemre vihethetőségébe vetett hitet.²⁴ Kiknek és miről szól az „1938-40 körül kelt politikai tízparancsolat-próbálkozás”?²⁵ A szabadságszerető ember tízparancsolata nyilvánvalóan politikai önmeghatározás, amelyben Bibó István a saját magával szembeni közösségi viselkedés követelményeit fogalmazta meg. Ugyanakkor a normatív magatartás szabályai közösségi értékelési mintákat feltételeztek, azokra vonatkoztak. Olyan közösségi normákra, amelyek megmagyarázták, hogy miért kell így viselkedni. Az úr-szolgá viszony, a kizsákmányolás, az önkényeskedés, a hatalmaskodás, az anyagi visszaélés az egy és oszthatatlan emberi szabadság és méltóság sérelmei. Ezek a tisztességes emberek kényelmessége és megfélemlíthetősége miatt lehetségesek. Ezért a szabadságszerető embernek a bizalom előlegezésével erősítenie kell maga körül a közösségbe és a tisztességes szándékok győzelemre vihethetőségébe vetett hitet. Amennyiben bízik a közösség erejében, az emberek többségének a tisztességében és abban, hogy azt elegendő bátorsággal és tisztességgel érvényre lehet juttatni. A „politikai tízparancsolat-próbálkozás” nemcsak egyéni politikai önmeghatározás, hanem egyúttal a közhivatalnok- szerep átértelmezése. Olyan magatartáskódex, amely normatív társadalomképen alapul. Azon, amely az egyéni cselekedetek, erőfeszítések és bizalom eredményének látja a közösségi bizalom megalkothatóságát, megalkotását és érvényesülését. Szándék- és kötelesség-etikai értelmezés, amelyet antropológiai optimizmus határoz meg. Amelybe nem nehéz belelátni a republikánus *cyitoyen ethosz* normáit, közösségi értékelési és magatartásmintáit. Azokat, amelyeket az 1956/57-es állásfoglalásokban felfedezhetünk.”²⁶

²⁴ MTAKK Ms 5111/15, 16. Nyomtatásban: BIM 11. 15-17.

²⁵ MTAKK Ms 5111/15.

²⁶ Dénes Iván Zoltán: *Bibó István munkái. 11. kötet. Centenáriumi sorozat. A demokratikus közösségi értékelés és magatartás mintái.* Argumentum–Bibó István Szellemi Műhely, Budapest, 2012. 380-382.

V. KÍSÉRLET A TÍZPARANC SOLAT MORÁLFILOZÓFIAI ELEMZÉSÉRE

A következőkben a szövegben feltárható etikai eszmékre térünk ki. A szövegtesten belül érzékelhető az egyeditől az általános felé vezető ív, amely a cselekvő szabad ember belső magányát, feszültségét is érzékelteti, a szöveg utolsó mondatatiban pedig az önként véghezvitt tett, mégpedig a közösségért vállalt cselekvés válik konkrét céllá, mint ami egyedülként tud az ember számára morális szabadságot, a kényszerek alóli szabadságot teremteni. Bibó tízparancsolata Bibó személyiségének főbb jellemvonásait tartalmazza. Ismerve életútját és a majd húsz évvel későbbi 56-os forradalomban vállalt szerepét, egyedüli államférfiúi, erőszakmentes kiállását a haza és a polgártársai védelmében a szovjet és a belső agressziókkal szemben a szabadságszerető ember tízparancsolatának minden egyes tételére az ő tetteiben ráismerhetünk.

Bibót erkölcsi irányítúje vezette felelős és cselekvő államminiszterként 1956. november 4-én is. A Magyarokhoz! intézett Nyilatkozatában olvasható bölcs mondatai közismertek; passzív ellenállásra szólít fel a megszálló szovjet hadsereggel szemben. Fegyveres ellenállásra parancsot adni nem kíván, mert felelőtlenségnek érzi „a magyar ifjúság drága vérével rendelkezni”.²⁷

Éles történelmi helyzetben, amikor talán viszont-erőszak is jogos lenne, a tényleges erőszakra mégis a „nem erőszak” és a személyes helytállás és példamutatás a bibói válasz.

Bibó István a szentekhez hasonlítható önmagához, eszméihez, hitéhez való hűsége miatt. Gondolkodása, tettei, de még külső jegyei is szentekhez illő: Márai Sándor, akitől esszénkhez választottunk mottót a San Gennaro vérében így jellemzi a belső emigrációba vonult bölcseket, idézni érdemes, mert Bibó Istvánra is illik, ahogyan magára a sorok írójára is: „Van egyfajta ember, aki nem örült, de nem is az, akit az emberek maguk közül valónak éreznek. Ezek a költők és a szentek.”²⁸ A szabadságszerető ember tízparancsolata még nem a belső emigrációba vonult Bibó István szellemisége, de mintha megérezte volna a sorsát, hogy ez készülődik, ez a másokat megváló út vár rá. A későbbi elmozdítása az egyetemről, a forradalom és az az utáni megtorló évek békésen túrt magánya a „nem örült, de nem is az, akit az emberek maguk közül valónak éreznek” jellemvonással bíró embert mutatják.

A következőkben a tízparancsolatban felismerhető klasszikus görög bölcséleti erények jegyeit próbáljuk kimutatni, külön a négy fő erényt, és az arisztotelészi poliszalkotó lény az ember elvet. Az elemzéshez sajátos módon

²⁷ Szigethy Gábor (szerk.): *Bibó István 1956*. Holnap Könyvkiadó, Budapest, 2003. 57-60.

²⁸ Márai, 1977, 157.

kezdünk. A szöveget a négy erény alapján osztályozzuk, és mindegyik parancsolathoz egy-egy alcímet is adtunk, aszerint, hogy milyen etikai tartalmat véltünk benne felismerni. Nagykapitálissal a négy fő erényt szedtük, kisbetűikkel pedig a sztoikus erényeket. Számunkra olyan a szöveg, mint aki úriemberként közelít egy gazságot látva, először csak felemeli a tekintetét 1, 2, 3-4-esnél már látja higgadtan, hogy gond van, szemlélete viszont még nem mozdtítja kezét, hangját, csak észlel és megfontoltan elemzi a látványt. A negyedikben a leereszkedő minőségtől megfontoltan távoltartja magát. Az 5-ös a legerősebb kiállás a szabadság és az egyenlőség mellett. Az emberi méltóság egyetemes és általános kijelentése a kanti morális parancsot idézi fel. Mindenki szabadságát sérti, ha csak egy polgár szabadsága sérül. A megfontolt helyzetelemzést követően ekkor jelenik meg a tett. A szabadság akár vagyoni, akár testi, emberi szabadság jogtalan tiprása ellen tettel fellép. A félemlítés és kényelmesedés megjelenése a hatalmaskodók önérdékét képes erősíteni ekkor a közérdek sérülhet, de ilyenkor is fellép és nem tűri a mások tájékoztatatlanságával visszaélőket. A korrupció előtt nem huny szemet, el nem hallgat és nem lesz cinkos némaságával. Bátor. 5, 6, 7 parancsolatban a bátorság és az igazságosság erénye található. 1, 3, 4-ben a bölcsesség, a 7-esben a panama el nem tűrése a mértéktartás erényét eleveníti. 7, 8 a mértéktartás erénye. A 9, 10 pedig Arisztotelész államalkotó lény az ember elvére ismerhetünk.

Arisztotelész politikafilozófiája Bibóra nagy hatással volt, erről Csepregi András így ír: „megtalálhatjuk az ókori szerzőket, Arisztotelész és Cicero hatalmas alakját, akik, és különösen Arisztotelész Bibó legfontosabb mestereinek tekinthetők. Az európai társadalomfejlődés értelme végén Bibó szomorúan állapítja meg, hogy a modern szerzők, legyenek keresztények vagy marxisták, már nem rendelkeznek a ókori írók azon képességével, hogy a dolgokat saját okaikra vezessék vissza.”²⁹

Elemzésünk átláthatósága kedvéért a szöveget ismét idézzük.

BÖLCSESSÉG (1,2,3,4)

Szerénység és tisztelet; önazonosság

A szabadságszerető ember

1.. megköveteli magának és megadja másnak a minden embernek kijáró tiszteletet, de megkülönböztetett tiszteletet, sem magának semmi címet nem követel, másnak pedig úrvoltáért, sem vagyonaért, sem hatalmáért, sem befolyásáért, sem ruhájáért megkü-

²⁹ Csepregi András: *Boldogok a békét teremtők*. Luther Kiadó, Budapest, 2021. 194.

lönbötetett tiszteletet nem ad, csak tisztességéért, vagy érdeméért; senki emberfia előtt meg nem alázódik, alázatoskodó megszólítási és köszönési módokat szájára nem vesz.

Szolgálat szinte szerzetesi alázattal, de erős önbecsüléssel

2.. magát munkában szolgának, szabad idejében és a maga otthonában úrnak tekinti, és szembeszáll mindenkivel, aki magát szolgálata és munkája alatt is úrként, hatalmasként viseli és másokat szolgáknak, alacsonyabbrendűeknek kezel.

Megfontolt szemlélés

3.. a maga vagy más munkája értékének a leszállítását, emberi kiuzsorázását, vagyoni vagy hatalmi helyzet kihasználását, s egyáltalán semmiféle kizsákmányolást nem tűr, magát vagy más a maga igazából, világos jogából, megszolgált követeléséből semmiféle erőszakkal, megfélemlítéssel, rábeszéléssel, fortélyal kiforgatni nem engedi.

A szabad lét védelme, nem él vissza előnyével, ami a bölcsességéből ered

4.. örködik a maga és minden ember egzisztenciájának a szabad és biztosított volta felett, illetéktelen vagy önkényes behatástól való mentessége jogvédelemmel és garanciákkal ellátottsága felett.

BÁTORSÁG és IGAZSÁGOSSÁG (5,6)

Egyetemes szabadság, a személyes felelősség: a gazságra tettel kell reagálni. Egyenlőség, szabadság, méltóság

5.. szüntelenül szem előtt tartja, hogy az emberi szabadság és az emberi méltóság egy és oszthatatlan és az egyik ember ellen akár társadalmi helyzete, akár származása, akár neme vagy kora címén elkövetett minden sérelem mindenki más szabadságát, méltóságát is veszélyezteti: ezért az emberi szabadság minden korlátozása, önkényes letartóztatás, fogvatartás, egyéni vagy hatósági hatalmaskodás, s az emberi méltóság mindenféle megalázása ellen

azonnal együttesen, de ha az rögtön nem lehetséges, magában is fellép.

**Cselekvésre kész; nem elnéző a
magánérdeket a közérdekkel
felcserélőkkel**

6.. gyűléseken, egyesületben, munkaközösségben vagy bármiféle közösségben éppenúgy, mint a magánéletben önkényeskedést, akarnokoskodást, magánérdek illetéktelen érvényesítését, visszaélést, köz becsapását, közakarat meghamisítását, s mindenféle fenyegetést és terrorizálást nem tűr, minden ilyen ellen saját maga azonnal felszólal és más tisztességes emberekkel összefog, az erőszakosan érvényesülni próbálókat, tekintet nélkül arra, hogy kire és mire hivatkoznak, leleplezi és meghátrálásra kényszeríti, tisztában lévén azzal, hogy minden ilyennek az érvényesülése csakis a tisztességes emberek kényelmessége és megfélemlíthetősége miatt lehetséges.

MÉRTÉKTARTÁS (7,8)

**Igazságot feltáró, becsületes, őszinte,
nem megalkuvó**

7.. semmiféle anyagi visszaélést vagy panamát el nem hallgat, sem elfedezni nem segít, bármilyen hatalmas embert kell is ezzel lelepleznie.

Állhatatos, igazságot védelmezi

8.. minden közügyben meggyőződése szerint vall színt: fenyegetéstől meg nem ijed, hízélgésnek be nem dől, s szavazatát vagy aláírását semmi pénzért vagy előnyért el nem adja.

BIZALOM A KÖZÖSSÉG EREJÉBEN (9,10)

**Adakozó, nagyvonalú, előzékeny,
önfeláldozó**

9.. minden felismert közérdek ügyében kezdeményezőleg lép fel, minden közérdekű szövetkezésben vagy mozgalomban tehetsége szerint munkájával és adományával részt vesz s igyekszik azt győzelemre segíteni, tisztában lévén azzal, hogy a közügyek

elhanyagoltsága vagy méltatlan emberek kezébe való kerülése egyedül a tisztességes emberek kezdeményezésének hiánya és közéleti bátortalansága miatt történik.

**Példamutató hitben, bizakodásban,
bátorságban, tettben. Bízik a
közösségben: közösségi lény az ember.**

10.. bízik a közösség erejében, az emberek többségének tisztességében és abban, hogy ezt elegendő bátorsággal és igyekezettel érvényre is lehet juttatni, ezért a maga példájával, minden rossz-hiszeműség elleni együttes és eredményes fellépéssel és minden jóhiszeműség számára a bizalom előlegezésével erősíti maga körül a közösségben és a tisztességes szándék győzelemre vihetőségében való hitet.

Megbocsátás is finoman kiérezhető a gondolatsorból, de nem leereszkedő. Nincs benne tekintélyelv, nincs benne ítélet sem. Nagyon erős keresztény morális fundamentumot mutat, felismerhetők benne a klasszikus görög bölcsélet és a sztoikus etika elemei, amelyek a keresztény erkölcsre közvetítődtek át, így az állhatatosság, kitartás, a négy kardinális erény (bölcsesség, igazságosság, mértéktartás, bátorság), a felelősség, a kötelesség erénye. A kanti morálfilozófia alaptézisét is fel lehet ismerni: a szabadság posztulátuma, a feltétel nélküli szabadság eszméjében való hitet Bibó saját sorsával igazolta is: a cselekvésben soha nem eszközként látni a másik embert, hanem célként, egyetemes célként, minden tette nem az egyéni, hanem az egyetemes emberi boldogságot szolgálja. Kant ezt a kategorikus imperatívuszban így fogalmazza meg: „Cselekedj úgy, hogy akaratod maximája mindenkor egyetemes törvényként érvényesüljön.”³⁰ Ennek egy másik megfogalmazása így hangzik: „Cselekedj úgy, hogy az ember-mivoltot, a te személyedben és minden egyéb személy esetében is, mindig célként kezeld, soha ne csupán eszközként.”³¹ Ez pedig egybehangzik Bibó szellemiségével, az 5. parancsolatban a szabadság egyetemes és akár egy ember szabadságának a sérelme az összes ember szabadságát sérti. Az elgondolás a kategorikus imperatívusz inverz megfogalmazása: Kant arra buzdít, hogy egy jó tettel is közeledünk az egyetemes jó felé, Bibó pedig

³⁰ Kant, Immanuel: *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése. A gyakorlati ész kritikája. Az erkölcsök metafizikája.* Gondolat Kiadó, Budapest, 1991. 138.

³¹ Kant, Immanuel: *Erkölcsök metafizikájának alapvetése.* Gondolat Kiadó, Budapest, 1991.

ezt úgy fogalmazza meg, hogy akár egyetlen gaztett eltűrése a szabadsággal szemben az egyetemes jót, az egyetemes szabadságot veszélyezteti.

5... az emberi szabadság és az emberi méltóság egy és oszthatatlan és az egyik ember ellen akár társadalmi helyzete, akár származása, akár neme vagy kora címén elkövetett minden sérelem mindenki más szabadságát, méltóságát is veszélyezteti: ezért az emberi szabadság minden korlátozása, önkényes letartóztatás, fogvatartás, egyéni vagy hatósági hatalmaskodás, s az emberi méltóság mindenféle megalázása ellen azonnal együttesen, de ha az rögtön nem lehetséges, magában is fellép.

Bibó István morális céltudatosságát az is igazolja, hogy Bibó István, Descarteshoz hasonlóan, erkölcsi alapelvek konkrét sorát fogalmazta meg a szabadságszerető ember tízparancsolatában pályája legelején. Descartes az *Értekezés az ész helyes vezetéséről és a tudományos igazság kutatásának módszeréről* című, egyik legismertebb művében éppen arra készül, hogy bírálóat alá vegye a teljes tudományt, ezért etikai tételeket fogalmaz meg önmaga számára, amelyeket betartva kívánja elvégezni.³² Bibó István *A szabadságszerető ember tízparancsolata* szintén belső vívódásoktól mentes, tiszta és általános erkölcsi elveket tartalmaz. Bibó tízparancsolata túlmutat a pusztá politikai dimenzión, valódi egyetemes, morális értékeket fogalmaz meg.

Összegezve saját értelmezésünket *A szabadságszerető ember tízparancsolata* felfogható úgy is, mint egy nagy, morális emberi jogi deklaráció³³, amely az egyén és a közösség, az egyén és a közhatalom viszonyáról szól. Műfaját tekintve nagyban hasonlít az Emberi Jogok Egyetemes Nyilatkozatához, amit 1948. december 10-én fogadtak el.

Az összevetés nagyon is helyénvaló, mert 1948 óta tart a vita, amely arról szól, hogy vajon erkölcsi vagy jogi dokumentumnak tekinthetjük-e a Nyilatkozatot.

Az egyetemes és a nemzeti alkotmánytörténeteknek vannak nagy megállói, nagy megtisztulásai, amikor a fenti kérdés nem kérdés. E nagy „történelmi-kegyelmi” pillanatokban az erkölcs és a jog egymásra talál, az alkotmányos forradalmak rendre az emberi jogok erkölcsi alapú deklarációival vették

³² Bibó István és Descartes etikáikának összehasonlítását részletesebben lásd: Szoboszlai-Kiss Katalin (2021): Koszorú Szent, Lánglélek és Mártír babérjaiból – Üzenetek egy, bennünket tisztelettel fejet hajtani tanító Mestertől, Kukorelli Istvántól. In: *Jog-Állam-Politika*. 2022. 1-es Különszám. 161-170.

³³ Kukorelli István: Bibó István láthatatlan alkotmánya. In: *Politikatudományi Szemle*. XXVIII. évf., 2019. 1. 7-13.

kezdetüket. Ilyen történelmi pillanatban – az emberiség lelkiismeretét fellázító barbár cselekmények elleni tiltakozásként – született meg az Egyetemes Nyilatkozat is, amelynek indíttatása (a preambulum bizonyítja ezt leghívebben) egyértelműen moralista és természetjogias. Jogi jellegét azonban nem emiatt lehet kétségbe vonni, hanem nemzetközi jellege és kikényszeríthetősége okán.³⁴

Az írógépen írt eredeti levéltári példány fejlécén kézírással ez szerepel: „1938-40. körül kelt politikai tízparancsolat-próbálkozás.” Bibó szerénységére utal és javításai alapján vélelmezhetjük, hogy nem volt elégedett önmagával. Pedig ezt a deklarációt egy prédikátori tehetséggel megáldott, kitűnő kodifikátor készítette. A tízparancsolat nem kifejezetten jogi mű, bár annak is felfogható, nincs jogi szankciója. A jóhiszemű, a közösség erejében és az emberek többségének tisztességében bízó *européer credója*, imádsága, személyes bibliája ez, amely valamennyiünket belülről vezérel.

A tízparancsolatban rendszeresen visszatér a hatalom, az önkényeskedés és az erőszakoskodás, amihez képest fogalmazódik meg a cselekvő, a szabadságszerető ember pozíciója. A tízparancsolat nekünk szól, bátorságra, tartásra biztat, az alattvalói létből kívánja felrázni a cselekvőképtelen és közömbös embert. Alattvalói lét mellett, civil kurázsi nélkül nincs alkotmányos demokrácia. A hatalmat ez a felelős emberi cselekvés humanizálja, teszi ellenőrizhetővé. A bibói „Bill of Rights-ból” könnyen kiolvashatók, nevesíthetők az alapvető jogok. Mindenekelőtt az anyajogok; az emberi méltóság, az emberi szabadság, a diszkrimináció tilalma, az egyesülési és gyülekezési jog, a vélemény-nyilvánítás szabadsága, a lelkiismereti és vallásszabadság. Az alkotmányos demokrácia legfontosabb összetevői.

A szeretet cselekszik, a szabadság szeretete még inkább cselekvésre készítet. A tízparancsolat „mozgósító” igéi (pl. megköveteli, nem tűr el, örökös, el nem hallgat, kezdeményezőleg lép felt, stb.) felráznak és elgondolkodtatnak bennünket, hogyan érdemes élni: zsarnokságban vagy demokráciában? Emberek vagy törvények uralma alatt? Tudnunk kell a választ és tudható is a válasz, ha alattvaló helyett citoyen habitussal létezzünk.

Bibó harmadik személyben ír. Minden szó a helyén, egyik sem felesleges. Általános minta, zsinórmérték, tükröz. A kor társadalmából indul ki, amely valóban távol állt ettől a cselekvő maximától (1938-1940!). És a leggyönyörűbb benne, hogy a történelem utolsó Úriembere – erkölcsi példát mutatva – életével, saját sorsával hitelesítette. Mintát kínál, hogy hozzunk jó döntéseket. Tükröt állít elénk, amelybe minden nap belenézhetünk kényszerek nélkül. Tudja, nem könnyű így élni, de élni csak így érdemes. A kiművelt, az anyagi

³⁴ Kukorelli István: Az Emberi Jogok Egyetemes Nyilatkozatának jelentősége és mai üzenete. In. *Acta Humana*. 1999.34.. 4-10.

biztonságban élő és a közért cselekvő Polgár Deklarációja is ez, jogi, erkölcsi és kulturális káté. Prédikátori, professzori intelem.

Egy igazi europa, hazafi és demokrata egyetemes érvényű hitvallása született meg, nemcsak a két pogány közötti történelmi korban, 1938-40 között, hanem mai és jövőbeni olvasatában is.

Ha jól megfigyeljük az eredeti példányt, látható, hogy A szabadságszerető ember után sorjázó tíz pont két kicsi pont után /../ kisbetűvel kezdődik. Bár a mondatok végére az eredeti szövegben Bibó pontot tesz, a bibói testamentum ALANYA mégis egy, a SZABADSÁGSZERETŐ EMBER! Csak ezt Bibó tízszer nem ismételte meg, kipontozta a helyét, felerősítve ezzel az alany szerepét, érzésünk szerint tudatosan. Zseniális szerkesztési mód! Úgy gondoljuk, hogy a bibói káté egy összefüggő mondat a SZABADSÁGRÓL! Olvasásakor is minden pontnál hozzátesszük az egész mű alanyát, a szabadságszerető embert. Párhuzamként említhetjük Illyés Gyula 1950-ben írt „Egy mondat a zsarnokságról” című versét³⁵, amelynek megszületéséről Bibó így vallott: „A teljesen fantasztikus terv az volt, hogy ezeket megírom, kiküldöm Nyugatra, mondjuk, Szabó Zoltánnak, és vele együttműködve kihozok Nyugaton egy Válasz-számot. Ebbe ezenkívül egy dolgot tettem volna bele – amit abban az időben Magyarországon nem tudom, hogy rajtam kívül bárki is ismert volna –, Illyés Gyulának a zsarnokságról szóló versét, az Egy mondat a zsarnokságról-t. Tudniillik Illyés Gyulát ’56-ban meggyanúsították, hogy ezt ravasz trükkel ’50-re datálta volna, mintha ő akkor már olyan nagyon tudta volna, hogy mi a Rákosi zsarnokságának lényege. Én tanúsítom, hogy ez a vers 1950-ben kelt, mert ’50-ben Tihanyban olyan kora tavaszi vagy késő őszi időben három napot töltöttem nála, és akkor egy nagy esti beszélgetés után másnap hajnalban megszületett ez a vers. Nekem olvasta föl először, s azóta is emlegeti, hogy nekem az volt a megjegyzésem: egy kicsit hosszú mondat. Pedig nekem nagyon tetszett az egész, és minden jót elmondtam róla, de úgy látszik, a költők érzékenyek, és ő is csak a kritikai megjegyzést raktározta el.”³⁶ Egy mondat a Szabadságról, egy mondat a zsarnokságról.

Nem tudhatjuk, hogy Illyés ismerte-e a tízparancsolatot. Ám az valószínűsíthető, hogy a Bibóval folytatott tihanyi beszélgetés nagy hatással volt rá, ez kiderül a visszaemlékezéséből is. Illyés verse lényegében a szabadságszerető ember tízparancsolatának „tárgyát” határozza meg. A zsarnokság elleni fellépésre buzdít Bibó szinte minden igéje. A két dokumentumot együtt olvasva érthetjük meg igazán a Tízparancsolat történelmi jelentőségét. Minden zsarnokság ellen szól, mindenkor.

³⁵ Illyés Gyula: *Egy mondat a zsarnokságról. Az 1956-os forradalom évfordulója.* Október 23. Infoszolg. Képviselői Információs Szolgálat, 2010. október 23. 129.

³⁶ Huszár, 1989, 119.

A tízparancsolat mércéje magas, de a szabadság szent. És megrontja a lelket, ha a körülöttünk lévő világ távolra kerül ettől a mércétől. A magyar történelemnek - jól tudjuk - sokszor kellett passzív rezisztenciába vonulnia, mert szabadságharcainkat rendre leverték. A hatalom humanizálása csak úgy történhet meg, hogy a szabadságszerető embereknek ellenőrizniük kell minden hatalmat, minden modernkori "kráciát". Az utóbbira Bibó akadémiai székfoglalójában látnokként figyelmeztetett, leporolva a hatalommegosztás örök elvét. (pl. a bürokráciát, a mediokráciát, a bankokráciát és hosszan sorolható). Minden emberi lény szabadon születik, így kezdődik a korábban idézett 1948-as Egyetemes Nyilatkozat. A szabadságszerető embernek nem lehet az a sorsa, hogy szabadon születik és szolgaként hal meg. Ha elolvassa az örökkévalósági klauzulaként is értelmezhető bibói Testámentumot és cselekszik, nem ez a sors várja, hiszünk benne.

VI. ZÁRÓGONDOLATKÉNT

Bibó István egy mondata a Szabadságról ideálkép, egy felvilágosult embertípus képe, aki közéleti-politikai elveket vall és cselekszik. Bibó István remélte, hogy a szabad polgár helyzetét morálisan helyesen érékelők hozzáállása bármilyen ideológiát is vall, azonos célhoz érkezhetsz: „az igazság az, hogy akinek éppen működik a realitásérzéke, az akármiféle ideológiai építményből kiindulva ugyanoda kell eljusson.”³⁷ Bibó István éppen ezért nem kisajátítható egyetlen politikai szín által sem, Bibó István nem besorolható, Bibó mindenkié.

³⁷ Kiemelés Csepregi Andrástól (Csepregi, 2021. 194.).

KÉTELY ÉS VALÓSÁG A ZSIDÓ JOGFILOZÓFIÁBAN ÉS A MAGYAR POLGÁRJOGBAN

BALÁZS GÁBOR – KURUCZ ÁKOS

Írásunk elsősorban és legfőképpen a „kétely”-nek a hagyományos zsidó jogfilozófiai gondolkodásban betöltött szerepét vizsgálja, és bár első következtetésünk alapján úgy fog tűnni, hogy a kétely fogalmának használata a zsidó vallásjog (*háláhá*) egyes területein teljesen összeegyeztethetetlen a magyar polgárjogi felfogással, a fontos különbségek tagadása nélkül, amellet fogunk érvelni, hogy több hasonlóság akad, mint első megközelítésben gondolhatnánk.

A kétely¹ mint általános ismeretelméleti kategória bár nem egyforma súllyal, de jelen van mind a zsidó filozófiai-teológiai jellegű vallásbölcseletben, mind pedig a zsidó jogi gondolkodásban. A zsidó filozófiában a szkepszis korántsem ismeretlen téma, ám összehasonlíthatatlanul kisebb figyelmet kap, mint sok más metafizikai (pl. isteni attribútumok), ismeretelméleti (pl. hit és tudás viszonya) vagy etikai (pl. az isteni parancs és a *lex naturalis* viszonya) kérdés megvitatása.²

A zsidó jogelméletben és joggyakorlatban olyannyira fontos szerepet játszik a kétely vagy kétség (héberül: ספק – *száfek*),³ hogy külön jogi terület (דיני ספקות – *diné szfékot*) foglalkozik az olyan helyzetek jogi rendezésével, amelyekben kétség vetődik fel. Jelen írásunkban olyan eseteket fogunk vizsgálni, amikor a zsidó vallásjogi döntőnkök (azaz a rabbik) olyankor is

¹ A kétely és a kétség fogalmai között a *Magyar etimológiai szótár* (<https://www.arcanum.com/hu/online-kiadvanyok/Lexikonok-magyar-etimologiai-szotar-F14D3/k-F287B/ketely-F2AA4/>) nem tesz különbséget, így mi is szinonimaként kezeljük a két szót.

² Szisztematikusan mindössze egy kutatóintézet, a Hamburgi Egyetemen működő *Maimonides Centre for Advanced Studies (MCAS)*–*Jewish Scepticism* foglalkozik a zsidó szkepticizmussal, és a legtöbb e tárgyban megjelent publikáció is hozzájuk kapcsolódik (<https://www.maimonides-centre.uni-hamburg.de/publications-and-media.html>). Ezek közül filozófiai szempontból különösen érdemes kiemelni az alábbi, a kérdéskört sok szempontból bemutató gyűjteményes kötetet: Racheli Haliva (szerk.): *Scepticism and Anti-Scepticism in Medieval Jewish Philosophy and Thought*. Berlin, Boston, Walter De Gruyter, 2018.

³ A kétely mint rabbinikus bölcseleti fogalom kezdeteinek eszméletörténeti áttekintéséhez lásd Moshe Halbertal: *The Birth of Doubt: Confronting Uncertainty in Early Rabbinic Literature*. Providence, Rhode Island: Brown Judaic Studies, 2020.

támaszkodnak a kétség fogalmára, amikor valószínűtlenül kicsi annak az esélye, hogy az, ami tényállásnak tűnik, valójában csak látszat legyen. Kiinduló hipotézisünk az, hogy ebben az esetben a kétely e fogalma valójában közelebb áll a jogi fikcióhoz, mint a valódi kételyhez, és ilyen esetekben a döntéshozók elsődleges szempontjai erkölcsiek, és nem formális jogi szempontok voltak. Olyan helyzetekben, amikor konfliktus adódik egy vallási normatíva és egy erkölcs érték között, a hagyomány iránt elkötelezett közösségek tagjai érthető módon kevésbé szívesen hivatkoznak extra-legális indokokra, mint a tradícióból levezetett jogi érvekre. Véleményünk szerint a megvizsgálásra kerülő esetekben a kétség jogi tényezőként való alkalmazása megfelelőnek bizonyul az olyan konfliktusok elsimítására, amikor akár úgyis tűnhet, mintha feloldhatatlan ellentét lenne vallás és erkölcs között.

KONFLIKTUS VALLÁS ÉS ERKÖLCS KÖZÖTT

A pusztá feltételezés, miszerint lehetséges ellentmondás fennállása vallás és erkölcs között, abból indul ki, hogy a parancsoló, kinyilatkoztató Isten fogalmát elfogadó monoteista vallások is elismerhetik a vallás területétől független, autonóm erkölcsi szféra létét. Ha tehát a judaizmus elfogadja a konfliktus lehetőségét az erkölcsi és a vallási parancsolatok között, akkor ebből az is következik, hogy a vallás és erkölcs viszonyát gyakran összefoglaló Euthüphrón dilemmából⁴ a gyakran erkölcsi racionalizmusnak nevezett opciót választja.

A platóni dilemma így fordítható le a monoteista vallások nyelvére: „Vajon Isten azért parancsol meg egy erkölcsi szempontból jó cselekedetet, mert az erkölcsi szempontból jó, vagy egy cselekedet azért, és csak azért jó erkölcsi szempontból, mert Isten megparancsolta?” Az erkölcsi racionalizmus hívei úgy vélik, az erkölcsi imperatívuszok és tilalmak attól függetlenül is hatályosak, hogy Isten elrendelte-e azokat, hiszen az etikai szempontból releváns cselekedetek értéke önálló, és az isteni parancstól függetlenül is létezik. Ebből az álláspontból fakad az egyik következtetés, miszerint a két egymástól függetlenül is létező normatív terület parancsai között legalábbis elméletben lehetséges az ellentmondás.

A dilemma gyakran erkölcsi voluntarizmusnak nevezett második lehetősége szerint egy cselekedet erkölcsös vagy erkölcstelen mivolta kizárólag az

⁴ Az elnevezés Platón egy korai dialógusára utal, lásd: Platón: *Euthüphrón* 9e–10a. Magyarul: Platón: *Euthüphrón, Szókratész védőbeszéde, Kritón*. Atlantisz Kiadó, Budapest, 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*. Európa Kiadó, Budapest, 1984. I. kötet, 118.).

isteni parancstól függ, mivel az emberi cselekedetek önmagukban etikai szempontból semlegesek. Ebből az álláspontból szükségszerűen következik, hogy nem lehetséges konfliktus erkölcs és vallás között, hiszen bármit is parancsoljon meg Isten, az adott cselekedet, annak mibenlététől függetlenül, automatikusan erkölcsös cselekedetté válik.⁵

Erkölcs és vallás konfliktusa két szinten is elképzelhető. A normatív konfliktus esetében egy erkölcsi parancs kerül ellentmondásba egy vallási parancssal. A normatív konfliktus egyfelől súlyosabb, mert a vallási előírás teljesítése egy erkölcsi szempontból helytelen cselekedetre ösztönöz, másfelől enyhébb, mert a konfliktus csak eseti, és nem elvi szinten áll fent. Első megközelítésben Isten parancsa Ábrahámnak, hogy áldozza fel Izsákot, ebbe a kategóriába tartozik, hiszen erkölcsi szempontból azt írja elő, hogy egy ártatlant öljön meg, ugyanakkor Isten nem általánosságban, hanem csak egyetlen esetben helyezi hatályon kívül a gyilkosság tilalmát.

Vallás és erkölcs konfliktusa megnyilvánulhat az alapelvek szintjén is. Ha például valaki úgy véli, hogy csak a tudatosan és szándékosan végrehajtott cselekedeteknek lehet erkölcsi vagy vallási értéke, valamint elfogadja azt az – egyáltalán nem szükségszerűen helyes – tézist is, hogy egy cselekedetnek csak akkor lehet vallási vagy erkölcsi értéke, ha a cselekvő tettét kizárólag vallási vagy erkölcsi intencióval hajtja végre, és a nem kizárólagos intenció megszünteti a cselekedet vallási vagy erkölcsi értékét, akkor ebből az következik, hogy egy cselekedetnek vagy csak vallási, vagy csak erkölcsi értéke lehet. Ebben az esetben tehát egyfelől egyáltalán nem szükségszerű, hogy valaha is ellentmondás legyen normatív szinten erkölcs és vallás között, így ebből a szempontból a konfliktusnak ez a fajtája az enyhébb. Másfelől viszont egy cselekedet sosem bírhat egyszerre morális és vallási értékkel is, ezért ebből a szempontból ez a súlyosabb konfliktus, hiszen az ágensnek folyamatosan választania kell, hogy – intenciójától függően – vallási vagy erkölcsi értékkel bíró cselekedetet hajtson-e végre.⁶

⁵ Vallás és erkölcs kérdését az Euthüphrón dilemma szempontjából vizsgálja például Avi Sagi – Daniel Statman: *Religion and Morality*. Amsterdam, Rodopi. 1995. (A továbbiakban: Sagi – Statman 1995) A zsidó hagyománnyal kapcsolatos álláspontjukat az alábbi tanulmányban foglalták össze: Avi Sagi – Daniel Statman: „Divine Command, Morality and Jewish Tradition”. *Journal of Religious Ethics* 23/1, 1995. 39-67. E tanulmány álláspontja szerint a zsidó hagyomány gondolkodóinak nagy többsége legalább implicit módon az erkölcsi racionalizmust fogadja el. Az erkölcsi voluntarizmust támogató zsidó források bemutatását lásd: Michael J. Harris: *Divine Command Ethics: Jewish and Christian Perspectives*. London, Routledge Curzon, 2003.

⁶ Vallás és erkölcs lehetséges konfliktusának különböző fajtáiról írt összefoglalását lásd Sagi – Statman 1995. 5-7. fejezet.

AZ INTERGENERÁCIÓS BÜNTETÉS PROBLÉMÁJA

Napjaink nyugati kultúrája számára az igazságosság egyik alapkritériumának az tűnik lenni, hogy senki ne legyen büntethető mások bűneiért. Az intergenerációs büntetés, azaz amikor a felmenők által elkövetett bűnökért az utódok szenvednek, jellegzetes esete annak, amikor valaki nem a saját bűneiért bűnhődik. Azonban épp ez a példa mutat rá arra, hogy az igazságosság individualista felfogása egyáltalán nem magától értetődő, hiszen a nyugati kultúra egyik fontos forrásának, a Bibliának az álláspontja korántsem egyértelmű ebben a kérdésben. Ez önmagában nem meglepő, számos ókori jogrendben a bűncselekmény áldozatának személyéhez igazodott a büntetés elszenvedőjének személye: amennyiben az emberölésnek egy másik ember gyermeke volt az áldozata, az elkövető gyermekét büntették halállal; ha egy házassági férfi testi sértést követett el másik férfi felesége sérelmére, az adekvát büntetéssel az elkövető helyett a feleségét sújtották.⁷

A törői jogrend ebben a tekintetben egyértelműen másként rendelkezett: „Ne öljék meg az apákat a fiak miatt, és a fiakat ne öljék meg az apák miatt, csak a saját bűnéért öljenek meg egy embert.” (*Deuteronomium* 24:16) Az emberi bíróságoknak tehát tilos volt az apák bűneit gyermekeiken megtorolni, ám az isteni büntetéssel kapcsolatban más szemlélet is található a Tórában. A teológiai, jogi, politikai és morális kérdésekben tapasztalható ambivalencia egyik oka kronológiai: a Héber Biblia könyveinek keletkezési folyamata hozzávetőleg egy évezredes intervallumot ölel fel:⁸ az egyes textusok különböző időben és térben történő megszövegezése értelemszerűen a szöveg eltérő társadalmi kontextusban történő létrejöttét is jelentette.⁹ Ebből következően alappal juthatunk arra a következtetésre, hogy ugyanazzal a szóval vagy kifejezéssel jelölt fogalom más tartalmat hordozhatott a különböző periódusokban megszövegezett dokumentumokban.¹⁰ A könyvek szövegei az olvasó elé tárják az adott szöveg keletkezése idején konszenzuálisan elfogadott normákat; az egyes textusok a megalkotásuk idején a társadalom számára

⁷ Greenberg, Moshe: „Some Postulates of Biblical Criminal Law”. In. Menahem Haran (szerk): *Yehezkel Kaufman Jubilee Volume*. Jerusalem, Magnes Press, The Hebrew University, 1960. 5-28.

⁸ Ronald Hendel, Jan Joosten: *How Old Is the Hebrew Bible? A Linguistic, Textual and Historical Study*. New Haven, Yale University Press, 2018.

⁹ David M. Carr: *The Formation of the Hebrew Bible. A New Reconstruction*. New York, Oxford University Press, 2011.

¹⁰ Assnat Bartor: „Reading Biblical Law as Narrative”. *Prooftexts* 3, 2012. 292-311.

irányadó jogértelmezést tükrözik.¹¹ Időnként az is előfordul, hogy a héber szavak jelentése megváltozott, és arra is található példa, hogy a különböző helyen és időben megalkotott dokumentumokban formálisan változatlan szavakkal jelölt fogalmak az egyes korszakok igazságosságról alkotott eltérő felfogásai miatt heterogén tartalommal rendelkeznek;¹² az ugyanazzal a szóval jelölt, de eltérő tartalmat hordozó fogalmak eredményeztek egymásnak tartalmi szempontból ellentmondó szövegeket.

Mindezt figyelembe véve, filológiai szempontból nem különösebben meglepő, hogy az Isten által kiszabott intergenerációs büntetéssel kapcsolatban a Dekalógus mindkét szövegvariánsa megengedő állásponton van: „három nemzedéken át kérem számon az atyák bűnét a fiakon, és a gyűlölöimen pedig négy nemzedéken át. Ám akik szeretnek engem és megtartják parancsolataimat, azokkal ezer nemzedéken át bánok irgalmasan.” (*Exodus* 20:4-5, *Deuteronomium* 5:8-9)

A Dekalógus kiemelt fontosságú része a Bibliának (bár elvi szinte a zsidó hagyomány szerint a Tóra minden szava egyenértékű), mégis azt látható, hogy egy a hagyományos zsidó felfogás szerint időben később keletkezett prófétai szöveg (*Ezékiel* 18:20) megkérdőjelezi nemzedékeken átívelő büntetés igazságos mivoltát.¹³ A próféta már az individualista felfogáshoz közelebb álló megközelítést mutató büntetés-filozófiát mutat: „Az haljon meg, aki vétkezik. A fiú ne bűnhődjék apja bűne miatt, az apa sem bűnhődjék a fia bűne miatt. Csak a maga igaz mivolta miatt igaz az ember, gonoszsága pedig csak a gonoszt terhelje.”¹⁴ Ezek szerint *Ezékiel* a maga korában – a Dekalógusban látott

¹¹ David P. Wright: „How Exodus Revises the Laws of Hammurabi”. *TheTorah.com*, <https://www.thetorah.com/article/how-exodus-revises-the-laws-of-hammurabi> [utolsó elérés: 2024. 01. 17.]

¹² Martin A. Sweeney: „When the God of Justice Goes Rouge”. *TheTorah.com*, <https://www.thetorah.com/article/when-the-god-of-justice-goes-rouge> [utolsó elérés: 2024. 01. 17.]

¹³ Uri Regev: „Justice and Power: A Jewish Perspective”. *European Judaism: A Journal for the New Europe* 1, 2007. 148-164. A klasszikus rabbinikus zsidó értelmezések a következőképpen oldották fel az ellentmondást: „Rabbi Joszi bár Hániná azt mondta: négy rendelkezést hozott Mózes; jött négy próféta és eltörölte ezeket.” (*Babilóniai Talmud*, Mákot 24a) Az érintett négy bibliai passzus közül az egyik az atyák vétkeit a gyermekekre hárító mózesi szöveg. A szövegkritikai megközelítés szerint nem magától értetődő, hogy a Dekalógus valóban az *Ezékiel* szövegénél korábban nyerte el ma ismert formáját. Erről lásd: Zev Farber, „Punishing Children for the Sins of their Parents” *TheTorah.com* (2015). <https://thetorah.com/article/punishing-children-for-the-sins-of-their-parents>

¹⁴ Carl S. Ehrlich: *Ezekiel: „The Prophet, His Times, His Message”*. *European Judaism: A Journal for the New Europe* 1, 1999. 117-131.

felfogással ellentétesen – már az individualista büntetést tartotta igazságosnak.¹⁵

A próféta szerint mivel a szülők és a gyermekek a közöttük fennálló vérségi kötelék ellenére önálló individuumok, ezért egyikük sem kaphat sem szankciót, sem elismerést ezen kétoldalú kapcsolat másik tagjának tettei miatt.¹⁶ Ezékiel, aki legalábbis a későbbi korok felfogása szerint, korának erkölcsi iránymutatója volt, egyértelműen kizárja annak lehetőségét, hogy egymás cselekedetei miatt kerüljön sor büntetés kiszabására.¹⁷ Ezékiel könyve a 18. fejezetben három, egymást követő generáció példáján keresztül illusztrálja a korszak elfogadott erkölcsi felfogását, amely szerint a közvetlen vérségi kapcsolat már irreleváns abból a szempontból, hogy kinek kell bűnhődnie; a családi kötelék tényével szemben morális szempontból kizárólag az individuum cselekedete vehető figyelembe. A szöveg három nemzedék erkölcsiségét mutatja be: a középső generáció a gonosz szülő, akinek azonban az apja és a gyermeke is igaz emberként viselkedett. A jogszerűség és a jogkövetés, a normákhoz való hozzáállás eltérő módja alapján megkülönböztetett nemzedékek tagjaival Isten a saját cselekedeteik, és nem pedig a felmenőik tetteinek megfelelően bánik.¹⁸

A MAMZER PROBLÉMA A TÓRÁBAN

Erkölc és vallás mind az elvi, mind a normatív szinten jelentkező konfliktusának a zsidó vallás gyakorlatában létezik egy legalábbis *prima facie* eklatánsnak tűnő példája: az ún. *mamzer* esete. A *mamzer* (ממזר) szó a Tórában *hapax legomenon*, és pontos jelentése megállapíthatatlan előfordulása kontextusából: „Ne lépjen be a *mamzer*”¹⁹ az Örökkévaló közösségébe, még az

¹⁵ Haim Shapira: „Fort he Judgment Is God’s: Human Judgment and Divine Justice in the Hebrew Bible and in Jewish Tradition”. *Journal of Law and Religion* 2, 2011-12. 273-328.

¹⁶ Herbert G. May: „Individual Responsibility and Retribution”. *Hebrew Union College Annual* 32, 1961. 107-120.

¹⁷ Edward L. Curtis: „The Message of Ezekiel to the Human Heart”. *The Biblical World* 2, 1899. 125-131.

¹⁸ Nahum M. Waldman: „Parents Have Eaten Sour Grapes”. *The Jewish Bible Quarterly, Dor LeDor* 1, 1989. 1-4.

¹⁹ A Héber Biblia magyar fordításainak némelyike (pl. a Károli fordítás, de a zsidó ún. Hertz Biblia is) „fattyú”-ként fordítja, ami félrevezető, mert zsidó vallásjogi szempontból egy házasságon kívüli kapcsolatból, de hajadon nő által született gyermek nem *mamzer* és nem esik semmilyen hátrányos kategóriába.

ötödik nemzedék se léphessen be!” (*Deuteronomium* 23:3).²⁰ Az „Örökkévaló közösségébe” való belépési tilalom a széleskörű értelmezési konszenzus szerint a házasságkötés tilalmát jelenti. A Talmud-korabeli interpretációs törekvések nem a *mamzer* szó filológiai eredetét, hanem a fogalom jogi alkalmazhatóságát vizsgálták,²¹ és végül az az értelmezés emelkedett jogerőre, hogy az minősül *mamzernek*, aki egy férjezett asszony házasságtöréséből²² vagy a szexuális kapcsolatok létesítésére vonatkozó egyéb súlyos tilalom (elsősorban, de nem kizárólag vérfertőzés) megszegéséből származik.²³

Erkölc és vallás konfliktusát elvi szinten ebben az esetben az intergenerációs büntetés okozza: a *mamzer* kategóriába besorolt személyt a szülei által elkövetett bűnökért, rendkívül súlyos családjogi retorziók sújtanak (csak egy másik *mamzer*-rel házasodhat, és a leszármazottai is örökre a *mamzer* kategóriába esnek).²⁴ Normatív szinten a konfliktus úgy jelentkezik, hogy ha valaki abba a gyanúba keveredik, hogy *mamzer*, és a gyanú igaznak bizonyul, akkor a rabbinikus bíróság köteles deklarálni a személy *mamzer* státuszát, és ezáltal utasításba adni a közösség minden tagja számára, hogy részt vegyen az illető súlyos diszkriminációjában. A tórai törvény érvényességét a talmud-korabeli rabbi nem vonták ugyan kétségbe, de az erkölcsi problémára kifejezetten érzékenyek voltak.

²⁰ A bibliai és rabbinikus szövegek fordítása a szerzőké. Ennek a tórai szövegnek a részletes értelmezéséhez lásd Jeffrey H. Tigay: *Deuteronomy: the traditional Hebrew text with the new JPS translation and commentary*. Philadelphia, Jewish Publication Society, 1996. 211. és 386.

²¹ Így például a *Misna*, *Jevámot* 4:13 és a szintén a tanaikus korból származó *Szifré* 248, vagy az ezt a kérdést tárgyaló talmudi forrás: *Babilóniai Talmud*, *Jevámot* 49a.

²² Ez az értelmezés a tágabb szöveggörnyezetre támaszkodik: „Senki ne vegye el [feleségül] apja feleségét” (*Deuteronomium* 23:1).

²³ Ez az értelmezés szintén a tágabb szöveggörnyezetre támaszkodhat, a következő versek (ibid. 4–5) ugyanis megtiltják az amoniak és a moabiak belépését az „Örökkévaló közösségébe”, mert őket a bibliai genealógia Lót és lányai szexuális kapcsolatából származtat. Noha a talmudi értelmezés jogi érvényességét nem vitatta, de a 12. században élt Ávráhám ibn Ezra a fogalom másik bibliai előfordulása (Zakariás 9:6) alapján úgy vélte, hogy a *mamzer* szó eredetileg egy nép tagjait is jelölhette.

²⁴ A családjogi retorziókon kívül, amik természetesen önmagukban rendkívül súlyos és igazságtalan hátrányt jelentenek, más diszkriminatív rendelkezés nem vonatkozik a *mamzerre*, sőt egy *misna* azt is leszögezi, hogy egy olyan helyzetben, amikor két veszélyben lévő személy közül csak egyet lehet megmenteni, a Tóra-tudós *mamzer* elsőbbséget élvez a tanulatlan főpappal szemben (*Misna*, *Horájt* 3:8) – ami persze azért valószínűleg csekély vigasz lehetett a hétköznapi életben a *mamzer*-ek számára.

Ezt a rabbinikus érzékenységet jól lehet látni egy tanaitikus *midrás*-ban, amely egy kb. az 5. században szerkesztett rabbinikus magyarázatgyűjteményben maradt fenn. Ezt a *midrás*-t a következő bibliai vershez fűzték: „Láttam azt is, hogy milyen sok elnyomás történik a nap alatt. Láttam az elnyomottak könnyeit, akiknek nincs vigasztalójuk. Elnyomóik erőszakosan bánnak velük, és nincs vigasztalójuk” (Prédikátor 4:1),²⁵ és a verset a *mamzer*-ekre vonatkoztatták, mondván:

„Láttam az elnyomottak könnyeit” – ezek a *mamzer*-ek: az apjuk követte el a bűnt, ezek a szerencsétlenek mit tehetnek erről? ... „nincs vigasztalójuk, hanem²⁶ elnyomóik erőszakosan bánnak velük” – ez a Szanhedrinre vonatkozik, ahol a Tóra nagyjai érvényt szereznek a törvény szavának, és [ezáltal] kirekesztik őket, hiszen ez van megírva: „Ne lépjen be a *mamzer* az Örökkévaló közösségébe” (*Deuteronomium* 23:3). Ezért Isten azt mondja: Nekem kell a vigasztalójuknak lennem, hiszen ezen a világon diszkvalifikálva vannak ..., de a jövőben majd tiszták lesznek, mint az arany. (*Vájikrá rábá* 32:7)

Ez a *midrás* szemléletesen, bár visszafogott hangnemben emeli ki az isteni törvény és az erkölcsi érzék konfliktusát. A forrás leszögezi, hogy *mamzer*-t sújtó büntetés igazságtalan, hiszen a szülei vétkeztek, és mégis ő bűnhődik; „elnyomó”-nak nevezi a bírókat, akik a gyakorlatban érvényesítik a Tóra szabta szabályokat, de közben azt is elismeri, hogy a bírók csak a kötelességüknek tesznek eleget, és a jog szabta keretek között nem létezik egyszerű megoldás a problémára. A *midrás* nem oldja fel a vallásjog és az erkölcsi értékek közötti konfliktust, hiszen elfogadja tényként, hogy a rabbinikus bíróságoknak nincs más lehetősége, mint betartani a Tóra előírásait, de nem próbálja meg elkendőzni az ártatlanokra kiszabott büntetés teremtette erkölcsi probléma létét. Talán nem túlzás ironikus élt felfedezni a *midrás*-ban: a Tóra adójának tekintett Isten a felelős az igazságtalan büntetést kiszabó törvényért, de ugyanakkor ő az, aki megígéri, hogy a jövőben megoldás talál-tatik a *mamzer*-ek számára, akiket meg fog „tisztítani”. Ezzel azonban még ha implicit módon is, de két, Istennel szemben kritikus megjegyzést is sejtet: 1. ha Isten a jövőben megteheti, hogy feloldja a *mamzer*ekre vonatkozó

²⁵ A *mamzer*-kérdés elemzését, köztük az itt következő forrás részletezését és a probléma lehetséges megoldásait lásd Avi Sagi: *Jáhádut: bën dát lemuszár*, Tel Aviv, Hákibuc hámeuhád, 1998. 241-255. (A továbbiakban: Sagi 1998.)

²⁶ A bibliai szövegben az „elnyomóik” szó előtt az általában „és” jelentésű *váv* betű szerepel, amit itt a ritkább, de létező bibliai előfordulások (pl. Genézis 42:10) alapján „hanem” jelentésű szóként értelmeznek.

szabályokat, akkor vajon miért nem teszi meg a jelenben; és 2. amennyiben a jövőben úgysis eltörlésre kerülnek e törvények, akkor mi értelme volt egyáltalán meghozni őket?

A rabbinikus kreativitás nem rekedt meg a pusztán elméleti kritika és sajnálkozás szintjén. Talán az idézett *midrás*-ból és a hasonló attitűdöt mutató egyéb rabbinikus forrásokból érezhető kritikus szellem az, ami a konkrét döntéshozatalban is befolyásolta a későbbi rabbinikus bíróságokat.²⁷ Mivel a Szanhedrinben, azaz a rabbinikus kor legfelsőbb bíróságában helyet foglaló bírókat a *midrás* „elnyomók”-nak nevezi, ezért elképzelhető, hogy a későbbi döntéshozók ezt értelmezték úgy, hogy a bíróság tagjainak az a bűne, hogy nem tettek meg mindent annak érdekében, hogy ebben az esetben ne kelljen szó szerint betartani a tórai törvényt. Szintén lehetséges, hogy úgy vélték: a döntéshozóknak egyenesen jogi kötelessége ilyenkor a bírói kreativitás minden eszközének alkalmazásával a törvény szigorú applikálását elkerülni, hiszen a *midrás* szerint Isten bár jogi szempontból nem kifogásolja a bírók pusztá jogkövetését, de erkölcsileg mégsem látja ezt pozitív színben. Ez a felfogás azt sugallja, hogy léteznek erkölcsi szempontból érzékeny esetek, amelyeknek közvetlen hatása van a vallási területre is. A *mamzer*re nyilvánítás ilyen eset, és ezért az ideális az, ha a döntéshozó mindent megtesz annak érdekében, hogy ne nyilvánítson valakit *mamzer*nek, hiszen ezen keresztül a törvény szavát ugyan nem tartja be szigorúan, de olyan erkölcsi érzékenységet mutat, mint Isten – és ezáltal teljesít egy meta-joginak tekinthető parancsot: az *imitatio dei*-t.²⁸

A zsidó jogtörténetben a rabbinikus gyakorlat egy része valóban ezt a hozzáállást mutatja.²⁹ Avi Sagi, aki összefoglalta a vallási és erkölcsi aspektus ütközése szempontjából a legfontosabb véleményeket,³⁰ felhívja a figyelmet arra, hogy noha a *mamzer*ek szempontjából egyértelműen igazságtalannak tekinthetők a rájuk vonatkozó törvények, de az egész vallási jogrendszer szempontjából mégis komoly erkölcsi és vallási érvek szólnak amellett, hogy a

²⁷ Isten „kritizálása” egyáltalán nem ritka a zsidó forrásokban, erről lásd pl. Menahem Fisch: *Brit imut: Kávim lefulmusz hámechujávut hádatit beszifrut házál*. Ramat Gan, Bar Ilan University-Hartman Institute, 2019.

²⁸ Avi Sagi: „Thunotáv hámuszáriot sel háél beszifrut háhilháit vemáámado sel hámuszár beháláhá.” In. Moshe Bar (szerk.): *Mehkárím beháláhá uvemáhsevet Jiszráél*. Ramat Gan, Bar Ilan University Press, 1996. 261-286.

²⁹ A *mamzer*-ek státuszával kapcsolatos *háláhikus* könnyítésekéről és szigorításokról lásd az alábbi vitát: Meir Bar Ilan: The attitude toward "mamzerim" in Jewish society in late antiquity. *Jewish History* 14/2, 2000. 125-170, és az erre adott válasz: Shaye D. Cohen: Some thoughts on 'The attitude toward "mamzerim" in Jewish society in late antiquity'. *Jewish History* 14. 2, 2000. 170-174.

³⁰ Sagi 1998. 241-255.

döntéshozók nagyon megfontoltan járjanak el, és ne vegyék könnyedén az olyan eseteket, amikor valakinek a *mamzerré* nyilvánításáról van szó. A zsidó vallásjog tudósainak többsége szerint a *mamzerekre* vonatkozó törvények azt a célt szolgálták, hogy védjék a család és a házasság intézményét mind erkölcsi, mind vallási szempontból, és a házasságtöréstől és a vérfertőzéstől való elriasztás eszközének tekintették azokat. A *mamzerság* kérdése kapcsán nem pusztán két különálló terület (az erkölcs és a vallás) értékei ütköznek egymással, hanem az egyes területeken belül is konfliktusban állnak egymással az értékek. A monoteista vallások – ahogy a legtöbb etikai rendszer – elismerik a közösség értékei és intézményei védelmének fontosságát, de ugyanakkor azt sem vitatják, hogy az egyéni jogokat is megilleti a védelem. A *mamzerság* esetében e két, mind a vallás, mind az erkölcs által elismert érték között konfliktus van, hiszen a közösség érdeke a család intézményének hatékony védelme, az egyén érdeke viszont az, hogy ne érje őt igazságtalan diszkrimináció.³¹

A *mamzerság* problémájának a vallásjog keretén belül is léteznek lehetséges megoldásai, amelyek közül a legradikálisabbat már a talmudi időkben megfogalmazták egy jogeset kapcsán (a jogeset részletei szempontjából fontos szem előtt tartani, hogy a késő ókorban játszódik, amikor a kommunikáció a különböző országok között csak személyes küldötteken keresztül volt lehetséges):³²

A misnai eset a következő: Egy férj kifejezi szándékát a rabbinikus bíróság előtt, hogy el akar válni a feleségétől, aki egy másik országban él. A bíróság kiállít egy szabályos válási dokumentumot, úgynevezett válólevelet (*get*), amelyet a férj egy küldött útján elküld a feleségnek. Miután a küldött elment, a férj bejelenti, hogy visszavonja a válólevelet – amihez a kézbesítésig elvileg megvan a joga. A küldött erről nem tud, és azt hiszi, hogy érvényes válólevelet ad át, a feleség szintén ebben a hiszemben van, és újraházasodik. A második házasságból születő gyerekek így a *mamzer* kategóriába fognak tartozni, hiszen a válólevél valójában érvénytelen volt.

A Talmud ennek kapcsán leír egy esetet, amikor ezt a helyzetet elkerülendő egy bíróság figyelmezteti a férjet, és megtiltja számára a válólevél visszavonását, de ő mégis megteszi, és ezáltal a korábban kiadott válólevél elveszti az érvényét. Annak érdekében azonban, hogy megakadályozzák a *mamzer-ság* kialakulásának lehetőségét, a bíróság úgy dönt, hogy mivel a férj megsértette

³¹ Uo. 249.

³² Az eredeti jogesetet lásd: *Misna, Gitin* 4:1. Az eset lehetséges következményeinek tárgyalását lásd: *Babilóniai Talmud, Gitin* 32b. Az esethez kapcsolódó fontosabb poszt-talmudi vélemények elemzéséhez lásd: Sagi 1998, 2482-55.

a bíróság tekintélyét, ezért élnek a jogukkal, hogy visszamenőleg érvénytelenítsék az eredeti házasságot. Ennek következtében amire a küldött odaér az asszonyhoz, a kezében lévő válólevél ugyan érvénytelené vált, de ennek már nincs jelentősége, hiszen addigra a bíróság már az eredeti házasságot is érvénytelenítette. Mivel jogi szempontból a felek eleve nem is házasok, ezért az a feleség megházasodhat, és a születendő gyerekek nem fognak *mamzer*-nek számítani.

A rabbinikus bíróságnak elvben megvan a joga ahhoz, hogy e jogi fikción keresztül bármilyen (és ne csak a fentiekben leírt jogesetben szereplő) házasságot visszamenőleg érvénytelenítsen. Ezt az eljárást azonban a rabbinikus bíróságok érthető okokból nem szívesen alkalmazzák, hiszen a jogi fikciók használata nemcsak az olyan, a hagyomány számára fontos értékeket veszélyeztetik, mint a házastársi hűség és a promiszkuitás megakadályozása, hanem akár annak veszélye is fennáll, hogy az egész vallásjogi rendszer komolyanvehetőségét megkérdőjelezzék.³³

Ovádjá Jozsef, aki 1972–1983-ig volt Izrael Állam *szfárádi* főrabbi, több responzumában is foglalkozott a *mamzerság*hoz kapcsolódó kérdésekkel, és következetesen a legenyhébb döntés meghozatalára törekedett.³⁴ Ez a könnyítő tendencia remekül megfigyelhető az alábbi, alapvetően a kétely vallásjogi fogalmára alapozott responzumban (amelyben a „kétely” szó 114-szer szerepel), ahol a talmudi esetről kevésbé radikális, de szintén bátor, elsősorban a kétely fogalmával operáló jogi megoldást választott. A jogeset a következő:

³³ A 20. század egy jelentős vallásjogi autoritása, Jehiél Jákov Weinberg rabbi egyszerűen úgy fogalmazott, hogy az ilyen jogi fikciók alkalmazása a „Tóra törvényeit nevetség tárgyává ... és a közösség véleménye által el nem fogadottá teszi” (*Sevet mi-Jehudá* 265). Sagi (1998. 251.) erős ellenérzését fejezte ki Weinberg rabbi véleményével szemben, ugyanis szerinte nem a jogi fikció alkalmazása váltana ki ellenérzést, hanem – legalábbis Izrael nem vallásos lakosaiból – éppen az, ha azt látnák, hogy a *háláhá* semmit nem képes tenni egy olyan súlyos erkölcsi probléma ügyében, mint a *mamzer*-ság. Véleményünk szerint Saginak csak részben van igaza. Ebben az esetben ugyanis valószínűleg elkerülhetetlen, hogy a zsidó vallásjoggal kapcsolatban súlyos problémák vetődjenek fel, nemcsak a nem-vallásos, hanem a vallásos, de erős individualista erkölcsi érzékkel rendelkező emberek körében is. Egyaránt tökéletlennek tűnik ugyanis a vallási jogrendszer, ha azt kell mondani, hogy a *háláhá* képtelen megoldani egy súlyos erkölcsi dilemmát, és akkor is, ha azt kell megállapítani, hogy csak egy jogi fikció segítségével oldható meg az adott probléma.

³⁴ Lásd pl. Ovádjá Jozsef: *Sut jábíá omer* 3, *Even háezer* 1, Uo. 8, *Even háezer* 5-10.

Egy ortodox rabbi által celebrált – tehát feltételezhetően *háláhikus* szempontból érvényes – esküvő után néhány évvel a házasság megromlott, a férj keresztény hitre tért, és mivel már egy másik vallás tagjának tekintette magát, nem volt hajlandó a zsidó vallásjog által elvárt válólevelet átadni. A feleség egy rendkívül súlyos vallásjogi kategóriába került (*águná*), amelybe az egyedül maradt, de se meg nem özvegyült, se el nem vált nők tartoznak, akik jogi szempontból házsnak számítanak, és ezért nem tudnak új házasságot kötni. A feleség végül a zsidó vallásjog szerint el nem ismert módon, polgári válással elvált, majd polgári házasságot kötött egy másik férfival, és évekkel később lánya született. A lány, aki ortodox zsidóként nevelkedett, a házasságkötése előtt maga vetette fel saját státuszának kérdését.

Ebben az esetben a tényállás meglehetősen egyértelműnek tűnt, hiszen az első házasság a *háláhá* szempontjából nem ért véget, és a gyermek az anya – vallásjogi értelemben vett – házasságtöréséből született, így a lány *mamzer*-nek minősül. Ovádja Jozsef azonban az eset megvizsgálása során szisztematikusan kétségesnek nyilvánított minden szilárdnak tűnő bizonyítékot arra vonatkozóan, hogy valaha is érvényes lehetett a korábbi házasság. Az anya tanúbizonyságát kizárta, mondván, hogy érdekelt fél. Mivel az első házasság megkötését bizonyító dokumentum, az ún. házasságlevél (*ketubá*) elveszett, így az esküvőt vezető rabbi erre vonatkozó vallomását írásos bizonyíték hiányában nem fogadta el, mondván, hogy nem lehet benne teljesen biztos, hogy valóban minden a házasságkötés jogi érvényességéhez szükséges feltétel valóban teljesült. A volt férj megkérdezése annak elzárkózása miatt lehetetlennek bizonyult, így Ovádja Jozsef arra a következtetésre jutott, hogy nincs elegendő bizonyíték arra, hogy a felek között korábban valóban egy jogilag érvényes házasság jött volna létre.

A korábbi házasság érvényességével kapcsolatos kétely megalapozása után Ovádja Jozsef az apa kilétével kapcsolatban is kétséget állapított meg. Mivel az anya azt vallotta, hogy volt férje időnként személyesen hozta a közös gyerekeik után fizetendő tartásdíjat, és ők ketten néha legalább egy rövid ideig kettesben voltak a nő lakásán, ezért Ovádja Jozsef ahhoz a talmudi szabályhoz fordult, amely szerint ha az egykori házastársak egyedül maradnak egy zárt helyen, feltételezhető, hogy szexuális kapcsolatra kerülhetett sor kettejük között. Ebből az elvben valóban nem kizárható, de azért igencsak kétséges feltevésből kiindulva arra a következtetésre jutott, hogy kétség vetődött fel, hogy tényleg a második férj-e az apa, és jogi szempontból nem lehet kizárni azt a lehetőséget sem, hogy valójában az első férj a lány apja. Végül arra a következtetésre jutott, hogy mivel az sem bizonyos, hogy az első férjjel létrejött-e valaha *háláhikus* szempontból érvényes házasság, és a második (*háláhikus* szempontból szintén érvénytelen) házasságból született lány

esetében az apa személye is kétséges, ezért nincs elegendő bizonyíték arra, hogy a lányt *mamzer*nek nyilvánítsák.

Ovádja Jozsef meglepőnek mondható következtetését olvasva jogosnak tűnik az a lehetőség, hogy az eset vizsgálatakor szembesült a *mamzer*-ság pusztá fogalma által létrejött szorosan egybefonódó vallási és erkölcsi dilemmával, és ezért nem vallás és erkölcs konfliktusaként fogta fel az esetet, hanem éppen ellenkezőleg, úgy vélte, hogy mind vallási, mind erkölcsi kötelessége az, hogy mindent megtegyen azért, hogy elegendő kétséget találjon ahhoz, hogy ne kelljen a történet szenvedő alanyát *mamzer*nek nyilvánítania. Így egy olyan eset, amely eredetileg vallás és erkölcs szükségszerű konfliktusának tűnt, a rabbinikus jogi kreativitásnak köszönhetően átalakult egy olyan esetté, amelyben a vallásjogi és erkölcsi törvény harmonikussá vált, és mindegyik a maga eszközével segítette a célt, hogy egy radikális jogi fikció használata nélkül is sikeresen megakadályozzák egy ártatlan szenvedését.

Ovádja Jozsef responzumában lenyűgöző a jogi találékonyság, ugyanakkor elkerüli azt, hogy szembenézzon a *mamzerság* problémájával és annak megoldásai kapcsán felvetődő fontos jogelméleti kérdésekkel: Milyen kapcsolat áll fenn a *háláhá* jogi igazsága és a tények között? Vajon a vallásjog érvényességének nem minden esetben az a kritériuma, hogy a jogi és a tényszerű igazság egybeessen? Vajon nem mindennél előbbre való kötelessége egy rabbinak a tényszerű igazság feltárása?

Egy másik fontos 20. századi izraeli rabbi, Slomo Dichowsky jogelméleti szinten is tárgyalja e kérdéseket, és ezzel foglalkozó írásában több olyan esetet vizsgál, amelyekben a vallásjogi igazság nem áll harmóniában a tényszerű valósággal.³⁵ Az első megvizsgált eset a *mamzerság* kérdése szempontjából is fontos, mert az apaság megállapításával foglalkozik.

Az eset háttere, hogy az egyik legnagyobb tekintélyű zsidó vallásjogi kódex, a 16. századi *Sulhán áruh* úgy rendelkezik, hogy „Ha a férj elutazik egy messzi országba, és nem tér vissza, de a felesége több mint 12 hónappal később gyereket szül, akkor az a gyerek *mamzer*, mert nincs olyan magzat, amelyik 12 hónapnál tovább maradna az anyja méhében.” A szöveg ugyanabból a korszakból származó, az európai zsidóság számára kiemelten fontos kommentárja, rabbi Mose Iszerlis így pontosítja a szabályt: „Azonban ha még nem telt le a 12 hónap, akkor nem kell arra gyanakodni, hogy a gyerek *mamzer*, mert elképzelhető, hogy a magzat 12 hónapig volt az anyja méhében.”³⁶

Az ebbe az irányba mutató talmudi véleményeket felhasználó klasszikus döntéshozók egy olyan jogi valóságot teremtettek, amely jelentősen

³⁵ Shlomo Dischowsky: „Meciu sel háláhá becád meciu uvdátit”. *Thumin* 31. 2011. 304-313. (A továbbiakban: Dischowsky 2011.)

³⁶ *Sulhán áruh*, *Even háezer* 4:14 és Rema, ad loc.

különbözött ugyan a biológiai valóságtól, de mégsem szakított teljesen azzal. Még ha minimálisan is, de a rabbinikus törvény igyekezett megmaradni az orvosi valószínűség határain belül. A csodaszámba menő, majdnem egyéves, de azért egy évnél mégsem hosszabb terhesség lehetőségének elfogadásával az eset megítélésében a kétely és a bizonyosság skáláján elmentek a lehető legmesszebb, de ugyanakkor nem akarták azt állítani, hogy a biológiai tényeknek egyáltalán nincs semmi vallásjogi fontossága. Tették mindezt valószínűleg azért, mert meg akarták akadályozni egy ártatlan gyerek *mamzerré* nyilvánítását, és erre a leghatékonyabb eszköz az volt, hogy hatalmas szerepet adtak egy egészen kis kételynek. Amennyiben azonban egyáltalán nem törődtek volna a biológiai valósággal, valószínűleg egyfelől saját kognitív disszonanciájukat sem tudták volna feloldani, másrészt a közösség szemében is komolytalanná válhattak volna, és a megoldás kontraproduktívvá válhatott volna, hiszen a rabbinikus határozat ellenére is mindenki *mamzernak* tartotta volna a születendő gyereket.

Dischowsky rabbi leszögezi, hogy valószínűleg nincs olyan kortárs orvos, aki lehetségesnek tartana egy 12 hónapig tartó terhességet, de a vallásjogi „igazság” ennek ellenére napjainkban is az, hogy ha egy apa 11 hónapot és három hetet volt távol, majd hazatérésekor felesége egy újszülött gyerekekkel fogadja, akkor a gyermek a férj törvényes gyerekének számít.

A 20. század első évtizedeitől kezdve egyre több olyan, a premodern kor embere számára elérhetetlen biotechnológiai lehetőség áll az orvosok rendelkezésre (pl. vérvizsgálat, DNS-vizsgálat), amelyek segítségével az apaságot szinte bizonyosan meg lehet határozni. A 20. századi rabbinak ezért döntést kellett hozni abban a kérdésben, hogy milyen mértékben hajlandók felülvizsgálni a hagyományos rabbinikus álláspontokat, és mekkora teret kívánnak engedni a modern orvosi módszereknek a vallásjogi döntéshozatal folyamatában. Ennek a döntésnek azt is figyelembe kellett vennie, hogy egy törvénytelen gyermek törvényessé nyilvánításakor nem a gyermek az egyetlen fontos szereplő, hiszen amennyiben a férjet nyilvánítták a törvényes apává, akkor ez jogi kötelezettséget ró rá, és egy olyan gyermeket lesz köteles eltartani, akinek valószínűleg nem ő a biológiai apja.

Dischowsky rabbi több különböző, egymásnak gyakran ellentmondó véleményt tekintett át a hagyomány által igaznak tekintett álláspont és a tudományos szempontból valószínűsíthető igazság viszonyáról.³⁷ A tudományos igazságok vallásjogi relevanciájáról a zsidó hagyományban szögesen ellentétes álláspontok léteznek, és talán épp a konszenzus hiánya segített abban, hogy megszülethessen egy különösen érdekes jogi megoldás. Ennek a zsidó jog más

³⁷ Az áttekintést lásd Dischowsky 2011. 303-305.

területein is előforduló megoldásnak a neve *pálginán diburá* (פלגינן דיבורא), amit némiképpen pontatlanul a „dolgok felosztása”-nak fordíthatunk, és például olyan esetekben alkalmazzák, amikor ugyanannak a tanúvallomásnak egy részét hitelesnek, egy másik részét viszont érvénytelennek nyilvánítják.³⁸ A *pálginán diburá* fogalmának felhasználása lehetővé tette, hogy egy mind erkölcsi, mind pedig vallásjogi szempontból igazságosnak tűnő megoldás szülessen. Ha például egy apasági vitában elvégeznek egy DNS-vizsgálatot, amelyből az derül ki, hogy a férj nem az apa, akkor a vizsgálat érvényes lesz a pénzügyi jog területén, és nem fogják kötelezni a férjet a tartásdíj fizetésére, de ugyanakkor a gyermek származására vonatkozóan a vizsgálat érvénytelen lesz, és a gyereket nem lehet *mamzer*-nek nyilvánítani az eredmény alapján. (A korábban említett esetben Ovádja Jozsef rabbi is azért nem rendelt el orvosi vizsgálatot, mert annak eredménye irreleváns lett volna a kérdés eldöntésében.)

Valószínűleg Dischowsky rabbi is érezte, hogy a tudományos igazság kizárása a bizonyítási rendből jellegében hasonlít a házasságot visszamenőleg érvénytelenítő jogi fikcióra, ezért fontosnak érezte leszögezni, hogy minden kételyen felülálló tudományos vizsgálat nem létezik, és az eredmény helyességét illetően soha nincs teljes bizonyosság. Mint ebben az esetben is látható, bizonyos esetekben a kétely valójában sokkal inkább morális eszközként szolgál a zsidó vallásjogi döntéshozatal folyamatában, mintsem episztemológiai kategóriaként.

Dischowsky egy további példájában bemutatott egy, a saját rabbinikus gyakorlatából vett szintén radikális megoldást a *mamzer* problémára.

Egy, a vallási előírásokat fiatal korában kevésbé komolyan vevő fiatalember a vallási értelemben vett megtérése után elmesélte a rabbijának, hogy évekkel korábban a bátyja felesége elcsábította, majd kilenc hónappal később gyermeket szült. (Korábban a házasság gyermektelen volt.) A fiatalember a rabbijától azt kérdezte, hogy nem köteles-e tájékoztatni a bátyját a történetről és a gyermekkel kapcsolatos *mamzersági* gyanúról. A rabbi magasabb jogi autoritáshoz, Dischowsky rabbihoz fordult, aki egyértelműen megtiltotta mind a rabbinak, mind a fiatalembernek, hogy bárkinek is beszéljenek a gyanúról. Az indokai a következők voltak: a fiatalember egyedüli tanú, és egy tanú vallomásának nincs jogi hatálya a *háláhá* szerint. Ráadásul a zsidó vallásjog szerint senki nem tanúskodhat önmaga ellen, így bármit is mond a

³⁸ Ilyen esetre jó példa, ha valaki tanúskodik róla, hogy látott két személyt egy bűncselekedetet elkövetni, de a két személy közül az egyik a rokona. Ilyen esetben a rokonra vonatkozó vallomás érvénytelen, mert a *háláhá* szerint családtagok nem tanúskodhatnak egymás ellen, de a vallomásnak a nem családtagra vonatkozó része érvényes.

fiatalember, az jogi szempontból nem lesz felhasználható, és ha mindez nem lenne elég, akkor a fiatalember a családtagjai (a bátyja és a sógornője) ügyében sem tanúskodhat. Mivel jogi szempontból az eset örökre bizonyíthatatlan marad, a biológiai valóság ezért irrelevánssá válik, és épp ezért felfedni is tilos a biológiai tényeket.

Dischowsky rabbi szerint a zsidó vallásjog és a tények viszonya sokkal komplexebb annál, semhogy egy monisztikus sémával leírható legyen. Alap esetben – például egy pusztán anyagi károkozást vizsgáló ügyben – a rabbik első számú kötelessége minden tudományos eszköz segítségét is igénybe venni a tényszerű igazság feltárása érdekében, és amennyiben nincs teljes bizonyosság, akkor a nagyobb valószínűséggel igaz forgatókönyv kerül majd elfogadásra. Más esetekben a *háláhá* hajlandó két párhuzamos valóság létét elfogadni, és például vagyoni jogi szempontból ugyanazokat az adatokat elfogadja, amelyeket családi jogi szempontból ignorál. Ilyenkor az egyik jogi területen ugyanazt az adatot arra való hivatkozással fogadja el ténynek, hogy az nagy valószínűséggel igaz, de egy másik jogi területen ugyanazt elutasítja, mondván, hogy kétely áll fenn vele kapcsolatban. Egy harmadik konstellációban, amikor a tények jogi szempontból mindenképpen irrelevánsak lesznek, mert a bizonyítási eljárásban nem használhatóak fel, akkor a vallásjog még vizsgálni sem hajlandó azokat.

A fenti esetek jól példázzák, hogy a zsidó hagyomány nem közömbös az erkölcsileg problémás vallási parancsolatok kérdésével kapcsolatban. Olyan esetekben, amikor első megközelítésben egyértelműnek tűnik, hogy a vallási és az erkölcsi előírások között ellentét van, mint például a *mamzerekre* vonatkozó törvények esetében, a kétely nem kizárólag episztemológiai kategóriaként funkcionál, hanem erkölcsi és vallásjogi szempontból is hatékony eszközként szolgál arra, hogy a konfliktus helyett összhang jöjjön létre az etikai és vallási szempontból is kívánatosabb megoldások érdekében. Nem lehet természetesen azt állítani, hogy minden, a fenti megoldásokat helyesnek tekintő rabbi ismerné és reflektált módon elfogadná az Euthüphrón-dilemma racionalista ágát. Éppen ellenkezőleg, nagyon is valószínű, hogy sokan erkölcs és vallás harmóniájaként élik meg a *mamzerság* problémakörét, mondván, hogy végülis mindenki számára megfelelő eredmény születik, és a vallási célok és az erkölcsi célok azonosak. Ezzel együtt, a fogalmi elemzés segítségével sokkal érthetőbb az a lehetőség, hogy egy erkölcsi értékek szempontjából negatív következménnyel járó vallásjogi esetben a rabbikat az – akár reflektálatlanul, pusztán vallási intuícióként megélt – erkölcsi intuíciójuk jelentősen befolyásolta abba az irányba, hogy olyan vallásjogi megoldást találjanak, amely könnyen összhangba hozható olyan erkölcsi alapelvekkel, mint hogy ne büntessünk ártatlanokat mások vétkeiért.

KÉTELY, VÉLELEM ÉS TÉNYSZERŰ VALÓSÁG A POLGÁRI JOGBAN

Az előbb áttekintett zsidó vallásjogi eset több, de nem minden ponton különbözik a magyar közjogi valóságtól. A következőkben azt fogjuk megvizsgálni, hogy mik ezek a hasonlóságok és a különbségek. A római jogot a jog anatómiájaként is aposztrofálják: ³⁹ a Római Birodalomban tudományos igényrel kidolgozott olyan jogi fogalmak és jogintézmények definiálása valósult meg, amelyek – lényegüket tekintve – változatlanul vannak jelen a mai jogrendszerekben, ⁴⁰ és a jogászok a mai napig alkalmazzák azokat. ⁴¹ Ezek közül az egyik legismertebb és leggyakrabban alkalmazott a „vélelem” (*praesumptio*). ⁴²

A jogszabály által szabályozott vélelem valós vagy nem valós, de mindenképpen bizonyítatlan helyzetet emel a bizonyított tény kategóriájába. A vélelem esetében az állami autoritáson (a törvényhozáson, tehát az állam jogalkotói hatalmán) alapuló időleges vagy végleges kétely-kizárásról van szó: a törvényhozó határozza meg, hogy meghatározott tények vagy körülmények fennállása esetén milyen feltevést kell kvázi valós tényként elfogadni.

Az időleges – a jogi *terminus technicus* szerint: „megdönthető” – vélelem később megszüntethető: ezekben az esetekben a későbbiekben a vélelmezett ténnyel szemben elvileg (meghatározott feltételek teljesülésekor) az érdekelt számára nyitott az ellenbizonyítás lehetősége. ⁴³ A vélelem funkciója az előfeltételezés valószínűből bizonyossá transzformálása, a kétely törvényhozó általi kiiktatása. A megdönthető vélelmek esetén elvben van lehetőség arra, hogy ha a konkrét, egyedi esetekben utóbb, a vélelem alkalmazását követően reális esélye merül fel annak, hogy a jogszabály által vélelmezettek tény nem felel meg a valóságnak, az érdekelt megdöntheti a vélelmet (a vélelem megdöntésének eszköze az erre irányuló per indítása). Az érdekelt pernyertessége – a vélelmezett tény megdöntésének sikere – esetén utólag a bíróság az eredeti

³⁹ Földi András – Hamza Gábor: *A római jog története és intézményei*. Novissima, Budapest, 2021. 8.

⁴⁰ Hamza Gábor: *The subsequent fate and continuity of Roman (civil) law from a historical-comparative perspective*. Patrocinium, Budapest, 2016.

⁴¹ George Mousourakis: *Roman Law and the Origins of the Civil Law Tradition*. Chaim, Springer, 2015.

⁴² A vélelem jogi szerepéről lásd: Jánosi Antal apasága vélelmének megdöntése iránt indított per következményeként hozott 57/1991. (XI. 8.) AB határozat: <https://njt.hu/jogszabaly/1991-57-30-75> [utolsó elérés: 2024. január 15.]

⁴³ A Polgári törvénykönyvről szóló 2013. évi V. törvény (Ptk.) 2:5. § (2) bekezdés alapján „a holtak nyilvánított személyt ellenkező bizonyításig halottnak kell tekinteni.”

(immár a perben tényként bizonyított) állítással váltja fel az eredeti előfeltételezést.

A végleges – a jogi szaknyelvben: „megdönthetetlen” – vélelmek közé azok tartoznak, amelyekkel szemben egy vonatkozó jogszabály rendelkezése (*ex lege*) alapján kizárt az ellenbizonyítás. Hiába lenne az érdekelt számára elvileg lehetséges a vélelmezett tény ellenkezőjének bizonyítása, a törvény előírása alapján mégis az ezzel ellentétes tartalmú vélelmet kell valósként elfogadni.⁴⁴

A jogdogmatika szempontjából alapvető az a kérdés, hogy mi a vélelem alkalmazásának alapja? Mire alapítottnak kaphat felhatalmazást a jogalkotó arra, hogy kizárja az egyik peres fél számára a kétely mint jogi tényező alkalmazásának lehetőségét? A kérdés abból a szempontból lényeges, hogy a vélelem azáltal, hogy bizonyítatlan feltételezést kezel *ex lege* bizonyítottként, óhatatlanul valótlanságot is a valós tények közé emelhet, azaz eséllyel nyitja meg annak lehetőségét, hogy valótlan állításokat fogadjon el a bíróság tényként és – legalább részben – ilyen „tényre” alapítsa az ítéletét. A jogalkotó a vélelemmel, mint jogtechnikai megoldással bizonyos esetekben a valóssággal ellentétes állítást is ténynek minősíthet, ezen keresztül valótlanság elfogadását „kényszerítheti” a bíróságra. Ennek a jogtechnikai lépésnek a haszna és az indoka a valószínű tények bizonyítottként való kezelése, ezáltal a bizonyítási eljárás megkönnyítése.⁴⁵

A bírói ítélkező tevékenység első szakasza a tényállás felderítése.⁴⁶ Ezt követi a jogszabály absztrakt szövegének a konkrét esetben megállapított tényekre történő alkalmazása.⁴⁷ Az első szakaszban kap szerepet a vélelem,

⁴⁴ A megdönthetetlen vélelem hatályos jogi szabályozására példa a Ptk. 4:46. § (1) bekezdésében rögzített, a házastársi vagyontársaságra vonatkozó rendelkezés, amelynek tartalma szerint a házastársnak a vagyontársaság fennállása alatt a közös vagyontársra kötött visszerhes szerződését a másik házastárs hozzájárulásával kötött szerződésnek kell tekinteni.

⁴⁵ A vélelem mind jogdogmatikai elem funkciójáról lásd: Tóth J. Zoltán: A jog dinamikája. In: Tóth J. Zoltán (szerk.): *Jogalkotástan. Jogdogmatikai és jogszabályszerkesztési ismeretek*. Dialóg Campus, Budapest, 2019. 35-52.

⁴⁶ Az ítélkező tevékenység ezen szakasza pozitív és negatív oldalról fennálló kötelezettségből tevődik össze. A tényállás megállapítása során valamennyi releváns tény felderítése, bizonyítása szükséges, hiszen amennyiben releváns tények ismeretlenek (bizonyítatlanok) maradnak, hiányos az az alap, amelyre az ítélet jogi érvelése támaszkodik, tehát értékelés nélkül maradnak perdöntő tények. A negatív kötelezettség annak betartása, hogy ne emeljen a bíróság az elbírálandó tényállás körébe olyan tényeket, körülményeket, amelyek a szakszerű elbírálás szempontjából irrelevánsak.

⁴⁷ Kártérítési felelősség megállapítása iránt indított perben alkalmazott absztrakt normaszöveg: „Aki másnak jogellenesen kárt okoz, köteles azt megtéríteni.

melynek alkalmazása mögötti indok az, hogy felesleges minden egyes esetben bizonyítani azt, ami nagy valószínűséggel igaz. A vélemezett tényt bizonyítás nélkül emeli be a jogalkalmazó abba a halmazba, amelynek többi elemét egyenként, bizonyítékok összevetésével és mérlegelésével bizonyítja.⁴⁸

A vélelem alkalmazásának szükségessége tehát a nagy számban ismétlődő esetek hasonlóságán alapul.⁴⁹ Egy konkrét példa könnyebben érthetővé teheti a mondottakat: a jelenleg hatályos magyar Polgári törvénykönyv római jogi eredetű egyik jogintézménye az apaság vélelme: a gyermek apjának azt a férfit kell tekinteni, akivel az anya a gyermek fogamzási idejének kezdetétől a gyermek születéséig eltelt idő vagy annak legalább egy része alatt házassági kötelékben állt.⁵⁰ A vélelem a nem teljes indukció módszerére épül: a jog reflektál arra a társadalmi gyakorlatra, hogy a házasságban élő nőt az esetek döntő többségében a férje ejti terhebe.

A vélelem bíróság általi alkalmazásának alapja az a logika, hogy valamely tényre a jogalkotó úgy tekint, mintha az a tény minden esetben együtt járna valamely más olyan ténnyel, amely az esetek nagy százalékában ténylegesen együtt is jár. Amennyiben a házasság tényéből a jog automatikusan nem következne az apaság tényére is, a férj halála miatti öröklés során minden egyes esetben szükséges lenne annak bizonyítása, hogy a gyermek valóban örökös-e, házasság felbontása esetén minden esetben bizonyítási eljárást igényelne annak megállapítása, hogy kit terhel a gyermek eltartásának kötelezettsége, stb., azonban a vélelem segítségével a hosszadalmas eljárások elkerülhetők.

Mivel egyfelől a jog a többi konszenzuális rendező elvtől (pl. vallás, erkölcs) abban különbözik lényegileg, hogy az állami törvény betartása a jogszabályban rögzített szankciókkal kikényszeríthető,⁵¹ másfelől a jogrendszer az emberek társas érintkezése során felmerülő helyzeteket a közösség egyetértésével, annak értékei alapján hivatott szabályozni, ezért a többség által követendő erkölcsi értékek szolgálnak a jogrend alapjául.⁵² A vélelem elfogadása erkölcsi

Mentesül a felelősség alól, ha bizonyítja, hogy úgy járt el, ahogy az az adott helyzetben általában elvárható.” A bizonyítási eljárás során meg kell állapítani, hogy a konkrét esetben történt-e jogellenesség, következett-e be kár, a jogellenesség és a kár között áll-e fenn okozati összefüggés, illetve a károkozó személy magatartása megfelelt-e az adott helyzetben elvárhatóság mércéjének.

⁴⁸ Szabó Miklós: *Ars iuris. A jogdogmatika alapjai*. Bíbor, Miskolc, 2005. 237-250.

⁴⁹ Varga Csaba: Vélelem és fikció mint a jogtechnika eszközei. *Állam- és Jogtudomány*, 3-4, 1995. 271-301.

⁵⁰ Ptk. 4:99. § (1) bekezdés.

⁵¹ Varga Csaba: *A jog társadalomelmélete felé*. Osiris Kiadó, Budapest, 1999.

⁵² Pokol Béla: Jog és morál. *Acta Universitatis Szegediensis*, 2011. 109-155.

célokat is szolgál: általánosságban védi a család integritását mint általánosan elfogadott értéket,⁵³ még azon az áron is, hogy a törvényhozó is tisztában van vele, hogy bizonyos esetekben ennek ténybeli alapja hiányozhat. Ilyen az erkölcsi felfogás által is támogatott érték, hogy a vérszerinti apának joga van ahhoz, hogy a jog által is elismerten legyen apa, ez a státusza a külvilág számára egyértelműen megjelenjen, azaz a gyermeket nemzett apa kerüljön a gyermek apjának a státuszába, gyermeke az ő vezetéknévét viselje, a gondozása, nevelése az ő feladata legyen, stb.⁵⁴ Ezzel szemben az anya férjének ahhoz van joga, hogy a jogrendszer által vélelmezett feltételezéssel szemben kiálljon az igazáért és a kételye igazságát bizonyítva - vélelmezett apai státuszát megszüntetve - ne az ő nevét viselje a felesége által szült, de más férfi nemzette gyermek, illetve ne tartsa el és ne nevelje más férfi gyermekét, mivel az erkölccsel egybevágó jogi kötelesség, hogy alaptalanul ne kelljen helytállnia más férfit terhelő kötelezettségért, illetve a gyermek nevelésének feladata ne őt terhelje. A harmadik figyelembe veendő erkölcsi szempont az, hogy akinek a biológiai kapcsolat miatt erkölcsi kötelezettségei vannak a gyermekkel szemben, törvényi státusza miatt jogi kötelezettségei vannak, tehát ez a két komponens egybeessen, az apa ne okozhasson jogsérelmet a gyermeknek azáltal, hogy mind jogi, mind erkölcsi kötelezettsége alól mentesül. A gyerekek érdekeit szolgáló hosszútávú, tartós apai kötelezettségek magától értetődőnek tekintését az szolgálja a leghatékonyabban, hogy a jog automatikusan a férjet jelöli ki ezen pozíciót betöltő személyként.⁵⁵

A jogalkotó értékalapú megközelítése kitűnik abból, hogy a házasságot is magába foglaló családi kapcsolatokat, illetve az ezekből született gyereket a társadalom olyan, alapvető komponenseként definiálja, amely komplex, többirányú védelemre és gondoskodásra jogosult.

⁵³ 13/2020. (VI. 22.) AB határozat. <https://jogkodex.hu/doc/6822192> [utolsó elérés: 2024. 01. 15.]

⁵⁴ 13/2020. (VI. 22.) AB határozat. <https://jogkodex.hu/doc/6822192> [utolsó elérés: 2024. 01. 15.]

⁵⁵ Az, hogy a jogalkotó értékalapú megközelítést alkalmaz, kitűnik abból, hogy a házasságot is magába foglaló családi kapcsolatokat, illetve az ezekből született gyereket a társadalom olyan, alapvető komponenseként definiálja, amely komplex, többirányú védelemre és gondoskodásra jogosult. 879/B/1992. AB határozat. <https://jogkodex.hu/doc/4164369> [utolsó elérés: 2024. 01. 15.] Ugyanitt kinyilvánítja, hogy a gyermeknek joga van a megfelelő testi, szellemi és erkölcsi fejlődéséhez szükséges védelemhez, illetve gondoskodáshoz és ezen elvek megvalósulása érdekében jogintézményeket működtetve cselekszik.

A csupán látszólag fennálló hasonlóság tényleges hasonlóságként történő alkalmazása egy kiterjesztő technika alkalmazása: az esetek többségében megállapítható tény (a házasságban élő nő gyermekének a házastárs a vérszerinti apja) kivétel nélkül minden esetre alkalmazni rendeli, azaz időlegesen vagy véglegesen, általános jelleggel kizárja a jogalkotó a kételyt, és a törvény azt írja elő a bíró számára kötelezően alkalmazandó jelleggel, hogy minden esetben a férjet kell apának tekinteni; még abban a ritkán előforduló, de elvileg bekövetkezhető helyzetben is, ha valójában egy másik férfi a vérszerinti apa.⁵⁶ Mivel lehetséges, hogy egy vélelem hamisnak bizonyuljon, érdemes áttekinteni, hogy mi a gyakorlati jelentősége és jogi módszere a vélelem megdöntésének.

A közelmúlt magyar joggyakorlatából vett konkrét jogesetben a felek házasságot kötöttek, a házasságuk fennállása alatt gyermekük született, majd az anyakönyvbe a házastársak által éveken át közös háztartásban, együtt nevelt gyermekek apjaként a vélelemnek megfelelően az anya házastársa nyert bejegyzést. Időközben a férj és a feleség a házasság felbontásáért pert indítottak. Az apaság vélelmének megdöntése tárgyában is peres eljárás indult, ennek eredményeként az nyert bizonyítást, hogy nem a volt férj nemzette a gyerekeket. Az újonnan bizonyított helyzet értelmében éveken át olyan férfi nevelte és tartotta el a gyerekeket, akit ilyen kötelezettség – vérségi kötelék hiányában – nem terhelte,⁵⁷ míg a vérszerinti apa ugyanennyi ideig nem tett eleget a gyermekei felé fennálló hasonló kötelezettségeinek. A házasság tartama alatt a sajátjának hitt gyerekeket ténylegesen eltartott vélelmezett apa az általa éveken át teljesített gyermektartásdíj részére történő megtérítését igényelte.⁵⁸

Ezen a ponton szembetűnő a különbség a zsidó vallásjog és a magyar polgári jog között, azonban továbbra is fennáll bizonyos hasonlóság is. A zsidó vallásjog a kételyt arra használta fel, hogy elsimítson egy súlyosnak tűnő konfliktust a közösség léte számára két egyformán fontos normatív rendszer, a vallásjog és az erkölcs között. E cél érdekében a kétely jogi eszközét a *háláhá*

⁵⁶ Dr. Madarász Anna, dr. Tokaji Mónika Fruzsina: Fikciók és vélelme”. In: *Összefoglaló vélemény. Az ítéleti bizonyosság elméleti és gyakorlati kérdései*. Kúria, Budapest, 2017. 110-114.

⁵⁷ Jogi műkifejezéssel élve jogalap nélkül teljesített.

⁵⁸ A Legfelsőbb Bíróság Pfv.II.20.416/2010. számú határozatának elvi tartalma szerint az apasági vélelem megdőlte esetén a vélelmezett apa a jogalap nélküli gazdagodás szabályai szerint követelheti a gyermekre fordított költségei és a teljesített tartásdíj megtérítését attól a férfitől, aki teljes hatályú elismerés folytán a megüresedett apai státuszba lépett. <https://jogkodex.hu/doc/3941904> [utolsó elérés: 2024. 01. 15.]

úgy használja, hogy akár a tényszerű valóság (azaz például a DNS vizsgálat eredménye) jogi szempontból irrelevánssá minősítésétől sem riadt vissza. Mivel a gyermek szempontjából a legrosszabb lehetőség az, ha *mamzer*-re nyilvánítják, ezért a döntéshozók mindent megtettek ennek elkerülése érdekében. A *háláhá* ugyanakkor arra is talált megoldást, hogy figyelembe vegye a megcsalt férj érdekeit is, és ne kötelezze nem vérszerinti utódja eltartására, és e cél érdekében hajlandó figyelembe venni a korábban a gyermek származásának kérdésében már elutasított DNS vizsgálat eredményét is. Az eredmény, mint láthattuk a jogi és a tényszerű valóság kettéválasztása volt.

A polgári jogban az apaság vétele, azaz a kétely ignorálása, a gyermek érdekeit szolgálja. Mivel azonban a házasságtörésből származó gyerekek státusza még ha nem is minden kontextusban kellemes, de semmiképpen nem összemérhető a *mamzer*-ek társadalmi státuszával, ezért nincs szükség a DNS vizsgálat eredményének megkérdőjelezésén keresztül a valóság megkettőzésére. Az orvosi vizsgálat a megcsalt férj érdekeit szolgálja, de a férj felmentése az apai köteleességek alól, nem jár a gyermek kilátástalan helyzetbe hozásával.

Azt látjuk tehát, hogy más-más módon ugyan, de a két jogrendszer erkölcsi célokra is használja kétely jogi eszközét, és bár különböző mértékben, de hajlandó a ténybeli valóságtól eltekinteni, amennyiben ezzel egy nemes célt, például egy gyerek érdekeinek védelmét szolgál.

„NEHÉZ A MÚLTAT ELŐRE LÁTNÍ” – KÉTELYEK A TÖRTÉNELEM MEGISMERÉSE KÖRÜL

LOBOCZKY JÁNOS

„[...] a valóság peremén:/ ez a jövő-kezdemény./Túl sokféle jelen van,/ többet meg is találtam./Elvesztettem másokat./ A véletlen válogat.”
(Vörös István: Többféle jelen)¹

A történelem megismerésével, a történeti tudás kérdéseivel és ezzel kapcsolatos kételyekkel, kérdőjelekkel legalább kétszáz éve foglalkozik a szorosabban vett történettudomány éppúgy, mint a történelemfilozófia. A sokféle elágazó kérdéskörből tanulmányomban a következő témákhoz szeretnék reflexiókat fűzni: 1. A történeti tudás/megismerés mibenléte. 2. Mi a történeti tény? 3. Van-e a történelemben determinizmus, illetve hogyan értelmezzük a kauzalitást a történelemben? 4. Lehet-e morális értelemben bíró a történész?

1. A TÖRTÉNETI TUDÁS/MEGISMERÉS MIBENLÉTE

A történelem megismerésével kapcsolatban napjainkban is gyakran hangoztatott szkeptikus álláspont, hogy a történelmet eleve nem lehet olyan objektivitással kutatni, mint a természeti folyamatokat, s nem arról van-e szó, hogy a történész vagy éppen történelemfilozófus maga kreálja a történelmet a saját végletesen szubjektív nézőpontjából, tehát egyszerre rekonstrukcióról és konstrukcióról van szó. Maga a történelem csak a 19. században válik tudománnyá. Nyilván ezzel függ össze, hogy a 19. századi historizmus viszont éppen az objektív történeti megismerés elvét hangsúlyozza, ahogyan azt Ranke megfogalmazta: a múltat a hajdani valóságra utaló történeti források empirikus tanúbizonysága által pontosan lehet és kell rekonstruálni – „wie es eigentlich gewesen”. A „naiv” historizmus kritikája Gyáni Gábor írásainak is egyik vezérfonala. Gyáni Gábor *A történeti tudás*² című, a kérdést átfogóan elemző könyvében ezt a „naiv” historizmust abból a megfontolásból kérdőjelezi meg, hogy nem csupán a források hiányossága lehet a probléma, hanem a forrásanyag konstruált jellege. Egy másik, szintén ezzel a kérdéskörrel

¹ Lásd *Élet és Irodalom*, 2023. LXVII. évf. 17. sz. 04.28. 17.

² Lásd Gyáni Gábor: *A történeti tudás*. Osiris Kiadó, Budapest, 2020.

foglalkozó könyvében egyenesen így fogalmaz: „[...] a múlt fennmaradt, a maguk fizikai mivoltában a történész számára (a jelenben) hozzáférhető írott dokumentumai szintén valamilyen (régebbi keletű) diskurzus (esetlegesen fennmaradt) megnyilvánulásai csupán.”³ Gyáni ugyanakkor többek között Gadamer historizmus-kritikájára is reflektál bizonyos fenntartásokat megfogalmazva. A historizmussal vitázva Gadamer azt hangsúlyozza, hogy csupán redukált feladat történelmi szövegek, illetve szituációk esetében annak megértésére törekedni, amire a szerző vagy a történelmi személyiség gondolt. A megértés így egyfajta rekonstrukció, amellyel a természettudományok megismerés-ideálját követjük, amelynek lényege, hogy egy dolgot csak akkor értünk, ha mesterségesen elő tudjuk idézni. A történésznek és a filológusnak viszont számolnia kell annak az értelemhorizontnak az elvi lezárhatatlanságával, amelyen belül megértése mozog: „A történeti hagyományt csak úgy lehet megérteni, ha azt is tekintetbe vesszük, hogy a dolgok továbbhaladása révén szükségképp tovább folytatódik a meghatározása.”⁴ A hagyomány így az új aktualizálás, az eseményeket pedig a saját folytatódásuk valódi történelembe vonja be. A hermeneutikai tapasztalaton belül ezt nevezi Gadamer hatás-történeti tudatnak. Gyáni erre a felfogásra úgy reflektál⁵, hogy így „végtelen történeti önreflexióról” beszélhetünk: „A nézőpontok végletes historizálása, amely tulajdonképpen a nézőpont-nélküliség nézőpontjának felel meg, a történeti megértés (megismerés) pusztá lehetőségét is megkérdőjelezi tehát.”⁶

Megítélésem szerint ugyanakkor ez az utóbbi értelmezés túlfeszíti Gadamer megfontolásait, aki a történeti hermeneutikának az alapvető szándékát abban látja, hogy feloldja a hagyomány és a történeti ismeret, a történelem és a róla szóló tudás absztrakt ellentétét, de nem kérdőjelezi meg a történeti megismerés lehetőségét. A történeti tudat hermeneutikai felfogásában éppen ezért az a döntő mozzanat, hogy a történeti tudat tud a múlt másféleségéről, a múlt másságában nem valamely általános törvényszerűség esetét keresi, hanem valami történetileg egyszerűt, amelyhez bizonyos értelemben személyes viszony fűzi, nem uralkodni akar a múlton. A hagyomány igazi értelmét semmisíti meg az, „[...] aki kirefektálja magát a hagyományhoz fűződő

³ Gyáni Gábor: *Az elveszített múlt. A tapasztalat mint emlékezet és történelem*. Nyitott Könyvműhely, Budapest, 2010. 16.

⁴ Hans-Georg Gadamer: *Ígazság és módszer* (a továbbiakban IM). Gondolat Kiadó, Budapest, 1984. 262. Ford. Bonyhai Gábor.

⁵ Gyáni itt Frank R. Ankersmit álláspontjára (lásd Frank R. Ankersmit: *Historism and postmodernism. A phenomenology of historical experience*. In. uő: *History and Tropology. The Rise and Fall of Metaphor*. Berkeley, University of California Press, 1994.) reflektálva fejti ki saját felfogását.

⁶ Gyáni Gábor: *Az elveszített múlt*. I. m. 183.

életviszonyából.”⁷ A hatástörténeti tudat értelmezésében egyébként a *Fenomenológia és dialektika között – önkritika-kísérlet* című tanulmányában⁸ egyfajta finomítással találkozhatunk Gadamer-nél: itt azt hangsúlyozza, hogy a hatástörténeti tudatban a tudat hatástörténet általi korlátozását kell felismerni, amelyben mindannyian benne állunk. A hatástörténet olyasmi, amin sosem tudunk teljesen áthatolni. Inkább lét, mint tudat.

Az előbb idéztem Gadamertől azt a gondolatot, hogy a hermeneutikai megközelítés feloldja a hagyomány és a történeti ismeret absztrakt ellentétét. Gyáni ugyanakkor a két fogalom közötti distanciát is kiemeli. A hagyomány és a történelem között három lényeges különbséget lát⁹: a történelem feltételezi, hogy a múlt és a jelen elkülönül egymástól, így csak a „lezárt, a befejezett múlt” tartozik a történelem fogalmához; a történetírás nem leletként és örökségként tekint a hagyományra, hanem racionális megismerő tevékenység révén, a recepció- és nem hatástörténet formájában viszonyul hozzá; a történeti érdeklődés, amely tényként tudatosítja, hogy a múlt egyszer véget ért a jelen idő előtt, az idegenség, a másság iránt megnyilvánuló kíváncsiság kielégítésére, és a múlttal való feltétlen azonosulásra törekszik.¹⁰ Azt persze érdemes itt megjegyezni, hogy Gadamer maga is hangsúlyozza, hogy a hagyomány megértésében az „ismerősség” és az „idegenszerűség” polaritása áll fenn: „Az idegenség és az ismerősség közötti hely, melyet a mi szempontunkból a hagyomány elfoglal, nem más, mint a történetileg tekintett, távoli tárgyiaság és a hagyományhoz való hozzátartozás közti hely. *Ez a köztes hely a hermeneutika igazi helye.*”¹¹ Vagyis nála sem a múlttal való azonosulásról van szó a hagyomány tovább élése során. Másfelől Gyáni is elismeri, hogy sajátos kettősség jellemzi a történetírást: egyrészt „szakít a múlt hagyományba foglalt képével”, mely utóbbira nem a szigorú ok-okozatiság jellemző, másrészt „[...] a történetírói elbeszélések éppúgy a folytonosság, a teljesség, a zártság és az egyediség képzeiteit kelti a befogadóban, mint a múltra referáló hagyomány-tudat.”¹²

⁷ Gadamer: I. m. 253.

⁸ Hans-Georg Gadamer: *Fenomenológia és dialektika között – önkritika –kísérlet. Vulgo*, 2000. 3-5. 4-18. Ford. Tiszóczy Tamás.

⁹ Gyáni ezzel kapcsolatban az Assmann – házaspár tanulmányára hivatkozik: lásd Aleida Assmann – Jan Assmann: *Kánon és cezúra*. Ford. V. Horváth Károly. In. Rohonyi Zoltán szerk.: *Irodalmi kánon és kanonizáció*. Osiris Kiadó – Láthatatlan Kollégium, Budapest, 2001. 87-107.

¹⁰ Lásd Gyáni Gábor: *A történeti tudás*. I. m. 376.

¹¹ Gadamer: I. m. 210.

¹² Gyáni: I. m. 378.

2. MIA TÖRTÉNETI TÉNY?

A történeti megismerés kapcsán az utóbbi évtizedekben az is gyakran felmerülő kérdés, hogy egyáltalán mit is jelent a történeti tény. A 19. századi historizmus számára még magától értetődő volt, hogy az ún. történelmi tény-igazságok önmagukért beszélnek. A 20. században viszont a történeti tény ilyen egyértelműsége megkérdőjeleződik a hermeneutikai, az analitikus (*Danto*) vagy éppen a narratív (*H. White*) történelem értelmezésekben. Egy korszak történeti leírásában eleve nem lehetséges az összes akkor megtörtént eseményt figyelembe venni, másrészt bizonyos események többnyire csak a későbbi, a kortársak számára még nem ismert következmények eredményeképpen válnak „történeti ténnyé”. A kiváló angol történész, E. H. Carr *Mi a történelem?* című könyvében¹³ (ez tulajdonképpen eredetileg egy 1961-ben publikált előadás-sorozat) joggal hangsúlyozza, hogy a történeti tény státusza az értelmezés függvénye, tehát nem közvetlenül lép elő a források adataiból, hanem bizonyos események értelemben a történész konstrukciója. Tegyük hozzá, hogy bizonyos események elnevezése is változik a történelmi perspektíva megváltozásával. Például amit mi I. világháborúnak mondunk – mivel tudjuk, hogy következett egy II. is – az akkor élt emberek számára a „nagy háború” volt. Vagy a 17. századi évtizedekig tartó háborút a kirobbanásakor, 1618-ban természetesen még nem nevezhették 30 éves háborúnak. Ugyanakkor Carrnak a következő gondolatával a gyakorló történészek és a történelemelmélettel foglalkozók bizonytalanságot okozhat: „Abból, hogy az értelmezés a tények megállapításának szükségszerű része, és egyetlen létező értelmezés sem teljesen objektív, még nem következik, hogy az egyik értelmezés annyit ér, mint a másik, a történelmi tényeket pedig eleve lehetetlen objektívan értelmezni.”¹⁴ A történelem ebben a megközelítésben nem más, mint „[...] szakadatlan kölcsönhatás a történész és a tények, soha véget nem érő párbeszéd a múlt és a jelen között.”¹⁵

Gyáni említett könyvében¹⁶ szintén foglalkozik a történeti megismerés objektivitásának kérdésével. Ennek kapcsán beszél a gyakorlati realizmusnak – Carr felfogását szintén ide lehetne sorolni – nevezett álláspontról, amely szerint a megismerést orientáló fogalmi hálók nem a szubjektumban, a történész fejében, de nem is közvetlenül a vizsgálandó múltban lakoznak, „[...] hanem a kettő kölcsönhatásának eredményei: a megismerőnek a megismerendővel létesített kommunikatív és interaktív kapcsolatban keletkeznek,

¹³ E. H. Carr: *Mi a történelem?* Osiris Kiadó, Budapest, 1995. Ford. Bérczes Tibor.

¹⁴ I. m. 25.

¹⁵ I. m. 28.

¹⁶ Lásd Gyáni: *A történeti tudás*. I. m. 17–20.

tehát ide is, meg oda is tartoznak.”¹⁷ Gyáni ezzel szemben azt az ellentmondást veti fel, hogy miként folytathat a történész párbeszédet azzal a dologi múlttal, amely „[...] élettelenül, párbeszédre képtelenül hever a lábai – az archívumokban és a könyvtárakban stb. fellelt történelmi nyomok formájában – előtt?”¹⁸ A történész nem inkább saját magával és kollégáival folytat párbeszédet a források adataiból konstruált evidenciák közbenjöttével? – kérdezi. A történelem azért őrizhető meg, mert elmesélhető/elbeszélhető. A történelem értelme – hasonlóan a műalkotáshoz – az újrafelismerés. Újrafelismerése önmagunknak, mert magunkat ismerjük fel a másik emberben és a másik történetben.

A történelmi objektivitás, ún. tényyszerűség versus történetírói fikcionalitás dilemmájával *Hayden White*, a hagyományos történetírói kánon egyik legprovokatívabb kritikusa is kitüntetetten foglalkozik. White a történeti munkákban is meghatározó narratív forma funkciójára kívánt rámutatni nagy visszhangot kiváltó *Metahistory*¹⁹ című könyvében, ahogyan erre visszatekintve egy későbbi kötete előszavában írja: „[...] a narrativizálást én mint önálló magyarázó formát kezeltem, azzal a közkeletű vélekedéssel összhangban, amely szerint, ha valaki felfedezi az események sorában a történetet, lényegében megfejthetővé válik, hogy az események mint történeti jelenségek mit jelentenek.”²⁰ A narrativizálás nála azt jelenti, hogy ennek során „[...] esetleges vagy kaotikus események sorozata sajátosan történeti jelenséggé válik”²¹. Tehát a történeti elbeszélés az, ami a valóságot mintegy „alakkal ruhazza fel”, és így biztosít egyfajta „formális koherenciát”²². Vagyis a történeti elbeszélés nem események mimetikus felidézése, hanem a fikciós irodalom eszközeit – például „cselekményesítés”, allegorizálás” – használó szimbólumok összetett rendszere. Ennek jegyében tekint a történelmi szövegre mint irodalmi alkotásra, amely megközelítés bizonyos értelemben Gadamernek arra a felfogására emlékeztet, ahogyan meglehetősen tágasan kezeli az irodalom fogalmának tartalmát²³. White álláspontjának lényege, hogy a történetírás egyszerre „faktuális” és „fikcionális” diskurzus. Mivel a történetíró is „elbeszél” egy történelmi eseménysort, olyan reprezentációs formát, illetve

¹⁷ I. m. 397.

¹⁸ I. m. 398.

¹⁹ Lásd Hayden White: *Metahistory: The Historical Imagination in Nineteenth Century Europe*. John Hopkins University Press, 1973.

²⁰ Hayden White: *A történelem terhe*. Osiris Kiadó, Budapest, 1997. 20. Ford. Berényi Gábor, Braun Róbert, Heil Tamás, John Éva.

²¹ I. m. 20-21.

²² I. m. 134.

²³ Lásd Gadamer: I. m. 123-126.

technikákat kell alkalmaznia, amelyek a fikcionális írásmódot jellemzik. Ezzel a nézőponttal kapcsolatos az a gyakran hangoztatott kritika White-tal szemben, hogy relativista, mivel minden történelmi elbeszélésmódot legitimnek tart. Erre a „vádra” egy 2004-es magyarországi interjújában a következőképpen reagál: „[...] nem vagyok abszolút relativista, csupán relatív relativistának nevezném magamat, mivel arra helyezem a hangsúlyt, hogy minden történelmi elbeszélésforma egyfajta relatív legitimitásra tarthat igényt, ugyanis helyessége a keletkezési közegében uralkodó történetírói konvenciókon múlik.”²⁴ A különböző történetírói teljesítmények helyességét, igazságát összemérni azért nehéz, mert ugyan egyfelől tényekkel operál a szerző, másfelől itt mégsem lehet empirikus, kísérleti eszközökkel eldönteni egy kérdést, inkább „értelmező, hermeneutikai gyakorlatról, diskurzusról” van szó, melynek célja, „[...] hogy különböző értelmezésekkel a múlt különféle nézőpontjait hozza létre, anélkül, hogy ezen lehetséges szempontok bármelyikét valamiféle fikcionális tényfogalomra alapozva kiküszöbölné”²⁵. Nem véletlenül hivatkozik Gadamerre is, „[...] aki azt mondja, hogy minden egyes kultúra olyan előítéletekkel, prekonceptiókkal tekint más kultúrákra, melyeken aligha lehet egyszerűen felülemelkedni.”²⁶

3. DETERMINIZMUS ÉS KAUZALITÁS A TÖRTÉNELEMBEN?

Előadásom harmadik részében a történelmi determinizmus és kauzalitás szerteágazó kérdéskörének néhány aspektusára reflektálok.

Azokra a kérdésre adott válaszokat, hogy mennyire determináltak, meghatározottak vagy esetlegesek a történelmi események a klasszikus történelemfilozófiák, különösen Kant, Hegel és Marx értelmezésében jól ismerjük. Most egy nevezetes, 60-70 éve lezajlott vita főszereplőinek néhány fontos gondolatát, érvét idézném fel. A vitát *Isaiah Berlin* indította el, aki egy 1954-ben írásban is megjelent előadásában (*Historical Inevitability – Four Essays on Liberty*)²⁷ azzal foglalkozik, hogy a történelemben szükségszerű és elkerülhetetlen-e mindaz, ami megtörtént, illetve történik. Berlin alapvetően morális szemszögből, valamint az empirikus kutatást végző történész

²⁴ Hayden White: „...Humanista vagyok, és szerintem a humaniorák lényegében az olvasásról szólnak”. A beszélgetést készítette Kisantal Tamás és Krommer Balázs. In. Gyurgyák János-Kisantal Tamás szerk.: *Történetelmélet*. Osiris Kiadó, Budapest, 2006. II. k. 1003.

²⁵ I. m. 1004.

²⁶ Uo.

²⁷ Lásd Isaiah Berlin: *Négy esszé a szabadságról*. Európa Kiadó, Budapest, 1990. Ford. Berényi Gábor és Erős Ferenc

szempontjából közelít a kérdéshez. Felfogása szerint, amennyiben a kérdésre úgy válaszolunk, hogy igen, a történelemben szükségszerűség működik, akkor tulajdonképpen kiiktatjuk az emberi szabadságot, és csak szereplői vagyunk egy előre megírt darabnak. Berlin szerint ez olyan dogma, amely többféle összetevőből ered. Az egyik a teleológiai világszemlélet, amely valamiféle végcél felé való haladás jegyében beszél arról, hogy a történelem szükségszerű törvényeknek engedelmeskedik. Egy másik az a szemlélet, amelyik a valóság és a látszat megkülönböztetéséből kiindulva a történelem „mélyebb struktúráját” kívánja feltárni. Emellett a természettudományos szemlélet egyoldalú alkalmazásából következik, hogy a társadalomtudományokban is kvantitatív megalapozottságú törvényszerűségek megfogalmazására törekednek. Külön is érdekes, hogy Berlin azt is felveti, hogy érdemes-e egyáltalán tudománynak nevezni a történelmet, legalábbis a természettudományok mércéje szerint nem: „Hiszen egyáltalán nem vagy alig használ olyan fogalmakat és kategóriákat, amelyek sajátosan jellemzők volnának rá. Az olyan próbálkozások, amelyek arra irányultak, hogy a történetírás céljainak megfelelő speciális fogalmak és technikák készletét alakítsák ki, terméketlennek bizonyultak, [...]”²⁸. Berlin arra is utal, hogy minden korszakban megjelenik az emberek kimondatlan vágya valamilyen harmonikusan rendezett Egészre, egyfajta „egyetemes sémára”, amelyben könnyebbnek tűnik az eligazodás az egyéni élet nehézségei ellenére is. Értelmezésében a történelmi determinizmus felfogása azért téves, mert figyelmen kívül hagyja az ember jellemét és a cselekedeteit formáló célokat és motívumokat. Ráadásul a történelem determinista felfogása az emberi felelősség kérdését teszi zárójelbe, hiszen e determinizmus szerint a történelem eseményeit valamiféle személytelen erők hozzák létre. Így azután „[...] életünk ilyen szerveződése a felelős mindenért, hiszen e szerveződést nem mi hoztuk létre, és nem is tudjuk megváltoztatni. Vádolni vagy dicsérni bizonyos személyeket jó vagy rossz cselekedeteiért (ha egyben feltételezzük, hogy valóban rendelkeznek is az alternatívák közötti választás szabadságával, és így jogos és ésszerű dolog vádolni vagy dicsérni őket, amiért éppen így vagy úgy választottak vagy választanak) nem egyéb, mint kolosszális tévedés. [...] Ha az ilyen választások ugyanis valóságosak volnának, nem létezhetne determinált világstruktúra, amely lehetővé teszi (és egyedül ez teszi lehetővé) a teljes magyarázatot.”²⁹ Tehát az egyéni felelősség szerepének csökkentésével a történelem eseményeinek magyarázata átruházódik személytelen erőkre, mint például a „korszellem”, „gazdasági törvények”, „társadalmi struktúra” stb., s így ezeket okolhatjuk minden bajunkért. Berlin ezzel

²⁸ Isaiah Berlin: Történelmi szükségszerűség. In: *Történelemelmélet*. I. m. II. 628. Ford. Berényi Gábor és Erős Ferenc.

²⁹ I. m. 599-600.

szemben többek között azt hangsúlyozza, hogy a mindennapi életszemléletünkbe mintegy beleivódott a választás szabadságának és a felelősségnek a fogalma, vagyis az emberi autonómia realitása, amiről nem mondhatunk le a természettudományos világ- és emberkép vagy valamilyen metafizika kedvéért. Berlin konkrét példákat hoz arra, hogy a mindennapi nyelvhasználat mennyire ellentmond a determinista felfogásnak. Például amikor azt mondjuk, hogy „nem lett volna szabad ezt tenned”, vagy „muszáj volt elkövetned ezt a hibát?”³⁰ A gyakorló történésznek – hangsúlyozza Berlin – azzal kell foglalkozni, ahogyan „az emberek tényleges életüket élik a hétköznapi tapasztalat szerinti térben és időben.”³¹

E. Nagel, amerikai tudományfilozófus 1960-ban fogalmazta meg a történelmi determinizmussal kapcsolatos felfogását³². Ő lényegében egy „puha determinista” álláspontból vizsgálja meg Berlin érvelését. Egyfelől a korlátlan és egyetemes determinizmus felfogását maga is elutasítja. Ugyanakkor az egyes specifikus esetekre nézve elfogadja a determinisztikus magyarázatot. Lényegében azt hangsúlyozza, hogy a különböző eseménytípusok sajátos determináló feltételeit kellene megragadni, anélkül, hogy mindent alárendelnénk valamely általános szükségszerűségnek. A nagyszabású történelemfilozófiák elutasítása ezzel együtt sem jelenti a történelemben tetten érhető kauzalitás tagadását nála, hiszen a történelmi eseményeket csak a részleges oksági meghatározottságok feltárásával tudjuk magyarázni, értelmezni. A történész pedig a történeti megismerés során az adott esemény szempontjából releváns oksági meghatározottságokra világít rá. Még egy mozzanatot emelnék ki Nagel érveléséből. A puszta történelmi véletlennel szemben a „független oksági láncolatok” fogalmára hivatkozik. Ez alatt azt érti, hogy „[...] míg egy esemény egyik szakaszának bekövetkeztét meghatározhatja a feltételek adott együttese, addig ez utóbbi lehet, nem elegendő az esemény valamely további, összetettebb állapotának meghatározásához.”³³ Az egyes oksági sorok alapján külön-külön, a premisszahalmaz egyikéből vagy másikából ugyan nem jósolható meg a találkozás ténye, illetve annak lehetséges következménye, mindez „[...] ugyanakkor levezethető (és az általa leírt esemény előre jelezhető) lehet a két premisszahalmaz logikus összekapcsolódásából.”³⁴

³⁰ I. m. 613.

³¹ I. m. 616.

³² Lásd Ernest Nagel: A történelmi determinizmus. In. *Történetelmélet*. I. m. II. k. 649-672. Ford. Krasznai Anna.

³³ I. m. 666.

³⁴ Uo.

Bizonyos értelemben ehhez a kérdéskörhöz kapcsolódik az, ahogyan Gadamer elutasítja a történelem determinista felfogását. Vajon működik-e a történelemben valamilyen egyetemes oksági törvényszerűség? – teszi fel a kérdést a *Kausalität in der Geschichte?* című tanulmányában³⁵. Egyfelől azt szokták hangsúlyozni – többek között Kant³⁶ is –, 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 determinálnak 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 tartom szerencsésnek valamiféle 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/érzületből fakadó cselekedetekről van szó. Előfordulhat, hogy rövidebb-hosszabb történelmi távlatban is negatív következményekkel járhat egy erkölcsi értelemben belső kötelességtudatból, jó akaratból származó döntés.

³⁵ Lásd Hans-Georg Gadamer: *Kausalität in der Geschichte?* In. uő.: *Gesammelte Werke* 4. Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1987. 107-118.

³⁶ Lásd Immanuel Kant: *Az emberiség egyetemes történetének eszméje világpolgári szemszögből.* In. uő.: *Történetfilozófiai írások.* Ictus Kiadó, Szeged, 1995-1997. 41-42. Ford. Vidrányi Katalin.

4. A TÖRTÉNESZ MINT ERKÖLCSI BÍRÓ?

Írásom befejező részében azzal a kérdéssel foglalkozom, amit Gyáni „a történész mint bíró”, H. White pedig „a történész morális kötelessége” kifejezéssel ír körül. Gyáni azt a történetírói dilemmát járja körbe, amely az objektivitás és a történeti ítéltetés között feszül. Először is érdekes összehasonlítást tesz a történeti megismerés és a bírói-igazságszolgáltatási tevékenység között. Annyiban hasonlítanak egymásra, hogy mindkettőnél fontos az események rekonstruálása, a mi, mikor és hogyan történt? kérdéseire adott, tényekre (írásos és szóbeli dokumentumokra, tanóságtételekre) épülő válaszok pontos megfogalmazása. A bizonyítás tekintetében inkább a különbségek a jellemzők. Az igazságszolgáltatásban az ítélethozatal bizonyos értelemben végérvényesen lezárja a bizonyítási eljárást, s dönt a bűnösség kérdésében. Ugyanakkor a jogrendszer változásai miatt „[...] a bírói ítéltetést megszabó aktuális jogi normák *a mindenkori jelen* erkölcsi világképét és értékrendjét fejezik ki [...]”.³⁷ A múlt viszont állandóan „a történelem ítéltésze” elé kerül, tehát elkerülhetetlen a korábbi értelmezések, „ítéletek” felülvizsgálata, újabb horizontból történő megítélése.

Miután Gyáni szemléletesen bemutatja a történetírásnak a tudományos igazsághoz, az ún. „objektivitáshoz” fűződő viszonyával kapcsolatos különböző releváns álláspontjait, a „realisták” és „antirealisták” vitáját, tér rá arra a gyakran felmerülő kérdésre, hogy „[...] jogosult-e vajon a történész ítéltetni a múlt felett, és ha igen, mi módon élhet ezzel a lehetőséggel, hogy továbbra is meg tudjon felelni a történeti megismerés mint igazságtudomány követelményének?”³⁸ A historizmus azt hangsúlyozza, hogy a történetíró tárja fel a múltat, ahogyan az volt, és ne ítéltessen. Ugyanakkor még Ranke is elismeri, hogy a történésznek az egyes korszakok közötti különbséget is fel kell tárnia, s ezzel óhatatlanul értékelt, még ha nem is ítéltetik morálisan. Gyáni szerint viszont a történetírásban elkerülhetetlen a morális ítéletalkotásnak egy minimális szintje (ún. „gyenge értékelés”), mivel a történész nem a múlt emberekkel, hanem saját korának olvasóival folytat párbeszédet: „Rég meghalt emberek életét és tetteit ecsetelve sem tarja feleslegesnek megosztani olvasóival a múltból kialakított erkölcsi véleményét, már csak azért sem, mert bevonhatja őket ezáltal a történelem kérdéseiről kezdeményezett dialógusba.”³⁹

³⁷ Gyáni Gábor: *A történeti tudás*. I. m. 406.

³⁸ Gyáni Gábor: *A történeti tudás*. I. m. 404.

³⁹ I. m. 409.

H. White – 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”⁴⁰. Ez a fajta hozzáállás érzékelhetően közel áll H. White – hoz, aki egy etikai rendszer nélküli, de morális kötelességként értelmezi, hogy az embereket fel kell szabadítani „a történelem terhe alól”. Az előbbiekre hivatkozva hangsúlyozza, hogy a történészeknek nem valamilyen örök érvényűnek tekintett etikai rendszer alapján kellene ítélniük, hanem az lenne a feladatuk, hogy „[...] tudatosítsák az emberekben: jelenlegi helyzetük részben mindig sajátosan emberi választások terméke, amely éppen ezért pontosan ugyanebben a mértékben, újabb emberi cselekedetek révén meg is változtatható vagy módosítható [...] a változás kikerülhetetlenségét tanította (a történelem), ezáltal hozzájárult ahhoz, hogy harag és neheztelés nélkül lehessen ezt a jelent a múltra vonatkoztatni.”⁴¹

⁴⁰ Hayden White: *A történelem terhe*. I. m. 64.

⁴¹ I. m. 65.

A METAFILOZÓFIAI SZKEPTICIZMUS ÉS A SZUBJEKTÍV NÉZŐPONT A FILOZÓFIÁBAN

HANKOVSKY TAMÁS

Tanulmányom két részre oszlik. Először a metafilozófiai szkepszis egy közelmúltban előterjesztett fogalmával foglalkozom. Elemzésem arra a megállapításra fut ki, hogy az így felfogott metafilozófiai szkepszis a filozófia olyan fogalmára támaszkodik, amelyik elhanyagolja a filozófáló szubjektumot. A második részben egy olyan apokrif (vagy eretnek) filozófia-fogalmat vázolok, amely a szokásosnál jóval nagyobb jelentőséget tulajdonít a filozófus személyének.

1. A METAFILOZÓFIAI SZKEPTICIZMUS ELŐFELTEVÉSEI

1.1. A METAFILOZÓFIAI SZKEPSZIS KORLÁTOZOTTSÁGA

Az elmúlt 10 évben Tózsér János élénk visszhangot kiváltó publikációk sorában hívta fel a figyelmet arra, hogy a filozófusok között 2500 évnyi elmélyült igazságkeresés ellenére is általános és mindenre kiterjedő egyet nem értés, disszenzus van. A kérdéskörrel szisztematikus igénnyel számot vető 2018-as könyvében, *Az igazság pillanataiban*¹ részletesen érvelt amellett, hogy e látélet alapján a metafilozófiai szkepticizmus álláspontjára kell helyezkednünk. Ez azt követeli tőlünk, hogy valamennyi filozófiai vélekedésünket függesszük fel. Annyiban metafilozófiai ez a szkepticizmus, hogy ideális esetben magától következik a filozófiára való őszinte reflexióból. Ha ugyanis megfelelő súlyt tulajdonítunk annak a nyilvánvaló ténynek, hogy a filozófusok vitája eddig egyetlen kérdéstről sem zárult le, vagyis hogy a filozófia mind-ezidáig egyetlen kérdést sem volt képes megoldani, akkor a könyv szerint el kell ismernünk, hogy a filozófia nem alkalmas arra, amire vállalkozik. Ezért ha valaki filozófiai megfontolások alapján fogadott el egy állítást, akkor egy *tudhatóan* megbízhatatlan igazolásra támaszkodott. Egy megbízhatatlan

¹ Tózsér János: *Az igazság pillanatai. Esszé a filozófiai megismerés sikertelenségéről.* Kalligram Kiadó, Budapest, 2018. A szövegben zárójelben szereplő számok ennek a kiadásnak az oldalszámai.

eljárás eredményében pedig nem szabad megbízni. Lehet ugyan, hogy az így igazolt állítás igaz, de mivel az igazolása nem megfelelő, tudni nem tudjuk azt, amit állít.

A metafilozófiai szkepszis definíció szerint korlátozott szkepszis, mert még ha kivétel nélkül minden filozófiai vélekedésre és elméletre vonatkozna is kell, másra egyáltalán nem kell vonatkozna.² Annak megítélésében, hogy mi tekintendő filozófiai vélekedésnek és mi nem, Tőzsér szerint „kizárólag a vélekedések *eredete* számít” (196), tehát a tartalmuk egyáltalán nem. Ebből az következik, hogy ugyanaz a vélekedés különböző szubjektumok esetében más-más megítélés alá eshet (vö. 189). Aki filozófiai úton tett rá szert, annak meg kell válnia tőle, aki viszont más módon, az kitarthat mellette (vagy legalábbis metafilozófiai megfontolások miatt nem kell feladnia).³ A vélekedések lehetséges eredeteinek ilyen éles szétválasztása, illetve szétválaszthatósága a könyv szkeptikus érvelésének egyik ki nem mondott, kevésbé plauzibilis premisszája, és egy további, a filozófia természetére vonatkozó korántsem magától értődő előfeltevésebből következik, amelyet Tőzsér szintén nem reflektál és igazol, jóllehet az inkonzisztens proposícióhalmazról való visszatérő beszéde legalábbis utal rá. A metafilozófiai szkepszis koncepciója egy markáns filozófiafelfogást feltételez, amely nem merül ki abban, amit a szkeptikus érvelés rekonstrukciójának első premisszája ki is mond, nevezetesen, hogy „A filozófia episztemikus vállalkozás: a filozófusok filozófiai problémák megoldására vállalkoznak.” (166) A könyv egészéből az a kép bontakozik ki, hogy a filozófia ezen felül személytelen, a filozófus személyét zárójelbe tevő episztemikus vállalkozás. Tisztán racionális tevékenység, és azért tud ez lenni, mert közben a filozófus csak az eszére támaszkodik.

Amikor Tőzsér egy helyen azt állítja, hogy „a kizárólag filozófiai érvekkel és megfontolásokkal alátámasztott vélekedések biztosan megbízhatatlanok” (196), vagy máshol a „*kizárólag filozófiai megfontolások alapján kialakított morális vélekedésekről*” beszél (194), akkor azt a hitét fejezi ki, hogy léteznek tisztán filozófiai megfontolások, más szóval bizonyos vélekedésekre egyik vagy másik szubjektum tisztán filozófiai úton tesz szert. Mivel azonban Tőzsér

² Ez volna a garanciája annak is, hogy azok a premisszák, amelyekből a szkeptikus konklúzió következik, és amelyekről Tőzsér hinni szeretné, hogy nem filozófiaiak, immunisak lehessenek a kétellyel szemben, így a szkeptikus érv ne legyen öncáfoló (164).

³ Az más kérdés, hogy talál-e mellette valamilyen igazolást. Mert ha nem, vagy csak filozófiai, akkor episztemikus szempontból nincsen jobb helyzetben, mint ha eleve filozófiai úton tett volna rá szert. Az igazolás nélkül elfogadott tételeket ugyanúgy nem tudjuk, mint azokat, amelyeket nem megfelelő módon igazoltunk.

lemond arról, hogy részletes metafizológiát dolgozzon ki,⁴ nem teljesen világos, mitől lesz egy megfontolás vagy érv filozófiai, és hogyan lehetséges olyan vélekedés, amely *kizárólag* ilyen érveken nyugszik; hogyan lehetséges, hogy egy szubjektumban elváljon egymástól a vélekedések kialakításának filozófiai és nem filozófiai útja. Márpedig úgy tűnik, Tózsér szerint nemcsak tisztán filozófiai, hanem tisztán filozófiamentes utak is léteznek. Ha az utóbbiak nem léteznének, akkor a filozófiai eljárások megbízhatatlanságának következményei sokkal szélesebb körben jelentkeznének, és akkor a metafizológiai szkepszis nem volna korlátozott szkepszis. A korláton túl levő, a kétely alól mentesülő úgynevezett „zsigeri” vélekedéseknek eredetüket tekintve maguknak is két fajtája van, az egyik független, a másik függ a kultúrától, a történeti kontextustól és a neveltetéstől (189). A kultúrától független, evolúciósan kódolt vélekedések természetesen a filozófiától is függetlenek. Az azonban implauzibilis elképzelés, hogy a kulturálisan meghatározott képzetek is filozófiafüggetlenek legyenek, hiszen a filozófia át meg átjárja a kultúránkat. Arra a kérdésre, hogy miért nem számít filozófiai eredetűnek néhány olyan meggyőződés, amelyet a kultúrával együtt szívunk magunkba, még akkor sem, ha adott esetben egyértelműen „filozófiai tartalmú” (vö. 190), és így arra a kérdésre, hogy ezekre miért nem kell vonatkoznia a metafizológiai szkepszisnek, abból a filozófiafelfogásból kiindulva lehet talán magyarázatot adni, amely Tózsér könyvét uralja, és amelyről a filozófiai probléma általa adott meghatározása árulkodik a legbeszédebben.

1.2. AZ EPISZTEMIKUS VONZALOM SZUBJEKTUMÁNAK KÉRDÉSE

Egy filozófiai probléma olyan inkonzisztens proposíciók halmaza, amelyeket episztemikusan vonzónak találunk (246). A filozófiai problémákhoz csak a proposíciók tartoznak hozzá. Az legalábbis biztos nem tartozik hozzájuk, amiről a proposíciók állítanak valamit, és az sem, aki a proposíciókat episztemikusan vonzónak találja. A filozófáló szubjektum kívül marad a filozófián. A filozófia mint episztemikus vállalkozás azzal foglalkozik, hogy *ilyen* értelemben izolált problémákat oldjon meg, vagyis hogy mérlegelje, melyik episztemikusan vonzó proposíció feladása révén lehet az inkonzisztenciát megszüntetni. Bár ezt Tózsér így talán nem mondja, nekem úgy tűnik, könyve szerint a filozófia azért sikertelen episztemikus vállalkozás, mert a művelői

⁴ Vö. Bárány Tibor: Filozófiai problémák, episztemikus vállalkozások és metafizológiai szkepszis. In: Bernáth László – Kocsis László (szerk.): *Az igazság pillanatai? Metafizológiai válaszok a szkeptikus kihívásra*. Kalligram Kiadó, Budapest, 2021. 186-206; 189-198.

nem tudnak ugyanúgy választani. Episztemikus felszereltségük – amelyet az episztemikusan egyenrangú vitapartnerek esetében (nekem legalábbis így tűnik) *egyformának* kell feltételezni – nem elég az egyöntetű válaszhoz, nem megfelelő arra, hogy egybehangzó módon számoljanak el az episztemikus vonzerőkkel. Jóllehet Tózsér nem adja meg, hogy mit jelent az, hogy egy proposíció episztemikusan vonzó, és így azt sem, hogy milyen tényezőktől függ a vonzereje, nyilvánvalóan olyasmiről van szó, aminek a filozófiai viták ideális beállítottságú, egyenrangú résztvevőire – legalábbis megfelelő mérlegelés után – ugyanúgy kellene hatnia. Ez volna ugyanis a feltétele annak, hogy egyetérthessenek abban, hogy egy filozófiai problémát alkotó proposícióhalmaz elemei közül melyik a legkevésbé vonzó, hogy konszenzusra jussanak arról, melyiket kell elvetni: ez volna tehát a feltétele annak, hogy megtalálják a probléma megoldását.

Úgy tűnik számomra, hogy ha a filozófia az, aminek Tózsér tekinti, vagyis inkonzisztens proposícióhalmazokként felfogott problémák megoldási kísérlete, akkor a filozófiai disszenzus hátterében az áll, hogy vonzerőtulajdonítás egyöntetűségének e feltétele nem teljesül. A vitapartnereknek episztemikusan egyformának kellene lenniük, de nem azok, mert mások a vonzalmaik. Ebből arra következtethetünk, hogy az episztemikus vonzalomnak olyan közelebbről meg nem határozott komponensei is vannak, amelyek a filozófusok közötti konszenzus szigorú metafizikai eszményének eleget tevő megismerés gátjává válnak, és e szigorú nézőpontból nézve nem méltók rá, hogy az „episztemikus” jelzővel illessük őket.

Annak érdekében, hogy elkerülhessük Tózsér szkeptikus konklúzióját, két lehetőség is kínálkozik. Az *egyik*, hogy ezeket a vonzalmakat – vagy, ha sikerül azonosítani őket, akkor csak azokat a komponenseiket, amelyek a filozófustársadalmat megosztják – kizárjuk a filozófia területéről, vagyis hogy a filozófiát többé nem olyan proposíciók együttes inkonzisztenciájával való „viaskodásként” (245) fogjuk fel, amelyeket ilyen vonzalom(komponens) tesz kitüntetetté. Ha a sikeres megismerés egyik kritériuma a konszenzus, akkor a megismerőapparátusban nem kaphatnak helyet olyan (nélkülözhetetlen) eszközök, amelyek disszenzust eredményeznek. A filozófia csak akkor lehet a racionális, kizárólag az érvekre hallgató, a kultúráján, a neveltetésén és minden individuális meghatározottságán felülemelkedő, az észére visszametszett szubjektum tevékenysége – aminek lennie kellene, hogy a Tózsér János-i eszmény szerint sikeres lehessen –, ha nem játszik szerepet benne ilyen szubjektív (úgy értem: csak egyes szubjektumokra jellemző), irracionálisnak is nevezhető vonzalom. A metaszeptikus konklúzió elkerülésének *másik* lehetséges útja, hogy a filozófiát nem a filozófiai probléma tózséri fogalma felől

definiáljuk, hanem úgy, hogy az egyénenként különböző mértékű episztemikus vonzalom és vele maguk a releváns egyéni különbségeket felmutató megismerők is méltó helyet kapjanak benne. Egy másfajta filozófiafogalomhoz ugyanis bizonyára a filozófiai tevékenység másfajta sikerkritériumai tartoznak, és így elkerülhető a metafilozófiai szkepszisnek az a válfaja, amelyről Tőzsér írt.

Mielőtt azonban erről az útról beszélnek, hadd térjek vissza egy pillanatra arra a kérdésre, amelyből a legutóbbi megfontolásaim kiindultak. Tőzsér a metafilozófiai szkepszis korlátozott voltát hangsúlyozta, amelynek az a feltevése, hogy szűkre vonja a filozófia határait. Aki e szűk határok között maradva tett magáévá egy vélekedést, az a filozófiai megismerés 2500 évnyi sikertelenségét felismerve nem hiheti racionálisan, hogy tudásra tett szert. Aki azonban valami másra alapozza hitei igazolását, az elvileg remélheti, hogy hitei megfelelően megalapozottak. Csakhogy aki kultúrája szerves részeként fogad el filozófiai tartalmú, a filozófiából örökölt vagy csak filozófiailag igazolható hiteket (191), annak egy bizonyos reflexiós szinten be kell látnia, hogy a metafilozófiai kételyt – ha az a filozófián belül indokolt – e hitekre is ki kell terjesztenie, hiszen akkor is, ha ő maga nem filozófiai úton tett rájuk szert, ezek a nézetek *közvetett módon* az ő esetében is filozófiai nézetek. Nem nyugtathatjuk tehát magunkat azzal, hogy a metafilozófiai szkepszis pusztán a filozófia belügye. A mai nyugati kultúra alapvető belátásai a természettudományoktól a demokratikus értékek világáig számos ponton sebezhetővé válnak általa. A metafilozófiai szkepszist nem lehet azáltal korlátok közé szorítani, hogy a filozófiai nézeteinket egyszerűen a *saját* filozófiai eljárásainkkal nyert képzeleteinkkel azonosítjuk. Ez a szkepszis vagy kivédhető, vagy legalábbis egy második lépésben minden akár csak *közvetetten* is filozófiai eredetű hitünket veszélybe sodorja. Éppen ezért kell nagyon komolyan venni.

2. A SZEMÉLYES NÉZŐPONT JELENTŐSÉGE A FILOZÓFIÁBAN

Tőzsér János időközben eltávolodott a 2018-as könyvében kifejtett álláspontjától, részben, mert utólag öncáfolónak találta, részben pedig – érdekes módon – merőben *szubjektív indokok* miatt.⁵ Értelme azonban bizonyára újrafogalmazható gyengébb formában is, talán éppen úgy, ahogy a kérdéskörhöz tartozó korábbi publikációiban szerepelt.⁶ Az érvnek ez a gyengébb

⁵ Tőzsér János: Két év „távlatából”. In. Bernáth – Kocsis (szerk.): *Az igazság pillanatai?* 421-461; 430.

⁶ Tőzsér János: Hihetünk-e komolyan és őszintén filozófiai elméletekben? In. *Magyar Filozófiai Szemle*, 57. (2013) 1. 159-172. A korábbi és *Az igazság pillanataiban* kifejtett álláspot viszonyáról lásd: Hankovszky Tamás: Epimenidész és az

változata is komoly kihívást jelent, mert ez is egy olyan filozófiaképből indul ki, amelyből a konszenzus aligha teljesíthető elvárása fakad. A továbbiakban éppen ezzel a filozófiaképpel szemben szeretnék alternatívát javasolni, olyat, amelyből kiindulva gyengébb formában sem rekonstruálható a Tőzsér féle metaszeptikus érvelés. Nem azért nem rekonstruálható, mert a javasolt alternatív felfogás sikeresebbnek tekinti a filozófiát abban az értelemben, amelyben Tőzsér teljesen sikertelennek, tehát nem azért, mert a viták minden kompetens résztvevője vagy szemlélője számára elfogadható megoldásokat tesz lehetővé a filozófiai problémákra (amit hiábavaló is volna remélni pusztán a filozófiakép megváltoztatásától), hanem azért, mert a konszenzuseszményt leértékelve lehetővé teszi, hogy a disszenzust ne kelljen a filozófia kudarcának tekinteni.

Javaslatom lényege, hogy a filozófiát ne válasszuk el a filozofáló személytől, más szóval, hogy a filozófus sajátos, személyes nézőpontjának is tulajdonítsunk pozitív episztemikus jelentőséget. Az alapgondolat tehát az, hogy az episztemikus vonzalmaink legalábbis bizonyos komponenseikben nem nembeli, hanem individuális vonásainkból fakadnak, így nemcsak annak van *episztemikus* jelentősége, hogy emberek vagyunk, hanem annak is, hogy milyen emberek; nemcsak annak, amiben azonosak vagyunk, hanem annak is, amiben különbözünk: vagyis hogy nemcsak „emberi álláspontról”⁷ filozofálunk, mint Kant gondolta, hanem személyes álláspontról is. Tisztában vagyok vele, hogy ez a javaslat sok mindennel szembemegy, amit a filozófiáról gondolni szoktunk, azt hiszem azonban, hogy egy ilyen koncepció csak radikális, éppen ezért jelentős teoretikus áldozatokat követelő formában érdekes, és csak ilyen formában kínál választ Tőzsér metafilozófiai szkepszisére. Koncepciómat más helyen már kifejtettem,⁸ most egy olyan aspektusát emelem ki egy Kant kopernikuszi fordulatával való analógia segítségével, amely önállóan is megáll a lábán, mégis képet ad az egésztől.

Úgy gondolom, hogy a filozófusok konszenzusának eszménye összefügg az egységes, a közös emberi nézőpont eszméjével. Az egységes emberi nézőpont egyszerre két dolgot jelentene. Először is – mivel *egységes* nézőpontról van szó –, hogy az episztemikusan egyenrangú vitapartnerek egyszersmind

episztemikus erények. Tőzsér János: Az igazság pillanatai. In. *Kultúra és Kritika* <http://kuk.hu/hu/content/epimenid%C3%A9sz-%C3%A9s-az-episztemikus-er%C3%A9nyek>

⁷ Immanuel, Kant: *A tiszta ész kritikája* Atlantisz Kiadó, Budapest, 2004. 82 (B 42) . Ford. Kis János. A fordítást módosítottam.

⁸ Hankovszky Tamás: A disszenzus értéke. In. Bernáth – Kocsis (szerk.): *Az igazság pillanatai?* 275-288. Hankovszky Tamás: A disszenzus mint áldás. In. Sárkány Péter (szerk.): *A keresztény filozófia fogalma. Történeti és szisztematikus elemzések.* Szent István Társulat, Budapest, 2023. 108-114.

episztemikusan egyformák is, vagyis egyikük sem rendelkezik olyan releváns képességekkel és evidenciákkal, amelyekkel a másik nem. Másodszor – mivel *emberi* nézőpontról van szó – azt is jelentené, hogy azt tekintjük tudásnak, ami erről a nézőpontról a közös emberi képességek révén belátható. Azt hiszem, a filozófia történetét végigkísérő disszenzus éppen azt jelzi, hogy nem vagyunk képesek ilyen egységes vagy univerzális emberi nézőpontra helyezkedve filozofálni.

Pedig már Kant is ettől várta a számára is permanensnek és ezért kilátástalannak tűnő metafizikai viták végérvényes lezárását. A *közös* nézőpont eszméjét, amely régóta jelen volt a filozófiában, azzal fejlesztette tovább, hogy – talán először a filozófia történetében – következetesen közös *emberi* nézőpontként értelmezte. Az emberi nézőpontot Kantnál a feltételezett isteni nézőponttól való különbsége jellemzi, amennyiben nála az emberi megismerés – „a tudás korlátozásának” jegyében – a lehetséges tapasztalat világára korlátozódik, és egy olyan speciálisan emberi képességre támaszkodik, az érzékiségre, amelyet Istennek nem tulajdonítunk. Kant *lemondott* arról, hogy „a dolgokat az örökkévalóság szemszögéből (*sub specie aeternitatis*) fogja fel.”⁹ Míg Spinoza szerint éppen a dolgokhoz való ilyen viszonyulás tartozik „az ész természetéhez”, Kant szerint legalábbis az *emberi* ész vagy értelem természetéhez *az* tartozik, hogy a dolgokat az érzékiség „szemszögéből” fogja fel. Ezzel egy antropocentrikus episztemológiát állított az addigi teocentrikus helyére, amennyiben elutasította a megismerésnek azt a standardját, amellyel az isteni megismerés is jellemezhető.¹⁰ Az embernek szerinte nem kell úgy ismernie a dolgokat, ahogy Isten ismeri, sőt, az ember éppen hogy olyannak ismeri a dolgokat, amilyenek Isten *nem* ismerheti: például „csak az ember szemszögéből beszélhetünk térről”.¹¹ Kant *lemondott* az ember és az Isten közötti konszenzusról. Amikor a megismerést az érzéki szemlélethez kötötte, és látszatnak minősítette azt, amit az ész saját immanens törvényeit követve, de e megkötöttségtől függetlenül vél tudni, arról is *lemondott*, hogy a megismerés pusztán racionális legyen, nemet mondott a pusztán racionális megismerésre.

Nem gondolom, hogy ezzel az irracionálitást választotta volna, csupán annyit tett, hogy elismerte az észhasználat szubjektív (az emberre jellemző) mivoltát, korlátozta a racionalitást, mivel egy meghatározott területet jelölt ki a számára, egy olyan területet persze, amely – egy tudommal sehol nem

⁹ Benedictus de Spinoza: *Etika*. Osiris Kiadó, Budapest, 1997. 144. Ford. Boros Gábor.

¹⁰ Megismerés teocentrikus és antropocentrikus modelljének különbségéről lásd: Henry E. Allison: *Kant's Transcendental Idealism. An Interpretation and Defense*. New Haven – London, Yale University Press. 1983. 19–25.

¹¹ Kant: *A tiszta ész kritikája*. 82 (B 42)

reflektált metafizikai előfeltételezése szerint – mindannyiunk számára közös, hiszen nemcsak ugyanazt az észet tulajdonította minden embernek, hanem az érzékiség ugyanazon tiszta formáit is. A szubjektivitástól mentes racionalitással együtt arról az elvárásról is *lemondott*, hogy a megismerés „a valóság ontológiai domborzatát” (vö. 204) tapogassa le, ha e domborzatot úgy fogjuk fel, mint ami a megismerő szubjektumtól független, így az Isten és az ember számára is azonos igazságalkotókból (pl. tényekből, dolgokból) áll össze.

Kant belátta, hogy a dolgokat nem ismerhetjük meg úgy, ahogy önmagukban, tőlünk függetlenül vannak. A tudás a dolgoknak a megismerő szubjektumra jellemző képe.¹² Kant azt remélte, hogy ha visszavonulunk az emberi álláspontra, ha lemondunk a korlátokat nem ismerő, nem emberspecifikus racionalitás révén nyerhető, más szóval isteni vagy abszolút tudásról, akkor érvényes (emberi) tudásra tehetünk szert, még ha nem is pont arról, miről a korábbi filozófia szeretett volna (nem a dolgokról, ahogy a megismerőtől függetlenül vannak), de mégis tudásra, mégpedig olyanra, amelyet legalábbis az emberek körében konszenzus övezhet. E reményéhez Fichte is csatlakozott, aki a kanti modellben egyenesen a szkepticizmus legyőzésének eszközét látta.¹³ Ha e kanti modellt olyan programként fogjuk fel, amely *lemondás* (az univerzális rációról és az abszolút tudásról való lemondás) által ténylegesen felszámolja a disszenzust és a szkepszt, és elvezet a filozófiai problémák *emberi* (vagy legalábbis minden kompetens filozófus által elfogadott) megoldásához, akkor sikertelen programnak kell tartanunk, mert a tőle remélt konszenzus azóta sem valósult meg. Ennek oka megítélésem szerint abban rejlik, hogy az egységes emberi nézőpont nem (vagy nem minden esetben) hozzáférhető számunkra. A kanti modellt azonban tekinthetjük általában véve a teljesíthetetlen igényekről való lemondás árán szerzett *szubjektív* tudás programjának is, pontosabban arra vonatkozó útmutatásnak, hogyan lehetne egy ilyen programot kidolgozni.

¹² Ez azonban nem jelenti azt, hogy ha valaki egy *p* proposíciót hisz, „nem azért hiszi *p*-t igaznak, *amiért p* igaz”. (Tózsér János: Két év „távlatából”. 452) Nem jelenti azt Kantnál, és ugyanúgy nem jelenti a filozófus személyét felértékelő filozófia-konceptió esetében sem. Éppen ezért nem fogadom el Tózsérnek a koncepcióm korábbi kifejtésével szemben az idézett helyen gyakorolt kritikáját.

¹³ „A szkeptikus mindig nyerő pozícióban lesz, amíg meg nem válunk az ismeretünk és egy tőle teljesen függetlenül is realitással bíró, önmagában való dolog összefüggésének gondolatától. Ezért a filozófia egyik legelső célja, hogy teljesen kézzelfoghatóan bemutassa e gondolat semmisségét.” (Johann Gottlieb Fichte: Levél Franz Volkmar Reinhardhoz (1794. 1. 15.). In. Reinhard Lauth *et al.* (szerk.): *Johann Gottlieb Fichte Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*. Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1962–2010. III/1, 39–41; 39)

Úgy gondolom ugyanis, hogy Kantot követve és radikalizálva újra lehetne gondolni a tudás és a racionalitás fogalmát. Ehhez első lépésben tanulmányozni kellene, milyen az, ha nem valamiféle egységes emberi nézőpontból próbálunk vizsgálódni (amely a filozófia hosszú története során éppolyan elérhetetlennek bizonyult, mint az isteni nézőpont), hanem beérjük a személyes nézőpontunkkal. Ezzel beérni nem azt jelenti, hogy nem érdekel bennünket, mi látható valamely másik nézőpontról, hanem azt, hogy belenyugszunk, hogy a mi nézőpontunk csak a miénk, és nem próbáljuk közös emberi vagy univerzális álláspontként érvényesíteni, más szóval, a vitáktól nem azt várjuk, hogy minden résztvevő ahhoz a végkövetkeztetéshez jusson, amelyik a mi nézőpontunkból következik, és talán egyedül csak abból következik. Kantnál a feltételezett isteni nézőpontról való *lemondás* azt jelentette, hogy az ész olyan (úgynevezett alsóbb) megismerőképességekkel is együttműködik, amelyek nem *minden eszes lény* megismerésében játszanak szerepet, és így nem olyan képet alkot a tárgyairól, amilyen minden eszes lény számára hozzáférhető. A Kant által még feltételezett emberi nézőpontról való *lemondás* maga után vonná, hogy a megismerő észtől immár nemcsak azt várjuk, hogy olyan szubjektív tényezőkkel működjön együtt, amelyek *minden emberben* megvannak, hanem azt is, hogy olyanokkal is, amelyek abban az értelemben is szubjektívek, hogy *egyéniek*. Ha van közös emberi megismerőapparátus, ha van minden eszes lényben közös ész, akkor természetesen az egyéni nézőpontokról látott képek nem lesznek teljesen különbözők az emberi, illetve az esetleges más eszes lények esetében, de ha a személyes nézőpontnak is van episztemikus jelentősége, akkor teljesen azonosak sem lehetnek. A meggyőzés és a konszenzus igényével folytatott vita helyére így a dialógus, a közös tanulás lép.

A szubjektív tudás és a szubjektív racionalitás ilyen módon körvonalazható apokrif fogalmai persze távol esnének a széles körben elismert episztemikus eszményektől, akár ezek hagyományos (teocentrikus), akár a Kant által újra-fogalmazott (antropocentrikus) változatára gondolunk, mint ahogy a belőlük következő konszenzuseszménytől is. De én éppen ezt az eszményt szeretném némiképp lefokozni. A szubjektivitás általam javasolt, a Kantnál megfigyelhetőnél is erőteljesebb érvényesítésével a disszenzus nem volna többé a filozófia sikertelenségének jele. A tudás korlátozására építő kanti modell radikalizálását tehát – egyéb hasznos implikációitól most eltekintve – a meta-filozófiai szkepszis (lemondás általi) kivédésének programjaként javaslom megfontolásra.

IRODALOM

- Allison Henry E.: *Kant's Transcendental Idealism. An Interpretation and Defense*. New Haven – London, Yale University Press. 1983.
- Bárány Tibor: Filozófiai problémák, episztemikus vállalkozások és metafizológiai szkepszis. In. Bernáth László – Kocsis László (szerk.): *Az igazság pillanatai? Metafizológiai válaszok a szkeptikus kihívásra*. Kalligram Kiadó, Budapest, 2021. 186-206.
- Fichte, Johann Gottlieb: Levél Franz Volkmar Reinhardhoz (1794. 1. 15.). In. Reinhard Lauth et al. (szerk.): *Johann Gottlieb Fichte Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*. Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1962–2010. III/1, 39-41.
- Hankovszky Tamás: A disszenzus értéke. In. Bernáth László – Kocsis László (szerk.): *Az igazság pillanatai? Metafizológiai válaszok a szkeptikus kihívásra*. Kalligram Kiadó, Budapest, 2021. 275-288.
- Hankovszky Tamás: A disszenzus mint áldás. In. Sárkány Péter (szerk.): *A keresztény filozófia fogalma. Történeti és szisztematikus elemzések*. Szent István Társulat, Budapest, 2023. 108-114.
- Hankovszky Tamás: Epimenidész és az episztemikus erények. Tőzsér János: Az igazság pillanatai. In. *Kultúra és Kritika* <http://kuk.hu/hu/content/epimenid%C3%A9sz-%C3%A9s-az-episztemikus-er%C3%A9nyek>
- Kant, Immanuel: *A tiszta ész kritikája*. Atlantisz Kiadó, Budapest, 2004. Ford. Kis János.
- Spinoza, Benedictus de: *Etika*. Osiris Kiadó, Budapest, 1997. Ford. Boros Gábor.
- Tőzsér János: *Az igazság pillanatai. Esszé a filozófiai megismerés sikertelenségéről*. Kalligram Kiadó, Budapest, 2018.
- Tőzsér János: Hihetünk-e komolyan és őszintén filozófiai elméletekben? In. *Magyar Filozófiai Szemle*, 57. 2013. 1. 159-172.
- Tőzsér János: Két év „távlatából”. In. Bernáth László – Kocsis László (szerk.): *Az igazság pillanatai? Metafizológiai válaszok a szkeptikus kihívásra*. Kalligram Kiadó, Budapest, 2021. 421-461.

MÉRHETŐ KÉTELY

ROPOLYI LÁSZLÓ

Bizonyosság és kétely viszonyában tradicionálisan érvényesülni látszik egyfajta „harmadik kizárási elv”, mivel „definíció szerint”: a bizonyosság a kétely hiánya, illetve a kétely a bizonyosság hiánya. Azaz vagy bizonyosak vagyunk valamiben (egy tényállásban, egy ítélet értékelésében, egy elv érvényességében, s más effélékben), vagy kételkedünk benne. Harmadik eset nincs. Ezzel szemben a továbbiakban emellett érvelünk majd, hogy van „harmadik eset”, sőt éppenséggel azok a hasznos szituációk, amelyekben bizonyosság és kétely nem zárják ki egymást, hanem egyszerre és együttesen vannak jelen s együtt-létezésük alkalmas figyelembevételére révén tudjuk megérteni vizsgálódásunk tárgyát, a meghatározó körülményeket, a fennálló vagy formálódó helyzeteket.

KÉTELY ÉS VALÓSZÍNŰSÉG

Kézenfekvő kiindulópontként vessünk egy pillantást a *valószínűség* fogalom történetére. Idézzük fel a következőket: „az emberek azt hiszik, hogy ha valamit nem tudnak biztosan – márpedig biztosan szinte semmit nem tudnak –, akkor nem tudnak semmit. Gondolatmenetem kiindulópontja éppen az, hogy ez tévedés. A részleges tudás is tudás és a részleges bizonyosság is értékes lehet, különösen, ha tudom azt, hogy e bizonyosság milyen fokú. »Hogyan, hát lehet a bizonyosság fokát mérni, számmal kifejezni?« – kérdezheti valaki. Valóban lehet – válaszolom erre¹ ... [A] bizonyosság fokának külön elnevezést adtam: *valószínűségnek* nevezem.”²

Ugyanakkor a *bizonyosság fokának* bevezetése, mérése és számmal való kifejezése – a bizonyosság és kétely dichotóm értelmezése következtében – nyilvánvalóan maga után vonja a *kétely fokának* bevezetését, mérését és számmal való kifejezését is. Részleges bizonyosság részleges kételyt is jelent.

¹ Rényi Alfréd: *Ars Mathematica. Rényi Alfréd összegyűjtött írásai*. Typotex Kiadó, Budapest, 2005. 115. Az idézet a *Levelek a valószínűségről* fejezetben található, a Rényi által elképzelt ún. első Pascal levélből való. Pascal fiktív levelei megtalálhatók több más kiadványban is, így például itt: Rényi Alfréd: *Levelek a valószínűségről*. Typotex Kiadó, Budapest, 2021.

² Uo. 116.

És fordítva: a részleges kétely egyben részleges bizonyosság is. Együttlétezésük a bizonyosság (és kétely) foka, azaz valószínűség. Ilyenformán a kétely fokának nem szoktunk külön nevet adni, de tudjuk, hogy a valószínűség elnevezés ezt is kifejezi. Egy feldobott érme egyik oldalára való esésének bizonyossága és az ugyanerre az oldalra való esésének kételye például ugyanolyan fokú – azaz ugyanolyan mértékű.

A valószínűség fogalma – s ezzel a bizonyosság és kétely mértéke – 17. századi bevezetéséhez és alkalmazásainak folyamatához a véletlen jelenségekkel kapcsolatos halmozódó tapasztalatok és jelentőssé váló elvi/elméleti dilemmák egyaránt hozzájárultak.³ Amiként Hacking megállapítja a valószínűség fogalom 1660 körüli formálódásában érvényesült egyfajta dualitás, azaz egyaránt és egyidejűleg meghatározó szerepet játszottak tipikus eszközök használatának, illetve véletlen folyamatok zajlásának hosszú távon stabilnak mutató *gyakorlatias* szabályszerűségei, valamint a véleményekre, az evidenciákra és a bizonyosságra vonatkozó *elvi* álláspontok kritikai értelmezései.

Szabályszerűségek tűntek fel a dobókockákkal való játék eredményeinek „relatív gyakoriságai” (azaz a kedvezőnek tekintett esetek és az összes eset arányai) tekintetében, vagy például az orvosi gyakorlat, valamint a gyógyhatású szerek használatának eredményességére vonatkozó tapasztalatok – kedvező és kedvezőtlen jelek – esetében. Továbbá a tartósan feljegyzett születési, halálozási, kockázati adatok tanulmányozásán alapuló megfigyelésekből – statisztikákból – többé kevésbé sikeres becslések születtek a várható esetszámokról.

Az efféle szabályszerűségek nyilván nem képviseltek biztos tudást, nem vezettek egyértelműen várható vagy pontosan kiszámítható következményekre. Radikálisan különböztek a korszakban magasra értékelt tudományok (mint például a csillagászat vagy a mechanika – ezeket Hacking *high science*-nek mondja) eredményeitől, amelyek jól azonosítható megfigyeléseket, ellenőrizhető kísérleteket hasznosítva feltétlen érvényességű törvényeik révén egyértelmű és biztos megállapításokra vezettek.

Felmerült és megoldást kívánt egy szokatlan ismeretelméleti dilemma: egyes tapasztalataink megfogalmazása során arra kényszerültünk, hogy olyan kijelentéseket tegyünk s olyanok igazságértékeiről döntsünk, amelyek

³ A történet felidézéséhez mindenekelőtt Ian Hacking *The emergence of probability: a philosophical study of early ideas about probability, induction, and statistical inference* című 1975-ös (CUP) könyvét érdemes kézbe venni. Második kiadása 2006-ban jelent meg. Hacking az utóbbihoz írt előszavában jelentősként említi a valószínűséggel kapcsolatos közös kutatásaik nyomán publikáló Lorenz Krüger, Theodore Porter, Lorraine Daston, Stephen Stigler munkáit, valamint saját *The Taming of Chance* (CUP, 2002) kötetét. Ezek a tanulmányok együtt egészen jó leírást nyújtanak a történetről – ezúttal azonban nem tudjuk felvenni ezt a fonalat.

értelmezhetetlenek a klasszikus logika számára. Egy dobókocka vagy érme feldobásának biztosan lesz eredménye, de ezt a biztosan várható eredményt nem tudjuk egyértelműen megmondani. Csakis alternatívákat állíthatunk. Egy város pontosan nyilvántartott halálozási adatai nyomán azt biztosan állíthatjuk, hogy a következő évben is lesznek halottak, de nem tudjuk biztosan megmondani mennyien. Csakis becsléseket tehetünk. Biztosan lesznek eredmények, tehetünk róluk kijelentéseket, amelyeket azonban nem tudunk egyértelműen értékelni.

A szóban forgó jelenségeket tanulmányozó tudósok az elérhetetlen bizonyosság helyett *jeleket*, jelzéseket kerestek, amelyek feltételezett összefüggésekről tanúskodtak. A jelek megfelelő értelmezései révén jól alátámasztható *vélemények* születtek, a halmozódó jelek *evidenciákra* vezethettek s evidenciákra alapozva immár valószínű értékelésekkel lehetett ellátni a szóban forgó kijelentéseket is. Ezekkel az eljárásokkal dolgoztak az olyan kisebb tekintéllyel rendelkező tudományos törekvések (Hacking szóhasználatában *low science*), mint például az orvoslás, az (al)kémia, s más effélék. A mechanizmusból jól látható, hogy a jelek számának és jelentőségük értékelésének alakulása nyomán változó *mértékű* evidenciák keletkeznek – amelyek hordozzák a bizonyosság (és kétely) fokát. Vegyük észre, „hogy a bizonyosság fokának mérésével kapcsolatban ... hallgatólagosan feltett[ük], hogy a teljes bizonyosság korlátlanul osztható, ugyanúgy, mint a vonal, vagy a tér, vagy a számok.”⁴

Az ismeretelméleti/logikai dilemma megoldása így az, hogy kijelentéseink nem az abszolút bizonyosságra (és kételyre) vonatkoznak, hanem csakis a bizonyosság (és kétely) fokára, illetve mértékére. Ez megállapítható és nagyon is hasznos, hiszen „a részleges tudásnak is van értéke, de csak ha meg tudjuk mondani, hogy az milyen fokú; ha számszerűen ismerjük egy esemény valószínűségét, akkor valami határozottat tudunk róla, jóllehet az tulajdonképpen bizonytalan. A részleges bizonyosságot tehát meg kell becsülni, csak éppen túlbecsülni nem szabad és nem szabad a teljes bizonyossággal összetéveszteni.”⁵

Az ilyen kijelentésekkel dolgozó „a véletlen, bizonytalan dolgokról biztos tudást”⁶ nyújtó tudomány – a valószínűségszámítás – elsősorban Blaise Pascal, Jakob Bernoulli, Christian Huygens, és Gottfried Leibniz munkássága nyomán vált a matematika fontos diszciplínájává.

„Bernoulli szerint »a valószínűség a bizonyosság foka és úgy viszonylik a bizonyossághoz, mint a rész az egészhez«. Ezen inkább filozófiai, mint matematikai jellegű »definíció« mellett szerepel Bernoullinál a valószínűség ún. »klasszikus definíció«-ja is, amely szerint »egy esemény valószínűsége

⁴ Rényi 2005. 118.

⁵ Rényi 2005. 117.

⁶ Rényi 2005. 120.

egyenlő az eseményre nézve kedvező esetek számának és az összes esetek számának hányadosával, feltéve, hogy ezen esetek mind egyformán lehetségesek». A valószínűség definíciójának ez a megfogalmazása Bernoullinál nem pontosan így szerepel; a fenti fogalmazás Laplace ... munkájában található.”⁷

„A valószínűségszámításnak a modern matematika szellemében való szabatos, axiomatikus megalapozását kielégítően elsőnek A. N. Kolmogorov oldotta meg 1933-ban. A valószínűségszámítás Kolmogorov-féle axiomatikus elméletében a véletlen eseményeket halmazok reprezentálják és a valószínűség egyszerűen egy e halmazokon értelmezett normált mérték.”⁸

PROBABILIZMUS

Vegyük figyelembe, hogy a fentebb említett fejlemények nem valamiféle kultúrtörténeti vákuumban, hanem a korszak világfelfogását alapvetően meghatározó modernitás körülményei között zajló kulturális változássorozatba illeszkedve mentek végbe. A 16. századi vallási reformációs mozgalmak hatására ugyanis a reformáció eszméivel való együttélés igényével sok szempontból átalakult a katolikus egyház szemléletmódja. Eme „posztreformációs” folyamat egyik komponensének felidézése különösen érdekes tanulsággal szolgál. A 16-17. század során kibontakozó katolikus valláserkölcsei nézetrendszer és a hozzá kapcsolódó gyakorlat, az ún. *probabilizmus* térhódításáról van szó.⁹

A kora újkori probabilizmus, az az elképzelés, hogy az embereknek maguknak kell eldönteniük, hogy egy dologgal (mindenekelőtt erkölcsi tanítások érvényességével) kapcsolatos vélemények valószínűleg elfogadhatók, vagy sem? A döntés meghozatala során a híveknek nem kell ragaszkodniuk az

⁷ Rényi 2005. 165.

⁸ Rényi 2005. 168.

⁹ E folyamat részleteinek megismerésében hasznosak lehetnek Rudolf Schüssler következő munkái: On the Anatomy of Probabilism. In: *Moral Philosophy on the Threshold of Modernity*. Krayer, Jill – Saarinen, Risto (eds.) Dordrecht: Springer. 91-114. 2005; Scholastic Probability as Rational Assertability: The Rise of Theories of Reasonable Disagreement. *Archiv für Geschichte der Philosophie* 96. 202-231. 2014; *The Debate on Probable Opinions in the Scholastic Tradition*. Leiden, Brill. 2019, valamint Stefania Tutino két könyve: *Shadows of Doubt. Language and Truth in Post-Reformation Catholic Culture*. Oxford, OUP. 2014, és *Uncertainty in Post-Reformation Catholicism: A History of Probabilism*. Oxford, OUP. 2018. Megállapításainkat főként ezekre alapozzuk és lényegében követjük a Ropolyi László: Posztfelelősség. In: Lábjegyzetek Platónhoz 20. *A felelősség*. Szerk.: Daróczi Enikő, Laczkó Sándor, Pro Philosophia Szegedi Alapítvány, Magyar Filozófiai Társaság, Státus Kiadó, Szeged, 2023. 284-295. dolgozatban is előadottakat.

abszolút igazság (számukra egyébként is kételkedve szemlélt, elfogadhatatlan, hozzáférhetetlen vagy követhetetlen) figyelembevételéhez: valláserkölcsi szempontból minden „valószínű/lehetséges” vélemény elfogadása, illetve követése 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 valamilyen mértékben 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 hiteltelenné tett egyetlen igazságban csalódott katolikus tömegeknek. Mivel már nem voltak abszolút érvényességű eszmények, a probabilizmus körülményei között (valláserkölcsi) állásfoglalásra kényszerülő, a vallási intézményrendszerrel szűkségszerűen eltávolodó, kételyekkel küszködő hívő individuális és plurális döntések meghozatalával élte túl a helyzetet. A döntések probabilisztikus jellegéről beszélünk, mivel személyesen elfogadott tekintélyek és személyesen megítélhető érvek szóltak, ha nem is abszolút és vitathatatlan, de valószínűleg igaz, s a hívek által képviselhető, sajátként elfogadott (erkölcsi) állásfoglalásaik mellett.

A kora újkori probabilizmus későbbi alakulásában a nyilvánvalóan folyamatosan jelen lévő különféle egyházi viták mellett természetesen fontos szerepet játszottak a valószínűségekre vonatkozó fentebb említett tapasztalatok, filozófiai és tudományos elemzések. A (valláserkölcsi) probabilizmus hagyományos felfogását talán is nem annyira a katolikus egyház valláserkölcsi vitái alakították, hanem 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 világképalkotói funkciókban egyaránt.¹⁰ Ilyenformán a probabilizmus gyakorlata és világnézeti jelentősége nem szűnt meg, hanem sorozatos átértelmezéseket követően a világértelmezés lehetséges komponense maradt mind a mai napig. Figyelembevétele megvilágító hatású lehet napjaink posztigazság kultúrájának megértésében is.¹¹

¹⁰ Lásd pl. Chris Meyns: 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.

¹¹ Ropolyi László: Filozófia a posztigazság korában. *Polanyiana*, 2022. 1 (31). 38-62.

KÉTELY A MODERNITÁSON TÚL

Talán nem felesleges emlékeztetni rá, hogy a probabilizmus iránti esetleges elkötelezettség és a valószínűség problémáival való foglalatosság is egy olyan korszakban alakult ki – mondjuk egyszerűen *modern* kornak, vagy modernitásnak – amelyben éppenséggel nem a kétely, hanem az abszolút bizonyosság elképzelése dominált. A korszak legfontosabb fejleménye „az ember kilábalása önként vállalt kiskorúságából”, a tündöklő ész termékére az univerzális racionalitás ígéretére alapozva az ember a természet, a társadalom és saját természetének urává lehet. Uralmának eszköze a modern tudás, azaz a materiális és intellektuális gépezetek építésében páratlanul sikeres modern technika, a biztos és univerzálisan érvényes tudást nyújtó modern tudomány, valamint az individuális függetlenség és szabadság megvalósítását ígérő modern polgári világrend.

Ebben a kulturális közegben a valószínűség-probléma (és a probabilizmus gyakorlata) tulajdonképpen nem a kétely megjelenéséről, hanem a kétely sikeres leküzdéséről „szól”. A valószínűség nem a bizonytalanság szükségszerű forrása, hanem a bizonytalanság megismerhető és mérhető foka. A probabilizmus nem az erkölcsi kérdésekben való tanácstalanság tünete, hanem az abszolút bizonyosság hiányában is lehetséges ésszerű tájékozódási stratégia. A modernitás képes a kételyek meghatározott mértékű kontrolljára is.

A tulajdonképpeni kihívást a redukálhatatlanul összetett (komplex) létezők, jelenségek, struktúrák megértése és kontrollja jelentette. A modern tudomány döntő sikerei ugyanis az égi mechanika teljes bizonyosságú törvényein alapultak. A newtoni mechanika hatékonyan redukálta a földi jelenségek meghatározottságait az égi mechanika alkalmazhatóságának érdekében. Látványos sikerei nyomán metodológiai, strukturális és dinamikai eljárásait követve tudományok sokasága keletkezett: a modern világ efféle tudományos leírása jószerivel teljessé vált. Mindez feltételezte minden létezőnek az égi mechanika – egy-két tulajdonságuk révén azonosítható – objektumaival és jelenségeivel való analóg értelmezését. A modern technikai praxis mechanisztikus gépezetépítő gyakorlata hasonló eljárásokat követett.

A modern világban is jelen vannak azonban olyan *komplex* létezők, amelyek jellemzésére nem elég egy-két jól azonosítható paraméter. Nyilvánvalóan ilyenek az élő szervezetek és az életjelenségek, a nyelvi, mentális, ill. pszichés szféra, vagy a kulturális és társadalmi jelenségek döntő többsége. De a természettudományos diszciplínák mechanisztikus redukciói is gyakran okoztak nehézségeket, sőt még a fizika illetékességi körébe sorolt termikus jelenségek értelmezése is sokáig ellenállt a redukciós törekvéseknek. A komplex létezők esetében ilyenformán szükség volt további determinációs tényezők

igénybevételére – s ezek révén a klasszikus modernista tudományértelmezés kiterjesztésére. Ezt a célt szolgálta a *véletlennek* determinációs, illetve értelmezési eszközként való igénybevétele.

A véletlen értelmezésében determinációs szerepe a meghatározó. A modern világfelfogásban a determináció univerzális és abszolút: mindenütt az ok-okozati összefüggéseket keressük, amely törekvésünk esetenként (pl. komplexitás) kétséges eredménnyel jár, így ok-okozati szereplőkként feltételezzük véletlen tényezők jelenlétét is. Értelmezés kérdése, hogy véletlenként további, egyelőre ismeretlen (Laplace), vagy az adott szinten megragadhatatlan (Boltzmann), vagy szükségképpen rejtett (Bohm), esetleg kezelhetetlenül nagy számú, ill. egymástól függetlenül érvényesülő (Poincaré) stb. okokkal operálunk-e. Radikális determinizmus-felfogásként véletlen jelenségeket értelmezhetünk úgy is, amelyeknek nincsen oka, vagy legalábbis nincs bizonyított oka, amiként a „vak véletlen” működik.¹²

Amint látható a véletlenek alkalmazása – legalábbis a legtöbb értelmezés szándéka szerint – a modern determinista világfelfogás sikerességét szolgálja, vagyis a feltétlenül érvényesülő determináció kiterjesztését támogatja összetett organizmusok és folyamatok értelmezése érdekében. A valószínűség-számítás, mint a „véletlen matematikája”, vagy a probabilizmus, mint esetlegesen érvényes erkölcsi törvény ebben a kontextusban funkcionál.

A 19. században azonban kibontakozott egy, a modernitás egész determinizmus értelmezésével szemben álló tendencia, amelynek nagyon jelentős tudományos, technikai, társadalmi, kulturális és világnézeti következményei támadtak, s amelyik napjaink világfelfogásának is meghatározó részévé vált. Hacking ezt a folyamatot a determinizmus eróziójaként, a modernista determinizmus fogalmának széteséseként írja le.¹³

Ez igazán nagy jelentőségű fejlemény és végső soron a modernitás világfelfogásának alternatívájaként kibontakozó világértelmezést hoz létre: a (hagyományos értelemben) determinista felfogás mellett létrejön egy, a véletlenre, a valószínűségre, a statisztikára épülő világkép. Ebben a világképben a bizonyosság (és kétely) foka, a mérhető bizonyosság és kétely nem esetlegesen

¹² A véletlen értelmezésének részleteivel most nem tudunk foglalkozni, így itt csak megemlítnünk néhány hasznos forrást: Michel Bitbol: Hasard. 1118. In. *Grand dictionnaire de la philosophie*. Blay, Michel (ed.), Paris, Larousse-CNRS Editions. 2003; Ian Hacking, 2002; Mark Kac: *A véletlen rejtélyei. Önéletrajz*. Typotex Kiadó, Budapest, 2022; Lawrence Sklar: *Physics and chance. Philosophical issues in the foundations of statistical mechanics*. Cambridge: CUP. 1993; Szabó Gábor: *A valószínűség interpretációi*. Typotex Kiadó, Budapest, 2021; Székely J. Gábor: *Paradoxonok a véletlen matematikájában*. Typotex Kiadó, Budapest, 2004.

¹³ Ian Hacking: Nineteenth Century Cracks in the Concept of Determinism. *History of Ideas* 44(3). 455-475. 1983; Ian Hacking, 2002.

van jelen, nem a determinista koncepciót kiegészítő és támogató komponens, hanem a viláértelmezés alapja. Ez egy másféle világ, másféle létezőkkel és folyamatokkal, másféle ontológiai és episztemológiai szerkezetekkel. Ebben a világban nincsen eleve feltételezve a feltétlen bizonyosság és a feltétlen kétely. A bizonyosságnak és kételynek egyaránt mértéke van – a mérték pedig szükségképpen abszolút és relatív egyszerre. Mennyiségileg meghatározott minőség és minőségileg meghatározott mennyiség.

Az új világfelfogás azzal válik lehetővé, hogy megtörténik a *véletlen megszeliődése*,¹⁴ „háziasítása”, azaz a véletlen lesz a természeti és társadalmi folyamatok tulajdonképpeni hordozója. Nem a jól azonosítható okok és okozatok összekapcsolódó láncolata a természeti és társadalmi jelenségek létrejöttének és értelmezésének az alapja, hanem az együtt létező véletlen hatások következtében szerveződnek és alakulnak át különféle komplexitású organizmusok.¹⁵ A megszeliődés következménye a „véletlen matematikája”, a valószínűségszámítás, valamint különféle változatainak és következményeinek (matematikai statisztikai, sztochasztikus leírások stb.) kiterjedt alkalmazása és fejlesztése.

E valószínűségi/statisztikus viláértelmezés gyakorlati létrehozásának számos filozófiai, tudományos, technikai indíttatását ismerhetjük fel – amelyek esetében feltárhatók az ezeket a törekvéseket motiváló ideológiák, társadalmi, sőt politikai tényezők is. Ezúttal meg kell elégednünk ezek némelyikének pusztá megemlékezésével.

A legfontosabb kitűzött és elért eredmény kétségtelenül a (véletlen szervező erejét szükségképpen hasznosító) *evolúcióelmélet*. Amelyhez szorosan kapcsolódik lehetséges társadalmi és kulturális következményeinek feltárása. Ilyenformán az új világképet egyaránt nevezhetjük evolúciónak, statisztikusnak, vagy akár dialektikusnak is.¹⁶

Döntő jelentőségű az összetettség, a *bonyolultság*, a komplex dolgok, folyamatok és viszonyok leírásának igénye is. Ezzel a céllal évtizedek óta rendszeresen keletkeznek új tudományos elméletek, sőt komplett tudományos diszciplínák is. Hagyományosan a termodinamika és a statisztikus fizika vállalta magára a feladatot. A 20. század közepétől a rendszerelmélet és a kibernetika is színre léptek, majd hamarosan beindult a mai állapotokra jellemző diszciplináris boom s sorra jöttek létre a komplex jelenségek leírására vállalkozó teóriák: a szinergika, a katasztrófaelmélet, a kaotikus dinamika,

¹⁴ Ian Hacking, 2002.

¹⁵ Ilya Prigogine és Isabelle Stengers: *Az új szövetség. A tudomány metamorfózisa*. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1995; Sklar, 1993; Ropolyi László: Darwin, Marx, Boltzmann. Egy világkép tükröcserepei. *Világosság*, 26. 417-423. 1985.

¹⁶ Lásd: Ropolyi, 1985.

az autopoézis, az algoritmikus komplexitás, a fraktál geometria, az önszervező kritikalitás, a hálózatelmélet, és így tovább.

A mai fizika alapjaként azonosítható *kvantumfizika* csak valószínűségi, statisztikus alapokra építhető fel. A mai tudományos *szociológia* és *pszichológia* se képzelhető el statisztikai megalapozás nélkül.¹⁷

Belátható, hogy tudományos elméletek karaktere, világnézeti, filozófiai tartalmaik kialakítása során fontos szerepe van konstrukcióik társadalmi és kulturális kontextusának. Ehhez az összefüggéshez talán érdekes illusztráció, hogy a véletlen teoretikus szerepére való érzékenységek is lehet konkrét szociális és kulturális kontextus eredménye. Csak egy esetleges, de jellemző példát említünk. Feltűnő ugyanis, hogy a véletlennek saját munkásságukban nagy jelentőséget tulajdonító, egymástól függetlenül dolgozó olyan intellektusok, mint Stanislaw Ulam (1909, Lviv) (Neumann János barátja, a Monte Carlo sztochasztikus szimulációs eljárás konstruktőre), Mark Kac (1914, Kremenec), vagy Stanislaw Lem (1921, Lviv) egyaránt Galícia társadalmi, politikai és kulturális traumák által kiemelten sújtott közegében született és nőtt fel, ahol a véletlenekre épülő bizonytalanság mindennapi tapasztalatnak számított.¹⁸

MÉRHETŐ KÉTELY

Fentebb abból indultunk ki, hogy kétely és bizonyosság értelmezésében érvényesnek tekinthető egyfajta dichotómia: a bizonyosság a kétely hiánya, illetve a kétely a bizonyosság hiánya. Ezzel persze közel sem jellemeztük kimerítő módon az e fogalmak közötti viszonyt. Releváns lett volna például a kritika (mint a kinyilvánított kétely), vagy az ironia (mint a kételkedő ész hisztériája) fogalmainak elemzésünkbe való beillesztése – ez azonban most elmaradt.

Majd arra törekedtünk, hogy kétely és bizonyosság együtt létezésének lehetőségéből vonjunk le következtetéseket, azaz értelmezzük és hasznosítsuk a kétely által meghatározott mértékű bizonyosság és a bizonyosság által meghatározott mértékű kétely viszonyait. Ezzel a lépéssel nyilvánvalóan szakítottunk az abszolút bizonyosság és az abszolút kétely kizárólagos létezésének felfogásával, és elfogadtuk a bizonyosság és kétely *relativitásának* lehetőségét,

¹⁷ A pszichológia vonatkozásában tanulságos például: Dienes Zoltán: *Mitől tudomány a pszichológia? A tudományos és statisztikai következtetés alapjai*. Akadémiai Kiadó, Budapest, 2013.

¹⁸ Lásd pl. Mark Kac: *A véletlen rejtélyei. Önletrajz*. Typotex Kiadó, Budapest, 2022; Stanislaw Lem: *Philosophie des Zufalls. Zu einer empirischen Theorie der Literatur*. Zwei Bände. Übersetzt von Friedrich Giese. Frankfurt, Suhrkamp Verlag. 1989; Ropolyi László: Így szólott Trurl és Klapanciusz. *Kellék*, 38. 37-63. 2009.

amely egyúttal lehetővé tette e relativitások azonosítását, másszóval értelmezhetővé váltak e relativitások mértékei, a bizonyosság és a kétely fokai.¹⁹

A mértékek létezése alapján van értelme mérésekről is beszélni: a mérések a mértékek konkretizációi, teoretikus és/vagy empirikus létezőkkel véghez vitt realizációi. Így például a bizonyosság és kétely mértékeit kifejező valószínűségek realizációi a relatív gyakoriságok, vagy (a korábbiakban nem említett) statisztikai átlagok.

A bizonyosság és kétely ilyen módon értelmezett mértékei és mérései igénybe vehetők az abszolút bizonyosság (illetve kétely) érvényessége mellett elkötelezett determinista világfelfogás támogatása érdekében is, de igazán fontosakká a relatív érvényességükre épített evolúciós/statisztikai/dialektikus világfelfogás megalapozása során válnak.

Az utóbbi évszázad tudományos, technikai, kulturális és társadalmi jelenségeinek értelmezéseiben és magyarázataiban hatékonyabb az utóbbi világfelfogást követni, azaz a véletlenek együtt létezéséből származtatott bizonyosságokra és kételyekre támaszkodni. Az ebben a folyamatban előkerülő ontológiai és ismeretelméleti problémákkal ezúttal nem tudunk foglalkozni.

IRODALOMJEGYZÉK

Bitbol, Michel: Hasard. 1118. In. Grand dictionnaire de la philosophie. Blay, Michel (ed.), Paris, Larousse-CNRS Editions. 2003.

Dienes Zoltán: *Mitől tudomány a pszichológia? A tudományos és statisztikai következtetés alapjai*. Akadémiai Kiadó, Budapest, 2013.

Hacking, Ian: Nineteenth Century Cracks in the Concept of Determinism. *History of Ideas* 44(3). 455-475. 1983.

Hacking, Ian: *The Taming of Chance*. Cambridge: Cambridge University Press. [1990] 2002.

¹⁹ Egy ilyen felfogás nyilván ontológiai és ismeretelméleti szempontból is relativista. Alkalmas környezetben és módon beszélhetünk a valóság és az igazság mértégeiről és méréseiről is. Effélékkel a virtualitás értelmezésével foglalkozva próbálkoztunk már. Lásd pl. Ropolyi László: Virtualitás mint harmadik létszféra. *Magyar Tudomány*, 178(8). 918-928. 2017. Mindenesetre megemlítenénk azt a nézetünket, hogy az abszolútnak tekintett valóság és a mértékkel rendelkezőként felfogott valóság (azaz virtualitás) viszonyában hasznos az „igaz” és „valódi” József Attila-i megkülönböztetés, ti. az igaz a virtualitás, a valódi az abszolút valóság. (József Attila: Thomas Mann üdvözlése. Több kiadás. 1937. január eleje.)

- Hacking, Ian: *The emergence of probability: a philosophical study of early ideas about probability, induction, and statistical inference*. 2nd ed. Cambridge, Cambridge University Press. [1975] 2006.
- Kac, Mark: *A véletlen rejtélyei. Önéletrajz*. Typotex Kiadó, Budapest, 2022. Ford.: Gyárfás Vera.
- Lem, Stanislaw: *Philosophie des Zufalls. Zu einer empirischen Theorie der Literatur*. Zwei Bände. Übersetzt von Friedrich Giese. Frankfurt, Suhrkamp Verlag, 1989.
- 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.
- Prigogine, Ilya és Isabelle Stengers: *Az új szövetség. A tudomány metamorfózisa*. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1995. Ford.: Dévényi Levente.
- Rényi Alfréd: *Ars Mathematica. Rényi Alfréd összegyűjtött írásai*. Typotex Kiadó, Budapest, 2005.
- Rényi Alfréd: *Levelek a valószínűségről*. Typotex Kiadó, Budapest, 2021.
- Ropolyi László: Darwin, Marx, Boltzmann. Egy világkép tükröcserepei. *Világosság*, 26. 417-423. 1985.
- Ropolyi László: Így szólott Trurl és Klapanciusz. *Kellék*, 38. 37-63. 2009.
- Ropolyi László: Virtualitás mint harmadik létszféra. *Magyar Tudomány* 178(8). 918-928. 2017.
- Ropolyi László: Filozófia a posztigazság korában. *Polanyiana*, 2022. 1 (31). 38-62. 2022.
- Ropolyi László: Posztfelelősség. In. Lábjegyzetek Platónhoz 20. *A felelősség*. Szerk. Daróczi Enikő, Laczkó Sándor, Pro Philosophia Szegediensi

- Alapítvány, Magyar Filozófiai Társaság, Státus Kiadó, Szeged, 284-295. 2023.
- 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.
- Sklar, Lawrence: *Physics and chance. Philosophical issues in the foundations of statistical mechanics*. Cambridge: Cambridge University Press. 1993.
- Szabó Gábor: *A valószínűség interpretációi*. Typotex Kiadó, Budapest, 2021.
- Székely J. Gábor: *Paradoxonok a véletlen matematikájában*. (2. átdolgozott kiadás) Typotex Kiadó, Budapest, 2004.
- 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 tudás nem más, mint legyőzetlen igazolt
elfogadás.”*

A SZKEPTICIZMUS FOKOZATAI A TUDOMÁNYFILOZÓFIÁBAN

GOLDEN DÁNIEL

A szkepszisnek meghatározó szerepet szokás tulajdonítani a modern természettudományoknak már a születésében is. A Francis Bacon nevéhez kötött szemléleti fordulat szerint a világra vonatkozó állítások közül addig semmit sem szabad igaznak elfogadnunk, amíg azt nem támasztja alá a közvetlen tapasztalás. A vállalkozás sikere szempontjából ugyanakkor létfontosságú ennek a módszertani kételkedésnek az elválasztása a metafizikai kételytől:

„XXXVII. Az akatalepsziát hirdető útja kezdetben valamelyest együtt halad a miénkkel, de mérhetetlen távolság és ellentét van végpontjaik között. Szerintük ugyanis a tudás egyszerűen lehetetlen; mi szerintünk viszont csak a jelenleg járt úton nem juthatunk messzire a természet ismeretében. Ők ennek alapján ledöntik az érzékek és az értelem tekintélyét, mi viszont azon töprengünk és igyekszünk, hogyan siethetünk segítségükre.”¹

Vagyis a kétségek teljességgel indokoltak és hasznosak a megalapozatlan kijelentésekkel szemben, ennek azonban nem szabad azt jelentenie, hogy végleg lemondunk a tudás lehetőségéről. A helyes eljárás ezzel szemben az, ha a tervszerűen előkészített és ellenőrzött körülmények között végrehajtott kísérletekből nyert, megbízható empirikus benyomásokra építünk az indukció eszközét igénybe véve teoretikus általánosításokat. Ennek hiányában ugyanis komoly veszélyek leselkednek a megismerőre:

„LXVII. Kétféle túlzás van: az egyik elhamarkodott döntéseivel dogmatikus tekintélyi alapokra állítja a tudományt, a másik az akatalepsziát és a bizonytalan, vég nélküli vizsgálódást hirdeti. Az előbbi megsemmisíti, az utóbbi elernyeszti az értelmet.”²

Ha mégis választani kellene a kettő közül, Bacon az utóbbi mellett maradna, amennyiben az „[...] tisztességesebb elv, mint az önkényes döntések gyakorlata [...] mert valószínűeknek tartanak ugyan bizonyos elveket, bár semmit sem ismernek el igaznak [...]”³ Az új tudáshoz vezető út szükségképpen a régivel szembeni kételkedéssel kezdődik, arra kell csak vigyáznunk,

¹ Francis Bacon: *Novum Organum. Új Atlantisz*, Nippon Kiadó, Budapest, 1995. 15. Ford. Csatlós János és Sarkady János.

² Uo. 34-35.

³ Uo. 35.

hogy ez ne csapjon át a mindent megkérdőjelező kételybe, mert ez az igazságok kutatásának lehetőségét is felszámolja.

Ennek a megközelítésnek az ismeretelméleti leírására leginkább a *fallibilizmus* alkalmazható: „A tudás nem más, mint legyőzetlen igazolt elfogadás.”⁴ E szerint „... a tudományban gyakran bizalomra méltóak vagyunk arra nézve, amit elfogadunk, még akkor is, ha sűrűbben tévedünk, mint ahogyan igazunk van. [...] Tévedéseinket helyesbítve úgy haladunk előre, hogy ezenközben az igazság semmiféle biztosítékával nem rendelkezünk, de még magas igazsággyakorissággal sem.”⁵ A tudományos igazságok tehát semmivel sem inkább tekinthetők végső igazságoknak, mint a bármilyen más területről származó állítások. Amit mondhatunk róluk, az annyi, hogy az adott tudományterület aktuális állása szerint, az aktuálisan leginkább hozzáértőnek elismert tudósok véleménye alapján elfogadható igazságok, amelyekre a hétköznapi döntéseinkben és gyakorlati cselekvéseinkben jó eséllyel hagyatkozhatunk.

Mindez hamar meghatározó részévé vált a modern tudományról alkotott belső és külső képnek egyaránt. Robert Merton számára egyértelműnek tűnt, hogy a „tudomány ethosát” meghatározó négy alapvető tényező közé a *szervezett szkepticizmus (organized skepticism)* is odatartozik.⁶ Ami alatt azt értette, hogy a tudomány képviselőinek minden körülmények között ragaszkodniuk kell az ítéletek felfüggesztéséhez és elfogulatlan vizsgálatához, még akkor is, ha ez konfliktusokba sodorja őket a társadalom más rendszereivel szemben. Ez a megközelítés a módszertani és az intézményes szinten is érvényesítendő: az egyes kutató döntéseiben éppúgy, mint a tudományipar egészének működtetésében. Az e körül kibontakozó diskurzusban ugyanakkor sokan arra is figyelmeztettek, hogy a tudományos gyakorlat összeegyeztethetetlen minden állítás érvényességének felfüggesztésével, mivel ez ellehetetlenítené magát a kutatást. Nem véletlen, hogy Ian Mitroffnak a mertoni normák negálásával generált, a tudományos tudás termelésében éppolyan nélkülözhetetlennek mondott „másodlagos normái” között megjelenik a *szervezett dogmatizmus (organized dogmatism)* is.⁷

A nagy kérdés persze az, hogy miként kellene szkepticizmusnak és dogmatizmusnak ezt az együttes működtetését a gyakorlatban megszervezni?

⁴ Keith Lehrer: Tudás és szkepticizmus, *Magyar Tudomány*, 42. (1997. 7), 807. Ford. Nyíri Kristóf.

⁵ Uo. 811.

⁶ Robert K. Merton: A tudomány és a demokratikus társadalmi struktúra, In. Robert K. Merton: *Társadalomelmélet és társadalmi struktúra*, Osiris Kiadó, Budapest, 2002. 644. Ford. Berényi Gábor.

⁷ Ian I. Mitroff: Norms and counter-norms in a select group of the Apollo Moon scientists: a case study of the ambivalence of scientists, In. *American Sociological Review*, 39. (1974. 4), 592.

Másként fogalmazva hogyan válhat a tudomány rendszerszerű működésének részévé a szkepszis, hogyan lenne hatékonyan operacionalizálható? Az erre adható válaszok között a skála két végén található álláspontok különös módon abban hasonlítanak egymásra, hogy végső soron a tudományok mindennapi működését nem veszélyeztetik.

Az egyik véglet, a *radikális szkepszis* az emberi megismeréshez rendeli hozzá automatikus és magától értetődő jelleggel a kételyt. Úgy tartja, hogy *a probléma megoldhatatlan* (nevezhetjük tehát a kételkedés nélküli kétely tézisének), mivel az emberi megismerés megbízhatóságával kapcsolatos nehézségek olyan súlyúak, hogy az ebből fakadó eredendő esendőség alól a tudomány sem jelenthet kivételt. Ám ha ennek a kételynek a meghaladására a tudománynak sincsenek eszközei, ezt a célt nem is kell felvállalnia, vagyis saját működését tekintve zárójelbe is teheti; ettől a destruktív szkepticizmustól saját érdekében függetlenítenie kell magát.

A másik véglet, az *instrumentális szkepszis* a tudomány automatikus és magától értetődő velejárójának tekinti a kételkedést. E szerint a megközelítés szerint *nincsen probléma*, amennyiben a kutatói attitűd nélkülözhetetlen részének látja a fennálló, örökölt, bevett nézetek megkérdőjelezését (ez volna így a kétely nélküli kételkedés), valamint az ezzel kapcsolatos rugalmasságot, hogy a tudós bármikor változtatni tudjon aktuális álláspontján, ha a kollégái által elővezetett bizonyítékok ezt kikényszerítik. Ez a konstruktív szkepticizmus valójában a körültekintő, lelkiismeretes tudós szükséges jellemzője, egyben a tudomány rangjának zálogát adó szigorúság szinonimája. A tudósnak pedig önmagával szemben is tanúsítania kell ezt a szigorú kételkedést: csak előzetesen gondosan tesztelt állításokkal állhat a tudományos közösség elé, amely csak ebben az esetben fogadja tagjai közé, az ellenkezőjének pedig akárcsak a gyanúja is a kiközösítést vonhatja maga után.

Ahol a tudományfilozófia számára megnyílik a tér, az a két szélső álláspont között húzódó terület.

Karl Popper szerint a tudományos állításokkal szembeni szkepszis jegyében a feladat a lehetséges cáfolatok keresése, aminek rendszerszerű haszna az lesz, hogy amikor nem járnak sikerrel, akkor az fokozatosan megerősíti (*korroborálja*) az eredeti állítást. A cáfolhatóság (*falszifikálhatóság*) így egyszersmind demarkációs kritérium is lesz tudomány és nem tudomány között: előbbiek szigorú rendezettsége jól megkülönböztethető lesz az utóbbiak laza szóródásától.

Popper úgy gondolta, ezzel nagy lépést tett előre a logikai pozitivizmus általa beteljesíthetetlennek gondolt igazolásközpontú elképzeléséhez képest.

A kor szokásának megfelelően „az indukció problémájaként” hivatkozott hume-i szkepszis érvét egyik kései írásában a következőképpen elemzi:⁸

- (1) Az (ismétlődéses) indukció racionálisan teljességgel érvénytelen.
- (2) A cselekvéseinkben (és így a hiteinkben) tényszerűen nagyon is hagyatkozunk arra, hogy létezik valamiféle valóság, amely nem teljesen kaotikus.
- (3) Ez a ráhagyatkozásunk az (1)-re való tekintettel jóvátehetetlenül irracionális.
- (4) Tehát az emberi természet lényegileg irracionális.

Popper a maga részéről elfogadja Hume (1) és (2) állítását, elutasítja viszont a (3)-at és a (4)-et. Azt mondja, ezt azért teheti meg, mert nem kívánja a (2)-at az (1)-re építeni, hanem egy „common sense realizmus” mellett foglal állást, aminek feladására ebben a keretben sem lát okot. Vagyis meggyőződése szerint semmi irracionális nincs abban, ha feltételezzük a valóságot – mindössze az induktív bizonyosságról kell szerinte lemondanunk. Másképp fogalmazva hajlandó átvenni Hume logikai problémáját (az indukció problémája), de annak pszichológiai megoldását (irracionalizmus) nem. Popper javaslata, a *kritikai racionalizmus* nem iktatja ki a racionalitást a tudományos kutatásból, hanem megmenti azt a „feltevések és cáfolatok rendszerének” víziójával. Úgy fogalmaz, hogy az ún. indukció valójában csak az élet működőképességének érdekében a jövőbe vetett remény, amely szükséges ugyan, de nem jelent objektív tudást. Valójában ami induciónak látszik, az a gyakorlatban olyan feltevése okoskodás (hypothetical reasoning), amely jól tesztelt és jól korroborált, és összhangban van az értelemmel (reason) és a józan ésszel (common sense) is. Amennyiben nem áll rendelkezésre az adott elmélet meggyőző cáfolata, akkor jó okunk van azt az igazsághoz való jó közelítésként elfogadni. Az így kialakított magatartást Hume-mal szemben *dinamikus szkepticizmusnak* nevezi, s rokoníthatónak gondolja az antik szerzők, Cicero és Sextus Empiricus megközelítésével is.⁹

Ezzel Popper megoldása egészen közel kerül az instrumentalizált elképzeléshez: alapvetően szkeptikus attitűdöt kell felvennünk a tudomány művelése során felbukkanó igazságjelöltekkel szemben, de ez csak módszertani kételkedés, nem módszeres kétely, hiszen az adott pillanatban egy adott fokon megerősített állítások a reálisan létező világra irányuló emberi megismerés egy részleges állapotaként értelmezendők. Ilyen értelemben tekinthetők Popper szerint a tudományos ismereteink objektívnek, s így közeledhetünk a tévedéseink révén is az abszolút igazságokhoz. Saját megfogalmazásában az

⁸ Karl R. Popper: *Objective Knowledge. An Evolutionary Approach*, Clarendon Press, Oxford, 1972. 100-101.

⁹ Uo. 98-99.

általa javasolt álláspont abban különbözik attól, amit modern szkepticizmus alatt szokás érteni, hogy míg utóbbi alapvetően pesszimista a tudás lehetőségét illetően, addig ő „optimistán reményteli ragaszkodást” mutat a tudás növekedése iránt.

Ennek fényében a szkeptikus skála másik végére kell kerülniük azoknak, akik nem osztoznak Popperrel ebben az optimizmusban a tudományos tudás keletkezésével és a tudomány fejlődésével kapcsolatban. Thomas Kuhn szerint például a tudomány és a tudósok működését egy tudathasadásos állapot jellemzi. A normál tudományos szakaszban a tudós egyáltalán nem mutatja a kétség jeleit, a forradalmi szakaszban viszont mindent megkérdőjelez, s ezeknek a szakaszoknak a váltakozása adja ki a tudomány fejlődéstörténetét. Vagyis a kuhni *paradigma* (később *diszciplináris mátrix*) szigorú keretei között dolgozó tudós nem is tehet mást, mint hogy totális szkepticizmussal tekint a rivális paradigmában megfogalmazódó állításokra, miközben totális dogmatizmussal viseltet a sajátjában megfogalmazottak iránt.¹⁰ Abban a pillanatban, amikor túllép a paradigmáján belüli kételkedésen (a „rejtvényfejtésen”), és utat enged az annak alapjait érintő kételynek, forradalmarrá válik, azaz számára véget ér a tudomány normál szakasza, és kezdetét veszi az abnormális forrongásé, amiből csak egy új paradigma dogmatizmusában lelhet ismét megnyugvást.

„Mindaddig, amíg a paradigma szolgáltatta eszközök képesnek bizonyulnak a paradigmából következő feladatok megoldására, a tudomány akkor halad a leggyorsabban, és akkor hatol a legmélyebbre, ha magabiztosan használják ezeket az eszközöket. Az ok is nyilvánvaló. Ugyanúgy, mint az iparban, az eszközkészlet felújítása a tudományban rendkívül költséges, ezért csak szükség esetén szabad ehhez folyamodni. A válságok ezért fontosak, mert jelzik, hogy itt az ideje az eszközkészlet felújításának.”¹¹

Ezen a ponton a kognitív költségekkel való számvetést Kuhn hasonlóképpen teszi a racionális kalkuláció részévé, ahogyan Popper a hume-i szkepszissel szembeni érvelésében. A különbség annyi, hogy míg a tudósoknak ezt az ésszerű magatartását Popper a tudomány racionalitásának bizonyítéaként, Kuhn a tudomány egészének irracionalitásaként találja.

A popperi kritikai racionalizmus válaszát a szkeptikus kihívásra a tudományok vonatkozásában a jelek szerint máig sokan fogadják el kisebb-nagyobb

¹⁰ Thomas S. Kuhn: Second thoughts on paradigms, In. Thomas S. Kuhn: *The Essential Tension. Selected Studies in Scientific Tradition and Change*, University of Chicago Press, Chicago–London, 1977. 318–319.

¹¹ Thomas S. Kuhn: *A tudományos forradalmak szerkezete*, Osiris Kiadó, Budapest, 2000. 85. Ford. Bíró Dániel.

finomításokkal érvényesnek.¹² A Popper katedráját végül is megöröklő Lakatos Imre ugyanakkor Popper legfőbb filozófiai hozzájárulásairól szólván úgy fogalmazott, hogy az indukció problémájára adott megoldása valójában „egy lépés hátra Hume-hoz képest”.¹³ Lakatos érvelése szerint a popperi modellt mint racionális tudományelméletet maga a tudománytörténet cáfolja egyszerűen azzal, hogy túl nagy részét kellene irracionálisnak minősítenünk, amennyiben a valóságban túlságosan sok tudós támogatott túlságosan sokáig olyan hipotéziseket, amelyeket cáfoltnak kellett volna elismerniük. Lakatos alapvetően vitatta a nagy feltevésekből és azok drámai cáfolataiból felépített tudományképet; szerinte az ún. döntő kísérletekkel a valóságban csak igen ritkán találkozhatunk. Ebben egyetértett a popperi modell kuhni kritikájával, s ennek nyomán kísérletet tett arra, hogy kidolgozza az általa *dogmatikusként* (Popper₀ – Lakatos szerint csak az ellenfelek által kreált szalmabáb), illetve *naïv falszifikacionizmusként* (Popper₁ – a szövegekből valóban kiolvasható) azonosított álláspontokhoz képest belső stabilitással bíró elképzelését a *tudományos kutatási programokról*, azaz a *metodológiai falszifikacionizmust* (Popper₂).¹⁴

Amivel Lakatos szerint a működő tudományban találkozunk, az valahol a radikális szkepticizmus és a radikális dogmatizmus között húzódó *mérsékelt szkepticizmus (mitigated scepticism)*: a tudósok általában radikális szkeptikusként viselkednek a tudás bizonyos forrásaival szemben, míg másokhoz pedig dogmatikusként viszonyulnak.¹⁵ Így nincs lehetőségünk megbizonyosodni egy adott kutatási program alapállításainak (*kemény magjának*) helyességéről, csak arra van módunk, hogy az erre épülő feltevéseket (*pozitív heurisztika*) vegyük vizsgálat alá. Ha úgy látjuk, hogy a kutatási program termékeny, azaz hasznos eredményekkel szolgál (*progresszív*), akkor észszerű lesz kitartani mellette, s elhessegetni az esetleges kétségeket, ha viszont adós

¹² Ld. John W. N. Watkins: *Science and Scepticism*, Princeton University Press – Hutchinson, Princeton – London, 1984; Alan Musgrave: *Common Sense, Science and Scepticism: A Historical Introduction to the Theory of Knowledge*, Cambridge University Press, New York, 1993; Joseph Agassi – Abraham Meidan: *Philosophy from a Skeptical Perspective*, Cambridge University Press, Cambridge, 2008; David Miller: *Out of Error. Further Essays on Critical Rationalism*, Routledge, New York, 2016; Laurence Barry Briskman: *A Sceptical Theory of Scientific Inquiry: Problems and Their Progress*, Brill, Leiden, 2020.

¹³ Imre Lakatos: Lectures on scientific method, in Matteo Motterlini (ed.): *For and Against Method*, University of Chicago Press, Chicago – London, 1999. 89.

¹⁴ Lakatos Imre: A kritika és a tudományos kutatási programok metodológiája, In. *Lakatos Imre tudományfilozófiai írásai*, Atlantisz Kiadó, Budapest, 1997. 22-42. Ford. Benedek András és Forrai Gábor.

¹⁵ Imre Lakatos: The intellectuals' betrayal of reason, In. *For and Against Method*, 397.

marad a hasznosítható eredményekkel (*degenerálódó*), akkor okosabb utat engedni a rá vonatkozó kétélynek.

A fennmaradó kérdés az lesz, hogy vajon akkor is ki kell-e tartanunk egy degenerálódónak minősített kutatási program mellett, ha nem látunk magunk előtt vonzóbbnak tűnő progresszív alternatívát? Vagyis legyünk-e inkább dogmatikusok a tudomány működkéességének megőrzése érdekében, avagy vállaljuk a székszis eluralkodásából következő zavarokat?

A tudományfilozófiában a megtestesült széptikusként számon tartott Paul Feyerabend szerint soha nem zárhatjuk ki, hogy egy korábban degenerálódónak tűnő kutatási program váratlanul – például egy másik elmélet megjelenésének köszönhetően – termőre fordul, ezért aztán még az aktuálisan elutasított elméletekre épülő kutatási programok életben tartása is indokolt lehet.

Feyerabend a Lakatosal folytatott levelezésük kezdetén úgy fogalmazott, hogy a Lakatos által „a popperianizmusról tartott előadások meghallgatása vetett véget dogmatikus szendergésének”¹⁶, s ezt követően távolodott el végérvényesen korábbi popperiánus énjétől. Saját álláspontját pedig a következőképpen helyezte el:

„Az ismeretelméleti anarchizmus éppúgy megkülönbözteti magát a szépszistól, mint a politikai (hitbéli) anarchizmustól. Míg a széptikus minden felfogást vagy mint egyformán jót, vagy egyformán rosszat sorol be, vagy pedig egyáltalában semmilyen efféle ítélethez sem csatlakozik, addig az ismeretelméleti anarchista nem habozik kiállni akár a legbanálisabb vagy éppen a legbűnösebb állításért is. Míg a politikai anarchista meg szeretne szüntetni egy bizonyos életformát, addig az ismeretelméleti anarchista talán éppen védeni akarja azt, mivel semmilyen intézménnyel és semmilyen ideológiával szemben nem örökre lojális vagy örökre elutasító.”¹⁷

Az ezzel kapcsolatos, széles körben elterjedt félreértéseket tisztázandó egy recenzióhoz fűzött lábjegyzetben Feyerabend a következő felosztást teszi a racionalitás fogalmának értelmezési lehetőségeit illetően:

(A) a racionalitás univerzális, kontextusfüggetlen, s hasonlóképpen univerzális szabályokkal működik (Feyerabend szavaival ez a „régimódi racionalizmus”);

(B) a racionalitás nem univerzális, de léteznek univerzális érvényű feltételes állítások, amelyek meghatározzák, hogy mely esetben mi tekinthető racionálisnak, és léteznek ennek megfelelő szabályok is;

¹⁶ Feyerabend levele Lakatoshoz, 1967. december 17. In. *For and Against Method*, 121.

¹⁷ Paul Feyerabend: Tézisek az anarchizmusról, *Medvetánc* 1985. 4. – 1986. 1. 42. Ford. Miklós Tamás.

(C) a) az abszolút és a feltételes szabályoknak egyaránt megvannak a maguk határai; b) ezért aztán valamennyi módszertani szabály értéktelen és értelmetlen.

Feyerabend azt panaszolja, hogy kritikusai általában (C)-t tulajdonítják neki, holott saját pozíciója:

(D) = C(a) elfogadása, de C(b) tagadása.

Ezt az álláspontját azután még így részletezi: „Nem akarom *lecserélni* a szabályokat, sem pedig az értelmetlenségüket kimutatni; hanem *növelni* akarom a szabályok készletét [inventory], és eltérő *használatukat* akarom javasolni. [...] És ez éppen az, amit az 'anything goes' szlogen alatt értettem: nincs rá garancia, hogy a racionalitás ismert formái sikerre vezetnek, az irracionalitás ismert formái pedig kudarchoz. Bármely eljárás, akármilyen nevetséges is, vezethet haladáshoz, és bármely eljárással, akármilyen értelmetlennek hangzó és racionális, elakadhatunk a sárban.”¹⁸

Innen nézve az episztemológiai anarchizmus voltaképpen a szkepszis operacionalizálására tett praktikus kezdeményezés. Ezzel kapcsolatban pedig két dolgot állapíthatunk meg. Egyrészt azt, hogy ezek szerint Feyerabend tudományképe a közkeletű vélekedésekkel szemben voltaképpen kevésbé szkeptikus, mint Kuhné.¹⁹ Másfelől pedig azt, hogy „a tudományos módszer Lakatos-féle fellazított fogalma csupán dísz, amely elrejtí elölünk, hogy valójában elfogadtuk a 'bármilyen' (*anything goes*) álláspontját”²⁰. Mindebből Feyerabend a maga számára azt a következtetést vonja le, hogy a tudomány folytonosan egymás mellett létező normál tudományos, illetve filozófiai *komponenseiről* akar beszélni, s nem egymástól élesen elváló szakaszokról.

A nézeteik egybeesésére vonatkozó ötlet magát Lakatost is meglepte, amire a következőképpen reagált: „[...] nem tehetek mást, mint hogy kimutatom, hogy az episztemológiai anarchizmus *kétarcú*. Az egyik a szkeptikus arca, a másik egy kuhniánus tekintélyelvűé.”²¹ Végző soron tehát más-más utakon, de Lakatos és Feyerabend is lényegében ugyanoda jut el a működő tudomány szkeptikus és dogmatikus aspektusainak ügyében, aminek ismeretelméleti tartalma így fogalmazható meg: „Valójában a legirracionálisabb módszerek és

¹⁸ Paul Feyerabend: Changing patterns of reconstruction, *British Journal for the Philosophy of Science* 28 (1977.4), 368.

¹⁹ Ld. erről bővebben Golden Dániel: A relativizmus dimenziói – Lakatos esete Kuhnval, In. *Kuhn és a relativizmus: Kuhn öröksége a tudományfilozófiában*, Szerk. Binzberger Viktor, Fehér Márta, Zemplén Gábor, L'Harmattan Kiadó, Budapest, 2007. 77-84.

²⁰ Paul K. Feyerabend: A szakember vigasztalása, Ford. Ambrus Gergely, In. *Tudományfilozófia. Szöveggyűjtemény*. Szerk. Forrai Gábor, Szegedi Péter, Áron Kiadó, Budapest, 1999, 248.

²¹ Lakatos levele Feyerabendhez, 1973. március 2. In. *For and Against Method*, 323.

hibás érvelés mellett is lehetünk olyan szerencsések, hogy valami igazat fogadunk el.”²², illetve „Megeshet, hogy teljesen igazolhatóan fogadunk el valamit elfogadási rendszerünk alapján, s mégis tévedünk.”²³

Mit mondhatunk ezek után arról, hogy miként jelenjen meg a szervezett szkepticizmus a tudományban? Elképzelhető, hogy a kérdésre valójában nem egy átfogó, markáns elméleti keret adhatja meg a választ, hanem a tudomány megjelenési formáinak, működési helyzeteinek gyakorlati áttekintése. Egy ilyen *szituatív szkepticizmus* eltérő magatartásformákat javasolhat aszerint, hogy a tudomány művelésének melyik aspektusával állunk éppen szemben. A *hétköznapi életünkben* általában semmiféle kételkedést nem tanúsítunk a tudomány aktuális állása szerinti igazságokkal szemben, teljes bizalommal hagyatkozunk rájuk, s igazítjuk hozzájuk cselekvéseinket is. A tudományos tudás átadását szolgáló *oktatásban* olykor szükségét érezhetjük az aktuális igazságok megkérdőjelezésének, de csak egy közvetett cél, az elméletek kialakulásának és tartalmának jobb megértése érdekében. A tudományos nyilvánosságban kibontakozó *vitákban* már fontos szerepet tölt be bizonyos állítások kétségbevonása, de ez elsősorban a sajátunktól eltérő álláspontokra irányul annak érdekében, hogy velük szemben a magunkéi mellett érvelhessünk. Végül a tudományos tudás növelését célzó *kutatásban* kell igazán megjelennie az áthagyományozott igazságokban való, helyenként akár a kétséssel határos mélyebb kételkedésnek, ami ahhoz segít hozzá, hogy a meglévő ismereteinkhez képest új felfedezésekre jussunk.

²² Keith Lehrer: Tudás és szkepticizmus... 806.

²³ Uo.

A BETEGSÉG SZUBJEKTÍV TAPASZALATÁNAK ÉRTÉKE A TECHNOMEDICINA KORÁBAN: MEDIKALIZÁCIÓ ÉS EPISZTEMIKUS IGAZSÁGTALANSÁG

TARI GERGELY

A bioetika bő ötvenéves tudománytörténeti evolúciója során az autonómia-centrizmus és az emberi méltóság tisztelete a mai napig meg-ingathatatlan normatív paradigmának számít. Bár a Tom Beauchamp és James Childress által publikált principalista elméletet számos kritika érte az utóbbi években, a bioetika elméleti és klinikai szegmenségben is a beteg terápiás szabadsága szimbolizálja az orvosbiológiai értékek és alapelvek „0” kilométerkövét.

Össztársadalmi érdekünk, hogy az egészségügyi ellátórendszer ne csak az autonóm páciens ideá(l)ját, hanem társadalmi realitását is megteremtse, s ennek gyakorlati hozadékaként a kezelést igénybe vevő személy ne pusztán tárgyasult testként, hanem *ab ovo* aktív, morális ágensként jelenjen meg interakciói, döntéshozatali folyamatai során. Ez utóbbi axiómát a bioetika, mint alkalmazott normatív etika, a tájékozott beleegyezés (*informed consent*) doktrínájával és a közös döntéshozatali modell (*shared decision making*) eszközével szövi át a klinikai hétköznapiakban, megteremtve ezáltal a partneri orvos-beteg kapcsolat normatív alapját. Bár a társadalmi-kulturális kontextus nagymértékben befolyásolja az autonómia spektrumát, mára kisebb-nagyobb mértékben azonban az ellátók is interiorizált normaként tekintenek a paternalisztikus (alá-fölérendeltségi) hagyományt felváltó keretezésre, melyet a XX. század közepéig elsődlegesen az ellátást igénybe vevő személy orvosi érdekei domináltak.¹ Fontos leszögeznünk azonban, hogy a terápiás autonómia mind-addig csak lehetőségként tétéleződik, míg az egyén *episztemikus kötelezettség*inek eleget nem tesz; azaz nem informálódik megfelelő irányból a diagnosztikus és kezelési alternatívák rávetített következményeiről, majd – optimális esetben – érdekeivel és értékeivel harmonizáló döntést nem hoz. Kérdéses azonban, hogy az orvostechnikai evolúció jelen fokán és még inkább közeli jövőjében mekkora tér marad és milyen szerep jut a diagnosztikus információk

¹ Pollard S, Bansback N, Bryan S.: Physician attitudes toward shared decision making: A systematic review. *Patient Education and Counseling*. 2015 Sep;98(9):1046-1057. DOI: 10.1016/j.pec.2015.05.004. PMID: 26138158.

miriádját rejtő egyénnek és orvosának? A beszélő vagy az egészségügyi dolgozók által beszéltetett testek jövőképét rejtj magában a modern biomedicina? A következőkben amellet fogok érvelni, hogy az orvos–beteg kapcsolatban személyközi és intézményes szinten is lépéseket kell tennünk a tudásbéli aszimmetriából gyökerező *episztemikus igazságtalanság* mérséklése érdekében.

A személyre szabott orvoslás (*personalized medicine*) szemléletének kiindulópontja, hogy a kezelést a mindenkori infrastrukturális, pénzügyi, stb. lehetőségekhez mérten a páciens orvosi és személyes érdekeihez igazítva kell megválasztani. Az ellátók szakmaetikai felelőssége és kötelessége tehát egyértelmű: „*Salus aegroti suprema lex esto*”² – Hippokratész intelme örökérvényű, ám a modern biomedicinális etika keretezésében ennek első lépéscsofoka a *megbízható információhalmaz* kiértékelésével és a beteg személyre szabott felvilágosításával kell kezdődjön. Ennek azonban számos elvi és gyakorlati akadálya van. Meglátásom szerint az erőteljesen medikalizált szemléletű szakmai közegekben az orvos számára episztemikus értelemben releváns információ forráshelye és begyűjtési módja átalakulóban van, és ez a transzformáció végső soron sok esetben devalválja a beteg első személyű fenomenológiai tapasztalatának diagnosztikai és terápiás értékét, végül megnehezíti a beteg értékvalasztásainak elősegítését a terápiás döntéshozatalkor. E folyamat során járulékosan axiológiai „aránytévesztés” jön létre: ez a gyakorlat a beteg-narratívák episztemikus leértékeléséhez, az autonómia erodálódásához és a tudásbéli aszimmetria folytán felvetülő gyámkodó paternalizmus (*benevolent paternalism*) reneszánszához vezet(het). Az ilyen orvos–beteg interakciók azonban nem szintetizálják a beteg személyes és orvosi érdekeit, hanem automatikusan és akár agresszív kezeléseik árán is az egészség és életvédelem alá rendelik a legkülönbözőbb szakmaetikai kérdéseket (pl. életvégi kezelési döntések, amputációs beavatkozások, stb.).

Antropológus a Marson című művében Oliver Sacks gondolatai túlmutatnak a résztvevő megfigyelés kultúrantropológiai eszközének felértékelésén, valamint az elmekóroktan metodológiai sajátosságainak kritikáján:

„A betegség tanulmányozása annak az identitásnak, belső világnak a tanulmányozását követeli meg az orvostól, amelyet a páciens a betegség hatása alatt teremt meg magának. De a betegek által felépített valóságot, azt, ahogyan agyuk a világot látja, nem érthetjük meg teljesen, ha pusztán külső szemlélőként figyeljük meg viselkedésüket. A természettudós objektív megközelítése mellett alkalmaznunk kell egy másik, interszubjektív megközelítésmódot is,

² Ford.: „A beteg üdve a legfőbb törvény”.

amely, ahogy Foucault írja, »elvezet a kóros tudat birodalmába, és a beteg szemével próbálja látni ezt a patológias világot.«³

Sacks figyelmeztet, hogy az empirikus ismeretszerzés episztemiológiai hegemóniája, amelyben az ellátó a dialogizáló interszubjektivitás helyett a laikusok számára nehezen hozzáférhető természettudományos tárgyi-fogalmi eszköztárt alkalmazva egyirányú és objektív megismerésre törekszik, inkább antropológiai zsákutcának tűnik, hiszen redukcionista szemléletével végső soron megágyaz az orvosi paternalizmus gyakorlatának is. Ebben a viszonyrendszerben ugyanis az orvos számára a beteg saját testi élményeivel kapcsolatos fenomenológiai tapasztalatok befogadása pusztá időpazarlásnak tűnhet a képalkotó- és laboreljáráások episztemikus értéke és jelentősége árnyékában. Ha ebben a paternalisztikus relációban mégis sor kerül az orvos és a beteg közötti verbális interakcióra, jellemzően mindez csak az irányított kérdések némiképp represszív eszközével keretezve történik meg.

Az 1970-es években Peter Conrad és Ivan Illich konceptualizálta elsőként a medikalizáció redukcionista gyakorlatát, amelynek jellegzetessége, hogy komplex, bio-pszicho-szociális életjelenségeket (pl. várandósság, szülés, halaldoklás, szexualitás stb.) is elsődlegesen biomedikális komponensekre bontva jelenít meg a tudományos diskurzusban. A fenomenológiai tapasztalatokat korlátozó (represszív), vagy adott esetben kizáró (exkluzív) orvosi (szak)nyelv alkalmazását később Michel Foucault *A Szexualitás története I.* kötetében a hatalom egyik inherens stratégiájaként ragadta meg. Az irányított beszélgetés, a biohatalmi stratégiának kedvező keretek közé zárt nyelv Foucault értelmezésében nem más, mint a társadalom megszelídítésének egyik legfontosabb kontrolláló eszköze. Foucault a szexualitás különféle példáit (önkielégítés, homoszexualitás stb.) felhasználva rámutat, hogy a nyugat-európai ember nemcsak *zoón politicón*, hanem testi folyamataira alapozva „vallomástevő állattá” is vált.

A 19. és 20. században alkotott *naturalista egészség- és betegségdefiníciók* vonatkozásában is fellelhető a beteg szubjektív élményvilágát limitáló, vagy újrakeretező nyelvi-szemantikai motívum. A gyűjtőfogalom mögött meghúzódó modellek axiomatikus felütése, hogy egy nap képesek leszünk értékeslegesen, a diagnosztikai folyamatokat zavaró szubjektív komponensektől mentes természettudományos diagnosztikai és betegségszétválogató módszertan kidolgozására. Ez a (meglehetősen optimista) hipotézis nemcsak az általános,

³ Sacks, O.: *Antropológus a Marson*. Osiris Kiadó. Budapest. 2004. 17. Ford. Racsmány Mihály.

de a pszichopatológiai kóroktan vonatkozásában is kedvező fogadtatásra talált,⁴ ám a mai napig nem váltotta be a hozzá fűzött reményeket. Ellenkezőleg, hiszen a modern nyugati orvoslás által kodifikált emberkép messzemenőig integratív, azaz bio-pszicho-szociális keretbe ágyazva vizsgálódik és ezt a szemléletet a nemzetközi orvosszakmai szervezetek is beépítették a szakterületeiknek megfelelő kezelési direktívák megfogalmazásakor.⁵ További pozitív példaként utalhatunk az Egészségügyi Világszervezet egészség-fogalmára is, ami 1948 óta a teljes testi, lelki és szociális jóllét állapotaként, nemcsak a betegség vagy fogyatékoság hiányaként határozza meg az egészség definícióját, ellenpontozva a naturalista elméletek redukcionizmusát.

Sajnálatos módon mindezek ellenére számos hazai és nemzetközi tanulmány igazolja, hogy különféle okokból kifolyólag (pl. a kritikus munkaerőhelytség, a kiégés deperszonalizációs hatásai, a rossz pályaszocializáció stb.) a partneri orvos beteg-kapcsolat normatív elvárása maradéktalanul mégsem teljesül és a két fél közötti kapcsolat napjainkban is aszimmetrikus jelleget ölt. Nemes László a Magyar Filozófiai Szemle hasábjain behatóan tárgyalta az *episztemikus igazságtalanság* és *episztemikus paternalizmus* kérdéskörét, ami a hatalmi pozícióba került egyén vagy csoport dominanciájában, az elnyomásban, kirekesztésben és elhallgattatásban ölt testet.

„Az episztemikus, azaz a tudásra, megismerésre vonatkozó igazságtalanság kifejezés olyan viszonyokra utal, amikor az egyik egyén vagy társadalmi csoport nem tekinti episztemikusan egyenrangúnak a másik személyt, vagy társadalmi csoportot, ezért vagy nem engedi azt érdemben megnyilvánulni, szóhoz jutni, vagy ha mégis, a megfogalmazott vélemények, nézetek, beszámolók episztemikus státuszát megkérdőjelezi, így nem veszi eredeti formájukban azokat komolyan.”⁶

Az egészségügyi tér olyan mátrix, amely intézményes és interperszonális szinten egyaránt táptalajként szolgál az idézetben szereplő egyenlőtlenségek

⁴ Wilhelm Griesinger német származású pszichiáter, neurológus 1882-ben a pszichiátria *radikális empirikus fordulatára* szólított fel, amelyben evangéliumi lelkesültséggel hirdette a következő nézeteket: „Az empirizmusnak muszáj türelmesen várni az időre, amikor az emberi lélek és az élet alkotóelemeinek kapcsolatát annak minden formájával végül fiziológiai, semmint metafizikai problémaként kezeljük majd.” V.ö. Griesinger W: *Mental pathology and therapeutics*. New Sydenham Society. London. 1882. idézi Tari Gergely: A „mentális zavar” fogalom definíciós nehézségei. *Századvég*, 20. (76) 136.

⁵ V.ö. pl. WHO: Intrapartum care for a positive childbirth experience. Geneva: World Health Organization, 2018.

⁶ Nemes L: Állampolgári tudomány és közösségi filozófia. *Magyar Filozófiai Szemle*. 2020. 2 (64) 117.

megjelenéséhez. Míg az orvosok sok esetben arról számolnak be, hogy megítélésük szerint a beteg-narratívák episztemikus értéke elenyésző, addig a páciensek összbenyomása az, hogy elsőszemélyű élményeik indokolatlanul marginálisak maradnak a kezelések során, és orvosai nem hagyják őket „kibontakozni” az anamnéziszfelvétel, terápiaválasztás vagy gondozás során. Ian James Kidd és Havi Carel 2014-ben közzétett írásában emiatt egyenesen az orvoslás humanitárius fordulatát sürgette, amely a konfliktusos felek helyzetét megnyugtatóan, az autonómia-centrizmus égisze alá rendelné.⁷ A szerzők több más mellett az Egyesült Királyság Nemzeti Egészségügyi Szolgálatára (National Health Service, NHS) és az Amerikai Orvosi Kollégiumok Egyesületére (Association of American Medical Colleges) hivatkozva amellett kardoskodnak, hogy az ellátók integrálják hatékonyabban a páciensektől származó fenomenológiai betegség-narratívákat, és az orvos-és egészségtudományi képzésekbe magasabb óraszámmal reprezentálják az orvosi humaniorákhoz kapcsolódó tantárgyakat (filozófia, bioetika, antropológia, thanatológia, stb.).⁸

Oktatói tapasztalataim szerint a betegség-narratívák elemzése számottevő didaktikus és attitűdformáló erővel bír, hisz általuk lehetőség nyílik az anatómiai és (kór)élettani perspektívák tágitására, ablak nyílik az egyes tünetcsoportok, betegségek filozófiai-etikai reflexiójára is, áttételesen egy empatikusabb orvosgeneráció kiművelésére. A betegség-történetek a természet-és orvostudományi tudásanyag kiegészítőiként már a graduális képzés legelejétől kezdve alkalmasnak mutatkoznak a hallgatók érzékenyítésére és kritikai gondolkodásuk fejlesztésére, hogy a bio-előtagon túl pácienseik pszichoszociális kontextusát is episztemikus értéknek, a terápia vonatkozásában releváns információként értelmezhessek. Mindez összességében hozzájárulhat a páciensek episztemikus deficitjének mérsékléséhez, végső soron a beteg terápiás kontrollérzetének helyreállításával elősegíti az episztemikus paternalizmus jelenségének visszaszorítását.

A betegséggel együtt járó tünetek autonómia-korlátozó következménye sajnálatos módon valós lehetőség.

„A fizikai vagy mentális rosszullét, a fájdalomcsillapítás, ágyhoz kötöttség vagy inkontinencia miatti másokra utaltság – mindezek esendő függőségi viszonyba helyezik a beteget, amely erodálja a társadalmi és episztemikus magabiztosságukat és kapacitásaikat.”⁹

⁷ Kidd, Ian James & Carel, Havi: Epistemic Injustice in Healthcare: A Philosophical Analysis. *Medicine, Health Care and Philosophy* 17 (4): 529-540. (2014)

⁸ Uo.

⁹ Uo. (saját fordítás)

Természetesen vitán felül áll, hogy a fájdalompercepció az információ-befogadás és -feldolgozás kognitív folyamatát alapvetően befolyásolja, ami azonban nem szükségszerűsíti az orvos és beteg között éket verő episztemikus igazságtalanságot és az episztemikus paternalizmust.¹⁰ Az episztemikus egyenlőség megteremtése és megőrzése sokkal inkább a tüneteket átélő személy emberi méltóságának és kontrollérzetének folytatólagos biztosításán múlik. Ennek megfelelően a terápiás cél az, hogy a tünetekkel küzdő személy ne represszív kommunikációs térbe zárt, eltárgyasított test (*Körper*), hanem a legfelsőbb fenomenológiai tapasztalataihoz hozzáférést biztosító, husserli értelemben vett megélt test (*Leib*) lehessen önnön ellátása során.

E humanisztikus fordulat azonban infrastrukturális és normatív akadályokba ütközik. A beteg hitelességi deficitjét mélyíti, hogy az ellátók napjainkban tapasztalható alacsony létszáma kikényszeríti, hogy a diagnosztika az episztemikusan leggyorsabban és leghatékonyabban kinyerhető információk felé fordítsa tekintetét, és limitálja aktivitását a bizonytalan, vagy episztemikusan alacsonyabb rendű(nek gondolt) tudás megszerzése irányában. Továbbá az sem elhanyagolható, hogy a krónikus és akut állapotokhoz társult negatív sztereotípiák és stigmatizáció hatására számos betegcsoport episztemikus megbízhatóságát (*epistemic credibility*) és egyenlőségét akadályozzák eseti és intézményes preconcepciók. Utóbbira Miranda Frickr, valamint Kidd és Havi egyaránt felhívják a figyelmet, azaz hogy nemi, etnikai sajátosságok és egyes akut/krónikus folyamatok tünetei alapján (pl. szülés-vajúdás) az érzelmi stabilitását vagy kognitív képességeit elvesztő páciens az episztemikus egyenlőség lényegi elemeinek híján a saját kezelése során is perifériára sodródhat. Így reked a beteg félúton a szubjektum és objektum között, egyfajta származtatott szubjektumként, akinek lényegi sajátosságai kizárólag az episztemikus fölényben lévő Másik perspektívájából nyerhetik el igazságtartalmukat.

A bővülő orvostechológiai repertoár ezt a folyamatot csak katalizálja, amelynek példáját a szülészeti ellátással, kiváltképp a negatív szülésélménnyel összefüggő kutatásaimban én is több ízben tapasztaltam.¹¹ Ruth Hubbard 1984-ban megjelent tanulmányában a „panoptikus anyaméh” (*panoptics of the womb*) képével illusztrálta azt a tendenciát, ami az anyai és magzati káresemények csökkentése érdekében felértékelte a tudás audio-vizuális,

¹⁰ Grigsby J, Rosenberg N. L., Busenbark D.: Chronic pain is associated with deficits in information processing. *Perceptual and Motor Skills*. 1995 Oct;81(2):403-10. doi: 10.2466/pms.1995.81.2.403. PMID: 8570332.

¹¹ V.ö.: Tari G, Hamvai Cs: The Medicalization of Childbirth: Ethical and legal issues of negative childbirth experiences. In: Kelemen O., Tari G. (eds.): *The Bioethics of the Crazy Ape*. Trivent, Budapest, 2019. 274-291.

numerikus és kvantitatív tartományait.¹² Ez a tendencia sajnálatosan alternatív és nem komplementer jelleggel közelítette meg a várandós és szülő nők fenomenológiai tapasztalatait, elmélyítve ezáltal az episztemikus egyenlőtlenséget és az orvosi paternalizmust a szülésszobán. A következőkben a szülés medikalizációjával összefüggésben álló kvalitatív kutatásunkból válogatva szemléltetem, miként lehet megragadni azt, hová vezet, ha az ellátásból hiányzik az episztemikus egyenlőség és ennek alapeszményei: az emberi méltóság, a tájékozott beleegyezés és a közös döntéshozatali modell.

„Senki sem törődött velem és a félelmeimmel. Megalázottnak és kiszolgáltatottnak éreztem magam. Csak egy munkadarabnak, miközben épp életet adtam a gyermekemnek”

„Olyan volt, mintha semmi közöm nem lett volna a szüléshez. [...] Olyan volt, mint a vágóhíd. Rideg és fém. És főképpen embertelen. Leszóltak, kitakartak, kapkodtak, nem beszéltek. A sírásomra azt mondták, nem vagyok már hároméves.”

„Amikor kérdeztem valamit, a szülésznő csak kétszavas mondatokban válaszolt. Aztán rám szólt, hogy »milyen kíváncsi itt valaki, jobb lenne, ha a saját dolgával foglalkozna, ahogy én is!« De azt sem tudtam, mi az én dolgom, ahogy azt sem, mi és miért történik velem.”

A kiragadott idézetek olyan személyes élményeket tárnak elénk, amelyek láttelejét adják annak, hogyan lehetetlenül el a szülése során eredendően kompetens morális ágens, a várandós nő, s miként válik szubjektív megéléseinek relevancia-érzetétől megfosztott, tárgyiasított testté (Körper). A kiragadott idézetek plasztikusan ábrázolják, mi forog kockán, amennyiben technooptimista társadalmainkban felmagasztaljuk és exkluzívvá tesszük a bio-pszicho-szociális egység materiális, empirikus előtagja alá tartozó tudásanyagaink.

¹² Hubbard, R.: Personal courage is not enough: Some hazards of childbearing in the 1980s. In: *Test-Tube Women: What Future for Motherhood?*, eds. R. Arditti, R. D. Klein, and S. Minden, Boston, Pandora Press, 1984. 331-55.

A DIGITÁLIS ÉN KÉTELYEI A TÁRSADALMI MÉDIA POST-TRUTH VILÁGÁBAN

KOVÁCS GÁBOR

A technológiai kultúrkritika korunk technicizált világvalóságát rossz, patológikus valóságnak tartja. Erősen negatív képet fest róla: ebben a sötét színek dominálnak. Szerzője válogatja, hogy lát-e valamiféle reménysugárt, felmutat-e valamiféle kiutat ebből a rossz valóságból. Ahány teória, annyiféle konklúzió. A kiindulópont közös: egy végtelenül szofisztikált technológiai civilizációban élünk.

Az ezredfordulót megelőző évtized az optimizmusé. A technológia és emberi szabadság szembeállításán alapuló kultúrkritikai attitűd egy jó évtizedre véglegesen meghaladottnak tűnik. A dilemmából a kivezető utat maga a technológia látszik felkínálni a kortársak számára. Az évtized alaphangját a lelkesült techno-utópiák dominanciája határozza meg – minden más hang disszonánsnak, reménytelenül retrográd és anakronisztikus figurák nevetségesen avitt morgolódásának tetszik az internet dicsőségét zengő nagy kórusban. A majdhogynem általános vélekedés szerint a világháló segítségével az emberiség olyan kardra tett szert, amely könnyűszerrel vágja át a technológiát a kapitalizmussal összekötő gordiuszi csomót. A háló éppen olyan korszakmetafora lesz, mint a 17. században az óra. Ahogyan mechanika századában az óra a világegyetem modellje, úgy most a háló látszik olyan metaforának, amely adekvát módon szemlélteti világunk működésmódjait. Az internet világra ráboruló digitális hálója, illetve azt átszövő hálózata az emberi autonómia visszanyerésének korszakos eszközeként tűnik fel. Az információs társadalom teóriáit – legalábbis kezdetben – az optimizmus uralja. A nyilvánvaló technológiai korszakváltás egyben korszakos társadalmi átalakulás, mégpedig egy jó jövőbe vezető átalakulás nyitányaként jelenik meg. Aztán az idő múlásával nőnek a kételyek. Visszatekintve nem nehéz észrevenni, hogy ezek a jóléti állam gondoskodó kapitalizmusát felváltó neoliberális, globalizált kapitalizmus működésmódjainak társadalmi következményeiből fakadnak.

Az újabb fordulat a millennium utáni évtizedekben történik. A techno-optimizmust felváltja a techno-pesszimizmus, vagy éppen a techno-fóbia. Nincs arról szó, hogy teljesen eltűnnének a techno-utópiák – jó példa erre a

technológiai transzhumanizmus ¹ – de a korszak vezető technológiai országában, az USA-ban az ún. dotcom buborék szétpukkanását eredményező 2000-es krízis, amely aztánutóbb a napjainkig tartó válságperiódus nyitányának bizonyult, nagyon felerősítette a technológiával, konkrétan az internettel kapcsolatos kritikai hangokat: a technológiai kultúrkritika újfent legitim pozíció lett. A dotcom válság nem következett volna be az internet nélkül: a gombaszerűen szaporodó technológiai cégek részvényeinek ára az égbe szökött, majd visszazuhan – tehát a tőzsdei buborék az internet-szektorhoz fűződő profit-várákozások következménye volt. A történetek csattanós választ adtak a korábbi évek technológia-utópiáira, amelyek abból indultak ki, hogy éppen a technológia lesz az az arkhimédészi pont, amelynek segéd-mével kifordítható sarkaiból a globális kapitalizmus világa. A válság arra mutatott rá, hogy a kapitalizmus újabb történelmi átalakulásában alapvető szerepet játszik az internet-technológia, amely a profitszerzés eladdig ismeretlen lehetőségeit nyitja meg a tőkés gazdaság számára.

2019-ben jelenik meg az amerikai Shosana Zuboff monumentális, közel 700 oldalas könyve, amelynek címe ennek az újfajta kapitalizmusnak ad nevet: *A megfigyelői kapitalizmus korszaka*.² Zuboff kiindulópontját a marxi kapitalizmus-elméletnek olyan alapfogalmai adják, mint az értéktöbblet, kisajátítás, kizsákmányolás, termelőeszközök stb. Ám fölöttébb kétséges, hogy marxistának lehet-e őt nevezni. A marxi kategóriarendszer számára inkább csak trambulín, amelyről elrugaszkodik. Álláspontja egyfajta reformizmus. Először is nem magát a kapitalizmust, hanem annak legutolsó mutációját, a megfigyelői kapitalizmust utasítja el – ám működés módjának leírásában – Hannah Arendt politikai fenomenológiája mellett – a Marx-féle teória a legfontosabb a számára. Nincsen szó zsigeri technológia-ellenességről könyvében azt a kérdést teszi föl, hogy miként lehet visszanyerni a digitális terrén és a digitális jövő, s tágabb értelemben véve az emberi jövő, saját jövőnk feletti ellenőrzést.

Zuboff a modernitásnak három fázisát különíti el. Az első modernitás kapitalizmusa a Ford-féle futószalag-kapitalizmus, amelyben az ébredező egyén alá van vetve a külső gazdasági, társadalmi, politikai kényszereknek. A második modernitás az autonóm egyén öntudatra ébredésének kora, amelyben ez az egyén egyfajta szerződést köt a fogyasztói kapitalizmussal, amelyet a

¹ Erre vonatkozóan: Kovács Gábor: A technológia vallása, avagy hogyan váljunk istenné önerőből. 2019.10.26. <https://ligetmuhely.com/liget/a-technologia-vallasa-avagy-hogyan-valjunk-istenne-onerobol/>

² Shosana Zuboff: *The Age of Surveillance Capitalism. The Fight for a Human Future at the New Frontier of Power*. London, Profile Books, 2019.

politikai demokrácia – Zuboff számára itt ez mindenekelőtt az amerikai demokrácia – kontrollmechanizmusa tart féken, tart kordában; végső soron ez kényszeríti ki a szerződés betartatását. A 20. század végén kialakuló digitális kapitalizmus Zuboff értelmezésében nem valamiféle eleve elítélendő berendezkedés. A digitális eszközöket használó tőkés rendszernek az a mutációja van kritikája céltáblájának középpontjában, amely az új korszakban – az egyre kevésbé működő állami kontrollmechanizmusok és a neoliberais gazdasági modell térnyerése következtében – a technológiai apparátus révén megvalósított totális kondicionálás segítségével az egyént abszolút módon tárgyiasítja; olyan nyersanyagnak tekinti, amelynek megjósolható és befolyásolható a viselkedése. Ennek a viselkedésnek digitális, eladható-vehető áruvá változtatott formája az értéktöbblet fő forrása. A megfigyelői kapitalizmusban a viselkedési értéktöbblet (behavioral surplus) a profit forrása, amely a digitális eszközöket használó egyénről összeállított digitális viselkedéscsomagok piacra vitele révén realizálódik.

Zuboff tézise az – ezért írtam korábban, hogy nemigen tekinthető marxistának –, hogy a kapitalizmus korábbi fázisaiban organikus reciprocitás, a fentebb említett szerződésszerű jelleg kapcsolta össze a tőkést és az termelő-fogyasztó egyént. Ez a megfigyelői kapitalizmusban eltűnik.³ Ám a nagy átalakulás nem természettörvény-szerű determinizmus által irányított folyamat, s nem is a technológia belső logikája hajtja, hanem emberi cselekvések következménye, amelyek az ezredfordulót követő években egy sajátos, véletlenszerű konstellációban fejtették ki a hatásukat. Ha ez így van, akkor emberi cselekvések meg is változtathatják a fennálló szituációt. Zuboff hisz az emberi szabadság valóságátformáló erejében. A kérdés az, hogy jelen körülmények között ez vajon aktualizálható-e. Más szavakkal: megvannak-e még azok a feltételek, amelyek között ennek a szabadságnak tere van? Az esélyek nem túl jók, de az új kezdet esélye mindig megmarad addig, ameddig az ember képes spontán, előre nem látható cselekvésre – mondja Hannah Arendtre hivatkozva. Ám ez a könyvet lezáró optimista végszó meglehetősen a levegőben lóg a több száz oldalas kifejtés végén. A megfigyelői kapitalizmus Zuboff által adott átfogó leírása éppen azt bizonyítja újra és újra, más-más szemszögből, hogy ez a soha nem látott hatékonyságú technológiai-gazdasági rendszer az emberi szabadság lehetőség-feltételeinek módszeres felszámolásán nyugszik.

A megfigyelői kapitalizmus – a totalitarizmussal ellentétben – nem alkalmaz erőszakot, az emberi pszichét nem belülről akarja, új politikai vallásként, hatalmába keríteni. Módszere nem az egyén terrorizálása; célját a megelégedettség, a boldogság pszichikai állapotának elősegítésével képes leginkább

³ Shosana Zuboff, I. m. 499-500.

elérni. Nem erőszakkal, hanem kondicionálással dolgozik. Eszményképe – Herbert Marcuse kifejezését kölcsönvéve – a vidám robotok társadalma, amelynek tagjai boldogok és elégedettek, s ami a legfontosabb: jövőbeli viselkedésük prognosztizálható és befolyásolható. Ennek az ideálnak a megvalósítására egyre hatékonyabb, nemcsak az emberi ráció, hanem az érzelmi és ösztönreakciók előre látására, manipulációjára és befolyásolására – ez utóbbi alapvető fontosságú, hiszen ez a profit elsődleges forrása – képes technikai eszközök garmadája áll rendelkezésére. Olyan újfajta, tökéletesen átlátható és ellenőrizhető Panopticonban élünk, amelynek üvegfalait, a régítől eltérően, nemcsak kívülről építik – a rendszer urai –, hanem belülről, önként és dalolva, a felhasználók aktív közreműködésével, a szociális média és az ún. okostechnológiák – amely okossága azt jelenti, hogy átfogóan feltérképezik az őket használók életét és az információkat továbbítják az azt feldolgozó mesterséges intelligenciáknak – segédelmével.⁴

Nyilvánvaló, hogy ennek az új rendszernek a működése előfeltételezi, egyben pedig ösztönzi az egyéni identitásépítés új módját. A Facebook felületére belépve újra és újra szembesülhetünk azzal, hogy az emberek milyen készségesen – szó szerint önként és dalolva – osztanak meg magukról egészen intim információkat a képektől és videóktól kezdve az írásos bejegyzésekig. Zuboff figyelmeztet arra, hogy az egyre inkább szélteében-hosszában alkalmazott mesterséges intelligencia nemcsak ezeket elemzi, hanem a nem tudatos reakciókat, a beszéd-intonációtól a szemmozgásig. A ma már úgyszólván mindenki által használt, és ártatlannak tetsző lájkolás például alapvető fordulatot hozott a használók személyi profiljának feltérképezésében: nem véletlenül neveztek annak idején a szakértők aranybányának.⁵

Richard Seymour 2019-es, a *Csicsergő-gép (Twittering Machine)* című könyve – a cím az angol 'twitter' ige alapjelentésére játszik rá: csicseregni – egyszerre utal a Twitter nevű platformra, illetve Paul Klee-nek az ugyancsak ezt címet viselő képére.⁶ Erőteljes technológiai kultúrkritika ez, középpontjában azokkal a pszichikai – az egyéni identitáskonstrukciókat alapvetően érintő – változásokkal, amelyekben a szociális média – Twitter, Facebook stb. – lényeges szerepet játszik, s amelyeknek nagyon fontos kulturális, társadalompszichológiai és politikai következményei vannak. Gyakorta emlegetik a digitális függést a Twitterrel és a Facebookkal kapcsolatban. Ám egy dolog az, hogy ezeknek a platformoknak a tervezésében tudatosan felhasználják a kaszinókban a játékosok becsábítására alkalmazott vizuális design-elemeket, s másik – a nyilvánvalóan fontosabb – az, hogy miért van ilyen nagy társadalmi

⁴ Harald Welzer: *Die smarte Diktatur*. Frankfurt am Main, Fischer Verlag GmbH, 2018.

⁵ Shosana Zuboff, I. m. 158-160.

⁶ Richard Seymour: *The Twittering Machine*. (e-book) London, The Indigo Press, 2019.

kereslet ezekre az eszközökre. Ez – érvel Seymour – a 21. század eleji megváltozott identitáskonstrukció logikájának a következménye. Az internet megmondja, hogy ki vagy, de ez azért van így, mert *te* akarod azt, hogy mások mondják meg, ki is vagy te valójában. Míg a karteziанизmus alapvetése az volt, hogy 'gondolkodom, tehát vagyok', addig korunk Facebookot és a Twittert használó posztkarteziánus individuumának alapvetése: 'lájkolnak, tehát vagyok'.⁷ Az ilyen módon konstruált elektronikus alapú identitást kompetitív individualizmusnak nevezi. A többiek elismeréséért – amely saját létezésem bizonyossága – folytatott kényszeres lájk-vadászat egyfajta digitális szociáldarwinizmust eredményez: a digitális dzsungelben állandóan harcolni kell a túlélésért. A digitális self ugyanis alapvetően törekeny: a folyamatosan érkező külső stimulusokra újra és újra válaszolnia kell. Végeredményben az én piacosításáról van szó, aminek az eredménye egy olyan személyes brand létrehozására irányuló görcsös igyekezet, mely piacképesnek bizonyul a digitális piactéren.

Abbahagyhatatlan digitális jelmezből ez, melynek lényegi velejárója az a kockázat, hogy digitális éned darabokra hullhat egy meggondolatlan bejegyzés, komment, vagy poszt következtében. A rajongást és elismerést ilyenkor pillanatok alatt a gyűlölet váltja fel az acsarkodó kommentek özönének formájában kitörő szarviharban (shitstorm). Az online közösségeket a szélsőséges érzelmi hullámvás jellemzi: a szolidaritás túlárado megnyilvánulásait pillanatok alatt válthatja föl a gyűlölet-cunami. Mindez persze ismét csak nem írható önmagában a technológia rovására: a digitális térben zajló identitáspolitikát a való világban végbement változások éltetik. Ezt megváltoztatni egy anti-identitáspolitikával lehet, aminek az alapja a valóság átformálása – sugallja a szerző.⁸ A szociális média technológiai óriásai számára az egyéni élet nem tartalom, hanem csupán áruvá változtatható és profitgeneráló nyersanyag a figyelem felkeltésére összpontosító figyelem-gazdaságban (attention economy).⁹ A platform-kapitalizmusnak ez a működési logikája generálja a hamis hír, a manapság szélteben-hosszában emlegetett fake-news elburjánzását.¹⁰ Nem a

⁷ Kovács, Gábor: Self-Construction in the World Web and the Borders of Freedom in Pandemic Times. In: Methi, Jan Selmer; Nikiforova, Basia (eds.) *Borderology: Spatial Perspective, Theoretical and Practical*. Cham, Springer International Publishing, 2023. 191-197.

⁸ Richard Seymour, I. m. 82. Ugyanezt az anti-identitáspolitikát ajánlja a mai baloldal számára könyvében Kiss Viktor: *Kívül/belül. Egy új politikai logika*. Napvilág Kiadó, Budapest, 2021. 125.

⁹ Richard Seymour, I. m. 73.

¹⁰ A hazugság-problematika filozófiai értelmezésére vonatkozóan lásd: Kovács Gábor: Az igazság, a politika és a valóság szövete – Hannah Arendt a hazugságról. In: *Uő: Két part között mindörökké?* Liget Kiadó, Budapest, 2018. 140-148.

tartalom az érdekes – a szociális média lényegében felszámolja a hagyományos újságírást –, hanem a hír által felkeltett figyelem. A platformok – az időnkénti, a csupán kozmetikázás szerepét betöltő, végsőleg hatástalan és kelletlen cenzúra ellenére – alapvetően tartalom-érzéketlenek.¹¹ Azt ismét csak a való világ milyensége magyarázza, hogy ez mennyire jól használható eszköznek bizonyul az értékelvű politikát úgyszólván teljesen kiszorító médiapolitikában.¹²

Ha ez így van, milyenek az esélyei az egyén szabadságának: akarja-e még egyáltalán ezt a szabadságot? A fentiekben tárgyalt Zuboff nagyszabású körképe e tekintetben meglehetősen borús következtetésekre ad alkalmat. Mekkora a cselekvés tere, ha ilyen egyenlőtlenek az esélyek? Ott van egyfelől – ez az ő kifejezése – az anyagiakban, technológiában és szellemi erőben bővelkedő *digitális kaptár*, másfelől pedig a számítógép nagy vagy éppen az okostelefon kis képernyőjét megbűvölten bámuló elszigetelt egyes ember. A könyv nem hagy kétséget afelől, hogy a sokat emlegetett és szemforgató törvényekkel védett *privacy* már régen nem egyéb hangzatos lözungnál: a magánszféra átlátható, átjárható és úgyszólván tetszés szerint manipulálható a digitális kaptárban. A *Mátrix* világa immáron közhelyszerű rögválóság.

Ám Zuboffnál, ha nagyon elvontan is, de azért ott van a remény: egyfajta maradéka a korábbi évtizedek techno-optimizmusának, amely azt sugallja, hogy ez a szinte már átláthatatlanul bonyolult technikai univerzum valamilyen módon mégis csak leválasztható a globalizált felügyeleti kapitalizmus rendszeréről, és megteremthető egy emberarcú digitális világ: visszanyerhetjük ellenőrzésünket a jövő felett. Merthogy a jelenlegi berendezkedés mindenekelőtt a saját jövőnkől foszt meg bennünket. Halvány, elvont remény, de mégiscsak remény. Mások még ezt a nagyon visszafogott derűlátást sem osztják. Pesszimizmusuk az új technológiák általuk festett képéből táplálkozik, továbbá abból a meggyőződésből, hogy ezek nemigen választhatók le a kapitalista rendszerről: természetük lényege az ezzel való összefonódásból fakad. Ettől olyanok, amilyenek: ha nem ilyenek lennének, nem is léteznének.

A mélységes techno-pesszimizmusnak iskolapéldája Jonathan Crary néhány hónapja megjelent könyve, sokatmondó címével: *Felégetett Föld – túl a digitális korszakon egy posztkapitalista világ felé*.¹³ Crary rendkívül provokatív esszéjében internet-komplexumról beszél: nézete szerint ez elválaszthatatlan

¹¹ Richard Seymour, I. m. 115.

¹² A médiapolitika történeti genezisének háttérére vonatkozóan lásd: Kovács Gábor: *A posztdemokrácia kora*. 2022. 06. 7. <https://ligetmuhely.com/liget/kovacs-gabor-a-posztdemokracia-kora/>

¹³ Jonathan Crary: *Scorched Earth. Beyond the Digital Age to a Post-Capitalist World* London-New York: Verso, 2022, (e-book)

korunk techno-kapitalizmusától. Annak lényegi része; vele együtt alakult ki, s vele együtt kell buknia.¹⁴ Az ökoszocializmus – a vágyott posztkapitalista jövő társadalmi-politikai formája – nem használhatja az internetet. Merthogy – mondja Crary – a dolog alapvető félreértéséről tanúskodnak azok a vélemények, hogy az internetet egyszerűen csak el kell venni a nagy cégektől, s akkor alapvetően meg fog változni a működés módja. Ugyanis olyan technológiáról van szó, amelynek struktúrája és működés módja a kapitalizmus legújabb verziójának működés módjából fakad.

Ha a dolgot a szabadság-problematika szempontjából vesszük szemügyre, akkor Crary és Zuboff nagyon hasonló állásponton van. Mindketten részletes leírását adják az emberi psziché végtelenül szofisztikált technológiai eszközök segítségével történő megszállásának, vagy gyarmatosításának. A változtatás lehetősége amiatt válik rettenetesen nehézé, hogy magának a változtatásnak a *vágya* tűnik el. Crary a technológiának a már Marcuse által központba állított létezés-pacifikáló funkcióját, a boldogtalan tudatot felszámoló mivoltát emeli ki. Azonban gondolatmenetének végén – ez talán a könyv legérdekesebb része – maga mond ellent ennek az optimista forgatókönyvnek. Itt azt fejtegeti, hogy a technológia világa hogyan veszi el az embertől az érzékszervek számára feltárulkozó valóságos világgal való találkozást, az abba való belemerülés, az embert emberré tevő egzisztenciális tapasztalat lehetőségét.

Visszatérve Seymourhoz. Ő óvakodik az egyoldalú techno-determinista állásponttól: afelé hajlik inkább, hogy korrelációról, tehát technológiai, pszichológiai, kulturális, politikai változások együttfutásáról, nem pedig egyértelműen kimutatható olyan kauzális kapcsolatról van szó, amelyben a technológia a végső mozgató ok szerepét játssza. Azt ellenben állítja, hogy a technológia nagyítólencseként radikálisan felnagyítja, felerősíti a pszichikai és a társadalmi valóság létező rendjeit. Mindazonáltal a negatív hatások korántsem csupán egyszerű melléktermékek: ezek a kapitalista befektetéseknél alapvető motivációt jelentő profitmaximalizálás szükségképpen következményei.¹⁵ Ebből következően ezek megszüntetése csak a rendszer – a digitális technológiák segítségével működtetett kapitalizmus – egészének lebontásával lehetséges. A korábbi utópikus ígéreteknek és illúzióknak megvalósulófélben levő disztópikus valósággá torzulása, a kiber-idealizmusnak kiber-cinizmussá való átváltozása a technológiai és gazdasági rendszer szétbomozhatatlan összefonódásának a következménye.¹⁶

Seymour érdeklődésének homlokterében azok a szociális médiában feltűnő karakterek – trollok, celebek –, illetve azok a társadalmi-politikai

¹⁴ Uo. 15.

¹⁵ Richard Seymour: *The Twittering Machine*, 19.

¹⁶ Uo. 20.

jelenségek vannak, amelyek szorosan kötődnek ezekhez a média-platformokhoz: a digitális függés problémája, a fake-news, illetve a politikai szélsőségek jelenléte, a többnyire populizmusként emlegetett ún. Trump-jelenség.

Le kell számolni azzal a korábbi illúzióval is, hogy a digitális hálózatok alapelve a horizontális szerveződés, vagyis hogy egy strukturálisan demokratikus térről lenne szó. Márpedig a kilencvenes évek techno-utópiáinak, melyek az internetet a szabadság természetes médiumának vélték – nem piramisszerű struktúra, nincs hatalmi központ, a háló önszerveződését az egyenrangú hálószemek aktivitása táplálja – ez volt a kiindulópontja. Az azóta eltelt három évtized azonban a legkevesbé sem váltotta valóra az utópiát. Nemcsak Seymour véli úgy, hogy a digitális hálózatok a horizontális szerveződés helyett a vertikálisra épülnek: karizmatikus vezetők köré szerveződnek, nagyszámú passzív résztvevővel. Ezért csapott át a korábbi digitális eufória pesszimizmusba. Az elektronikus mozgalmak vagy felolvadnak a valóságos politikai térben, a létező pártokba betagozódva, vagy pedig hatékony eszköznek bizonyulnak az autoriter vezetők kezében hatalmuk megerősítésére.¹⁷ Shosana Zuboff alapvető problémának azt tartja, hogy a szociális média – jóllehet a felszínen a narcisztikus egoizmusnak hízeleg – működésmódjai, illetve az ezeket szabályozó algoritmusok a konformista viselkedést ösztönzik. A hívószó a korlátlan önmegvalósítás, ám az állandóan változó digitális közösségekben valójában nem lehet eltérni az éppen adott pillanatban uralkodó normáktól: aki nem ezt teszi, az a csoportból való kiutálást-kitaszítást kockáztatja.

Seymour könyvét a ludditáknak ajánlja, ám nem gondolja, hogy a szociális média megszüntetése megoldaná a dolgot: a jelenlegi gazdasági rendszer hamarosan még hatékonyabbat teremtené helyette.¹⁸

Lehet-e a pesszimizmust tovább fokozni? Lehet. Ezt teszi a kortárs koreai-német kultúrkritikus filozófus, Byung-Chul Han. Nála már nem arról van szó, hogy az emberi szabadságból fakadó változtatási potenciál elég-e a technokapitalista civilizáció megváltoztatásához. Tovább megy ennél. Meglátása szerint ennek a civilizációnak a lényege ugyanis az, hogy kizsákmányolja, hasznosítja, hajtómotorjává teszi az emberi szabadságot. Választani – ugyanez volt a meggyőződése a több mint fél évszázaddal korábban a technológiai kultúrkritika klasszikusának, Jacques Ellulnak is¹⁹ – csupán a pozitív ösztönzési

¹⁷ Andrea Kendall-Taylor, Erica Frantz, and Joseph Wright: How Technology Strengthens Autocracy. *Foreign Affairs*, March/April, 2020. 103-115.

¹⁸ Seymour, I. m. 153.

¹⁹ Ellul időszerűségére vonatkozóan lásd: Helena M. Jerónimo, José Luís Garcia, Carl Mitcham (eds.): *Jacques Ellul and the Technological Society in the 21st Century*. Philosophy of Engineering and Technology (POET, volume 13) Heidelberg-New York-London, Springer, 2013.

technikákon nyugvó neoliberális technokapitalizmus által felkínált lehetőségek között lehet – ám az így módon feltáruló választási spektrumból ki van zárva a status quo megváltoztatásának lehetősége. Ez a hatalom ugyanis *okos* hatalom, amely tudja, hogy a rendszer dinamikusan bővülő újratermelésének záloga az, hogy az egyén szabadnak érezze magát. Az ebből fakadó, a technológiai milióban kibontakozó kreativitás ugyanis – a marxi kategóriával élve – a történelemben ismert eddigi leghatékonyabb termelőerő:

„Lényegesen hatékonyabb az a hatalmi technika, amely eléri, hogy az emberek *maguktól* alávéssék magukat az uralmi összefüggésnek. Aktiválni, motiválni, optimalni akar, és nem gátolni vagy elfojtani. (...) Az okoshatalom hízeleg a pszichének, ahelyett, hogy fegyelmezné, kényszereknek vagy tilalmaknak vetné alá. Nem hallgatást mér ránk. Inkább szüntelenül arra készítet, hogy közöljünk, megosszunk, részt vegyünk, kommunikáljuk véleményünket, igényeinket, kívánságainkat és vonzalmainkat, meséljük el az életünket. (...) A szabadság mai válsága abban áll, hogy egy olyan hatalmi technikával van dolgunk, amely nem tagadja vagy elfojtja a szabadságot, hanem kizsákmányolja. A *szabad* választás az ajánlatok közti szabad választás javára semmisül meg.”²⁰

Byung-Chul Han – Gilles Deleuze-re hivatkozva – az idióta attitűdjét látja olyannak, amellyel külső pozícióra, ezáltal autonómiára lehet szert tenni a technológiával összefonódott pszichopolitikai rendszerrel szemben. Szerinte a filozófia fő feladata ez az iditóta-attitűd kezdetektől: a „filozófia története idiotizmusok története.” A baj az – mondja Han Marcuse represszív tolerancia koncepciójára rímelve –, hogy ennek fölöttébb híján vagyunk, nem véletlenül:

„Manapság szinte eltűnni látszik a kívülálló, a bolond vagy az idióta típusa a társadalomból. A digitális totális hálózat és totális kommunikáció jelentősen fokozza a konformitáskényszeret. A konszenzus erőszaka elnyomja az idiotizmust. [...] A kommunikáció- és konformitáskényszer tekintetében az idiotizmus a szabadság gyakorlását jelenti. Az idióta lényege szerint a kötetlen, a hálózatba nem kötött, az informálatlan. A minden kommunikációtól és hálózatosságtól mentes, *időtlen kívül* lakója [...] Az idiotizmus a *hallgatás, a csönd és a magány szabad tereit* hozza létre, amelyekben lehetséges olyasmit mondani, amit tényleg mondani érdemes. [...] Ma már nem az jelenti a nehézséget, hogy nem nyilváníthatunk szabadon véleményt, hanem az, hogy létrehozzuk a magány és a hallgatás olyan szabad tereit, amelyekben mondhatót találunk.”²¹

²⁰ Byung Chul Han: *Pszichopolitika. A neoliberalizmus és az új hatalomtechnikák*. Typotex Kiadó, Budapest, 2020. 24-25. Ford. Csordás Gábor.

²¹ Byung Chul Han, I. m. 106-107-109.

A SZELLEM HELYE A TERMÉSZETBEN: A GONOSZ DÉMON-ARGUMENTUM A TISZTA ÉSZ KRITIKÁJÁBAN

BLANDL BORBÁLA

Kant az 1790-ben Johann August Eberhard *A tiszta ész kritikája*-értelmezésére válaszul közreadott vitairatában azt a megjegyzést teszi, hogy a kétely általános metafizikai tanához¹ vezet, ha nem hajtjuk végre az észkritikát. Az „általános metafizikai kételytan” kifejezés egy olyan szükségképpen fellépő szkepticizmusra utal, amelyik nem pusztán az ész fogalmainak megismerésben való alkalmazhatóságát és az empirikus megismerés lehetőségében való szisztematikus kételkedést jelenti, hanem a külvilág létét és ezzel együtt a saját létezésének tudatát is kétségbe vonja.² Előadásomban azt szeretném megvizsgálni, hogy hogyan érvel Kant az általa problematikusnak nevezett descartesi szkepszis ellen. Ez utóbbi rekonstrukciójánál elsősorban Altrichter Ferenc olvasatának azokra a szakaszaira fogok támaszkodni, amelyekben azt mutatja meg, hogy milyen viszonyban van egymással a *cogito, ergo sum* és a *sum res cogitans* tétele. Az előadás második részében pedig azt járom körbe, hogy milyen érveket használ Kant a karteziánus szkepszis leküzdésére.

Altrichter Ferenc cogito-érvről szóló tanulmányának XI. részében az érv több funkcióját is megkülönbözteti egymástól. Az első ezek közül a szkepticizmus cáfolata, méghozzá azé a szkepszisé, amelyik a szükségszerű igazságok kétségességét állítja. A gonosz démon-hipotézis szerepe lényegében ez, hiszen a hipotézis maga nem más, mint „...rendkívül szemléletes, képi kifejezése annak a logikai lehetőségnek [...], hogy a szükségszerű igazságok kétségbevonhatók.”³ A szükségszerű igazságok bizonyosságának biztosítását a cogito-

¹ Immanuel Kant: Über eine Entdeckung, nach der alle neue Kritik der reinen Vernunft durch eine ältere entbehrlich gemacht werden soll. In: uő: *Der Streit mit Johann August Eberhard*. Szerk. Marion Lauschke, Manfred Zahn, Felix Meiner, Hamburg, 1998. 158.

² A gonosz démon-argumentum fenti értelmezése (ti. az, hogy a cogito-érv lehetséges cáfolatkísérleteként az önmagáról való tudást kell kétségessé tennie) Altrichtertől származik. Ld.: Altrichter Ferenc: *Cogito, ergo sum*. In: uő: *Észérvek az európai filozófiai hagyományban*, Atlantisz Kiadó, Budapest, 1993. 119-184. különösen: 157-164.

³ Altrichter: I. m. 158.

érv Altrichter szerint egyébként nem tudja teljesíteni, hiszen az ész megbízhatósága iránti kételyt az észérvekre támaszkodva kellene eloszlatnia, ennél fogva az érv ebben a szerepkörében cirkuláris. A cogito-érv másik funkciója az, hogy „pozitívan is bizonyítson valamit” az emberi megismeréssel kapcsolatban, nevezetesen azt, hogy „mindent, ami a tudás nevére tart igényt, ugyanolyan módon kellene belátnunk, ahogy a 'vagyok' bizonyosságát belátom”. Ennek egyik fontos következménye az, hogy a „vagyok” érvényességének korlátai végső soron azonosak lesznek minden más tudásunk korlátaival. Ez elég nagy probléma, viszont elemzésem szempontjából a *sum res cogitans* kérdése még fontosabb. Következik-e a *cogito, ergo sum*-ból az, hogy amíg létezem, gondolkodom, azaz gondolkodó dolog vagyok? Erre a cogito-érv érvényességének kiterjesztése miatt lenne szükség, hiszen az csupán addig működhet a tudás megalapozásaként, ameddig gondolkodom, azaz gondolok valamit. A gondolkodásnak – pontosabban annak az állapotnak, hogy gondolok valamit – a létezéssel azonos metafizikai bizonyossággal kell rendelkeznie, különben öntudatlan állapotaimban, vagy amikor egyszerűen csak nem gondolok semmire, megszűnnék létezni. Descartes gondolatmenetének e második része Altrichter szerint a következő: „Úgy tűnik ..., hogy Descartes ahhoz hasonlóan, ahogy korábban megvizsgálta, el tudja-e gondolni, hogy nem létezik, most azt vizsgálja, el tudja-e gondolni, hogy semmit sem, azaz egyetlen gondolatot sem gondol. Mivel egy ilyen törekvés (...) ugyanolyan típusú inkonzisztenciához vezet, mint amelyet akkor veszünk észre, amikor saját létezésünk tagadását próbáljuk elgondolni, ezért sohasem gondolhatjuk, hogy 'semmit sem gondolok', hiszen a semmit sem gondolok maga is egy gondolat.”⁴ A *sum res cogitans*, vagyis a 'gondolkodó szubsztancia vagyok' a cogito-érvhez kapcsolódó fontos kiegészítése a descartesi doktrínának.

Nézzük meg, hogy hogyan értelmezi Kant a TÉK-ben a cogito-érvet és a *sum res cogitans* állítását! A következőkben a szükségszerű igazságokra vonatkozó bizonyosság hiányával kapcsolatos kanti gondolatmenetet a TÉK első felére, szűkebben „Az idealizmus cáfolatára” koncentrálva végzem el.

A descartes-i kétely rekonstrukciójának legtöbbet hivatkozott változata Kantnál „Az idealizmus cáfolatában” található, és így hangzik:

„Az idealizmus (a *materiális* idealizmusra gondolok) az az elmélet, mely szerint a térben rajtunk kívül lévő tárgyak létezése vagy pusztán kétséges és bizonyíthatatlan, vagy egyenesen hamis és *lehetetlen*; az előbbi Cartesius *problematicus idealizmusa*, mely csak egyetlenegy empirikus állítást ... tekint kétségbevonhatatlannak, nevezetesen azt, hogy „Vagyok”; az utóbbi Berkeley

⁴ Uo. 162.

dogmatikus idealizmusa, mely azt állítja, hogy a tér s mindaz, amivel mint elválaszthatatlan előfeltétel összefügg, önmagában lehetetlen, s ezért a térbeli dolgok is csupán a képzelet szüleményei.”⁵

A dogmatikus idealizmus álláspontját Kant gyorsan elintézi: ez akkor lenne érvényes, mondja, ha a teret a magukban való dolgok tulajdonságának tekintenénk, mert ebben az esetben a tér mindazzal együtt, amelynek feltételül szolgál, valóban képtelen dolog lenne. A dogmatikus idealizmust a transzcendentális esztétika kielégítően cáfolja. Más a helyzet azonban a descartes-i problematikus idealizmussal, és nemcsak azért, mert az maga is egy a szkepticizmus ellen megfogalmazott érv része, vagyis csak erősen jóindulatú perspektívából nézve fogadhatjuk el, hogy a szkepticizmus egy fajtáját képviselné. A cogito-érv, amelytől elválaszthatatlan a külvilág létezését vitató szkeptikus érvelés, és amelynek részét képezi a gonosz démon-argumentum is, azok közé a filozófiai gondolatmenetek közé tartozik, amelyek az egész kritikai transzcendentálfilozófia számára a legfontosabb, mondjuk úgy, történeti elrugaszkodási pontot jelentik. Ez kiderül abból is, hogy amikor Kant átírja a TÉK első kiadását, a lényegi változások pont az ezzel az érveléssel összefüggésben álló fejezeteket érintik: a kategóriák dedukcióját, a paralógizmus-fejezetet (különösen: a negyedik paralógizmust, amelyik a lélek és a külvilág viszonyáról szól), valamint a kategóriák tapasztalatra való alkalmazásához tartozó, gyakorlati útmutatásként szolgáló alaptétel-fejezetbe újonnan bekerülő szövegrészt, amelyből a fenti idézet is származik, vagyis az idealizmus cáfolatát.

Lássuk, hogyan érvel Kant „Az idealizmus cáfolatában” a problematikus idealizmus ellen, pontosabban amellett, hogy a külvilág létébe vetett hitünk nem lehet illúzió! Kant szerint a problematikus idealizmus nem állítja azt, hogy a tér, és vele együtt az, amit külvilágnak nevezünk, nem létezik, csupán azt mondja, hogy „saját létezésünkön kívül semmilyen létezést nem tudunk közvetlen tapasztalat alapján bizonyítani”⁶. Kant észszerű tannak nevezi a külvilág létével kapcsolatos kételyt, hiszen az „megfelel az alapos filozófiai gondolkodás követelményének”, vagyis bizonyítást keres. A bizonyításnak pedig azt kell megmutatnia, hogy a külső dolgokat „nem csupán elképzeljük, hanem tapasztaljuk is”⁷. A külvilág létére vonatkozó kétely kihívására Kant úgy kíván megfelelni, hogy igazolja: a belső tapasztalat csak a külső tapasztalat

⁵ Kant: *A tiszta ész kritikája* (a továbbiakban: TÉK), Atlantisz Kiadó, Budapest, 2004. 244.B 274. Ford. Kis János.

⁶ TÉK, 244. B 274

⁷ Uo.

feltételezése alapján lehetséges.⁸ Ez a megoldás eltér attól, amelyet Descartes fejt ki a cogito-érvben, és talán nem túlzás azt mondani, hogy a transzcendentális analitika egyik legfontosabb metafizikai eredményének tekinthető, amennyiben a transzcendenciára való hivatkozás nélkül éri el a célját. A problematikus idealizmust cáfoló, vagyis a külvilág létének realitását igazoló tézis a következő: „Tulajdon létezésem pusztá – ámbár empirikusan meghatározott – tudata bizonyítja a térben rajtam kívül lévő dolgok létezését.”⁹ Ez a tétel nem triviális, ahogy a Kant által adott bizonyítása sem nevezhető annak. Olyannyira nem, hogy a pusztán fél oldalnyi bizonyítást három, terjedelmesebb megjegyzés követi, valamint – eléggé szokatlan módon – a B-kiadás előszavában egy hosszabb lábjegyzet magyarázza.¹⁰ Sőt, ugyanitt „Az idealizmus cáfolatában” adott szöveg korrekciója is megtalálható. Maga a bizonyítás a következőképpen hangzik (az „Előszóban” adott korrekciós javaslatot is figyelembe véve):

„Tudatában vagyok létezésemnek mint az időben meghatározott létezésnek. Minden időbeli meghatározás feltételezi, hogy az észlelésben van valami *állandó*. Ám ez az állandó valami nem lehet bennem lévő szemlélet. Hiszen létezésem meghatározásának bennem föllelhető okai mind képzetek, s mint ilyenek, maguk sem nélkülözhetnek valami tőlük különböző, állandó létezőt, amihez képest meghatározható a képzetek váltakozása, s ennél fogva az én létezésem az időben, melyben ezek egymásra következnek.¹¹ Így tehát ezen állandó észlelését csupán egy rajtam kívül létező dolog teheti lehetségessé, és nem egy rajtam kívül létező dolog pusztá képze. De mivel az időben létező tudat szükségszerűen összefügg ezen időbeli meghatározás tudatával, ezért szükségszerűen összefügg a rajtam kívül lévő dolgok létezésével mint az időbeli meghatározás feltételével is; tehát a tulajdon létezésem tudata egyszersmind más, kívülem lévő dolgok létezésének tudata is.”

A bizonyítás e pontján két irányban is elindulhatunk. Az egyik interpretációs lehetőség az, hogy létezésem időbeli meghatározhatóságának tudatából indulok ki: ez azt jelenti, hogy az idealizmus cáfolatát, azaz a külvilág realitásának bizonyítását nem csupán közvetlen kontextusával, vagyis az alaptételek

⁸ Uo. 245. B 275

⁹ Uo. 245. B 275

¹⁰ 45-47. B XI-XLI

¹¹ Uo. 46. B XL

analitikájának szöveghelyeivel magyarázzuk. Ezt az eljárást követi Allison¹² és Baumanns¹³ is, és alighanem ez a legkomplexebb, legnagyobb értelmezői erőfeszítést követelő eljárás, hiszen képes játékba hozni a transzcendentális én fogalmát is a külvilág létének igazolásakor. Az egyszerűség kedvéért azonban most Guyer¹⁴ összegzésére támaszkodom ennek az álláspontnak az ismertetésében. Ő az állandóság fogalmához kapcsolódva három érvet különböztet meg, amelyek segítségével értelmezhetővé válhat az idealizmus cáfolatának bizonyítása. Mindhárom érv a tapasztalat első analógiájának, a szubsztancia állandóságáról szólóknak a kifejtésében szerepel, és sorban a következők: 1. Mivel az idő maga nem érzékelhető, állandóságát csak valami bennelévő reprezentálhatja: ez az idő *szubsztrátuma* (A 182/B225–226); 2. Az állandóság fogalmán alapul a módosulás is: „csupán az állandó módosul (...) a változó-kony megváltozik”, illetve: „minden, ami módosul, megmarad, csak állapota változik” (B 230–31); 3. A változás percepciójának feltétele az állandó szubsztancia léte (A 188/B 231). Mindhárom érv klasszikus metafizikai argumentumok transzcendentális transzformációinak tekinthető, hiszen szerkezetükben nem sokban különböznek a kozmológiai érvektől, viszont nem valamilyen dolog létét kívánják bizonyítani, hanem egy olyan gondolkodásbeli funkció létét, amelyik a természet megismerésére irányuló emberi gondolkodás lehetőségfeltételének bizonyul.

Van a TÉK-ben egy, a szubsztancia állandóságát kimondó alaptételtől független, de a róla elmondottakkal ellentmondásban nem álló érv is. Ez a tér és az idő érzékelésének egymást kölcsönösen előfeltételező voltára épít, lényegileg különbözik az előbb felsorolt metafizikai/kozmológiai érvektől, és egy olyan megállapítás-sorozatra támaszkodik, amelyik középponti jelentőségű a kanti kritikai filozófia számára. Ezt az érvet több helyen, több formában is megismétli Kant, ezek közül a rendszerben elfoglalt helyét tekintve a dedukció 24. paragrafusában szereplő kifejtés a legimpozánsabb. Így szól:

„Míg a térről azonnal elismerhetjük, hogy semmi egyéb, mint a külső érzékek által adott jelenségek tiszta formája, addig az idő ugyan egyáltalán nem a külső szemlélet tárgya, mégis úgy tehetjük csak elképzelhetővé, hogy egy olyan vonal képéhez folyamodunk,

¹²H. E. Allison: *Kant's Transcendental Idealism*, Yale University Press, 2004. 298. skk.

¹³Peter Baumanns: *Kants Philosophie der Erkenntnis*, Königshausen&Neumann, Würzburg 1997. 667. skk.

¹⁴Paul Guyer: *The Postulates of Empirical Thinking in General and the Refutation of Idealism*, In: Georg Mohr és Marcus Willaschek: *Kritik der reinen Vernunft (Klassiker Auslegen)*, Akademie Verlag, Berlin, 1998. 297–324.

amelyet mi magunk húzunk meg – ha nem így ábrázolnánk, nem ismerhetnénk meg mérésének egységét.”¹⁵

Vagyis az idő tartama csak a térbeli objektumok mozgásához hasonlítva mérhető a dedukció e közbevetése szerint. De ugyanezt mondja az idealizmus cáfolatában is: „minden időmeghatározást csupán olyan módon tudunk fölfogni, ha észleljük a külső viszonyok változását (a mozgást) a térben állandó létezőhöz képest (például a Nap mozgását a földi tárgyakhoz képest)” (B 278), ami annyit tesz: nem lennénk képesek fölfogni az idő változását, ha nem észlelnénk a térbeli mozgásokat.

És végül van még egy harmadik, a mozgás érzékelésének végső soron empirikus érvét és a partikuláris időmeghatározásokra építő érveket nem kizáró, ám náluk hatékonyabb érv a TÉK-ben a problematikus vagy szkeptikus idealizmus ellen, amely a kategóriák érvényességére épít: „hogyan megértsük a dolgoknak a kategóriákon nyugvó lehetőségét, és így kimutassuk a kategóriák objektív realitását, ehhez nem egyszerűen szemléletekre, hanem minden esetben külső szemléletre van szükségünk”, összegez Kant az „Alaptételek analitikája” végén, majd sorra veszi azokat a kategóriális viszonyokat, amelyek támaszkodnak a külső érzékelés realitására, és amelyek nélkül nyilvánvalóan nem lehetne szó semmiféle tárgymegismerésről. A szubsztancia/akcidens viszony esetében a térbeli meghatározottság adja az állandóságot (a nem anyagi, tehát nem térbeli szubsztanciákat nem tudjuk megragadni, mert szakadatlan áramlásban vannak). A kauzalitás esetében a változás fogalmának alapja a térbeli mozgás lesz: csak rajta keresztül tudjuk szemléletessé tenni a változást, hiszen: „hogyan magukat a belső változásokat utóbb elgondolhatóvá tesszük a magunk számára, az időt mint a belső érzék formáját egy vonallal, a belső változást pedig e vonal meghúzásával (mozgással) kell képi alakként ábrázolnunk, s így módon kell önmagunk különböző állapotokban való, szuccesszív létezését a külső szemlélet segítségével fölfoghatóvá tennünk.”¹⁶ Ez utóbbi transzcendentális érv a külvilág léte mellett.

A fenti bizonyítások abban az esetben működnek, ha rendelkezünk időtapasztalattal, vagyis tudatában vagyunk a létünknek. Ez a tapasztalat azonban elvben nem különbözik a külvilág bármely objektumának megtapasztalásától, vagyis saját létezésem tudata nem tér el attól, ahogyan bármely más objektum létéről tudok. Kant szavaival: „Az a priori elvek alkalmazásának sikere abban áll, hogy a tapasztalatra való használatuk során állandó megerősítést nyernek (...)”¹⁷ A létezés érintő szkepszis az észkövetkeztetések

¹⁵ TÉK, B 156.

¹⁶ TÉK 256. o., B 291-292.

¹⁷ Kant: *Der Streit mit Johann August Eberhard*, Szerk. Marion Lauschke, Manfred

területén válik legitimé, ott, ahol „a tapasztalat semmit sem tud velük kapcsolatban sem megerősíteni, sem megcáfolni”.¹⁸

Vegyük végül szemügyre a *sum res cogitans* tételét! Ezügyben az előbb már érintőlegesen említett Paralogizmus-fejezethez kell fordulnunk útmutatásért. Eszerint a „Gondolkodom” fogalma (vagy állítása) az alapja minden transzcendentális kategóriának, és annak, hogy nem szerepel a kategóriák táblázatában (ahogyan az ítéletek táblázatában sem, pedig formája szerint oda inkább tartozónak gondolhatjuk), az az oka, hogy egyetlen dolgot foglal magában: az én „egyszerű és önmagában teljesen tartalmatlan” képzetét, „melyet még fogalomnak sem nevezhetünk, mert nem egyéb, mint ama puszta tudat, mely valamennyi fogalmunkat kíséri. E gondolkodó Én, vagy Ő, vagy Az (a dolog) révén pedig csupán a gondolatok transzcendentális szubjektumáról = X alkotunk képzetet, s ezt az X-et kizárólag predikátumai, a gondolatok révén ismerjük meg, önmagában soha semminemű fogalmat nem tudunk alkotni róla.”¹⁹ A „Gondolkodom” egyszerre fogalom, állítás és ennek appercepciója, melynek kapcsán „állandóan körben forgunk, mert szükségünk van már a képzetére, hogy kimondhassunk valamilyen ítéletet vele kapcsolatban”.²⁰ A „Gondolkodom” fogalmához kapcsolódó metafizikai állítások a racionális pszichológia négy toposzát alkotják, amelyek paralogizmusokként lepleződnek le. Az, hogy minden gondolatom „meghatározó szubjektuma” vagyok, annyit jelent csak, hogy a gondolataimhoz való viszonyomban szükségképpen szubjektumként vagyok jelen, azt pedig nem, hogy én önmagamban véve szubsztancia lennék. Hasonló módon: az, hogy a gondolkodásomban egyszerű szubjektumként jelenek meg, nem jelenti azt, hogy „valójában” akként is létezem. Az, hogy miközben gondolkodom, nem oldódom föl gondolataim sokféleségében, vagyis énem azonos önmagával, nem jelenti azt, hogy ettől függetlenül, „objektumként” szükségképpen önazonos lennék. És végül: az, hogy gondolkodó énemet megkülönböztetem más, rajtam kívül létező dolgoktól, nem jelenti azt, hogy létezhetnék a rajtam kívül álló dolgok közvetítése nélkül, pusztán gondolkodó lényként. Ezek a paralogizmusok végül egyetlen, csúsztatást magában foglaló szillogizmusra épülnek Kant szerint: „*Ami nem gondolható el másként, csak szubjektumként, az nem is létezik másként, csak szubjektumként, az tehát szubsztancia. De valamely gondolkodó lény, ha pusztán mint ilyet tekintjük, nem gondolható el másként, csak*

Zahn, Felix Meiner, Hamburg, 1998. 157.

¹⁸ Uo.

¹⁹ TÉK, 334. B 404.

²⁰ Uo.

szubjektumként. Tehát nem is létezik másként, csak ilyenként, azaz szubsztanciaként.”²¹ A csúsztatás abban áll, hogy más a felső és az alsó tétel alanya: a felső tételben „olyan lényről van szó, amely minden vonatkozásban elgondolható”, vagyis reális (térben és időben is megjelenő) létezőként is lehetséges, míg az alsó tételben olyanról, amelyik „pusztán csak gondolkodóként” van tekintetbe véve. Ez a szillogizmus tehát semmiképpen sem helytálló.²²

A paralógizmus-fejezet következő része a gondolkodó lélek lehetséges létmódjairól szól: Kant (Moses Mendelssohn gondolatmenetének ürügyén) ismét a cogito-érv metafizikai kiterjesztése ellen érvel. A „gondolkodom, tehát vagyok” és a „gondolkodó szubsztancia vagyok” téziseinek összekapcsolása ugyanis a lélek halhatatlanságának doktrínáját is jelenti, figyelmeztet Kant: „A 'Gondolkodom' tétel, mint már mondtuk, empirikus ítélet, és magában foglalja a 'Létezem' ítéletet. Azonban nem mondhatom, hogy minden, ami gondolkodik, létezik is, mivel így a gondolkodás tulajdonsága valamennyi gondolkodó lényt szükségszerű lénnyé tenné.”²³

Nem követem most tovább a cogito-érv kanti elemzését. Zárásul Kantnak az Eberhard-írásra válaszul adott vitairatához szeretnék fordulni ismét. Kant ebben az írásában explicit módon arra vállalkozik, hogy a meghatározza a kritikai filozófia viszonyát a „rég” metafizikákhoz, amennyiben az írás célja az, hogy bebizonyítsa: a TÉK-ben vannak olyan gondolatok, amelyek Leibniz-nél nem szerepelnek. Ennélfogva ez az írás nem pusztán a kritikai filozófia tanításainak újbóli kifejtése, hanem filozófiatörténeti számvetés is. Itt a következőket írja az előadás elején már említett „általános metafizikai kételytannal” és annak legyőzésével kapcsolatban:

„Az a priori elvek alkalmazásának sikere abban áll, hogy a tapasztalatra való használatuk során állandó megerősítést nyernek (...). A szkepticizmushoz vezető kudarc (...) csak azokban az esetekben következik be, amikor csak a priori bizonyítékokat várhatunk el, mert a tapasztalat semmit sem tud velük kapcsolatban sem

²¹TÉK, 338-339. B 411.

²² A magyarázathoz tartozó lábjegyzetben Kant még világosabban fogalmazza meg a helyzetet: „A gondolkodás más és más jelentést kap a két premisszában (...). Az első esetben dologról van szó, amelyek csupán szubjektumként gondolhatók el, a második esetben azonban nem *dologokról*, hanem a (minden objektumtól elvonatkoztatott) *gondolkodásról*, melyben az Én mindenkor a tudat szubjektumát szolgál. [...] Ezért csak ennyit állíthatunk: midőn létezésemet elgondolom, énem csupán az ítélet szubjektuma lehet.” TÉK, 339. B 412. Ez tehát a cogito-érv „gyengébb” értelmezése, amelyik csupán annyit állít: ameddig gondolkodom, vagyok. Ez az állítás azonban csupán „logikai azonosság, és létezésem módjáról semmit nem mond”. (uo.)

²³ Uo. 346. B 423.

megegyeztetni, sem megcáfolni. [...] Az első esetben a [szóban forgó a priori elvek] a tapasztalat lehetőségének elvei és az analitikához tartoznak. De mivel ezek könnyen összetéveszthetők olyan elvekkel, amelyek nem csak a tapasztalat pusztá tárgyaira vonatkoznak, ha a kritika nem biztosította őket előzetesen (...), dogmatizmus-hoz vezetnek az érzékfeletti dolgokkal kapcsolatban. A második esetben a bizonyítás nem az értelem fogalmain alapul, hanem eszméken, amelyek a tapasztalatban soha nem adhatók meg. Mivel a bizonyítások, amelyek elvei csak a tapasztalat tárgyaira alkalmazhatók, ilyen esetben szükségképpen ellent kell, hogy mondjanak egymásnak, ezért (ha a elmulasztjuk azt a kritikát, amelyik egyedül képes a határok megszábasára) nemcsak azokkal szemben kell szkepticizmusnak felmerülnie, amelyek pusztán az értelem eszméi által fogantak, hanem végül minden a priori ismeret gyanússá válik, és ez végül az általános metafizikai kételytanhoz vezet.”²⁴

Az általános metafizikai kétely tehát megalapozott lehet, azonban nem a világ felépítéséből vagy az emberi gondolkodás természetéből fakad Kant szerint, hanem a kritika elmulasztásából és az emberi gondolkodás természetének félreismeréséből.

²⁴ Kant: *Der Streit mit Johann August Eberhard*, szerk.: Marion Lauschke, Manfred Zahn, Felix Meiner, Hamburg, 1998. 157-158.

ÖNMAGUNKKAL SZEMBENI KÉTELY A SZKEPSZIS SZEREPE A *BÜSZKESÉG ÉS BALÍTÉLET* FŐHŐSEINEK MORÁLIS JELLEMFEJLŐDÉSÉBEN

KUNKLI EMESE

AZ ELSŐ BENYOMÁSOK BIZONYTALANSÁGÁRÓL

A tanulmányomban a 19. század elejének egyik híres brit regényírójának, Jane Austennek a legismertebb művét, a *Büszkeség és balítéletet* szeretném elemezni úgy, hogy a kétegy motívumára és az erények nevelésére fokozott figyelmet fordítok. Az elméleti háttérhez pedig főként MacIntyre Austen-olvasatára fogok támaszkodni, melyet *Az erény nyomában* című monográfiájában fejt ki.

Mindenekelőtt a mű címéről szeretnék pár szót ejteni. A legelső változat a *First Impressions*,¹ vagyis az *Első benyomások* címet viselte. Ez pedig reprezentálja, milyen nagy hangsúlyt kap a történetben az, hogy az első benyomásaink, azok az impulzusaink, melyeket még nem vetettünk vizsgálat alá, mennyire megbízhatatlanok tudnak lenni, helyettük azoknak az érzéseinknek kellene inkább hitelt adnunk, melyeket már valamelyest képeztünk, formáltunk.² Carol Shields a *Jane Austen* című életrajzi kötetében a következőképpen fogalmaz:

A regény valóban az első benyomások *elhibázottságáról* szól, vagyis arról, hogyan formál megingathatatlanak tűnő rossz véleményt egy értelmes ifjú hölgy – bizonyos Elizabeth Bennet – egy Darcy nevű gőgös fiatalemberről, aki szerinte megsértette őt és a családját. (...) Az *Első benyomások*, amely jóval később a *Büszkeség és balítélet* címet kapta, az emberi ítélőképességet veszi elemzés alá, azt a képességet, mely képes helyesen – vagy tévesen – megítélni a látszat és a valóság közötti különbséget.³

¹ 1796-1797-ben készült el a regény első változata, majd a végső verzió 1813-ban jelent meg. Lásd.: Schorer, Mark: „Pride Unprejudiced”. *The Kenyon Review*, Winter, Vol. 18. 1. 1956. 73.

² Uo.

³ Shields, Carol: *Jane Austen*. Ulpius-ház Kiadó, Budapest. 2007. 74-76. Ford. Ígyártó Judit.

Ehhez tenném hozzá, hogy a *Büszkeség és balítélet* címnek az egyik legkézenfekvőbb értelmezése az, hogy Darcy legnagyobb hibája a büszkesége, míg Elizabeth-nek a balítélete, de igazából mindketten túlzottan büszkék, és nemcsak egymást, hanem olykor önmagukat is balul ítélik meg. Ebből fakadóan mind a hozott ítéleteik érvényességével, mind a saját jellemükkel szemben gyakorolt kétely fontosnak tűnik a regényben. Emellett más karakterekre is igazak ezek a tulajdonságok: például Mr. Collinsra, Lady Catherinre és a Bingley-nővérekre, sőt őket egytől egyig sznobnak és kifejezetten komikus alakoknak mondhatjuk. Az író tehát egyértelműsíti, hogy se nemtől, se társadalmi osztálytól nem függ az, hogy valaki büszke és olykor téves ítéletet (balítéletet) hoz.⁴

Fontosnak tartom itt tisztázni, milyen jelentéstartalommal bír a házasság Austen regényeiben. MacIntyre kifejti *Az erény nyomában* című monográfiájában, hogy az austeni hősnőknek célja a házasságnak egy megadott formája, melyre egyfelől a külső gazdasági világ fenyegetései miatt van szükség, másfelől azért, mert a hősnők a saját vélekedésük szerinti jó cselekedeteket ezekben a házasságokban tudják beteljesíteni.⁵ Azt is írja MacIntyre, hogy „Jane Austen számára az erények próbaköve egy bizonyosfajta házasság.”⁶ Carol Shields pedig a *Jane Austen* című életrajzi kötetében úgy fogalmaz, hogy az író regényeiben „a házasság fogalma tágabb, metaforikus értelmet nyer: a hazaérkezést, a kötődés és elkötelezettség tágabb lehetőségeket biztosító világát szimbolizálja”.⁷ Ezt kiegészíteném azzal, hogy Austen történeteiben általában oda-visszamenő szimpátiából, baráti kapcsolatból alakul ki a főhő követhetjük végig, ahogy két határozott jellemű személy a találkozásukkor eltérő temperamentumot vesz fel, és egyre nagyobb ellentétbe ütköznek az őket érintő események és a másokkal való kapcsolataik miatt. Az egymás iránt táplált érzéseiket pedig ezekből fakadóan sokáig elfojtják.⁸ Idővel viszont egyre jobban megismerik a másikat és önmagukat, illetve egyre több szereteteljességet mutatnak egymás iránt, mely MacIntyre szerint az egyik legfontosabb erény Austennél. Emellett arról is olvashatunk MacIntyre-től, hogy ahhoz, hogy az író főhősei eljussanak önmaguk valódi voltának felismeréséhez, egyedül a keresztény bűnbánás vezetheti őket. Azt a megállapítást teszi, hogy az austeni önismeret erkölcsi és intellektuális erény is egyben, és össze

⁴ Schorer, I. m. 85-86.

⁵ MacIntyre, Alasdair: *Az erény nyomában*. Osiris Kiadó, Budapest, 1999. 320-322. Ford. Bíróné Kaszás Éva.

⁶ Uo. 251.

⁷ Shields, I. m. 102.

⁸ Schorer, I. m. 90.

van fonódva az állhatatossággal,⁹ mely „Austennél bizonyos fokig ugyanolyan szerepet tölt be, mint Arisztotelésznél a *phronészisz*”¹⁰: birtoklása szükséges más erények birtoklásához”.¹¹

MR. DARCY TÁRSASÁGI VISELKEDÉSÉNEK HIBÁS VOLTA

A továbbiakban előbb Mr. Darcynál, majd Elizabeth-nél szeretném végigvenni a „mentális utazásuknak” a legsarkalatosabb pontjait, mindkét esetben ugyanabból a jelenetből kiindulva, amikor Elizabeth visszautasítja Mr. Darcy lánykérését, majd a férfi egy hosszú levélben védi meg magát bizonyos vádakkal szemben, melyekkel a lány illette őt.¹² Ez talán a legfőbb gócpontra a történetnek, hiszen eddig a részig szépen fokozatosan tudatja velünk a narrátor, hogy Darcyt miként varázsolja el egyre jobban Elizabeth, és hogy a lány ebből mit sem sejtve egyre nagyobb ellenszenvet érez a férfi iránt. Ekkor viszont egy felfokozott jeleneten keresztül szembesítik egymást a korábban ki nem mondott véleményüikkel és az egymás iránt táplált érzéseikkel.¹³

Ez a visszautasított lánykérés az, mely által először pozitív hatással van a főhősnő Mr. Darcyra, (hiszen korábban büszkeségből elhiszi a férfi, hogy ő tesz szívességet, amiért el akarja venni a lányt)¹⁴. Például a Jane-Bingley ügyel kapcsolatos közbeavatkozásának hibás voltára is ekkor mutat rá Elizabeth.¹⁵ Ezt pedig az teszi ironikussá számomra, hogy még a történet elején a következőt mondja Darcy arról, hogy valaki „könnyen, készségesen enged barátja rábeszélésének”¹⁶: „Ha meggyőződés nélkül enged, az egyikük értelmére sem hízolgó.”¹⁷ Idővel azonban ő is pont így bírja rá Bingleyt, hogy ne vegye nőül Jane-t, továbbá a manipulációjával azt is eléri, hogy ne tudjanak találkozni Londonban,¹⁸ és ezzel a saját nézete alapján önmagáról is negatív képet fest. Austen történeteiben rendre feltűnik az a mozzanat, hogy egy-egy karakter jóindulatból rossz tanácsot ad a barátjának, ezáltal bizonyos időre

⁹ MacIntyre, I. m. 322-324.

¹⁰ Vö. Arisztotelész: *Nihomakhoszi Etika*, Európa Kiadó, Budapest, 1997. 134-136. (1126b) Ford. Szabó Miklós

¹¹ MacIntyre, I. m. 246.

¹² Austen, Jane: *Büszkeség és balítélet*. Lazi Kiadó, Szeged, 2019. 173-179. Ford. Szenczi Miklós.

¹³ Austen, I. m. 167-171.

¹⁴ Austen, I. m. 319-320.

¹⁵ Austen, I. m. 169.

¹⁶ Austen, I. m. 47.

¹⁷ Austen, I. m. 47.

¹⁸ Austen, I. m. 321.

boldogtalanságba taszítva őt. Mintha az író az szeretné bemutatni ezzel, hogy kellően állhatatosnak kell lennünk, ha viszont a múltban nem voltunk azok, akkor is igyekeznünk kell helyrehozni a hibánkat. Továbbá az a morális dilemma is rendre benne rejlik ezekben a történetszálakban, hogyan ítéljük meg a végkimenetel alapján olyan személyek meggyőzésének erkölcsi helyességét, akik rendre jó szándékból befolyásolják a barátainkat, de utólag helytelennek bizonyul a ráhatásuk. Ráadásul ezen austeni karakterekben idővel egytől-egyig felmerül némi kétely az ítéletük bizonyosságát illetően, és végül belátják, hogy nem kifogástalan az ítélőkéességük. Minderre kiváló példa Mr. Darcy, aki Elizabeth által szembesül vele, hogy téves ítéletet (balítéletet) hozott, mikor azt hitte, hogy Jane a családi háttere és a tartózkodó magaviselete miatt közömbös Bingley iránt, és csak a pénzéért menne hozzá. Épp ezért a regény legvégén megfontoltabban, a helyzet alaposabb ismeretével mindent bevall a barátjának, és nem áll többé a nász útjába.¹⁹

Szintén a történet elején jelenti ki Darcy a következőt: „Igen, a hiúság csakugyan hiba. De ami a büszkeséget illeti, azt igazán kiváló értelmű ember mindig féken tartja.”²⁰ Tehát ekkor még nem véli a büszkeséget hibának vagy az értelem hiányának, sőt azt láthatjuk, hogy saját büszkeségét egyfajta védőpajzsként használja. Erre példa az, hogy amikor Elizabeth kérdőre vonja Darcyt mindazért, amit Wickham állítása szerint tett, a férfi ahelyett, hogy azonnal tisztázná a nevét, büszkeségből és hűgának becsületét védve hagyja, hogy a korábbiánál is nagyobb ellenszenv alakuljon ki a lányban az irányába.²¹ Továbbá büszkeségből határozza el azt is, hogy küzdeni fog az Elizabeth iránti vonzalma ellen.²² Mégpedig azért, mert megveti a lány családját a modorbeli fogyatékosságuk miatt,²³ de tulajdonképpen ez rá is igaz, csak másként. Saját maga jelenti ki a következőt:

Idegenekkel szemben nehezem küzdöm le a feszélyezettséget. (...) Bennem valóban nincs meg a tehetség, mint némely emberben, hogy könnyedén el tudjak beszélgetni olyanokkal, akiket még sohasem láttam. (...) Nem tudom megütni társalgásuk hangját, nem tudok annyi érdeklődést mutatni ügyeik iránt, mint azt gyakran látom másoknál.²⁴

¹⁹ Austen, I. m. 321-322.

²⁰ Austen, I. m. 54.

²¹ Austen, I. m. 84.

²² Austen, I. m. 56.

²³ Austen, I. m. 174.

²⁴ Austen, I. m. 156.

Véleményem szerint azonban inkább abban nyilvánul meg Darcy társasági viselkedésének hibás volta, hogy fennhéjázó magaviseletével nem rest nyilvánosan kimutatni, hogy kifejezetten irtózik kevésbé kifinomult emberekkel érintkezni. Pár nappal később azonban Elizabeth következő szavai – melyekkel visszautasítja a lánykérését – mélyen beleivódnak az elméjébe:

Ismeretségünk legelejétől, mondhatnám, az első pillanattól fogva viselkedése azt a szilárd hitet ébresztette bennem, hogy ön gőgös, öntelt ember, aki önző módon semmibe sem veszi mások érzéseit: ez volt kedvezőtlen véleményem alapja, amelyre a későbbi események folytán engesztelhetetlen ellenszenv épült; s alig ismertem egy hónapja, máris úgy éreztem, hogy ön az utolsó férfi a világon, akihez valaha feleségül tudnék menni.²⁵

Ezek a szavak késztetik arra Darcyt, hogy kételyt érezzen önmaga iránt, felülvizsgálja az értékrendjét, és ahol szükséges, változtasson rajta és ez alapján a viselkedésén is. Kétely támad benne, vajon mennyire felel meg az általa vallott értékrendnek, és hogy az egyáltalán mennyire helyes. Amikor legközelebb találkozik Elizabeth-tel Pemberlyben, a lány úgy véli: „Soha életében nem látta még Darcy modorát ily kevésbé merevnek, soha nem beszélt vele oly kedvesen, mint ezen a váratlan találkozáson.”²⁶ Itt kiemelendőnek tartom azt a tényt, hogy Elizabeth ekkor a szüleinél sokkal kifinomultabb nagybátyjával és nagynénjével van. Ez egyrészt azért releváns, mert Darcy összehasonlíthatatlanul komfortosabban érzi magát mellettük, így nem esik nehezére szeretetteljesen viszonyulnia hozzájuk. A szeretetteljesség pedig – ahogy azt MacIntyre hangsúlyozza²⁷ – nagyon fontos erény Austennél. Másrészről pedig Elizabeth olyanok véleményét is hallhatja a férfiről, akik életükben először találkoznak vele, így Darcy múltbeli viselkedése nincs rájuk hatással, amikor megítélik jellemét. „Van benne valami szertartásos vonás, annyi szent – felelte Mrs. Gardiner –, de inkább csak a viselkedésében, és illik is hozzá.”²⁸ Ez az idézet némi magyarázattal szolgálhat számunkra, miért tudott Austen férfi főhőse rövid időn belül sokat változni pozitív irányba: a viselkedése volt hibás, nem az egész karaktere. Darcy maga a következőt mondja a regény legvégén:

Egész életemen át önző voltam – ha elveimben nem is, de mindenestre a gyakorlatban. Gyermekkoromban megtanítottak, mi a jó és helyes, de arra nem, hogyan uralkodjam természetemen.

²⁵ Austen, I. m. 171.

²⁶ Austen, I. m. 219.

²⁷ MacIntyre, I. m. 246-247.

²⁸ Austen, I. m. 223.

Helyes elveket oltottak belém, de hagyták, hogy a gőg és az önhittség útját kövessem.²⁹

Az én olvasatomban ebből a kiragadott részből kiviláglik Jane Austen regényeinek az egyik központi témája, a nevelés (vagy annak hiányának) fontossága. MacIntyre is kifejti, hogy Austennél az erkölcsiség nemcsak a szenvedélyek szemléltetését és féken tartását jelenti, hanem magában foglalja azoknak a nevelését is: ³⁰ „külső megjelenésük ugyanis mindig eltakarja, milyen neveletlenek a szenvedélyek”³¹. A művei alapján úgy vélem, az író nő azon az állásponton volt, hogy ha valakinek gyermekkorában nem is voltak optimális körülményei a nevelését illetően, még felnőttként is van lehetősége arra, hogy képezze értelmi és érzelmi intelligenciáját, csiszolja jellemét és kineveljen magából bizonyos erkölcsi elveket, főleg, ha valaki szembesíti a hibáival. Ehhez pedig elengedhetetlen, hogy az adott személy kételyt érezzen önmaga iránt, és ez fogja késztetni arra, hogy átértékelje korábbi nézeteit, tetteit, megnyilvánulásait. Sokszor pedig arra is szükség van, hogy a családját is felülvizsgálja, vagy akár az egész társadalmi osztályát. A családdal szembeni kétely ebben a regényben a hősnőnél még szembetűnőbb, ahogy arra nemsokára kitérek.

Mr. Darcy-nak szüksége van Elizabeth gördülékenyebb modorára és könnyedségére, hogy idővel egyre simulékonyabban tudjon beilleszkedni a társadalomba.³² Változó nézeteit támasztja alá az, hogy míg korábban visolyog attól a gondolatától, hogy rokoni kapcsolatban legyen a Bennet családdal, miután Mr. Wickham megszökteti a család legfiatalabb lány tagját, mindent megtesz, hogy helyrehozza az ügyet. Bár Elizabeth nagynénje és nagybátyja csakis azért fogadják el a segítségét, mert azt hiszik, unokahúguk nemsokára Mrs. Darcy lesz,³³ a férfi itt semmi mással nem törődik, csak Elizabeth boldogságával. Nem akar semmilyen előnyt kovácsolni magának a korábbi lánykérését illetően, sőt diszkréten rendezi az ügyet, és csak a véletlen műve, hogy a főhősnő tudomást szerez róla.³⁴

Nagylelkűen saját túlzott büszkeségének tulajdonította ezt az egész szerencsétlen ügyet – mint maga mondta, régebben

²⁹ Austen, I. m. 319.

³⁰ MacIntyre, I. m. 323.

³¹ Uo.

³² Shaw, Valerie: „Jane Austen's Subdued Heroines”. *Nineteenth-Century Fiction*, Vol. 30. 3. *Jane Austen 1775-1975*. 1975. 284.

³³ Austen, I. m. 276-277.

³⁴ Austen, I. m. 275.

méltóságán alulinak tartotta volna, hogy bárkinek is beszámoljon tetteiről vagy indokairól; úgy vélte, jelleme önmagáért beszél.³⁵

Ez pedig egy újabb austeni belátáshoz vezet minket: mások boldogságát olykor a sajátunk elé kell helyeznünk. Mrs. Gardiner Mr. Darcy legfőbb hibájának a makacsságot látja.³⁶ Azt viszont, ha képes bizonyos keretek közé zárva állhatatossággá formálni, akkor – ha elfogadjuk MacIntyre megállapítását –, azt mondhatjuk, hogy az Austen által legfontosabbnak vélt erényt tudhatja a magáénak.

ELIZABETH BENNET SZEMBESÜLÉSE SAJÁT TÉVES ÍTÉLETEIVEL

Most pedig Elizabeth jellemfejlődését szeretném megvizsgálni. A következőt olvashatjuk, amikor a férfi levelében felfedi az igazságot Wickham kiletéről, és azt is jobban elmagyarázza, miért van lemondó véleménnyel a lány családjáról:

Elizabeth mélységesen elszégyellte magát. Akár Darcyra gondolt, akár Wickhamre, azt kellett éreznie, hogy vak volt, részrehajló, elfogult és nevetséges.

– Milyen gyalázatosan viselkedtem! – kiáltott fel. – Én, aki büszke voltam jó ítélőképességemre! Én, aki képességeimmel kérkedtem! (...) De engem a hiúság szédített el, nem a szerelem. Ismeretségünk legelején megörültem, hogy az egyik kitüntető figyelmével, s megsértődtem, mert a másik elhanyagol – rabul ejtett a tudatlanság és a balítélet, s elfojtottam a józan ész szavát, mikor e két férfiről volt szó. E pillanatig teljesen félreismertem önmagam.³⁷

Ez a kiragadott rész reprezentálja talán a legjobban a regényben azt, hogy Austen mennyire fontosnak tartotta az ítélőképességünkkel szembeni kételyt, és úgy vélte, az egyéb képességeinket sem árt olykor-olykor vizsgálat alá vetnünk. Hiszen, ha valaki önmagáról tévképzeteket kreál, bizonyára a környezetében lévő személyekkel és bizonyos eseményekkel is hasonlóan jár el.³⁸ Elizabeth kiváló példa erre, és az előbb felolvasott jelenet az, mely során

³⁵ Austen, I. m. 277.

³⁶ Austen, I. m. 279.

³⁷ Austen, I. m. 183.

³⁸ Masing-Delic, Irene: A Change of Gender Roles: The Pygmalion Motif in Jane Austen's *Emma* and Ivan Goncharov's *Oblomov*. In: *Exotic Moscow Under Western Eyes*. Boston, Academic Studies Press. 2009. 23.

szembesül mindezzel. Korábban a téves ítéletének (balítéletének) hála hagyja, hogy Wickham már a megismerkedésükkor úgy elbájolja, hogy elhiggye mindazt a rosszat, amit Darcyról állít a férfi.³⁹ Pedig Jane nővére is felhívja rá a figyelmét, hogy: „Az embert gyakran csak a hiúsága téveszti meg. A nők túlbecsülik a szép szavakat.”⁴⁰ Úgy tűnik, Austen direkt oly módon alkotta meg Wickham karakterét, hogy Darcy ellenpárja legyen. Míg Darcy büszke, őszinte és képes mások érdekét a sajátja elé helyezni, addig Wickham egy szegénytelen, hazug csaló, aki csak a saját javát nézi. Továbbá kedvesség jellemző rá, mely MacIntyre szerint egy olyan képesség Austennél, mely a szeretetreméltóságnak mint tényleges erénynek csupán a pótléka.⁴¹ Emellett pedig igyekszik mindenkit elbájosítani Wickham, a báj austeni megnyilvánulásáról pedig a következőt írja MacIntyre:

Ugyanis a báj az a jellegzetesen modern tulajdonság, amelyet a jellegzetesen modern társadalmi szituációkban való érvényesülés céljából használnak azok, akikből hiányoznak az erények, vagy akik színlelik az erényeket.⁴²

Úgy vélem, abból kifolyólag, hogy erkölcsileg ennyire szélsőséges álláspontot képvisel ez a két karakter, Darcy jobb embernek tűnik Wickham mellett, Wickham pedig rosszabbnak Darcyval összehasonlítva. Ennek következtében, ahogy egyre jobb kép alakul ki Elizabeth-ben Darcyról, azzal egyenesen arányosan torzul a Wickhamról alkotott nézete. Ezért is mondja a nővérenek a következőt: „Kettőjüknek csak annyi jó tulajdonság jutott, amennyiből *egy* derék ember kitelik. (...) Az egyiknek jutott minden jószág, a másiknak csak a látszata.”⁴³ Később pedig belátja Mr. Darcyról, hogy aki „jobban megismeri, az jobban megérti egész jellemét”⁴⁴. Még korábban Darcy levelének elolvasása utáni napon a következőt írja Austen a főhősnő gondolatairól:

Önmaga ellen fordult a haragja, a fiatalembert pedig sajnálni kezdte érzelmi csalódásáért. Darcy vonzalma hálát ébresztett benne, jelleme tiszteletet – de rokonszenvezni nem tudott vele, egy pillanatra sem bánta meg, hogy visszautasította.⁴⁵

³⁹ Austen, I. m. 70-76.

⁴⁰ Austen, I. m. 123.

⁴¹ MacIntyre, I. m. 246-247.

⁴² MacIntyre, I. m. 324.

⁴³ Austen, I. m. 196-197.

⁴⁴ Austen, I. m. 205.

⁴⁵ Austen, I. m. 187.

Ez pedig megítélésem szerint bizonyítja, hogy előbb azt kell feldolgoznia, milyen hibát vétett saját maga, és csak szépen lassan jut el oda, hogy ne csak tiszteletet érezzen Darcy iránt, hanem meg is szeresse a férfit. A boldog házasságuk pedig tulajdonképpen a következménye annak, hogy mindketten önismereti zárándoklaton vesznek részt egymásnak hála. Amikor Pemberlyben újra találkoznak, és Elizabeth észleli, mennyit szelídült a férfi viselkedése, kételkedik abban, hogy valóban az ő szemrehányásai váltották ki mindezt belőle.⁴⁶ Továbbá általánosságban is igaz rá, hogy nincs tisztában vele, mennyire nagy hatással van a férfit: tehát ilyen értelemben is beszélhetünk nála önmagával szembeni kételyről. A pemberly-i újratalálkozásukkor pedig kiszolgáltatottabbnak érzi magát Darcy előtt, mint korábban bármikor: általában pontosan és magabiztosan fejezi ki magát, ekkor viszont alig mer megszólalni.⁴⁷ Azáltal, hogy a saját otthonában látja a férfit, és a házvezetőnőjével is beszélgethet, mielőtt megérkezik Darcy, rájön, mennyire szeretetteljesen és tisztelettel bánik a húgával és a dolgozóival, majd a lány nagynénjével és a nagybátyjával is figyelmesen viselkedik. Ekkor hasít bele Elizabeth-be leginkább a felismerés, mennyire tévesen ítélte meg Mr. Darcy (tehát, hogy balítéletet hozott), hiszen igenis sok mindent lehet becsülni a férfin. Itt legalább az vigasztalhatja, hogy a nagynénjéék személyében olyan rokonokat is bemutathat neki, akik miatt nem kell szégyenkeznie.⁴⁸ A szűk családjával szembeni kételye azonban egyre inkább csak nő. Míg ismerkedésük kezdetén alig tudja elviselni Darcy néma megvetését, melyet a családja vált ki belőle,⁴⁹ addig akkor, amikor ismét az otthoniak körében van, tisztábban látja, mint előtte bármikor, hogy a férfi kritikái nagyon is igazak voltak.⁵⁰ MacIntyre is felhívja a figyelmünket arra, hogy Jane Austen a regényeiben rendre erkölcsi kritikával illeti a szülőket, akik intő jelként szolgálnak romantikus főhősei számára, hogy ők is hasonlóvá válhatnak, ha nem tanulják meg mindazt, amit meg kell(ene) azon az úton, mely a házasságukig vezet.⁵¹ Elizabeth szülei is, úgy vélem, példázzák, milyen egy olyan házasság, mely nem szilárd alapokra épült, és hogy ez hogyan hathat a gyermekekre. Austen hősnője kételyt gyakorol a családjától átvett értékrendje felett, és ezáltal minél inkább megismeri önmagát, annál inkább megkérdőjelezi a családját. Ez pedig magával vonja azt a negatív következményt, hogy egyre inkább kívülállónak

⁴⁶ Austen, I. m. 222.

⁴⁷ Austen, I. m. 223.

⁴⁸ Austen, I. m. 221.

⁴⁹ Austen, I. m. 93.

⁵⁰ Austen, I. m. 200.

⁵¹ MacIntyre, I. m. 321.

érzi magát közöttük.⁵² Ezzel pedig egyenesen arányosan egyre elismerőbben vélekedik Darcyról. Azt olvashatjuk, hogy „soha nem érezte még ilyen őszintén, hogy szeretni tudná, mint most, amikor már hiábavaló minden szerelem”⁵³. (Mivel tévesen azt hiszi, hogy amiatt, mert pont Mr. Wickham szöktette meg a húgát, sohasem venné el a férfi, hisz akkor az ellenségével kerülne rokonságba.)⁵⁴ Így el is jutunk MacIntyre azon megállapításához, hogy Austennél az önismeret erkölcsi és intellektuális erény is, melyhez a keresztény bűnbánás útja vezet.⁵⁵ A regénynek viszonylag az elején a következőt mondja a nővérének Elizabeth:

Minél jobban megismerem a világot, annál elégedetlenebb vagyok vele, s mindennap erősödik az a hitem, hogy az emberi jellem állhatatlan, s az emberekben akkor sem lehet bízni, ha szilárdnak vagy értelmesnek látszanak.⁵⁶

A történet végén pedig kijelenti, hogy bár korábbi vélekedésével ellentétben nem volt változhatatlan a véleménye Darcyról, nem csélcsap.⁵⁷ Ebből is látszik, hogy Austen regényeiben az állhatatosság nem egyenlő a makacssággal, igenis olykor kételyt kell önmagukkal szemben érezniük a karaktereinek, és ha szükséges, akkor belátniuk, hogy tévedtek, helytelen ítéletet hoztak. Elizabeth egyik legfőbb tévedése az, hogy soká látja be, hogy Mr. Darcyval mennyire kompatibilis a személyiségük – pedig a férfi többször is próbál erre utalni neki. Bár korábban is elnézte volna Darcy büszkeségét, ha azzal nem sérti meg az övét,⁵⁸ a történet végére már mindketten olyan önismereti úton mennek keresztül, mely által kevésbé büszkék és tisztán látják egykori helytelen nézeteiket, balítéleteiket. Továbbá mindketten tisztelik egymást, mely fontos feltétele egy jó házasságnak Austen történeteiben. Látszólag a házasságkötés az az esemény, melyhez el kell érnie a főhőseinek, de megítélésem szerint az odáig vezető jellemfejlődésük az igazi tétje a regényeinek, melyben nagy szerepet játszik a kétely motívuma. Darcy és Elizabeth is jobban ismerik saját magukat, mint valaha, amikor összekötik az életüket.

⁵² Shaw, I. m. 288.

⁵³ Austen, I. m. 240.

⁵⁴ Austen, I. m. 268.

⁵⁵ MacIntyre, I. m. 323.

⁵⁶ Austen, I. m. 122.

⁵⁷ Austen, I. m. 318-319.

⁵⁸ Austen, I. m. 21.

KLÍMAVÁLSÁG: KÉTELY VAGY BIZONYOSSÁG

TÓTH I. JÁNOS

A tanulmány a kétely, bizonyosság és cselekvés problémáját vizsgálja általában, illetve a klímaváltozás esetében. A klímaváltozás egy rosszul strukturált probléma, amelyre a bizonytalanság, a válság és a kétely a jellemző. A bizonytalanság további vizsgálódásra, vagyis a cselekvés elhalasztására, míg a bizonyosság gyors cselekvésre ösztönöz. E két végpont között helyezkedik el a kockázat, amely egy korlátozott és részleges bizonyosságot jelent. A döntéshozó hajlamos arra, hogy a kockázatot a bizonytalanság és a cselekvés elhalasztása vagy pedig a hamis bizonyosság és a gyors cselekvés irányába tolja el. Mint minden válság, így a klímaválság esetében is kialakul a radikális beavatkozásokat ellenző („konzervatív”) és szorgalmazó („haladó”) álláspont.

KÉTELY ÉS CSELEKVÉS

A kételkedés és a cselekvés közötti viszony bonyolult és ellenmondásos. Egyrészt a kétely és a hozzá szorosan kapcsolódó bizonytalanság általában gátolja a cselekvést. Ha valaki bizonytalan abban, hogy mit kell tennie, vagy fél tetteinek a rossz következményeitől, akkor ez akadályozhatja a határozott cselekvést. Másrészt a kétség a helyes cselekvés kialakulása szempontjából előnyös lehet, mivel arra készteti a döntéshozót, hogy alaposan gondolja át a helyzetét vagy mások tanácsát kérje. Így nagyobb valószínűséggel kerülheti el a meggondolatlan vagy helytelen cselekvést. Tehát hosszútávon a kétely hozzájárulhat a jobb döntéshozatalhoz és a hatékony cselekvéshez.

A fentiekből látszólag az következik, hogy a cselekvés helyett mindig érdemes kételkedni, további információt gyűjteni, mások tanácsát kikérni, mert így javítható a jövőbeli döntés minősége. Azaz a kételkedés legitim eszköz a cselekvés elhalasztására. Ez a megállapítás azonban nem minden esetben igaz, mert a cselekvés elhalasztásának is jelentős költségei lehetnek. Például a dohányzás káros hatásainak a társadalmi felismerését és korlátozását a dohányipar folyamatos kételkedéssel próbálta késleltetni. Ez magába foglalta a tudományos kutatások manipulálását, a félrevezető marketinget, a személyes tapasztalatok és anekdotikus bizonyítékok előtérbe helyezését. Természetesen a dohányosok számára is kényelmetlen volt szembenézni azzal a ténnyel, hogy egy olyan szokásuk van, ami káros az egészségükre. Ez a kognitív

disszonancia arra ösztönözte őket, hogy kétségbe vonják vagy elutasítsák a dohányzás veszélyeit. Ezek a tényezők sokáig fontos szerepet játszottak a közvélemény és a társadalom megtévesztésében.¹

A 'bizonyosság' fogalma magában foglal egy erős hitet vagy meggyőződést valami igazságával kapcsolatban. Azonban csak azért, mert valaki szubjektív értelemben bizonyos valamiben, még nem jelenti, hogy *de facto* igaza van. A bizonyosság az emberi meggyőződés állapotát jelzi, nem pedig a kijelentés objektív igazságát. Vannak, akik teljes bizonyossággal hisznek egy téves vagy cáfolható teóriában – például a laposföld elméletben. Ezért a bizonyosságuk objektív értelemben hamis. Másrészt vannak, akik objektív értelemben is helyes tézisekben (pl. a gömb alakú Földben) hisznek. Ezért fontos megkülönböztetni a bizonyosság szubjektív és objektív vonatkozását.²

A döntéssel kapcsolatban egy további nehézséget jelent, hogy vannak objektív értelemben kockázatos helyzetek. Ezekben az indeterminált helyzetekben a valóságra és különösen a jövőre vonatkozó ismeretek korlátozottak. Ezekben a helyzetekben a véletlen és a bizonytalanság nem ismeretelméleti fogyatékoság, hanem a valóság ontológiai sajátossága. Sajnos, a társadalom nehezen viseli a kockázatból fakadó bizonytalanságot, amire két hibával is válaszolhat. A bizonytalanságra teszi a hangsúlyt és elhalasztja a döntést, vagy valamilyen hamis bizonyossággal helyettesíti azt. Ez utóbbiban fontos szerepet játszik a korszellem, kulturális előítélet, csoportgondolkodás, szakértői konszenzus, hatalmi, politikai és gazdasági érdek.

A fentiek alapján a következő lehetőségek vannak. (i) Az alany helyes bizonyosság alapján dönt. Ez az ideális helyzet, mivel a döntéshozó gyorsan és helyesen tud dönteni. (ii) Az alany elfogadja a helyzet kockázatos jellegét és így próbál adekvát döntéseket hozni. (iii) Az alany helytelen bizonyosság alapján dönt. Ebben a helyzetben a döntéshozó általában gyorsan hoz rossz döntést. A hamis bizonyosság esete arra utal, hogy a döntéshozó dogmatikusan viszonyul az adott helyzethez. (iv) A döntéshozó a nagyobb bizonyosságot keresve nem dönt. Sajnos a túlzott kételkedésből fakadó döntésképtelenségnek is lehetnek súlyos negatív következményei.

Tehát a döntéshozót két hiba fenyegeti. Egyrészt a gyors, de helytelen (inadekvát) cselekvés, amely mögött általában a hamis bizonyosság, illetve a cselekvés halasztása, amely mögött általában a bizonyosság hiánya áll. Az

¹ Joó Tamás és mksai: Egészségbiztonsági kihívások a XXI. században – dohányipar befolyásolási technikák és a hevített dohánytermékekkel kapcsolatos aggodalmak. *Scientia et Securitas*. 2021. 2. 1. 68-77.

² Gilicze Bálint: *Agyunkban élő matematikus felel a bizonyosság érzéséért* | MTA-hírek https://mta.hu/tudomany_hirei/agyunkban-elo-matematikus-felel-a-bizonyosság-erzeseert-106625

előbbi többnyire a dogmatikus gondolkodásra, vagyis a túl kevés kételkedésre, míg az utóbbi a túlzott kételkedésre vezethető vissza. E két hiba között kell az alanynak egyensúlyoznia. Ezt úgy is mondhatjuk, hogy a döntéshozót egyaránt fenyegeti a túl kevés, és a túl sok kétely. Túl kevés kétely esetében a szubjektum kritikátlanul gondolkodik és cselekszik, ami rossz következményekhez vezethet. Túl sok kétely esetében a szubjektum a biztos ismereteket is kétségbe vonja. Ez akadályozhatja a cselekvést és a hatékony döntéshozatalt. Ahogy Madách Imre írta: „A tett halála az okoskodás”

ROSSZUL STRUKTURÁLT PROBLÉMÁK

Először Herbert Simon (1973) hívta fel a figyelmet a jól és rosszul strukturált problémák közötti különbségre.³ Egy *jól strukturált probléma* világos, paraméterei, céljai és a megoldás feltételei jól definiáltak. A megoldásokhoz gyakran léteznek meghatározott, szabályalapú módszerek, amelyeket lehet követni. Ezek a problémák általában egy vagy néhány helyes megoldással rendelkeznek, amelyek objektívak és így mindenki számára elfogadhatók. Jól strukturált problémáknak tekinthetők a matematikai egyenletek, logikai rejtvények és standardizált tesztek.

Ezzel szemben a *rosszul strukturált problémák* nehezen meghatározhatók, gyakran homályos és változó paraméterekkel rendelkeznek; nincsenek egyértelmű és szabályalapú megoldási módszerek. Ezeknek a problémáknak a megoldása gyakran igényel kreatív gondolkodást, tapasztalatot és intuíciót. A problémák sokféle megoldással rendelkezhetnek, amelyeket szubjektíven kell értékelni. A megoldási folyamat gyakran változékony és iteratív jellegű, a végeredmény előrejelzése pedig nehéz. Általában rosszul strukturált problémáknak tekinthetők a politikai döntések, etikai dilemmák, és a személyes életteli kapcsolatos döntések.

A rosszul strukturált problémák jellemzője a bizonytalanság. Mivel nincs világos útmutatás vagy egyértelmű megoldás, a döntéshozó gyakran kétségek között találja magát a legjobb megoldás keresése során. A bizonytalanság nehezítheti a döntéshozatali folyamatot, hiszen a döntéshozó számára nehéz eldönteni, melyik megoldás a legmegfelelőbb. Hogy mi tekinthető egy rosszul strukturált probléma megoldásának az általában egy szubjektív kérdés. A rosszul strukturált problémák megkövetelik a konvencionális gondolkodás keretein kívül eső kreatív megoldásokat, és a kétely lehet az a katalizátor,

³ Herbert A. Simon: The structure of ill structured problems. *Artificial Intelligence*, 1973. Vol. 4. 3-4. Winter, 181-201.

amely arra ösztönzi az embereket, hogy új és innovatív megközelítéseket keressenek.

A válságok általában rosszul strukturált problémáknak tekinthetők, ahol a megoldások sohasem adóttak. Válsághelyzetekben gyorsan kell döntéseket hozni, ami megnehezíti a problémák alapos elemzését és a hagyományos megoldási stratégiák alkalmazását. Ezek a helyzetek gyakran megkövetelik az innovatív és kreatív megoldásokat, amelyek szintén jellemzőek a rosszul strukturált problémákra. A válságkezelés sikere gyakran azon múlik, hogy mennyire képes a döntéshozó alkalmazkodni az új helyzethez.

Szintén fontos kérdés, hogy egy problémát a társadalom válságként azonosítja-e vagy sem? Minden nehéz helyzetben lehetséges egy *status quo*-hoz ragaszkodó („konzervatív”), illetve a változásokat szorgalmazó („haladó”) pozíció. A „konzervatív” álláspont általában mérsékli a problémát, tagadja annak válságos jellegét és elutasítja a radikális beavatkozásokat. Ez a nézet nem igényel teoretikus megalapozást, mivel elfogadja a *státus quot*, legfeljebb a probléma technikai megoldását hangsúlyozza. Ezzel szemben a „haladó” nézetek általában hangsúlyozzák a probléma súlyosságát, gyakran beszélnek válságról, amelynek a megoldását a társadalom radikális átalakításában keresik. Esetenként a „haladó” állásponton belül vita lehet a különböző megoldási koncepciók között. Általában jól alkalmazhatók olyan univerzális megközelítések, mint individualista, közösségi, globalista vagy éppen lokalista.

A KLÍMA FOGALMÁRÓL

Különbséget kell tenni az időjárás és az éghajlat, idegen szóval a klíma között. Az előbbi fogalom egy hely aktuális sajátosságait (hőmérséklet, nedvességtartalom, légnyomás, szélerősség, szélirány, felhőzet) írja le, míg a klíma ugyanennek a helynek a hosszú távú (minimum 30 éves) időjárását jelenti. Szűk értelemben éghajlata csak egy konkrét helynek lehet. Tágabb értelemben a szomszédos, hasonló éghajlatú helyek összevonásával beszélhetünk valamilyen földrajzi táj (például a Kárpát-medence) regionális éghajlatáról, földtörténeti kitekintésben pedig akár az egész Föld éghajlatáról is.

A legáltalánosabb definíció szerint a klímaváltozás a klíma hosszú távú és tartós változása, függetlenül annak okaitól. Ennek megfelelően a pár évtizednél rövidebb változások pl. az El Niño nem számít klímaváltozásnak. Klímaváltozás történhet a Földön végbemenő természetes folyamatok (a földrészek tektonikus mozgása), a bolygót érő külső hatások (változások a Nap sugárzásának erősségében), vagy emberi tevékenység eredményeként (az üvegházhatású gázok felszabadítása).

Lovelock hívta fel a figyelmet arra, hogy a Föld légköre a termodinamikai egyensúlytól távoli állapotában van, mivel a bioszféra (vagyis maga az élet) egy magasan szervezett egység, amely folyamatosan alakítja és szabályozza a Föld felszínének a fizikai paramétereit is. Tehát a klíma egy olyan komplex rendszer, amely csillagászati, kémiai, biológiai folyamatokra és szabályozókörökre épül. Ezekre a természeti folyamatokra hat az emberi tevékenység, elsősorban az üvegházhatású gázok kibocsátásával, ami tovább módosítja ezt a bonyolult és kaotikus rendszert.⁴

A klímaváltozás tipikus példája a rosszul strukturált problémának. Ez egy olyan összetett probléma, amelyet számos összefüggő tényező befolyásol: környezet, gazdaság, politika és társadalom. Bár a tudományos közösség általánosan elfogadja a klímaváltozás tényét és az emberi tevékenység szerepét benne, de számos részlet, például a pontos hatások, a jövőbeli klímaforgatókönyvek, és a legjobb beavatkozási stratégiák terén továbbra is fennáll a bizonytalanság. A klímaváltozás kezelése esetében sincs egyszerű vagy egyetlen megoldás. A felmerülő megoldások komplexek, többszintűek és gyakran a helyi kontextustól függőek. Különböző kontinensek, kultúrák, országok, vállalatok és egyének eltérő érdekeket és értékeket képviselnek, ami nehezíti az egyetértés elérését a klímaváltozás kezelésében. A klímaváltozás megoldása új technológiák, politikák és társadalmi változások innovatív ötleteit igényli, mivel a hagyományos megközelítések nem elegendőek.

KLÍMAVÁLTOZÁS URALKODÓ NÉZETE

A klímaváltozással kapcsolatban az uralkodó álláspont, amelyet a tudományos közösség többsége és számos kormányzati és nemzetközi szervezet támogat, a következő megállapításokon alapul. (1) A Föld átlaghőmérséklete az ipari forradalom óta folyamatosan emelkedik. Ez a globális felmelegedés számos környezeti változáshoz vezet, mint például a sarki jégsapkák olvadása, a tengerszint emelkedése, és az időjárási mintázatok megváltozása. (2) A jelenlegi klímaváltozást elsősorban emberi tevékenység okozza, azon belül is a fosszilis tüzelőanyagok elégetése és az ezzel járó szén-dioxid és egyéb üvegházhatású gázok kibocsátása. Bár Schmidt elemzése szerint a vízgőz és a felhők 75%-ban járulnak hozzá az üvegházhatáshoz, míg a szén-dioxid csak 20%-ban.⁵ Ugyanakkor egy vízmolekula csak 9 napig, míg egy szén-dioxid

4 Lovelock, James: *Gaia. A földi élet egy új nézőpontból*. Göncöl Kiadó, Budapest, 1990. Göncöl zsebkönyvek. Ford. ifj. Árkos Antal.

5 Schmidt, G.A.; R. Ruedy; R.L. Miller; A.A. Lacis: The attribution of the present-day total greenhouse effect. *J. Geophys. Res.*, 2010. vol. 115, no. D20, 1-6.

molekula több évtizedig a légkörben van. Ezért az uralkodó felfogás elsősorban a széndioxid szint emelkedésével magyarázza a klímaváltozást. A Nemzetközi Éghajlatváltozási Kormányközi Testület (IPCC) rendszeresen közzétesz jelentéseket, amelyek összefoglalják a legújabb tudományos ismereteket a klímaváltozásról. Ezek a jelentések széles körben elfogadottak és használtak a kormányzati döntéshozatalban.

(3) A klímaváltozás kutatásában meghatározó szerepet játszanak a klíma-modellek. Ezek a földfelszín 510 millió négyzetkilométerét 100×100 kilométeres rácsokra osztja (ebből kerekén ötvenegyezer van), majd az egyes rácelemek felett a légkört húsz rétegre bontja, így összességében valamivel több, mint egymillió elemet kapunk. A 361 millió négyzetkilométert elfoglaló óceánok esetében a rács kisebb, 10×10 kilométer, de az átlagos négyezer méteres mélységet 30 részre bontják, így az óceánok esetében 108 millió elem adódik. Mindegyik elem különböző paraméterekkel (hőmérséklet, nedvesség, felhőzet, szél iránya és nagysága) jellemezhető. Egy elemnek hat szomszédos eleme van és az adott elem jövőbeli állapotát a szomszédokkal való kölcsönhatás határozza meg. Egy ilyen klímamodell a „jövő” időjárását tíz perces időközökkel haladva számolja ki. Figyelembe véve a 109 millió egységet a százéves időtartamban az időjárás kiszámolása több hónapot vesz igénybe.

(4) A klímaváltozás negatívan befolyásolja az ökoszisztémákat és az emberi társadalmakat, beleértve az egészségügyi hatásokat, az élelmiszerbiztonságot, a vízforrásokat és a gazdasági stabilitást. Tehát a klímaváltozás rendkívül veszélyes folyamat, sőt a főáramlat szerint ez tekinthető az emberiséget fenyegető legfőbb rossznak, Hans Jonas szavaival élve *summum malum*-nak. A főáramlat szerint a klímaváltozás egy olyan apokalipszis, amely nemcsak az emberiséget pusztítja el, hanem a Földet is.⁶ (Az *apokalipszis* ógörög eredetű szó jelentése 'feltárás', 'kinyilvánítás'; számos vallásban az apokalipszis egy jövőbeli kozmikus méretű pusztulásra utal. Bizonyára pszichológiai oka is van annak, hogy számos vallásban és kultúrában megjelenik ez a képzet.) A főáramlat szerint a két fokos emelkedés után a fizikai és kémiai folyamatok pozitív visszacsatolása miatt megállíthatatlanul nő a hőmérséklet, ami végül elpusztítja a civilizációnkat. A különböző modellek, kutatók és aktivisták különböző időtartamra teszik a civilizációs összeomlást. Ürge-Vorsatz Diána szerint „az évszázad végére a civilizáció alapjai kerülhetnek veszélybe”.⁷ Jávor Benedek szerint „tíz évünk van tenni a klímakatasztrófa ellen”.⁸ A főáramlat szerint a klímaválság az emberiség legsúlyosabb problémája és mindenki aki

6 Orosz R. Zoltán: Tíz éven belül vár ránk a klímaapokalipszis. *24.hu*, 2020.04.26

7 Ürge-Vorsatz Diána: Klímakatasztrófa: az évszázad végére a civilizáció alapjai kerülhetnek veszélybe. *Klubrádió*, 2019.07.05.

8 Jávor Benedek: Tíz évünk van tenni a klímakatasztrófa ellen. *Klubrádió*, 2019.06.25.

vitatja ezt a tézist nemcsak a klímaváltozás elleni harcot gyengíti, hanem az emberiség ellensége.

(5) A fentiekkel összhangban sürgős intézkedésekre van szükség a klímaváltozás hatásainak mérséklése érdekében. Ez magában foglalja a szén-dioxid-kibocsátás csökkentését, a megújuló energiaforrásokra való áttérést és a klímaadaptációs stratégiák fejlesztését. A klímaváltozás globális probléma, amely globális választ igényel. A nemzetközi egyezmények, mint például a Párizsi Klímaegyezmény, célja a nemzetek közötti együttműködés erősítése a klímaváltozás kezelésében. A radikális zöldek szerint az atomenergia veszélyes és környezetszennyező technológia, ezért a klímaváltozás elleni harcban mellőzni kell.

KLÍMASZKEPTIKUS NÉZETEK

A klímaszkeptikusok általában kritikusan viszonyulnak a fentebb vázolt uralkodó paradigmához. A klímaszkepticizmus nem egységes eszmerendszer, hanem a különböző szerzők a konszenzus különböző elemeit utasítják el.

Ma már viszonylag kevesen tagadják a globális felmelegedést, viszont nagyobb hangsúlyt kap az az állítás, hogy a klímaváltozás természetes folyamat, amely nem emberi tevékenység és azon belül nem az üvegházhatású gázok kibocsátásának az eredménye. Miskolczy Ferenc, a NASA korábbi légkörfizikus munkatársaként hat évtizedre kiterjedő, sok millió mérési adat feldolgozása alapján állított fel egy olyan modellt, amelyben a meghatározó tényező a vízgőz és a felhők. Ismeretelméleti szempontból ez egy tipikus természettudományos kérdés, amely a tudomány módszereivel eldönthető, feltéve, hogy a tudósok szabadon lefolytathatják ezt a vitát.⁹

Vannak olyan kutatók, akik elismerik, hogy létezik az antropogén eredetű klímaváltozás, viszont azt állítják, hogy az főáramlat képviselői túlértékelik a veszélyeket, és hiszterizálják a társadalmat és a politikai döntéshozókat. A klímamodelleket bíráló szakértők (pl. Steven E. Koonin) szerint a 100×100 kilométeres háló túl nagy ahhoz, hogy a légköri változásokat nyomon lehessen követni. Megbízhatóbb eredményeket azonban részletesebb modell mellett sem kaphatunk, egyrészt az időjárás kaotikus jellege, másrészt a rendkívül nagy számítási szükségletek miatt. E szerzők szerint a főáramlat túlértékeli a klímamodelleket és alábecsüli a klímával kapcsolatos tényleges mérési értékeket.¹⁰ 2019-ben 500 megbecsült tudós és klímatudományi szakember hivatalosan értesítette az Egyesült Nemzetek Szervezetét, hogy nincs éghajlati

9 Héjjas István: Miskolczy Ferenc klímaelmélete. *klímarealista.hu*, 2019.11.12.

10 Lóránt Károly: Klímavita: mit mond az egy százalék? *Magyar Hírlap*, 2020.01.27.

válság, és ezért felelőtlenség milliárdokat költeni egy nem létező problémára.¹¹ Ezek a klímaszkeptikusok megkérdőjelezik a klímaváltozás tudományos alapjait, beleértve a hőmérsékleti adatok értelmezését, a klímamodelleket, és az IPCC jelentéseinek megbízhatóságát.

Egy további problémát jelent a klímatudományok eredményeinek bemutatása a társadalomban, ami egy hermeneutikai probléma. Egyrészt a klímatudományok eredményei napjainkban különösen fontosak, amit be kell mutatni a közvélemény és a politika számára. Másrészt ennek egyszerűnek kell lenni, ami szükségképpen torzít valamilyen irányba, ez pedig tágteret ad a klímaideológiának és propagandának. Mivel nem tudhatjuk, hogy melyik interpretáció a legjobb, ezért ebben a helyzetben az az ideális állapot, ha a különböző interpretációk szabadon ütközhetnek.

A szkeptikusok gyakran elutasítják azt a nézetet, hogy klímaválság kezelése érdekében radikális változtatásokra van szükség az életmódunkban és a kapitalizmusban. Azt állítják, hogy a klímaváltozás várható hatásait a főáramlat eltúlozza, továbbá, hogy a jövőbeli technológiai fejlesztések képesek lesznek megoldani a problémákat. Számos szerző (Shellenberger¹², Lomborg¹³) elutasítja a világvége nézeteket. E szerzők nem tagadják a klímaváltozás negatív következményeit csak azt mondják, hogy ez nem jelenti a jelenlegi világunk összeomlását. Elfogadják, hogy az időjárási övezetek határai eltolódnak és a szélsőséges időjárási események aránya megnő. Ugyanakkor a klímaváltozással járó negatív hatások, úgymint felmelegedés, árvizek, viharok, aszályok, ellen az emberiség tud védekezni. Továbbá a klímaváltozás az élő természet számára sem jelent apokalipszist. Nem vitás, hogy a klímaövek eltolódása, illetve a szélsőségesebb időjárás nagy felfordulást eredményez, de ilyet a természet már többször átélt és tud ehhez alkalmazkodni. Azt is hangsúlyozzák, hogy a széndioxid szint növekedésnek előnyös oldala is van, például kimondottan jó hatással van a vegetációra. A CO₂ nemcsak egy üvegházhatású gáz, hanem egyben egy növényi táplálék is. A több széndioxid a levegőben zöldebb bolygót és magasabb terméshozamokat is eredményez.

A főáramlat szerint a klímaváltozást a megújuló energiaforrások segítségével kell megállítani. Ezzel a nézettel kapcsolatban azonban egyre több

11 There is no climate emergency. *Technocracy news* 2019.09.

12 Shellenberger, Michael: *Apokalipszis SOHA – A klímakasztrófa elmarad?* Gingko Kiadó, Budapest, 2021. Ford. Nagy Réka.

13 Lomborg, Bjorn: *Téves riasztás. A klímaváltozás körüli felhajtás milliárdokba került, a szegényeket sújtja és a bolygónk számára nem jelent megoldást.* MCC Press Kft., Budapest, 2022. Ford. Kelecsényiné Szabó Gabriella.

ellenvetés fogalmazható meg.¹⁴ Általában elmondható, hogy a terápia kérdése, noha sok tudományos elemet tartalmaz, de önmagában nem rendelkezik olyan tudományos egzakttsággal, mint a diagnózis, ami a „van-t” írja le. Szintén problémát jelent, hogy a megújuló erőforrásokat felhasználó berendezések széleskörűen rendelkezésre álló ásványi anyagokat igényelnek, ezek a berendezések viszonylag rövid élettartamúak és gyorsan veszélyes hulladékká alakulnak. Továbbá ezen berendezések előállításának nagy az energiaigénye, amihez képest csak kevés többlet energiát lehet előállítani.

A kinyert energia és a kinyerés érdekében befektetett energia hányadosát mutatja az EROI (Energy Return Of Investment) érték. Ha ennek értéke 1, akkor pontosan ugyanannyi energiához jutunk, mint amennyit befektettünk. Ez az elemi létfenntartás szintje. Az EROI=2, azt jelenti, hogy a befektetett energia kétszeresét nyerjük vissza, tehát a termelt energia fele más célokra fordítható. Nagyjából ez az EROI érték jellemezte a Római Birodalmat, amely rabszolgák és az állatok erejére épült. Az EROI=5, azt jelenti, hogy ötszörös energiát nyerünk vissza, amiből 4/5-öd rész, azaz nyolcvan százalék használható fel szabadon. Elkülönült oktatás és egészségügy rendszeréhez legalább 5-10 EROI értékek szükségesek. Ha az EROI 20 körüli értékre nő (azaz a megtermelt energia 95 százaléka szabadon hasznosítható), akkor a társadalom már képes áldozni olyan tételekre is, mint a művészetek.

Tehát a fejlett társadalom működtetéséhez nagy EROI értékkel rendelkező energiahajtókat kell alkalmazni. Az egyes energiahajtók EROI-értékei Schernikau szerint a következők: az atomenergiaé 80, a vízenergiaé 30-40, a fosszilis energiahordozóké 20-30, a nap- és a szélenergiaé 6-7. Látható, hogy a megújuló energiahajtók EROI-értékei (a vízenergia kivételével) alatta vannak a modern társadalmak működtetéséhez szükséges minimális (hat-tízszeres) szintnek. Önmagában a nap és a szél energia hozama olyan alacsony, hogy arra nem építhető modern civilizáció. Tehát a klímavédelem főáramlata, amely alapvetően a megújuló erőforrásokra kívánja építeni a modern társadalmat egy civilizációs összeomlás felé vezet bennünket.¹⁵

A megoldást a megújuló erőforrások és az atomenergia (vagy más, magas energiahozammal jellemezhető nem fosszilis energia) kombinációja jelenti. A klímaharcosok azonban a kezdetektől fogva elutasítják az atomerőműveket. Racionális szempontból ez az álláspont védhetetlen, hiszen csak akkor van reális esély a jelenleg 80%-os arányt képviselő fosszilis energiahordozók gyors kivezetésére, ha a nem-fosszilis energiahordozókat széleskörűen használjuk. Természetesen az atomenergia, ahogy az összes többi energiahajtó sem

¹⁴ Gelencsér András: *Ábrándok bővületében. A fenntartható fejlődés korlátai.* Akadémiai Kiadó, Budapest, 2023.

¹⁵ Szarka László Csaba: Lezuhanni a szirtfalról? *Magyar Hírlap*, 2022.07.4

tökéletes: erőműbalesetek, kiégett fűtőelemek elhelyezése, az atomerőművek rossz piárja. Ezért az atomerőművek elutasításával könnyű azonosulni. Ugyanakkor ezek a problémák ellentétben a fosszilis energiahordozókkal, nem fenyegetnek az emberiség kipusztulásával vagy a civilizációnk összeomlással. Ha tényleg egy klíma apokalipszissel állunk szemben, ahogy azt a klímaváltozás főáramlata mondja, akkor nem támadni, hanem üdvözölni kellene az atomerőműveket. Ennek ellenére a klímaharcosok gyakran nagyobb elszántsággal küzdenek az atomenergiával, mint a fosszilis energia-hordozókkal szemben. Erre a legjobb példa a klímaküzdelem élharcosának tekintett Németország, amely először bezárta az atomerőműveinek a többségét, majd megnyitotta a már bezárt szénbányákat és fosszilis erőműveket. Ezek a döntések nyilvánvalóan nem szolgálják a klímavédelmet.¹⁶ Mint olyan sok más leépülési folyamatban, itt is a rossz döntést (működő atomerőművek bezárása) követte egy előre nem látható esemény: az orosz földgáz és olaj kiesése.

¹⁶ NECSNY: Németország újra üzembe helyezi olaj- és széntűzelésű erőműveit. *Index*, 2022.07.21.

„... a szkepszis nem a tanácstalanság apoteózisa, ...”

ANATOLE FRANCE ÉS A SZKEPTICIZMUS

MÉSZÁROS ANDRÁS

Az előadás címét olvasva biztosan felteszik a kedves kollégák és kolleginák a kérdést, hogyan került a csizma az asztalra? Mit keres egy filozófiai konferencián Anatole France, aki egyrészt nem volt filozófus, másrészt akit halálakor a szürrealisták, nevezetesen Breton „hullának” és „az emberi szolgálékúság egy kis darabjának” nevezett. Az ellenvetést, hogy France nem volt filozófus, könnyedén visszapöccintem, mert kevés olyan regényíróval találkozunk a világirodalomban, aki annyi filozófust szerepeltetett volna műveiben, és annyi bölceleti kérdést tett volna fel, mint ő. Tehát minimálisan a szokásos „filozófia és irodalom” címszó alatt érdemes végigtekinteni a munkásságát. Ami pedig a szürrealisták baromságát illeti, arra nem is érdemes szót vesztegetni. Hiszen ha volt szerző, aki művei legjelentősebb alakjaiban, de magánéletében is az egyéni szabadságot képviselte, akkor az France volt. Mindemellett bevezetőként engedjétek meg, hogy a téma megragadását illetően megosszam veletek néhány kételyemet:

Erősen kételkedem abban, hogy képes vagyok-e filozófiai jellegű előadást tartani, annak ellenére, hogy a címben szerepel a „szkepticizmus” kifejezés, és annak ellenére is, hogy A. France több művében és lejegyzett beszélgetéseiben is felemlegeti Pürrhón nevét. Nem lehet filozófiai szöveg, mert France-nak a szkepticizmusról tett kijelentései és több művének szkeptikus hangvétele ellenére, ezekből a megnyilvánulásokból nem lehet rendszert alkotni. Így látta ezt Halasy Nagy József is, aki (még mint csak Nagy József) ezt írta róla: „Rendszere, mibe gondolkodását össze lehetne foglalni, neki sincs, mint a szkeptikusoknak általában.”¹ Egyébként is: France nagyon élesen elhatárolódott mindenfajta metafizikától. A metafizikai rendszereket egyrészt olyan eszközöknek tekintette, amilyenek az ő korában használt csillagászati távcsövekben található finom dróthálók voltak. Azok nem segítettek abban, hogy élesebben lássuk a csillagokat, de ahhoz jók voltak, hogy négyzethálót alkotva az égitesteket elhelyezzék a térben. Másrészt azt tartotta ezekről a rendszerekről, hogy elvesznek a világból mindent, ami megvan benne, és hozzáteszik, ami nem volt meg. Vagyis a metafizika egy intellektuális játék. Akárcsak az irodalom – tehetnénk hozzá, mégpedig M. Kundera szellemében, aki szerint a modern regény a modern ember metafizika-pótléka.

¹ Dr. Nagy József: France Anatole. *Uránia*, 1909. 223.

Abban is kételkedem, hogy az irodalomtörténeti szempont megfelelné. Vagyis nem fogok senkit sem untatni annak felvázolásával, hogyan változott France stílusa és világszemlélete a kezdeti írásaitól, azaz *Sylvestre Bonnard vétkétől* a kritikusai időszakon és az epikureusi főműveken, tehát a *Thaïson*, a *Lúdláb Királynőn*, az *Epikuros kertjén*, a *vörös lilomon* és a *Szent Klára kútján* keresztül Bergeret professzorig, azaz a *Jelenkori történetig*, a *fehér kövön* látomásáig, a *pingvinek szigetéig* és az *Angyalok lázadásáig* – hogy csak a csomópontokat említsem, és kihagyjam közben a novellákat. Vagyis azzal, hogyan billent át France filozófáló és esetlen alteregója egy kedves, kételkedő, csirkefogó, de ugyanakkor rendkívüli műveltséggel rendelkező abbé figurájába, miközben France maga a Dreyfus-ügy hatására közügyeket is felvállaló etikai szocialistává vált. Ez az utóbbi alakváltás ugyanis kedvenc témája volt a szocializmusban művelt értelmezéseknek, de eltakarta France valódi alakját. Arról nem is szólva, hogy France intellektualizmusa olyan szempontokat adott neki, melyek lehetetlenné tették, hogy őt a pártpolitikuskok maguk közé számíthassák. Visszatérve az irodalomtörténethez: Ebben az esetben hatástörténeti megjegyzéseket is kellene tennem. Például utalnom kellene arra, miben függött France Renan nézeteitől, esetleg éppen a metafizika elutasításával kapcsolatban: „...*egyikük sem alkot magának a skepsisből metafizikát, hanem mindegyik csak arra használja kételyét, hogy vele a világ egy részét kizárva érdeklődése köréből, annál inkább élvezhesse a másik, a szebbik részét*”² – írja erről a viszonyról Szekffü Gyula. És Szekffü véleményét ütköztetnem kellene Halasy Nagy József állításával, miszerint aligha lehet igaz ez a függőség, mert „*gondolatokat lehet tanulni, de gondolkodást nem. Arra születni kell. France, Renan és Voltaire szellemi rokona (...) Ismeri mind a kettőt, ébresztő hatással lehettek is rá, de skepticismusát lelki alkotásának köszönheti*”.³ Én ehhez a véleményhez tartanám magam, hiszen éppen a kétely az, ami nyomán France-nak ellenvetései voltak a bevett egyházakkal és magával a kereszténységgel szemben is. Tudta, hogy a legnagyobb hiábavalóság a hit abszurditását a mindent átfogó szeretet képtelenségével összekapcsolni. Ezért a szépség felé hajlott, és úgy vélte, hogy a világ az esztétizálás nélkül elviselhetetlenné válna. És ez nem Renan. Talán inkább Hrabal, akinek a regénybeli főpincére az élete végén jut el a felismerésig, hogy az élet nem szép, de ha olyannak próbáljuk látni és láttatni, akkor élhető lesz, és „az elképzelhetetlen valósággá válik”.

És legalább ugyanannyira erős a kételyem a tekintetben is, hogy az irodalomtudomány szemszögéből megragadhatnám a témát, és ezért nem

² Szekffü Gyula: Anatole France. *Budapesti Szemle*, 1910. 371.

³ Dr. Nagy József, I. m. 223.

fogom elemezgetni azokat a narratológiai módszereket, ahogyan France – az egyébként gyakran nagyon sovány – történeteiben belül megjeleníti az általa kedvelt filozófiai nézeteket. Akkor ugyanis a komparatiztika eszközeivel is élnem kellene, és össze kellene hasonlítanom France módszerét a nagy elődök, Rabelais, Diderot, De Sade márkijelzőjeivel, vagy pedig a hozzá közelítő Karel Čapeknek, illetve az utóbbi néhány évtizedben ugyancsak franciául író Milan Kunderának a filozófiát az irodalmi szöveg szerves részeként kezelő módszerével. Ha ezt tenném, akkor France ellenében cselekednék, mert ő lehetetlennek tartotta az objektív kritikát. Szerinte a „jó kritikus az, aki elbeszéli a remekművek társaságában átélt kalandjait (...) A legjobb, amit tehetünk, az, ha elismerjük, hogy mindig önmagunkról beszélünk, valahányszor nincs erőnk a hallgatásra. Ha a kritikus őszinte akar lenni, így kellene beszélnie: Uraim, beszélni fogok magamról, Shakespeare alkalmából, vagy Racine, Pascal, Goethe alkalmából. Az alkalom meglehetősen szép.”⁴

Most már talán elengedhetem a kételyeimet, és France alkalmából mondom valamit a szkepticizmusról. Persze, abban a formában, ahogyan azt France láttatja velünk. Pontosabban: velem. Még pontosabban: hogy én is magamról beszélhessek. És ehhez France szövegeit fogom felhasználni. Az alkalom meglehetősen szép.

Első sorban hadd foglaljam össze, mit is gondolt, illetve mondott France a szkepticizmusról. Két esetben fejtette ki ezirányú nézeteit. A legtömörebb formában a Paul Gsell által lejegyzett beszélgetéseiben, mégpedig azon alkalmából, amikor elmagyarázta, miért is dolgozta fel Jeanne d' Arc életét, és hogy neki – szkeptikusnak kikiáltott emberként – joga volt-e egy szent alakjához nyúlnia.⁵ France azzal kezdi „Hiszekegyét”, hogy felsorolja a francia irodalom nagyjait, Rabelais-t, Montaigne-t, Molière-t, Voltaire-t, Renant, akik – szerinte – mind szkeptikusok voltak, és akikre ő felnéz. Ezután két – első olvasatra talán egymásnak ellentmondó – vélemény következik. Az első: „A nagy szkeptikusok (...) csak a tagadást tagadták. Mindazt támadták, ami megköti az értelmet és az akaratot. Küzdöttek az elállatiasító tudatlanság ellen, az elnyomó tévedés, a zsarnok türelmetlenség, a kínzó kegyetlenség, a gyilkos gyűlölet ellen. Azzal vádolják őket, hogy hitetlenek voltak. Először azt kellene tudni, hogy erény-e a hívés és hogy az igazi szilárdság nem az-e, mikor kétségbe vonjuk azt, amiben semmi okunk sincs hinni.”⁶ Néhány sorral később aztán megjegyzi, hogy nem bízik meg feltétlenül az értelemben, mert

⁴ Anatole France: *A Szajna partján*. Révai Kiadás, Budapest, é. n. VIII-IX. Ford. Lehel István.

⁵ Paul Gsell: *Anatole France beszélgetései*. Dante Kiadás, Budapest, é. n. 60-64. Ford. Sztrokay Kálmán.

⁶ Uo. 61.

gyenge és megvannak a határai. De – és ez a „de” nagyon fontos – nincs más módunk megismerni önmagunkat és a világot a maga viszonylagosságában. Diderot egy szellemes hasonlatát hozza fel, mely szerint a sötét éjszakában, a sűrű erdőben csak egy pislákoló mécse mutatja az utat, mire jön egy teológus, és elfújja ezt a mécsest. És ettől a hasonlattól már csak egy lépést kell tenni, hogy France kijelenthesse, hogy ha a szent szűz bírái nem fanatikus hívők, hanem szkeptikus bölcsek lettek volna, akkor nem ítélik máglyahalálra. France-t idézve: „... a szkepticizmus a legemberibb érzelmeket sugallja, s mindenkor tilt minden büntetett.”⁷

France-nak ez a vallomása tartalmazza azokat a témákat, amelyek állandóan visszatérnek műveiben: az értelem felmagasztalását a hittel szemben (amihez nála még kapcsolódik a kereszténység szépség- és életellenességének az elutasítása), a megismerés (kiemelten a történelmi megismerés) relativizmusát és az igazság sokszínűségét. A kereszténység szépség- és életellenességének a legplasztikusabb bemutatását a *Thaiszban* kapjuk. Paphnutius, a remete ki akarja szabadítani Thaiszt, a kurtizánt „a föld tisztátalan szerelmeiből”, hogy Jézusnak adhassa jegyesül, és ez sikerül is neki. De a történet végén Thaisz, a volt kurtizán az, aki megdicsőül, Paphnutius pedig rádöbben arra, hogy „*nincs más valóság, mint a földi élet és az élők szerelme*”, és ő maga, aki már nem tudja megmenteni magának Thaiszt, a legelrettentőbb csúfsággal az arcán kárhozik el. Ami egy másik változata a *Lúdláb Királynő* abbéja által hangoztatott tételnek, miszerint a szentté válás legjárhatóbb útja az, ha előtte kipróbáljuk a legtiltottabb és leginkább büntetett cselekedeteket. Elég csak bűnbánatot tartanunk. A történelmi emlékezet viszonylagosságát és a jelenben szunnyadó jövő felismerhetetlenségét Pontius Pilátus demonstrálja a *Judea helytartója* c. novellában, ahol Pilátust nyugdíjas korában egy fürdőhelyen megszólítja régi barátja, aki akkor tartózkodott Jeruzsálemben, amikor a Bibliából ismert nevezetes esemény megtörtént, és megkérdezi Pilátust, emlékezik-e egy Názáreti Jézus nevezetű emberre. Mire Pilátus, hosszú gondolkodás után azt válaszolja: „*Názáreti Jézus? Nem emlékszem.*” Az *ember tragédiája* főszereplőjének, fra Giovanninak a Sátán megmutatja, hogy a „fehér igazság” magában foglalja az össze színt, vagyis sosem egyértelmű. És akkor, amikor a fráter meglátja a világ szépségét, és azt, hogy ez a szépség lehet – akárcsak az addig keresett igazság – fehér, de nem tiszta, megszállja őt az áhítat.

A második eset, amikor France expressis verbis a szkepticizmusról és magáról Pürrhonról írt, Victor Brochard egy tanulmányára reagálva történt abban az időben, amikor a *Temps* kritikusa volt. Ez a rövid írása azért is figyelemreméltó, mert megjelenik benne a művelt és sokat olvasó L*** tisztelendő,

⁷ Uo. 64.

aki hasonló alak, mint Doni Adone páter a *Szent Klára kútja* kötetében. Ők ketten, no és persze *A Lúdláb Királyné* főszereplője, Coignard abbé, azok az egyháziak, akikre France a maga ateizmusa ellenére felnéz, mert bennük és általuk jelenítődik meg az, amit France a kereszténységtől elvárt: a tudás, a szeretet és a megbocsátás. Persze, az illető tisztelendőben az egyház nem bízott, mert az gondolkodásában előnyben részesítette a logikát a meggyőződéssel szemben. Nos, ez az L*** tisztelendő mondta France-nak, hogy Pürrhon gyakorolta azokat az erényeket, amelyeket később a kereszténység szentesített. Sőt, a tisztelendő szerint sok keresztény filozófus is Pürrhon követője, mert sok kérdést eldöntetlenül hagynak. Ezért – mondja továbbá a tiszteletes – „*még ma is bölcs dolog Pyrrhont követni, ha már az embert az a balszerencse éri, hogy nem hívő keresztény*”.⁸ Az itt idézett rövid mondat szövegkörnyezetének ismerete nélkül is erősen kihallatszik a szövegből France finom ironiája. És ez a rendkívül kiterjedt, de ugyanakkor alapos tudáson nyugvó írónia az, ami ennek a rövid írásnak a végén is megjelenik, amikor France egy vissza-visszatérő témája – a társadalmi szokásokhoz való alkalmazkodás – révén a következőt jelenti ki: „... a szkepticizmus sohasem állította, hogy nem szabad alkalmazkodni a szokásokhoz és hogy nem kell az erkölcsi föladatokat teljesíteni. Pyrrhon is ezen a nézeten volt, anélkül, hogy a bizonyosságot várta volna. Hasonlóképpen taníthatta a mi Gassendink a teológiát, anélkül, hogy hitt volna Istenben. És Gassendi nagyon becsületes ember volt.”⁹

És ha már Gassendi hitetlenségénél járunk, akkor hadd említsük fel itt a *Thaiszból* Nikiász alakját, aki a regény nevezetes „lakomáján”, ahol egymásnak ütköztek a korabeli filozófiai és teológiai érvek, és ahol megjelenik a korai kereszténység is, szkeptikus álláspontot képvisel a világ teremtésével kapcsolatban. France másutt is kifejtette azt a nézetét, hogy a teremtés aktusa nemcsak abszurd, hanem logikailag lehetetlen is, hiszen ha Isten az abszolút tökéletesség és teljesség, akkor hogyan hozhatott létre magán kívül egy új világot? Mit is mond Nikiász? „*Tudjuk, Marcus, hogy Istened teremtette a világot. Ez mindenesetre nagy válság lehetett az életében. Hiszen már egy öröklét óta létezett, mielőtt rászánta volna magát erre a cselekedetre. De ha igazságos akarok lenni, el kell ismernem, hogy helyzete csakugyan kényes volt. Hogy tökéletes maradjon, tétlennek kellett lennie, viszont ha be akarta bizonyítani önmagának, hogy csakugyan létezik, cselekednie kellett. Te arról biztosítasz, hogy a cselekvésre határozta el magát. El is hiszem neked, bár egy tökéletes isten részéről ez megbocsáthatatlan elhamarkodottság.*”¹⁰ De Nikiász nemcsak ironizálni tud, hanem a legkomolyabb filozófiai kérdést is

⁸ Anatole France: *A Szajna partján*, 13.

⁹ Uo. 20.

¹⁰ Anatole France: *Thaisz*. Európa Könyvkiadó, Budapest, 1978. 73. Ford. Szerb Antal.

felteszi: „...nem látok különbséget a minden és a semmi között. Még a szavak is hiányoznak, úgy látszik, ahhoz, hogy meg tudjuk különböztetni. A végtelen teljesen olyan, mint a semmi: mindegyikük felfoghatatlan. Nézetem szerint a tökéletesség nagyon sokba kerül: az ember egész lényével fizet érte, és hogy elérjük, meg kell szünnünk létezni. Ez alól a balszerencse alól még Isten sem mentes, amióta a filozófusok a fejükbe vették, hogy tökéletesítik Őt. Ezek után, ha nem tudjuk, mit tesz az: nem lenni, akkor azt sem tudhatjuk tulajdonképpen, mit tesz az, lenni. Nem tudunk semmit.”¹¹ Míg a fiktív Nikiász szövegét idéztem, az alatt az idő alatt azért mindannyian tudatában voltunk annak, hogy a szerző nem más, mint France. A szkeptikus France. Ezek után ki vonja kétségbe azt, hogy lehetséges-e filozófiai szeánszon France-ról beszélni?

Lezárásképpen előbb hadd álljon itt Halasy Nagy József tökéletes jellemzése France-ról: „Olyan France Anatole, mint valami köztünk felejtett görög dekadens, ki Epikuros istentelenségét és életbölcsségét Pyrrhon szeretetreméltó kételkedésével párosítja. Ez a gondolkodást kedveltette meg vele, amaz az élet élvezetét tűzte célul eléje. Az epikureus idegenkedik a nyilvános élet zajától, a szkeptikus tartózkodik a határozott ítélettől. Az ő vallása — mint a haldokló hellén világ bölcseie — a philosophia, abban a formájában, mely nem akar tudomány lenni, hanem életnézet. France Anatole, ez a nagy pogány, kedveli a művészetet, nagyrabecsüli a formát, megőrzi lelke szabadságát és egyéniségét, mint görögjei. Nem hisz a vallásban, mint Epikuros és a felvilágosodás századának emberei; velük együtt megveti a fanatizmust és a vallásos ábrándokat. A szentek életében a megragadó költőiséget, a theologusok műveiben az elme csodálatos tornáját látja.”¹²

A második lezárás egy France-idézet az Epikuros kertjéből: „Minél többet gondolkodom az emberi életéről, annál inkább azt hiszem, hogy tanúnak és bírónak az Iróniát és a Könyörületet kell mellé állítani (...) Az Irónia és a Könyörület két jó tanácsadó. Az egyik mosolyával kedvessé, a másik, ki könnyezik, szentté teszi az életet. Az Irónia, ahogy gondolom, éppenséggel nem kegyetlen. Nem csipkedí sem a szerelmet, sem a szépséget. Szelíd és jóakarató. Nevetése lecsendesíti a haragot, és megtanít bennünket kinevetni a gonoszokat és az ostobákat, akiket nélküle még elég gyengék lennének meggyűlölni.”

Örülök, hogy France alkalmából mindezt elmondhattam. És az alkalom „meglehetősen szép volt”.

¹¹ Uo. 70-71.

¹² Dr. Nagy József, I. m. 221.

A SZKEPSZIS DICSÉRETE. ODO MARQUARD ÉS AZ „INKOMPETENCIÁT- KOMPENZÁLÓ-KOMPETENCIA” FILOZÓFIÁJA

BALOGH LÁSZLÓ LEVENTE

A szkepszisnek gazdag múltra visszatekintő hagyománya van, amely egyrészt egy világhoz való általános viszonyulást, másrészt egy sajátos filozófiatörténeti irányzatot jelöl, amelyeknek központi kérdése a világ megismerhetőségére és a cselekvés lehetőségére irányul. A szkepszisben megnyilvánulhat egyszerű kételkedés, amikor egy kézenfekvő választ kétkedéssel fogadunk, egy látszólag magától értetődő bizonyosságot kétségbe vonunk, de lehet az arra való képtelenség is, hogy egy észszerűnek tűnő fel-tételezésben megbízzunk. A hétköznapi kételkedés általánosságban az ember ítélőképességét teszi próbára, de nem annyira a teljes bizonyosság, mint inkább a gondolkodás és a helyzet megítélésének megbízhatósága kedvéért. A filozófiai kétkel ezzel szemben arra a képességre vonatkozik, hogy a halandó, de eszes ember a látszat és a valóság, a szubjektív meggyőződés és az objektív megismerés között képes legyen különbséget tenni.¹ A szkepszis ebben tekintetben egy olyan gondolkodói gyakorlat, amely a fogalmakkal és elméletekkel szembeni túlzott igényekre való reakciónak tekinthető. Általában olyan pozíció kijelölését jelenti, amely alapvetően kételkedik egy minden tekintetben megkérdőjelezhetetlen megismerés és egy megfellebbezhetetlen instancia lehetőségében.

A szkepszis elválaszthatatlanul hozzátartozik a modernitás filozófiájához, de annak nem egységes jellemzője minden gondolkodónál, mert egyes nézetek szerint a kételkedés a vitathatatlan bizonyossághoz vezető egyetlen megbízható módszer, mások szerint azonban éppen a kételkedés által okozott bizonytalanság és anómia vezet a szilárd alapok és hittételek megkérdőjeleződéséhez és végső felbomlásához. Az ész korlátlan uralmába vetett hit korlátlan szkepszishez vezetne, amely aztán önmaga alapjait kérdőjelezné meg, éppen ezért a modern szkepszis a tudományos és kritikai realitás meghatározásának tekintetében saját maga korlátozott voltára utal vissza. Még a legradikálisabb szkepszisnek is szüksége van olyan támpontokra, amelyeket legalább

¹ Georg Kohler: Der philosophische Zweifel. Kleine Notiz zu einer großen Erzählung. *Hermeneutische Blätter*, 2011. 1-2. 106-113.

hallgatólagosan adótnak és megbízhatónak tekinthet. Egy mindenre kiterjedő szkepszis, amelynek a szkepszis már nem tárgya, nyilvánvaló önellentmondás. Ha kétségesse válnak az alapok, amelyek alapján ítélünk, akkor azzal együtt tűnik el annak lehetősége, hogy a kételyt megbízhatóan gyakoroljuk.

Ennek megfelelően a modern szkepszis már nem is a lehetséges, a tényleges és a szükséges tudás sajátosságairól gondolkodik, hanem azok igazolásának lehetőségeiről. Az igazolásra vonatkozó szkepszis alapállása, hogy egy állítás igazsága addig nem fogadható el, amíg nem igazolt minden kétséget kizáróan.² A szkeptikus pozíciónak kétségtelenül megvan az az előnye, hogy nem kell kijelentéseket tennie a végső igazságról, mivel az érvelésre vonatkozik, és nem a tudásra. Az igazolásra vonatkozó szkepszis nem is annak kijelentésén vagy tudásán alapul, hogy mi igaz, vagy mi nem igaz, hanem az érvelésen, illetve annak következményein, amelyeket nem önkényesen, hanem a maga argumentatív módján gondol igazolhatónak vagy kétségbe vonhatónak, és amelynek révén az igazságot és annak igazolását elválasztja egymástól.³

A kortárs szkeptikus gondolkodás egyik legkiemelkedőbb alakja Odo Marquard német filozófus, aki a szkepszist nemcsak filozófiai pozíciójává és gondolkodásának központi fogalmává, hanem életszemléletévé, sőt egész generációjának életérzésévé nyilvánította. Magát következetesen a „szkeptikus generáció” tagjának tartotta, amely Németországban az 1920 és 1930 között születetteket jelentette, akik megélték a Weimari Köztársaság hanyatlását és összeomlását, a nemzetiszocializmus kiépülését, a háborút és a teljes bukást. Megszenvettkék a diktatúrát és a háborút, ami elegendő volt az illúzióvesztéshez, de még előttük állt az újrakezds lehetősége, amelyhez azonban bizonytalanság és elutasítás kapcsolódtak.⁴ Az új kezdet és a folytonosság, a feldolgozás és az elfojtás, a modernizálás és a megtartás ellentmondásai egyszerre jellemezték a generáció tagjait. Helmut Schelsky alkotta meg a „szkeptikus generáció” fogalmát, amellyel az egész korosztály életérzését ragadta meg, és lényegében azt akarta vele kifejezni, hogy mindegy, ki honnan jött, hová tartozott korábban, az összeomlás megtanította arra, hogy minden diktatórikus és utópisztikus kísérletnek ellenálljon, illetve felértékeli a biztonság és a szorongalom apolitikus erőit és eszményeit. „Bármi történjék is, ez a generáció sohasem fog forradalmi, lángoló, kollektív szenvedéllyel reagálni a

² Dietmar H. Heidemann: *Der Begriff des Skeptizismus. Seine systematischen Formen, die pyrrhonische Skepsis und Hegels Herausforderung*. Berlin, Walter de Gruyter, 2007. 1-7.

³ Uo.

⁴ Vö. Franz-Werner Kersting: Helmut Schelskys „Skeptische Generation” von 1957. Zur Publikations- und Wirkungsgeschichte eines Standardwerks, *Vierteljahreshefte für Zeitgeschichte*, 2002. 3. 465-495.

dolgokra. Nem vágyik elitközösségek létrehozására vagy a rend elveinek megvalósítására. Elutasít mindent, ami kollektív, anélkül, hogy ellenprogramot csinálna belőle. De ahogyan a forradalmi attitűd eltűnik, úgy tűnik el a tradicionalista vagy konzervatív is: a szigorú formákat túlságosan lerombolták ahhoz, hogy komolyan meg lehessen őrizni őket.”⁵ A korszak szkeptikus és távolságtartó ideáljai lehetővé tették a magánéletbe, a munkába és a fogyasztásba való visszahúzódást, és ezzel nemcsak elindították, hanem el is fogadták a Német Szövetségi Köztársaság projektjét, amelyben eleinte inkább a menekülés és az elfojtás volt a hangsúlyos, és csak később változott át a szkepszis büszkén vállalt magatartásformájává.⁶ A szkeptikus generáció számára a szkepszis egyfajta reakció volt olyan társadalmi folyamatokra és politikai elvekre, amelyek abszolút vagy legalábbis túlzott igényekkel léptek fel, és ezzel alapjaiban veszélyeztették a háború után kialakult rendet. Ilyen körülmények között, figyelemre méltó, de egyáltalán nem meglepő, hogy az egyszerre kórkritikai és a kort védelmébe vevő differenciált szkepszis hogyan vált Odo Marquard számára filozófiai reflexiójának és a filozófiát illető reflexiójának kiemelt nézőpontjává.

A SZKEPSZIS DICSÉRETE

Odo Marquard magát már korai műveiben is szkeptikusként jellemezte, aki mindig az abszolutizáló és perfekcionáló igények ellen, és általában a pluralitás és az esetlegesség védelmében nyilvánult meg. A szkepszis az ő értelmezésében alapvetően önvédelmi célokat szolgált az irracionalizmussal és a hiperracionalizmussal szemben egyaránt. Esetében a szkepszis elsősorban saját filozófiai álláspontjának kijelölésére szolgált, ezért úgy tekint a maga kételkedésére, mint átmeneti, „interim szkepticizmusra”, amely végső soron minden beleegyezés és elfogadás feltétele. A *Die skeptische Methode im Blick auf Kant* című korai művében a szkepszis alapvetően a metafizikára irányul.⁷ A metafizika Marquard szerint pótlék, vagy ahogyan ő nevezi: szurrogátum, amelynek létjogosultsága igencsak kérdésesnek tűnik. Az, hogy a valóság metafizika nélkül rossz, nem jelenti azt, hogy metafizikával jobb lenne⁸, mivel a metafizika olyan abszolút vagy legalábbis mélyebb tudásra hivatkozik, amely

⁵ Helmut Schelsky: *Die skeptische Generation Eine Soziologie der deutschen Jugend*. Düsseldorf/Köln, Eugen Dietrichs Verlag, 1957. 489.

⁶ Jens Hacke: *Philosophie der Bürgerlichkeit. Die liberalkonservative Begründung der Bundesrepublik*. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2006. 31-35.

⁷ Odo Marquard: *Skeptische Methode im Blick auf Kant*. Freiburg/München, Verlag Karl Alber, 1982.

⁸ Uo. 15.

nem igazolható. Amíg a hozzá kapcsolódó logikai elvek és érvek érvényessége magától értetődősen nyugszik, addig nincs gond, de mi történik akkor, ha ezek megkérdőjeleződnek. Marquard szerint az ilyen helyzetben a metafizika már nem segít, hanem inkább arra törekszik, hogy a valóságot valamilyen abszolútummal pótolja. Már ebben az érvelésben is látszik, hogy Marquard figyelemre méltó módon nem magát a metafizika tárgyait illeti kétellyel, hanem azok indoklásának módját, igazolási kísérleteit és kényszerítő érvekkel való felruházását. A metafizika ebben az összefüggésben egy mindent átfogni akaró, és ezért mélyebb tudást feltételező kategória, amely azonban valójában nemcsak nélkülözhető, de alkalmatlan – még pótlékként is – a valóság megragadására, jöllehet nem a filozófia számára. Kétségtelen, hogy Marquard ezen a helyen meglehetősen könnyen elintézettnek gondolta és mutatta a metafizika problémáját, és megkerülte, illetve nem is érintette a metafizika legalapvetőbb kérdéseit, amelyek igazolásával kapcsolatban kétségeit hangsúlyozta.

Marquard gondolkodására már korai írásaiban is jellemző volt, hogy nem engedte teljesen szabadjára a kételyt, mert úgy vélte, hogy a metafizikát meghaladó saját pozíció nem jelölhető ki pusztán döntés révén. A döntés ugyanis valóságokat zár ki és a valóságoktól zár el, amelyek éppúgy hozzánk tartoznak, mint bármely más valóságok. A döntés ebben a tekintetben inkább elzárja, mintsem megnyitja a valósággal való azonosulás lehetőségét. Ennek felismerését írja le Marquard interim szkepszisként, amelynek eredménye, hogy a jelen játékterében feltűnő lehetőségeket következetes védelem révén megerősítjük, vagy éppenséggel elvetjük.⁹ Az interim szkeptikust, akinek egyébként Marquard magát tartja, az különbözteti meg a kiteljesedett szkepszis képviselőjétől, hogy ebben az állandó mérlegelésben neki még megvan az esélye arra, hogy a visszatérjen a beleegyezés területére, még ha nem is tudja, hogy ez mikor és milyen körülmények hatására következik is be. Az interim szkepszis végső soron egy momentum, egy mozzanat a szkeptikus gondolatmenetben, amely ugyan szélsőséges esetben átsaphat teljes kétkedésbe, de azt el is tudja kerülni, mert megengedi magának, hogy a gondolkodó egy bizonyos ponton elidőzzön, és valójában semmi és senki sem sürgeti, hogy a gondolat végére érjen vagy végső, minden tekintetben cáfolhatatlan kijelentést tegyen, amire a metafizika egyébként mindig is csábítana.¹⁰ Az interim szkeptikus alapvető sajátossága az, hogy el tud fogadni egy átmeneti megalapozást is, miközben természetesen tisztában van annak átmeneti jellegével, de elfogadja,

⁹ Uo. 52-56.

¹⁰ Heiner Craemer: Skepsis ohne Selbstwiderspruch? Über Odo Marquards interimistischen Skeptizismus. *Zeitschrift für philosophische Forschung*. 1975. 3. 382-403. 389-391.

mint a valósághoz való ragaszkodás lehetséges árát, mert a mai ember „nincs olyan jól elerészve, hogy megengedhetné magának a tökéletlenség lefitymálását; rá van utalva a pótmegoldásokra, a második legjobb lehetőségekre, csupa olyasmire, ami éppen nem maga az abszolútum”¹¹.

Marquard a későbbi írásaiban már nem beszélt interim szkepszisről, és a fő problémát sem a metafizika, hanem a történetfilozófia jelentette számára. A történetfilozófia alatt itt nem a hagyományos értelemben vett történetfilozófiát értette, mint a „történelem tudományának tudományelméletét; a történelem ontológiai régiójának regionális ontológiáját; az ember történetiségének fundamentálfenomenológiáját; a bölcs történészek történészi bölcsességét”¹², hanem sokkal inkább egy jól datálható formációt, amely az embert megszabadítja heteronómiáitól és saját világa urává és teremtőjévé teszi, elindítva ezzel azt a folyamatot, ami egyetlen végső, a végtelenben kibontakozó cél felé irányul. A történetfilozófia befejezhetőnek tartja a történelmet, miközben igyekszik meghaladni az újkort, amelyből megszületett, és arra hivatkozva, hogy elválik tőle, végül szembe is fordul vele: a történetfilozófia az „ellenújkor”¹³. A történetfilozófia tulajdonképpen egy sor illúzió, amelynek alapja, hogy a változás minden esetben valamilyen jobb állapothoz vezet.¹⁴ Marquard ezzel állítja szembe a maga szkepszisét, mert úgy véli, hogy a kritikába átcsapó szkepszis gyakran válik szélsőségesen dogmatikus hitpozíciókká azáltal, hogy a kétely révén megteremtett illúziókkal szembeni deficit éppen az illúziókkal szemben tesz esendővé. Jó okunk van arra, hogy a szkepszist arra tartogassuk, amire való, azaz a saját pillanatnyi pozíció kijelölésére, arra a lélegzetvételnyi szünetre, vagy átmeneti időtartamra, amíg a dolgokat megítéljük, miközben mindig fenntartjuk a reményt, hogy végül mégiscsak szilárd talajt tudhatunk a lábunk alatt, még ha életünk és érzékelésünk számos bizonytalanságnak van is kitéve.

A történetfilozófiától mint illúziótól való búcsú együtt jár az antropológia-kritikától való búcsúval, mert ezek mindig egyformán erősek vagy egyformán gyengék. Ahol valaki már nincs meggyőződve a történetfilozófia ügyéről, és még nincs meggyőződve a filozófiai antropológia ügyéről, ott számára mindkettő egyenértékű vitapartnerként lép fel.¹⁵ A történetfilozófia mellett az, hogy

¹¹ Odo Marquard: A szkepszis mint a végesség filozófiája. In: Uő: *Az egyetemes történelem és más mesék*. Atlantisz Kiadó, Budapest, 2001. 7-13. 7. Ford. Mesterházi Miklós.

¹² Odo Marquard: *Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1992. 14.

¹³ Uo. 19.

¹⁴ Uo. 32.

¹⁵ Uo. 28-33.

övé a jövő, az antropológia mellett, hogy övé a tartósság, előbbiből az önteltség beszél, utóbbiból a kényelmesség. Mindkettő mellett ugyanannyi érv szól, mint amennyi ellene. Ebben a helyzetben szinte szükségszerűen lép fel a filozófiai szkepszis, amennyiben a filozófus ugyan egyetlen filozófiát akart, ehelyett azonban kettőt kapott, de a szkeptikus számára ez nem veszteség, hanem nyereség, mert ez biztosítja, hogy mindkettővel szemben szabad legyen. A szkeptikus tulajdonképpen a mindenkor kívülálló harmadik fél, aki figyelemmel kíséri mások vitáit, nem hergeli őket, de tudja tisztelni vitáikat, ha azt egyenrangú felekként folytatják le. Ez nem az ataraxiában megnyilvánuló közömbösség a dolgok iránt, hanem egy lélegzetvételnyi szünet, amikor is a filozófus mérlegel. A szkepszis az a fajta mérlegelés, amely az egyedit próbálja meg védelmébe venni¹⁶, miközben elfogadja, hogy egyszerre sokféle módon megnyilvánulhatnak a dolgok, és ezek szabadságában áll, hogy egymással ellentétesek legyenek, ami végső soron számára a mindenre kiterjedő és kompenzáló hatalommegosztásban nyilvánul meg.

Marquard számára a szkepszis elsődlegesen a hatalommegosztás iránti érzeket jelenti, jóllehet nem kizárólag, illetve nem szigorúan politikai értelemben véve. Ennek alapja a kétkedés, amely azonban nem egyszerűen két ellentétes meggyőződésre vonatkozik, hanem többre, amelyek egymással szembeállva kioltják egymást, és elveszítik erejüket arra, hogy kizárólagossá és abszolúttá váljanak. Az egyén, ebben az esetben a filozófus, nevető vagy síró harmadikként, távolságot tartva ezektől, saját egyéniségét teremti és védi meg.¹⁷ A kétkedés révén válhat az egyén egyszeri és megismételhetetlen individuummá. A szkepszis azonban nem csak az egyén létlehetőségét eredményezi, hanem tévedhetőségét is, ami megint csak az abszolútumra vonatkozó igény ellen hat. Úgy tekint mindenki tévedésére, mint a magáéra, és úgy tekint a maga tévedésére, mint mindenkiére. Ha nem ismerné el a tévedés lehetőségét, akkor elfeledkezne a szkepszis alapvető erényéről: a szerénységről. Márpedig ez ment meg mindenkit a túlzásoktól, az arisztotelészi *mezotész* értelmében, amennyiben a szkeptikusnak, ha választania kell, akkor nem az abszolút tudás és a nem-tudás között kell választania, hanem a nem abszolút tudást kell választania. A szkepszis ebben az értelemben nem abszolút intervenció, hanem az abszolút elleni intervenció. „Nem az szkeptikus tehát, aki elvi okokból nem tud semmit – csak semmi olyasmit nem tud, ami elvi volna: a szkepszis nem a tanácsstalanság apoteózisa, csak épp búcsú az elviektől.”¹⁸

¹⁶ Odo Marquard: Elvbúcsúztató. In: Uő: *Az egyetemes történelem és más mesék*. 15-33., 30.

¹⁷ Odo Marquard: Skeptiker. In: Uő: *Apologie des Zufälligen*. Stuttgart, Reclam, 1986. 6-10, 7.

¹⁸ Odo Marquard: Elvbúcsúztató. 30.

A szkepszis nem egyszerűen ismeretelméleti kategória, hanem garancia az egyediség és egyéniség, egyszóval az individuum, illetve annak feltételei számára. Módszer a teljes egység és abszolútum igényeivel, valamint a hozzá kapcsolódó megalapozatlan és megalapozhatatlan elvárásokkal szemben. Kétkedés minden kritikátlan elfogadással és lelkesedéssel szemben, amelyek a jövőt finalizálják. Marquard szerint az illúziók többsége történetfilozófiai indíttatású, jöllehet nem kizárólag a történetfilozófiát érti alatta, hanem minden olyan abszolutizálásra való hajlamot vagy szellemi igényt, amely az emberiség történetét egyetlen történelembe foglalja, és az evilági megváltás irányába terjeszti ki.¹⁹ A finalizáló szemlélet az üdvtörténet szekularizációja révén a történelmet befejezhetőnek tekintí, csak a megfelelő döntő lépést kell hozzá megtenni: egy forradalom révén átugrani a modernitás utáni korbá, kiiktatva ezzel annak minden esetlegességét és kétértelműségét. Ez az egyetemesség, és különösen az egyetemes történelem, tagadva az ember sokszínű valóságát, mindent szingularizálva hordozza a totalítás illúzióját. Tagadja azt a fajta szingularitást, mármint az egyént, amely tulajdonképpen a pluralitás feltétele, és affmálja azt a szingularitást, amely az egységet, illetve az egy irányba való mozgást tekintí az egyetemes üdv zálogának. Marquard szerint ez a fajta gondolkodás futurizáló antimodernizmusa révén meg akarja haladni a modernitást, és fel akarja áldozni annak oltárán az individuumot.²⁰ A történetfilozófia alapvető tévedése, hogy az embert uniformizálja, viszonyait egy absztrakt konstrukció révén kolonizálja, és ezzel jelenbeli viszonyait, végső soron szabadságát függeszti fel. Ez a történeti felfogás a sokszínűséget és pluralitást egy szükségszerűségnek alárendelve fölöslegessé teszi. Ennek a történelemnek a végállapota a köd, amelyben minden ember szürke.²¹ A történetfilozófia annak a kumulatív szemléletnek van alávetve, hogy minden változás *eo ipso* javulást hoz, de éppen a huszadik század története példázza azt, hogy ha meg akarunk oldani minden, az emberi esetlegességből származó problémát, akkor az végül sokkal több szenvedést hoz, mint amennyinek elejét veszi. A történelem sajátos módon nem a múlt, hanem a jövő nevében ágál, amelyet Marquard futurizált antimodernizmusnak nevez. A szkeptikus ezen illúziók ellen lép fel, és nem a világ jobbításának szándéka ellen. Nem a remény ellen van, hanem az illúziók erőszakot elszabadító hatása ellen.

¹⁹ Ennek szélesebb összefüggéseivel kapcsolatban lásd: Miklós Tamás: A vonakodás filozófiája. Odo Marquard, a megtagadásmegtagadó. In: *Uő: Hideg démon. Kísérletek a tudás domesztikálására*. Kalligram Kiadó, Budapest, 2011. 313-360. 323-329.

²⁰ Odo Marquard: *Sola divisione individuum. Betrachtungen über Individuum und Gewaltenteilung*. In: *Uő: Individuum und Gewaltenteilung*, Stuttgart, Reclam, 2004. 68-90., 73.

²¹ *Uo*.

FILOZÓFIA? MI VÉGRE?

A szkeptikus álláspont egyik legkézenfekvőbb kérdése az, hogy miben áll a filozófia kompetenciája, ha már kiterjesztettük rá a kételkedést. Marquard szerint ebben a helyzetben nem nagyon van más lehetőség, mint beismerni a filozófia inkompetenciáját, ami egyben azt is jelenti, hogy éppen ezen keresztül ismerhetjük el és fel annak kompetenciáját. Ugyanis a filozófia a modern korban éppen a széksziszen keresztül láthatja be a saját magával szemben felállított elvárások túlzott és teljesíthetetlen mivoltát, kiélezve ezzel azt a kérdést, hogy mire is való egyáltalán a filozófia. Ebből aztán mintegy szükségszerűen a filozófia önmaga igazolására irányuló kényszere adódik, ami a kérdések kérdésében foglalható össze: Mire való a „Mire való a filozófia?” kérdése?²² A kérdés mögött a filozófia kompetenciájával kapcsolatos nehézségek húzódnak meg, amelyek Marquard szerint a kompetencia hiányát kompenzáló kompetencia (*Inkompetenzkompensationskompetenz*) jelenségében foglalhatók össze.²³ A filozófia illetékességének problémáját két diametrálisan szembeállított szélsőséges elképzelés lehetőségében foglalja össze, amelyekkel azonban nem megoldani, hanem meghaladni igyekszik a kompetencia kérdését: egyrészt a filozófiát az fenyegeti, hogy mindent akar, másrészt az, hogy semmit sem akar; előbbi a dogmatizmus, utóbbi a szkepticizmus. Ezek nyilvánvalóan olyan imaginárius pozíciók, amelyeknek kevés köze van a tényleges filozófiai megközelítések határainak kijelöléséhez, mégis jelzik, hogy a filozófia milyen irányokba haladhat. Marquard szerint a kétségbeesés viszi a filozófiát ebbe a két ellentétes irányba, miközben a kompetenciája hiányát hiába igyekszik pótolni. Mindkét lehetőséget menekülésnek látja, amennyiben a dogmatizmus a mindent átfogó, mindenre alkalmas univerzális magyarázatok keresésébe, a szkepticizmus pedig a kompetencia hiányába, egészen pontosan annak kényszerű elismerésébe menekül.

A dogmatizmus szerint egyfajta *avancement*, amely igyekszik előre menekülni azzal, hogy mindent kétségbe von, kivéve önmagát.²⁴ Ez leginkább a kortárs a kritika alakját ölti, amely arra helyezi a hangsúlyt, hogy

²² Odo Marquard: Skeptische Betrachtungen zur Lage der Philosophie. In: Hermann Lübbe (Hrsg.) *Wozu Philosophie. Stellungnahmen eines Arbeitskreises*. Berlin–New York, Walter de Gruyter, 1978. 70–90., 73.

²³ Vö. Odo Marquard: Az elhivatottsághiány-elhárítás mint hivatás. A filozófia kompetenciájáról és inkompetenciájáról. In: Uő: *Az egyetemes történelem és más mesék*. 35–50.

²⁴ Odo Marquard: Skeptische Betrachtungen zur Lage der Philosophie. 75.

azt a legfőbb instanciát, amelytől ő maga a leginkább fél, azzal úzi el, hogy maga lép a helyére. Így aztán a lelkiismerettel bírás helyébe önmagát helyezve, maga válik lelkiismeretté. „Mintha a fölöttes én ökonómiájának freudi elméletében szerepelne is az a fölöttébb kínos összefüggés, hogy aki maga válik lelkiismeretté, az ezáltal megóvhatja magát a nyúgtól, hogy lelkiismerete legyen – aminek ugyan nem muszáj így történnie, de mindenesetre megmagyarázza, miért válik a kritika fölöttébb gyakorta éppen nem kritika volta okán, hanem az általa kínált kibúvó nyújtotta fölmentés miatt tetszetőssé. Ez az, amiért a kritika házában nem illik fölmentésről beszélni: túlságosan érzékeny pontot érint.”²⁵ Ennek következménye, hogy a kritika révén mindenki meggyanúsíthatóvá válik, csak önmaga nem. A kritikai filozófusokat nevezi Marquard a gyanúsítás professzionális gondolkodóinak, akik azért gyanúsítanak meg másokat, hogy így ők maguk minden gyanú felett álljanak. A gyanúsított mindig a másik, a „nem mi”, ami biztosítja, hogy csak ők kérdezhessenek. A kritikai filozófia lényege ezek szerint, hogy mindenki másnak igazolnia kell létjogosultságát. „A kritika tehát önmaga felett ül törvényt, és az ilyesmi megerőltető: ezért választja a kritika azt az egéruat, hogy nem is a vádlott lesz e perben, hanem a vádló; fölmenti magát azzal, hogy ítél, nehogy megítéltecsék.”²⁶ Ez bizonyos tekintetben el is hozza a filozófia vége utáni filozófiát, amely csakis valamilyen társadalmi dogmatizmus és a *Gleichschaltung* egyre groteszkebb vonásaival él tovább, és miközben meg van győződve a maga növekvő fontosságáról, egyre inkább elszakad a valóságától. Miközben megnöveli a filozófiával szembeni igényeket, egyre inkább távolodik attól, hogy azoknak bármikor csak megközelítőleg is megfeleljen. „A kritika nem ismer tárgyakat többé, már csak relevanciákat ismer; és így minden mindennel azonossá válik: azonos lesz filozófia és politika, utópia és önfenntartás, fő- és melléktevékenység, transzparencia és átláthatatlanság, filozófia és szaktudomány, és minden szak minden más szakkal, épp csak tulajdon azonosságukat veszítik el a szakok. Ami persze magában rejti annak a veszélyét, hogy ez az emancipációról szóló ösztudomány (...) az identitásrendszerek militáns karikartúrájává lesz, amelyben már nem csak minden tehén fekete, de minden szak is szürke, mert mindenütt ugyanazt gondolják, és már nem gondolnak semmi másra, a más ugyanis (...) a gonosztól való, akkor is, ha hamis, akkor is, ha fölösleges, ami gyakorlatilag annyit tesz: alkalmasint akkor is, ha helyes, de kényelmetlen.”²⁷

Marquard szerint a másik lehetőség a szkeptikus menekülés az inkompetencia elismerésébe, ami végső soron együtt jár az abszolút fontosságból az

²⁵ Odo Marquard: *Az elhivatottsághiány-elhárítás mint hivatás*. 45.

²⁶ Uo.

²⁷ Uo. 46.

abszolút lényegtelenségbe való átlépéssel. A szkeptikus a filozófia létjogosultságára vonatkozó kérdést nem csak nem válaszolja meg, de még csak fel sem teszi, mert a szkeptikus az, aki éppen akkor nincs ott, illetve soha nincs ott épp akkor. „A jelen-nem-létnek mindenesetre több fajtája is van. A másutt-létből adódó jelen-nem-lét mindenkinek ismerős lehet, aki muzeális elfoglaltságot talált magának, vagy valami más módon talált elutazni. (...) A legjobb az effajta hiányzás érdekében, ha a kezünk ügyében van mindenfajta filozófia, vagy legalábbi sokféle filozófiánk van, hogy mindenkor épp másféle filozófiánk lehessen”²⁸ Marquard Kantra hivatkozik, amikor azt állítja, hogy a szkeptikus egyfajta nomád, aki állandóan úton van egyik szereptől a másikig, egyik filozófiától a másikig, egyik gondolattól a másikig. A szkeptikus mindig mindenkitől távol van, ezért nevezi őket a távolságtartás professzionális gondolkodóinak. Ez a mindentől való távolság azonban Marquard szerint nem azt jelenti, hogy sehová sem tartoznak, hanem éppenséggel sokfelé tartoznak. A szépszis egyfajta politeizmusa a meggyőződéseknak, így aztán, mivel a szkeptikusnak sokféle filozófiája van, szabadon mozoghat közöttük, egynek sem kötelezi el magát végleg. Ez látszólag könnyű és főleg könnyelmű pozíció, de a mélyén az a meggyőződés húzódik, hogy nincs egyetlen kizárólagos filozófia, amely képes lenne egyetlen kizárólagos elbeszélésbe foglalni a világ sokszínűségét.

A szkeptikus nem is várja azt a filozófiától, hogy mindenre végső választ adjon, mert a nagy várakozásoktól éppúgy távol áll és távolságot tart, mint azok feltételezett hatásától, így igyekszik megóvni magát a csalódástól, és ezzel készíti elő a filozófia védelmét. A szkeptikus nem akar hatni, nem akar az emberiség funkcionáriusa lenni, megelégszik azzal, hogy szemlélődjön, és ehhez a tevékenységéhez nem rendel hozzá várakozásokat és illúziókat. A szkeptikus hatókörének sugara nulla.²⁹ A szépszis tulajdonképpen a várakozásokhoz kapcsolódó eufóriával szembeni menedékhely, amely éppen ezért konzervatív, legalábbis a megőrzés és a védekezés értelmében, de minden különösebb lelkesültség nélkül. A szépszis eme szinte magától értetődő vonása azonban nem változtat a filozófia helyzetén, amelybe a modern korban került. A filozófiának ugyanis ettől még nem lesz jobb, bár kétségtelenül megvan az az előnye a dogmatizmushoz képest, hogy hosszú távon végül mindig igaza van vele szemben. Ez persze meglehetősen csekély, és önmagában még nem teszi vonzóvá a szépszist, de talán könnyebb vele együtt élni, mint vele szemben.

²⁸ Uo. 47-48.

²⁹ Odo Marquard: *Skeptische Betrachtungen zur Lage der Philosophie*. 81.

A FILOZÓFIA SZKEPTIKUS MŰVELÉSE

Marquard minden kétsége ellenére is készségesen elismeri, hogy a filozófia kompetenciavesztéséből adódó nehézségeket sem a dogmatizmus, sem a szkepticizmus nem oldja meg, jóllehet egyáltalán nem rejti véka alá, ahogyan az a fentiekből is kiderült, hogy utóbbi lehetősége sokkal közelebb áll hozzá. Ezek után természetesen felmerül a kérdés, hogyan lehet és hogyan érdemes szkeptikus megközelítéssel filozófiát művelni, és mi különbözteti azt meg a nem szkeptikus filozofálástól. Ami magát a filozófia különböző területeinek művelését illeti, ott Marquard nem lát lényegi különbséget, a különbségek számára inkább abban nyilvánulnak meg, ahogyan az egyes területeket megközelítik, és ahogyan azokhoz viszonyulnak.³⁰

Ennek megfelelően a szkeptikus filozófus a filozófiatörténetet olyan módon műveli, hogy elidőzik bizonyos tárgyakkal. Teszi mindezt annak ellenére, hogy manapság az idő egyre gyorsabban telik, a jelenben való tartózkodás radikálisan lerövidül, ennek megfelelően a jelen egyre hamarabb lesz múlttá, a modern pedig elavulttá és meghaladottá. Csakhogy Marquard szerint, ami meghaladott, az nem biztos, hogy ténylegesen meghaladott, mivel ahol az új és modern hamarabb lesz elavult és meghaladott, ott a régi is hamarabb lesz a legújabb, mintegy lekörözve a régi-újat. Marquard a kompenzáció folyamatára és az azzal összefüggő alapvető igényekre vezeti vissza ezt a jelenséget, amennyiben úgy véli, hogy a növekvő elavulási sebességet a reaktiválás esélyének folyamatos növekedése ellensúlyozza. Ezen a helyen nem megyek bele a kompenzáció problémájának elemzésébe, hanem megelégszem Marquardnak azzal a nem elvetendő figyelmeztetésével, amely szerint a filozófusnak nem igazán érdemes a tempót felvéve a változásokkal együtt haladni. Persze elismeri, hogy van olyan filozófia, amely kénytelen együtt haladni a korával, hiszen a „transzcendentálfilozófusoknak” sietni kell, és nekik annyira szükségük van a regulatív elvekre, mint „Nurminak a stopperórára”³¹. Ez nyilvánvalóan hajtja őket, de az ő sietségük nem illik a szkeptikusok elidőzéséhez. A szkeptikusok ráérnek bókászni és szemlélődni a filozófiatörténetben, mert a filozófiában végképp nem a gyorsaság számít, és akárhogyan alakul is a filozófiatörténettel való foglalkozás, az nem az antikvárius érdeklődés kielégítését szolgálja, hanem mindig a jelenhez kapcsolódva ad esélyt annak, hogy a régi a legújabb legyen. Ezért nevezi Marquard a filozófiatörténet tanulmányozását renováló vállalkozásnak: egy régi épület szanálásának a szellem

³⁰ Uo. 82.

³¹ Uo. 83.

birodalmában.³² Ami azonban számára talán még ennél is fontosabb, az az, hogy a filozófiatörténet végső soron a hagyományon keresztül a sokszínűséget folytonosan nem csak rehabilitálja, hanem reprodukálja, mégpedig úgy, hogy nem dönti el véglegesen a vitás kérdéseket, hanem hagyja azokat újra megfogalmazódni és újra megvitatni.

Ehhez kapcsolódik Marquard metafizikát illető meggyőződése, amelyet korábban már említettem, de ebben az esetben a metafizika már nem valami másnak a pótléka, hanem tulajdonképpen az a hagyomány, amely a filozófia sajátja, éppen ezért nem engedheti ki azt a kezéből. Marquard szerint vannak olyan problémák, amelyek a filozófusok kezébe tartoznak, mert mindenki más örültséget követne el velük.³³ A filozófusok, legalábbis a szkeptikusok, úgy vélekednek a metafizika kérdéseiről, hogy azokat örültség lenne nem feltenni, de örültség lenne megválaszolni is, ezért nem marad más a filozófia számára, mint ezeket folytonosan közvetíteni kultúráról kultúrára, generációról generációra és kongresszusról kongresszusra.³⁴ Ez őrzi meg a metafizikai hagyományt, miközben bízni lehet abban, hogy a szkeptikus filozófusok sohasem lesznek készen a problémákkal, nem oldják meg, de nem is törlik el őket csalódottságukban vagy türelmetlenségükben.

A szkeptikus filozófusok számára sohasem lehet túl sok a metafizika, mert éppen ezen gyakorolhatják szemlélődésüket a filozófiai hagyományban bolyongva. A metafizika Marquard szerint egy „apória lerakat” és a „megoldhatatlan problémák menedékhelye”, ezért aztán a legjobb, ha a szkeptikusok kezébe kerülnek, hiszen ők már megtanultak velük együtt létezni tudomásul véve megoldatlanságukat és megoldhatatlanságukat.³⁵ Marquard kétségtelenül ebben az esetben is leegyszerűsíti a metafizikát, és az általa hordozott problémákat, de ebben az esetben az a legfontosabb a számára, hogy azt ne áldozza fel valamilyen képzelt vagy valós haszonért vagy funkcióért. Mert a szkeptikus filozófusnak is tisztában kell lennie azzal, hogy neki is el kell látnia a filozófiai „orákulum” mindenkor kötelező szerepét, amitől egyetlen filozófus sem menekülhet, még akkor sem, ha egyébként ez a szerep mindig utólagosan hárul is rá.³⁶ Manapság a filozófustól nem eszméket és gondolatokat várnak, hanem jobb esetben utólagos jóváhagyást, rosszabb esetben a sikertelenség vállalását. A filozófusnak nincs primer értelmezési és döntési helyzete, legfeljebb egy szekunder, ex-post monopóliuma a gyakorlati következmények vállalására. Ettől a szereptől a szkeptikusok éppúgy nem menekülhetnek, mint

³² Uo. 84.

³³ Uo. 88.

³⁴ Uo. 88.

³⁵ Uo. 89.

³⁶ Uo. 84-87.

a nem szkeptikusok, azzal az el nem hanyagolható különbséggel, hogy akárhogyan alakul is a helyzet, az utóbbiaknak mindig több illúziójuk marad a filozófia szerepéről és befolyásáról, mint az előbbieknél.

Ez után a nem túl hízelgő és bátorító elemzés után óhatatlanul felmerül a kérdés, hogy akkor mi végre van egyáltalán a filozófia a modern korban. Marquard szíve szerint elutasítana minden ilyen jellegű kérdést, de mivel ez is a megkerülhetetlen kérdések közé tartozik, így kénytelen kivágni magát valamilyen egyedülállóan rá jellemző frappáns megoldással: amikor Sir Edmund Percival Hillaryt megkérdezték, hogy miért mászta meg a Mount Everestet, azt válaszolta, hogy azért, mert ott volt. Marquard ennek apropóján azt állítja, hogy azért filozofálunk, mert ott van a filozófia. Nem tudjuk, de nem is akarjuk megkerülni, hanem úgy foglalkozunk vele, ahogyan van. Függetlenül attól, hogy szkeptikusan vagy nem szkeptikusan közelítünk hozzá, mert a lényeg mégiscsak az, hogy van filozófia.³⁷ A filozofálni pedig annyit tesz, hogy mindennek dacára gondolkodunk.³⁸

³⁷ Uo. 81-82.

³⁸ Odo Marquard: Az ész korlátgyakorlata. In: Uő: *Az egyetemes történelem és más mesék*. 228.

SZKEPSZIS – A LEGNAGYOBB IGAZSÁG (BIZONYTALANSÁG A GONDOLKODÁSBAN)

KISS ENDRE

A szkepticizmus fogalmának szigorú használata igen nehéz feladat. Alig van olyan filozófiai kategória, amelynek használatában egy fogalom szemantikájának egymástól függetlenül kialakult és eltérő használatú változatai oly nagy számban lennének elterjedtek, mint éppen a szkepticizmus esetében. Hogy csak a három legfontosabb változatot említsük: állandóan beleértjük e fogalomba az antik és középkori szkepszis jelentését, itt az is problémát jelent, hogy éppen az antik- és középkori filozófia szisztematikus megjelenése nagyon is különbözött a modern filozófiáétól. Egy második szinten a művelt köznyelvben alig van olyan fogalom, amelyet annyi eltérő értelemben lehetne használni, mint éppen a szkepszt vagy a szkepticizmust. Ennek elsődleges oka, hogy a kételkedés *viszonyfogalom* is, s a mindenkori szövegösszefüggés megbízhatóan gondoskodik is az egyes jelentések egyértelműségéről. Ebből kiindulva azonban az a nehézség is fellép, hogy ezekben a szövegösszefüggésben a szkepticizmus a maga művelt, majdhogynem már eleve filozófiai, teoretikus értelemben jelenik meg, azaz már köznyelvi használatban úgy szerepel, mintha eredendően valódi filozófiai szövegösszefüggésről lenne szó.

Ilyen okok miatt előre kell bocsátanunk a modern filozófiának megfelelő szkepszis legfontosabb meghatározását, hiszen az eddig felsorolt jelentésváltozatokon kívül még az az eset is gyakori napjaink filozófiájában, hogy immár egy konkrét filozófiai szövegösszefüggésen belül lép fel többféle szkepszis-fogalom egymás mellett.

Megkülönböztetünk filozófiai szempontból igazi, *holisztikus* szkepszt, s elválasztjuk azt a *részleges* funkciójában fellépő, többnyire *helyettesítő* funkciójú szkepsztől. Az elválasztás alapja az, hogy a holisztikus, definíciójának megfelelő szkepszis, mint filozófiai pozíció végeredmény, olyan végeredmény, amely végigjárta az adott probléma megismeréséhez vezető legitim utat és mégsem tudott pozitív eredményekhez jutni. Az igazsághoz vezető utat láthatóan dokumentálni tudja. A *holisztikus szkepszis önálló jelenség*. A filozófia egy-egy alapvető, esetleg döntő kérdését érinti. Önálló jelenség, genuin és kikezdetetlen módszeres megismerés vezet. Nem önkényes, mindig egzaktan követhető. *Végeredmény*, végső *eredő*, strukturált *összegezés*. Mint valóságos végeredménynek, mindenkor fel kell tudni mutatnia a hozzá vezető teljes utat,

ami maga sem önkényes, hiszen ennek a hozzá vezető útnak láttatnia kell, hogy a gondolamenet minden az alapkérdésre vonatkozó ellen és mellette szóló érvet feldolgozott. A holisztikus szkepszis nem problémafelvetés, nem vélemény, nem megismerési érdekelttség, nem értékelés, hanem szükségszerű végeredmény.

Ezzel az igazi, holisztikus kétellyel az olyan *részleges*, funkciójában *helyettesítő* kétely áll szemben, amelyben ugyancsak megvan a kételkedés eleme, filozófiai alakot is ölthet, mégis részleges marad, mert nem elégíti ki a holisztikus kétely felsorolt követelményeit. Nem képes felmutatni az aktuális probléma megismerésében explicitté tett teljes megismerési utat.

A *részleges*, funkciójában gyakran *helyettesítő* jellegű kétely valóságos szkepszisnek akar látszani. Rendelkezhet is a szkepszis némely elemével. A legtöbb részleges szkepszis eredetileg valamilyen *stratégiát* követ. Mindig más, de mindig igen eltérő céljai, érdekei fűződnek egy ilyen típusú szkepszis kialakításához. Közelebbi korszakunkban a filozófáló köztudat specifikusan jelenkori világnézeti küzdelmeinek vezető eszméi azok, amelyek a legtöbbször nyúlnak a helyettesítő szkepszis fegyveréhez. Az ilyen filozófiai szkepszis könnyen áttanszformálható a társadalmi *ignorancia* gyakorlati magatartásává is, miközben a *szeptikisztikus ignorancia* igen előnyös társadalmi pozícióval is járhat., hatalmas szociológiai, sőt, politikai következményeknek nyit utat.

Az akár az ignoranciába is átvezethető részleges szkepszis ugyanis tiszteletreméltó társadalmi álláspont. Az *ignorancia* felment a kiélezett, vagy egyenesen antagonisztikus harcokban való állásfoglalás alól. Hivatalosan és előre kiszámíthatóan leszünk tehát felmentve a nyilvános állásfoglalás alól. Olyan történelmi korszakokban, amelyekre a tolerancia burka alatt késélre menő ideológiai harcok jellemzőek, igen előnyös ez a pozíció. A legkevésbé sem meglepő, hogy ugyanennek a korszaknak a filozófiája számos, egymástól eltérő összefoglaló gondolatrendszeren belül egyaránt erőteljes szeptikus vonásokat mutat. Bőségesen láttunk példákat a reflexió nélkül, azaz öntudatlanul kialakuló részleges szkepszisre is, amelyben talán még stratégiai cél sem fogalmazódik meg.

A holisztikus és a részleges szkepszis között strukturálisan mindig feszültség támadhat etikai probléma, ez lenne a *szkepszis erkölcs*e, azaz kinek van joga a szkepszisre. A részleges szkepszis könnyű átmenete *ignoranciába* (az *ignoranciához* vezető egyes állomásokon keresztül) természetesen nem delegitimál minden részleges szkepszist, a részleges szkepszis nem szitokszó, a részleges szkepszis fellépésekor a felelősség az olvasón és a filozófiai értékeléseken nyugszik, hogy a részleges szkepszist holisztikus szkepszisként értékeli-e. Éppen stratégiai okokból használhatjuk a *behelyettesítő* jelzőt, hiszen a

szkepszis olyan filozófiát jelenít meg, amelyet „nem tud”, vagy „nem akar” leásni saját problematikájának legmélyebb gyökereihez. Ha gondosan tanulmányozzuk az egyes koncepciókat, megdöbbenhetünk a „nem-akaras” nagy számán is. Egy másik jellemző példa, ami sok elismerést hoz a részleges szkepszisnek, hogy olyan kérdésekben kételkedik, amelyek valamilyen szempontból kívül esnek a lehetséges tapasztalaton, amelyekben, mivel megismerni sem lehet őket, kételkedni is elég komikus. Mindehhez természetesen a mindennapi tudatnak joga van. A mindennapi tudat természetesen kételkedhet abban, hogy az emberiség boldog lehet-e egyszer, ez azonban nem lehet a filozófiai szkepszis problémája, nem azért, mert nem lehet érdekfeszítő érveket felhozni mindkét irányban, de azért, mert kívül van a lehetséges tapasztalaton. Az elmúlt fél évszázadban sok eltérő irányból terjed a szkepszisnek egy olyan kifejezett *kierőszakolása*, helyenként kifejezett *manipulációja* is, ami a behelyettesítő részleges szkepszist (egy konkrét témakörben) immár az előjel nélküli, *általános konformizmus* jegyében fogadtatja el („ugye te is kételkedsz a benzines autók használhatóságában?”). Itt tehát álláspontját a behelyettesítő egyszerűen az illető számára előnyös konformizmus magatartásának elfoglalásában ajánlja. A konformizmus és az ignorancia közelsége a behelyettesítő szkepszis ajánlásaihoz önmagában is figyelmeztető.

Mondottuk, a „behelyettesítő”, illetve „részleges” szkepszis önmagában *nem problematikus*. Nem tekintjük ezeket a jelenségeket önmagukban negatívnak. Számunkra a másik oldal, *a valódi filozófiai szkepszis pozitív kritériumainak figyelemmel kísérése a fontos*. A holisztikus szkepszis szigorú kritériumainak segítségével próbálunk gátat szabni a behelyettesítő szkepszis kaotikus burjánzásának. *A holisztikus szkepszisnek szükségszerűnek és kikerülhetetlennek kell lennie*. Mintha elfelejtették volna, hogy az igazi, holisztikus szkepszis legnagyobb képviselői kétségbeesettek voltak, tragikusnak érezték a szkepszist, bizonyosságra vágytak, s nem ritkán még az ördögnek is eladták lelkiüket, hogy megszabaduljanak a holisztikus szkepszis kételyeinek sivatagából. Semmiképpen sem voltak derűsek, jól tápláltak vagy jó módúak.

Az igazi, azaz ideáltipikus szkepszis makulátlanul hiánytalan gondolatmenet szükségszerű végeredménye. Ennek a holisztikus szkepszisnek, mint végeredménynek, nem lehetnek részleges okai. Nem felelhet meg részleges érdekeknek, s kizárt dolog az is, hogy mögötte valamiféle privát stratégia húzódjon meg. Amennyiben ugyanis végrehajtjuk az igazi szkepszishez vezető út elengedhetetlen lépéseit, a részleges érdekek és stratégiák önmaguktól eliminálódnak. *A szkepszis két alaptípusa között az elvek szintjén nincs átjárás*.

Nemcsak kulturálisan és történetileg, de szisztematikusan is meghatározó, hogy a holisztikus szkepszis középkori, majd újkori ideáltípusa a *vallás* térfelén alakul ki. Ennek mélyebb s egyben genealogikus oka az, hogy a valóban

a civilizáció egészére kisugárzó mentális szkepszis eredetileg majdhogynem kizárólagosan az Isten létezése körül kibontakozó, azaz a vallás alapjaival foglalkozó viták médiumában bontakozhatott ki. A középkori kételkedés fogalma hosszú időig nem szorul semmiféle további jelzőre vagy kiegészítésre. Maga a kételkedés önmagában az Isten létével kapcsolatos problematikát jelentette. Őszintén sajnálhatjuk, hogy az ezzel kapcsolatos pozitív állítások és az azokkal szemben álló szkeptikus kijelentések közel egy évezredet kitevő gazdagsága a maga cizellált pompájában immár nem része tudatunknak. Ez az ezeréves vita tudná a legegzeztabban igazolni azoknak a kritériumoknak a valóságos érvényességét, amelyeket az imént, mint a holisztikus szkepszis megkerülhetetlen kritériumait mutattuk be. Ha valahol, ebben az évezredes vitában valóban pozitív és negatív érvek és bizonyítékok ezreit ütköztették össze. *Pascal* például „igazi” holisztikus szkeptikus volt, a fogalom eredeti értelmében volt az, szkepszise egyáltalán nem valamiféle véleménye kifejezése volt. Számára a szkeptikus álláspont *szükségyszerű* végeredmény volt, amelyet saját reflexióival egészíthetett ki. A tudománytörténet furcsa tréfát játszik velünk. Ma éppen azokra a szkolasztikus vitákra tekintünk idegenkedve, ha éppen nem ironikusan, amelyek a maguk korában a holisztikus szkepszis progresszív kialakulásának *szükségyszerű* állomásai voltak.

A sajátosan az európai filozófiai kultúra középpontjában álló kétely-elképzelés tehát a filozófiai kultúrának a vallással való sok évszázados küzdelemből alakult ki. Ez igazi összefüggés, hiszen ebben a hosszú küzdelemben *vált el egymástól a szkepszis univerzális (holisztikus), illetve részleges (helyettesítő) fogalma*. Ez a kérdés *meg is követelte*, hogy a megoldásra irányuló hipotézisek teljes közvetítési láncát mindenki valóban végig is járja. S ha még a teljes közvetítési lánc végigjárása után sem leptünk volna bizonyosságra, *szükségyszerűen* válunk a szkepszis képviselőjévé. *Pascal* fennmaradó filozófiai munkásságának jó részét immár arra problémára teszi fel, hogy miként élje meg ennek a szkepszisnek a dilemmáit. Az univerzális (holisztikus) szkepszis természetesen létezik a valláshoz fűződő kapcsolattól függetlenül is. A részleges, vagyis nem-univerzális, szkepszis ugyancsak számos eltérő változatban ismeretes.

Az univerzális szkepszis kiindulópontja után azon szkepszis-fajták tipológiájának kell következnie, amelyek önmagukat univerzálisnak tarthatják, esetleges instrumentalizációk útján akár még a társadalmi lét küzdelmeiben aktuálisan generalizálандó kvázi-univerzális szkepszisnek is. De mivel nem tudják felmutatni a fundamentális problémák megismerésében megtett út teljes közvetítési láncát, azokat a *részlegesség* alap-attribútumának fenntartása mellett *helyettesítő* szkepszisnek kell neveznünk. Ez a szkepszis nem ás le a probléma mélyéig. A maga „részleges”-ségében, konkrét „helyettesítő”

használatában nem szerzi meg az egyértelmű jogot, azaz a legitimitációt a „szükségyszerű” szkepszis attitűdjének gyakorlására. *Ebben az attitűdben rajzolódik ki tiszta formában a helyettesítés mozzanata.* Úgy tűnik, mintha lehetne ezekig a fundamentumokig (úgy tűnik, mintha univerzális szkepszis lenne), talán még ezt a látszatot is akarja keltetni, mégis nyilvánvaló, hogy nem tette meg ezt az utat.

A részlegesnek, vagy helyettesítőnek nevezett szkepszis számos eltérő típust foglalhat magába, ezek tipológiájának felvázolása ezért elkerülhetetlen. Ezen a ponton az utolsó évtizedek gondolkodásának egy olyan meghatározó vonására kell emlékeztetnünk, amelynek igen szoros köze van a szkepszis sajátosan a mi napjainkra jellemző sikertörténetéhez.

A legendás 1960-as évektől a köznyelv, különösen pedig az értelmiségi köznyelv intellektuális szintje, fogalmi színessége erősen megemelkedett. Megszabadult a nyers ideológiák fogalmiságától, szinte feltöltődött *teoretikus* fogalmakkal, amelyek összegezték az olvasó számára az új folyamatok lényegét, a történelem új trendjeit vagy egyszerűen csak a társadalomnak a jövőre vonatkozó reményeit. Általános kijelentések váltak uralkodóvá, amelyek sajátos kettős arculattal rendelkeztek. *Teoretikus jellegű kijelentéseknek tűntek fel, de teoretikus megjelenésük ellenére sem rendelkeztek teoretikus megalapozással.*

A mindennapi tudat akkor üdvözölte ezt a világot érdekesebbé és színe-sebbé tevő fordulatot. A közönség nem követelte meg a bizonyítási folyamat teljességét, s a *tudatiparról, az elidegenedésről* vagy az *esélyegyenlőtlenségről* megalkotott teoretikus jellegű kijelentéseket elfogadta valódi teóriának.

A társadalmi diszkusszióba behulló elméleti kategóriák olyan teoretikus teret teremtettek, amelyben a teoretikus fogalmaknak kijáró kontroll-vizsgálatok követelménye tökéletesen elesett. Ez a fejlődés erodálta az amúgy minden elméleti fogalomnak kijáró kötelező kételkedés magatartását. Részben *pozitívan* tette ezt, hiszen egy „hiteles” médium egyik fundamentális meghatározása éppen az, hogy minden további nélkül hisznek neki. De a *negatív* megközelítés is helyénvaló lehet, *a tömegkommunikáció világa ugyanis nem a tudományos értekezések birodalma.* A tömegkommunikáció vonzó médiumán át az elméleti és kvázi-elméleti fogalmak hihetetlen sebességgel nyomultak be a társadalmi kommunikációba. Az eredmény az lett, hogy az elméleti fogalmakat éppúgy „utána mondták” a tömegkommunikációnak, mint korábban az ideológiai, s még korábban a politikai fogalmakat.

Ezek a teoretikus tartalmú (valójában teoretikusan nem minősített) megállapítások, megtámogatva a hatékony médiumok szakadatlan lendületével és energiáival, hatásos igazságokként hódítottak a tájékozottabb társadalom soraiban. Uralkodó és végső elméleti eredményként éltük meg például a

totalitarizmus-elméletet, a nagy elbeszélések végének tételét, a történelem vége tézisé, a nagy társadalmat, a „búcsú az elvektől” tételt, a civilizációk harcát, vagy a minden lehetséges tételét, miközben ezek a kijelentések úgy töltötték be a társadalom tapasztalatainak orientáló funkcióját, hogy közben nem voltak (esetleg nem is lehettek) szigorú értelemben bebizonyítva.

A *szkepszis* problémája e folyamat sodrában két vetületben is megjelenik. Az egyik a bizonyosság és kételkedés kontrasztjának folyamatos erodálódása. Miközben ugyanis széles rétegek tudata mozdul el e tételek elfogadásának irányába (nem is mindig alaptalanul), a tételek igazságát nem a szisztematika mérlegén kívánják ellenőrizni. A tömegkommunikáció vonzó, s már régóta szórakoztató hullámain terjedő attraktív teoretikus tételeket közvetlenül, néha egyenesen szubjektíven ítélik meg (tetszik, egyetértek, szimpatikus vagy nem). A valódi ellenőrzést ráadásul egy teljesen más természetű, azaz „mediális” ellenőrzés váltotta fel, mégpedig a klasszikusan *médiafogyasztó* magatartás szempontjai szerint. Érvényben van még ez az igazság? Beszélnek még róla? Kik, hol és hányszor hivatkoztak rá? Mekkora a tetszési index?

A kétely transzformációja abban a formában is megjelenik, hogy a közvélemény *ettől kezdve* még a legfontosabb társadalmi orientációk esetében sem érzi szükségességét szisztematikus kritikának. Egy ilyen állapotban, mint sajátos szellemi éterben, a nem-fundamentális, az *érzületre alapozódó* igazságok és az ugyancsak az érzületre alapuló kétely általános magatartás is lehet. Ha azonban egyik közkeletű igazságot sem kell bizonyítani, elfogadni sem feltétlenül kell. Ha elfogadom, egyformán nem kell bizonyítani, miért fogadom el, de azt sem, hogy miért nem fogadom el.

A teoretikus jellegű, de az igazi teória igazolódási folyamatának alá nem vetett kijelentések uralma *átcsaphat és át is csap saját ellentétébe*. A kritériumokról nem tudó kételkedés (*önmagában is hatalmas önellentmondás*) uralkodó magatartássá válhat. *Ez az önmagát uralkodó magatartássá kikövetelő kételkedés teljesen új jelenség*. Nyilván nem lehet „igazi” kétely, mert nem szükségszerű és nem kikerülhetetlen. Az uralkodó magatartássá lett kétely nem hogy nem megy el egy adott probléma kutatásában az összes lényeges érv és ellenérv feldolgozásáig, de el sem indul egy ilyen úton. Az uralkodó kételkedés mindenben evidenciának tartja önmagát, legfeljebb arra van gondja, hogy a körülötte folyó filozófiai elméletekből aktuálisan kiszűrje azokat az elemeket, amelyek már eleve eldöntött kételkedését új, relativista érvekkel képesek felfrissíteni. *Az érzületi- és véleményközpontú filozofálás leváltani látszik a valóságos filozófia megalapozást. Az, amit gondolunk, egyre távolabb kerül a valóság ellenőrzésétől. De minden bizonnyal cselekedni is ezeken az alapokon fogunk.*

A szükségyszerű kétely privilégiumának vizsgálatakor szem előtt kell tartanunk, hogy e valóságos és valóban legitim kétely helyzetének kiharcolása kizárólag *a lehetséges tapasztalat világán belül érvényes*. A kutatás egy-egy pillanatnyi állásának rögzülése, a kifogástalan módszerrel elvégzett kutatás határainak ténye és e határok elismerése egyáltalán nem csökkentik a szükségyszerű kétely kritériumának fontosságát. *Az, hogy a tudomány nem omnipotens, semmiféle kételyt nem tesz jogossá*. Mi több, a köztudattal ellentétben a tudomány ma sem omnipotens, jóllehet terjed az a nézet és terjesztik is. A tudománynak nem is lehet eredményesebben ártani, mint omnipotensnek tüntetni fel. Az ilyen alapvető összefüggéseket az előzőeken túl az is intenzíven elhomályosítja, hogy számos tudományban az új „tudományos” eredmény elérése jórészt a kutatás eszközrendszerének kapacitásától függ, tanulságos lenne emlékeztetni arra, hogy az orvosi technikában a legtöbb nagyteljesítményű eszközt már évtizedek óta középszintű munkaerők működtetik.

A szépszepe filozófiai megjelenéseinek nem csupán elméletileg tipologizálható és emiatt filozófiai magatartásnak is számító változatai léteznek, de találhatunk egyes történelmi korszakokhoz köthető szépszepe-változatokat is, amelyekben a szépszepe filozófiai eleme csak egyik összetevője annak az attitűdnek, amelyben a történelmi és politikai elemek világosan felismerhető módon még kirajzolódnak. Elméleti nyelven kifejezve, az ilyen eseteket *elméletileg középszintű szépszepek elméleteknek* nevezhetjük. Erre a szépszepe kiváló példa az a gondolati komplexum, amelynek filozófiáját Odo Marquard alapozza meg az „elvi igazságoktól való búcsú” jelszavával, de amely szépszepe történelmi és szociológiai alapját Schelsky a *Szépszepek generáció* című monográfiájában alapozza meg.

Ebben a keretben a szépszepe nem lehet már önálló és kizárólag csak a filozófia médiumában megjelenő gondolkodásmód, hiszen egy *történelmi korszak egy konkrét nemzedékéhez* van kötve. Marquard erre vonatkozó gondolatait a német filozófiai térben sokan a posztmodern gondolkörébe sorolták. És valóban, a posztmodern gondolkodással egyidejű, kortárs német gondolkodásban Marquard felelt meg a legjobban az akkor a posztmodernről kialakult képzeteknek. A posztmodern és a szépszepe viszonyának további sokirányú értelmezése előtt fel kell még hívni a figyelmet arra, hogy bármely közel álljon is egymáshoz ez a két gondolkodásmód, gyökeres különbséget jelent közöttük az, hogy a szépszepe a maga felismert korlátaival küzdve sem adja fel, legalábbis nem zárja ki a megismerés lehetőségét, amíg a posztmodern hallgatólagosan, de annál definitívebben ezt teszi. Nem véletlen, hogy a posztmodernhez közel álló Deleuze kísérletet tesz a szépszepe bizonyos

formáinak történeti értelmezésére is, amennyiben filozófiatörténeti összefüggésben „régí” és „új” típusú szkepszisről beszél.

A szociológus *Schelsky* szociológiai és történeti elemzése a második világháborút követően fellépő nemzedékeket vizsgálja, s mint *Marquard* maga is kiemeli, azokra összpontosít, akik 1945-ben éppen még gyermekkorukból léptek ki. Ők eszmeileg már elszakadtak az 1945 előtti világtól, de több szempontból szkepszissel kellett fogadniuk az 1945 utáni világ új gondolati termékeit is. *Schelsky* és őt követően *Marquard* nem írja le részletebben ezeket az irányzatokat, másrészt a későbbi szkeptikus nemzedéket egy új társadalmi magatartással jellemzi. Ez kreatív, egyszerre szociológiai, szociálpszichológiai és tudásszociológiai kategória, amelynek hatása szinte felbecsülhetetlen a politika alakulására is. E magatartás e korszak után is újra meg újra megismétlődik, amelynek nyomán azután az 1945 utáni világ politizálásának *alapvetően ideologikus természete* is láthatóvá válik. Ezt az új jelenséget *Marquard*, *Schelsky* nyomán, *utólagos engedetlenségnek*, esetleg *elkésett, pótlólagos ellenállásnak* nevezi.

A szkeptikus nemzedék két *eltérő szövegösszefüggésben* tevékenykedik. Az egyik maga a történeti helyzet, azaz az 1945 utáni kiindulás, amit a német irodalomtörténetírás o órának (Stunde Null) nevez, és ami miatt a szkepszis már eleve is több, mint indokolt lehet. Emellett azonban korántsem elhanyagolható szerepet játszik az *utólagos engedetlenség* jelensége sem. *Az utólagos engedetlenség egy egész társadalom magatartását meghatározó vonás.*

Az *utólagos engedetlenség* azokra a társadalmakra jellemző, amelyek egyszer már majdnem végérvényesen és teljesen elveszítették szabadságukat. Legtöbbször úgy, hogy egy-egy diktatórikus politikai rendszer foglyul ejtette őket, amellyel szemben az azt megelőző politikai harcok idején nem tudtak, nem akartak vagy nem mertek tevőleges engedetlenséget tanúsítani. Az elmulasztott ellenállásból származik tehát *Schelsky* kiváló kategóriája, amely a szóban forgó diktatúra vagy más elnyomás után, azaz a szó szerint vett felszabadulás után annál erősebben nyilvánul meg. Az *utólagos engedetlenség per definitionem* kompenzatórikus karakterű. *Éppen a kompenzáció ereje az, amelynek nagyságrendje nemzedékekre is rá tudja nyomni bélyegét.* Önálló életre kelhet, miközben az *utólagos engedetlenség* feltétel nélkülsége, feltétel nélküli hite saját igazságában könnyen be is szűkítheti az azt képviselő társadalom szemhatárát.

A *Schelsky-Marquard-féle* szkeptikus nemzedék két különmemű ellenfél ellen kénytelen harcolni. Szkepszise egyrészt a múltját veszített, értékeit veszített történelmi helyzetnek szól, ami a jelen. Másrészt már a jelennek, mint új korszaknak is, amennyiben az az *utólagos engedetlenség* jegyében fogalmazza meg önmagát. *Az utólagos engedetlenség képviselői számára a szkeptikus*

nemzedék nem eléggé haladó, nem eléggé elkötelezett. E csoport belső összetételét elsősorban az 1950-es évektől, de legkésőbb az 1960-as évek fordulópontjától az új baloldal felemelkedése határozza meg, az utólagos engedetlenség attitűdje azonban ettől függetlenül is általános érvényű.

A valóságos szkeptikus nemzedék számára a szkepszis általános okai és a gyorsan kiépülő *utólagos engedetlenség-struktúrái* egymást erősítő, mégis különmeműnek megmaradó hibrid egységet alkotnak. Mindenesetre különleges helyzetet teremtenek a szkeptikusok számára, mert szkepszisüket egy társadalmi magatartással is összekapcsolják, alkalmazzák rájuk az utólagos engedetlenség meghatározásait. Az „utólagosan engedetlen” társadalom *annyiban nem szkeptikus*, hogy minden erejével az utólagos engedetlenség attitűdjében hisz (erre az attitűdre nem terjeszti ki a szkepszt). Szkepszise már csak ezért sem áll saját lábakon. Ez nemcsak általánosan van így, de mind a konkrét társadalomban, mind pedig a konkrét folyamatokban is. Az „utólagos engedetlenség” attitűdje tehát nemcsak hogy nem eredendően szkeptikus, de nagyon is határozott. A körülménynek megfelelően igen hamar talál magának társadalmi politikai és filozófiai kiegészítéseket, így további elmélet vagy elméletek kristályosodásának pontjává is válik. Az *utólagos engedetlenség decizív*. A decizivitas nemcsak, hogy nem szkepszis, de éppen a szkepszis diametrális ellentéte. A szkeptikus nemzedék helyzete tehát különleges, ami filozófiai szempontból is különleges magatartásra kényszeríti. Az utólagos engedetlenség filozófiai és politikai nyomást gyakorol.

Marquard szkepticizmusának történeti beágyazása alapvetően megoldottnak tekinthető, a szóban forgó konkrét történelmi korszak fő tendenciái átfogó tendenciáknak is voltak tekinthetőek. Ez a folyamat nemcsak egy érzékeny filozófus számára, de minden német (európai) polgár számára is rengeteg áttételes problémával jártak. A valóban nagy problémáról szólva azt emelnénk ki, hogy – okkal vagy ok nélkül – az újbaloldal politikai megjelenése az akkori idősebb nemzedék számos képviselőjében a legkézzelfoghatóbban idézte fel a 30-as évek elejét. A magunk részéről ezt semmiképpen sem tartjuk adekvát érzékelési módnak, mindenesetre kétségtelen tény volt, amihez csak azt lehet hozzáfűzni, hogy *igen problematikus vállalkozás mások jövőre irányuló félelmeit a jelenben racionális érvekkel félre tolni.*

Érdeklődésünk középpontjában az a két sajátos lépés, vagy filozófiai döntés áll, amelyek igénybevételével Marquard ebből az általánosnak tekinthető léthelyzetből eredeti filozófiát csinál. Az egyik lépés a *szkepticizmus ironikus ontologizálása*, amely rögtön erőteljesen különbözik is a szkepszis tipológiai-lag fontosabb változataitól. Egy ironikusan ontologizált szkepszis ugyanis már nem szkepszis, *de ironikusnak látszó kifejezéssel már maga a bizonyosság.*

Marquard másik lépése, amelynek ugyancsak távolabbra nyúló kihatásai is lesznek, a *hermeneutika* felé fordulás.

Ki kell térnünk a filozófus szakmán belüli különleges szerepére is. Most tehát Marquard szellemi arcélét szeretnénk megrajzolni, nem általánosságban, nem is az összes történelmi korszakon keresztül, de úgy, hogy pályafutásának két különböző korszakát úgy villantjuk fel, hogy megpróbálunk e két korszak világában választ találni az őt övező különös rokonszenvre, ami bizonyos korlátok között a karizmára is emlékeztet. Az első korszak (ismételjük, hogy nem foglalkozunk az azt megelőző és követő életműbeli folytonossággal) Németországban különleges filozófiai helyzet volt. Az akkori német helyzet legfontosabb mozzanatait emeljük ki. Ekkor két meghatározó esemény történik. Az egyik a *neomarxizmus* és azzal összekapcsolódó új baloldal lehanyatlása a 70-es évek közepén, a másik a posztmodern gondolkodásnak, különösképpen a posztmodern gondolkodás új stílusának felemelkedése. A 70-es évek közepén Marquardnak a szkepticizmust ontológizáló (és minden idegszálával a hermeneutika felé törekvő) gondolkodásmódja középpontivá tudott válni. Betöltött egy filozófiai vákuumot, ízlésesen elkerülte, hogy kárörvendővé váljon a neomarxizmus lehanyatlása miatt, miközben azt is lereagálta, hogy tudatában van annak is, miszerint nem más irányzatok, de hatalmas és részben tisztán történelmi fordulatok győzték le a neomarxizmust. Ez a mozzanat maga is erősítette a szkepszis általános hangulatát. Nem szorul magyarázatra, hogy mind a két történelmi fordulat hatalmas sebességgel erősítette meg a hermeneutika fontosságát is. A szkepszisnek és a hermeneutikának ez az egysége középpontivá tette Marquardot. Hozzá kell tennünk, hogy Marquard személyisége és stílusa ironikus és a német társadalom számára szellemes volt, tudatosan elvetette a lehetséges fordulatok tragikus értelmezésének lehetőségét. Marquard nagy pillanata, ebben a korszakban abban állt, hogy ő lett a német posztmodern filozófusa. Szkepszis és irónia, a filozófia kompetenciái elleni támadás szellemes önkritika nemcsak szeretetreméltóvá teheték, de valódi úrt is töltött be. Marquard következő nagy pillanata 1989 után következett el, amikor egy másik konkrét világtörténelmi fordulat állította őt ismét az érdeklődés középpontjába. Az ontológizált szkepszis magától értetődően ekkor is megtalálta nemcsak tárgyát, de minden addiginál erőteljesebb igazolását is. Hasonló történt ekkor is, mint a 70-es évek közepén, hiszen még több embernek vált majdhogynem egzisztenciális élményévé a világtörténelem fogalmának értelmetlensége. Szkepszis ennél csattanósabban nem igazolódhatott.

Két kiválasztott példánk nemcsak Marquard, de a szkepszis szempontjából is iránymutató. Azt is mondhatnánk, hogy a szkepszis újkori történetében, de talán a szkepszis egész egyetemes történelmében is ez lett a legsikeresebb

megvalósulás. Mindeddig elhanyagoltuk e téma szisztematikáját. Mindkét kiválasztott példánk ugyanis egy irányba mutatott: A szkeptikus beállítódás, a szkepticizmus egy tipológiai változata részben népszerűvé vált, részben a körülményekhez képest tökéletesen be is igazolódott egy világtörténelmi változás során. Nem tudjuk, hogy Marquard gondolkodása vagy a történelmi változás játszotta-e nagyobb szerepet. Amennyiben Marquard karizmája a gondolkodás és a történelmi fordulat közös eredménye, akkor a marquard-i filozófia teljes értelmezéséhez már nem lesz elég az immanens filozófiai eredmény, de differenciált történeti-tudásszociológiai elemzésre is szükség lesz. Az a tény ugyanis, hogy mindkét választott esetünkben a gondolkodók társadalma ilyen egyértelműen elfogadta Marquard szkepszisét, megrendítő erejű korjellemző mozzanat.

Marquard pozitív kompetenciájának, és ezzel filozófiai és kritikai üzenetének fontos összetevője, hogy bemutatja a filozófia történelmi mértékben növekvő inkompetenciáját (szaktudományos-szakmai hozzá-nem-értését). E folyamat végpontja végpontja egyben a szkepszis rekonstrukciójának is. Ennek az elméletnek (azaz: a filozófiai csökkenő kompetenciája) az érdemi részével az adott formában egyáltalán nem tudunk egyetérteni, miközben a filozófiára vetülő következményeinek kidolgozásában Marquard kétségtelenül egy sor bravúros jellemzést végez. Ez a, ha nem is felszínes, de mindenképpen a mindennapi tudat filozófia-képének médiumában mozgó történelemfelfogás elkerülhetetlenül csalódást okoz. Marquard ugyanis a filozófia feltételezett jelenkori inkompetenciáját a filozófiának a történelmi hagyomány sodrában megfogalmazott három hatalmas ígéretével magyarázza. Ezen ígéretek be nem tartása vezetett Marquard szemében a kompetenciák elvesztéséhez.

Amire most összpontosítani szeretnénk, az nem megközelítés általános színvonala, de annak felszínessége, az elmélyültség olyan hiánya, amelyet egy Marquard-szintű filozófustól nem várnánk el. Tünetértékű jelenség ez, hiszen nemcsak Marquardra, de akkor már egész korára is jellemző, hogy a filozófia fejlődésének leglényegesebb vonásairól egy ennyire laza, a szorosabb tudományos követelményeknek ilyen mértékben meg nem felelő, egyidejűleg azonban mindennapi tudatba már akkor mélyen *belemediatizált* képeknek megfelelő elméletet alkot. A „hatalmas ígéretek” kiválasztása már eleve problematikus (a filozófiai esetleges kompetenciavesztése igen sok eltérő kauzális sor önálló vagy egymással kereszteződő eredménye lehet, a három ígélet kiválasztása ezért majdnem népmesei elem, annyira nem lehet valódi eredet).

A tipológia pozitív oldala három, s rögtön az emberiség egészére vonatkozó ígélet, amely ígéretek Marquard egyébként „kihívások”-nak nevez. Ezek a *szoterológiai*, a *technológiai* és a *politikai* kihívás. E kihívások pusztá felsorolásával meg is elégedhetnénk, hiszen a megfogalmazások absztrakciós szintje,

a jelzett összefüggések univerzális kiterjedése, történelmi dimenzióik sokszoros tisztázatlansága és kidolgozatlan fogalmi mezo-szintje bármiféle részletes bírálatot feleslegessé is tehetne. Egy valóban szeriöz bírálattal abba a komikus helyzetbe kerülnénk, hogy Marquard kidolgozatlan elméleteinek részleteit a szerző helyett a kritika teljessége érdekében mi dolgozzuk ki, hogy azután ugyancsak mi bírálhassuk is. Ez túlzottan igen nagy szívesség lenne.

Az első kihívásba átforduló filozófiai ígéret *üdtani*, azaz szó szerint véve is a filozófiának azt a kihívását jelöli, hogy az emberiséget az üdvösség állapotába vezesse. Az, hogy ennek a kihívásnak a filozófia mindeddig nem tudott eleget tenni, nem csodálkozhatunk, azon viszont annál inkább, hogy a filozófia a maga szoteriológiai kihívásának azért ne tudott volna eleget tenni, mert útján a kereszténységgel találkozott, amely azután legyőzte őt az üdvösség megértésének feladatában. Ezzel Marquard egyszerre két dolgot is mond. Közvetetten kifejti, hogy a kereszténység elvezette az emberiséget az üdvösségbe, miközben ezzel a filozófia első kompetenciavesztését is néven nevezheti. A *második* kompetencia Marquardnál a technológia. Ez követelte meg a filozófiától, hogy vezesse el az emberiséget a számára hasznos tudományok birtokába. E kihívás megfogalmazásakor feloldhatatlan ellentét keletkezik filozófia és tudomány között. A filozófia nem, a tudomány pedig véglegesen volt képes megoldani ezt a kihívást (azaz a hasznos tevékenységek tudását a technológián keresztül). Marquard itt teljesen figyelmen kívül hagyja a filozófia csak az újkorban is több évszázados harcát a tudományos kutatás szükséges feltételeinek kiharcolásáért a kísérletezés módszertanától a gondolat szabadságáig. Tudomány és filozófia ilyen indirekt, de kizárólagos szembeállítása önmagában is leértékeli ezt a tipológiát.

Marquard, miután röviden felvázolta nemzedékének történelmi és filozófiai kiindulópontját, mindebből az *egyén léthelyzetének* jellemzéséhez jut el. Látszólag ez az átmenet különösebb problémák nélkül meg is tehető, valójában azonban, mint látni fogjuk, feloldhatatlan ellentmondásokhoz vezet. Ez a végesség Marquard számára elégségesnek bizonyul ahhoz, hogy az akkori jelen és az akkori közelmúlt összes jelentékeny nagy történelmi ígéretétől elbúcsúzzon. Ha azonban némi megengedő attitűddel közeledünk ehhez a helyzethez, felismerhetünk abban egy olyan konkrét értelmiségi hangulatot, amelyről vagy vannak történelmi forrásaink, vagy amiről el tudjuk fogadni Marquard erről adott ábrázolását. Ebben az összefüggésben még az ő korjellemzésének egy-két vonásával is egyetérthetünk, elsősorban a valóban éles vonásokkal megrajzolt úgynevezett „utólagos türelmetlenség” (vagy „engedetlenség”) jelenségének leírásával. Maga az eljárás azonban mégis elfogadhatatlan.

Fel kell mutatnunk azt az *archeológikus* szálát is, amely Marquardnak ezt az eljárását annyira közel hozza a későbbi évtizedek értelmiségi és kvázi-értelmiségi mentalitásához is. Ahhoz, amit bizonyos *teoretikus kijelentésként megjelenő (de teoretikusan nem igazolt) általános igazságok* kormeghatározó uralmának neveztünk. Az ilyen kijelentéseknek nagyon is meglehet a maguk igazságtartalma, s ettől függetlenül nem állják ki a szó szorosabb kritika vizsgáját. Ezzel egyben azt is mondjuk, hogy ezek a kijelentések *megfelelően hordozhatják az úgynevezett részleges szkepszist, de semmiképpen sem hordozhatják a valóban legitim, mert szükségszerű kételyt.*

Ebben a történelmi pillanatban, amikor tehát Marquard a végső életérzéséből egy olyan perspektívát formál, amelynek szilárd kisugárzó ereje ahhoz is elég erős lehet, hogy, a kor legnagyobb filozófiai és nem-filozófiai ígéreteit is szinte semmivé tegye, pontosan úgy jár el, ahogy azoknak a kijelentések az értelmezése történik, amelyekből kiindultunk. Hogy Marquard maga mennyire át is vált a filozófiai megalapozásnak illetén érzületi változatára, terminológiája mindennél egyértelműben bizonyíthatja. Bizonyos kettősségek „tarthatatlansága”-ról, korszakváltásról, a tendenciák fordulatáról beszél. Egy kijelentés igazsága nem függ „tendenciák fordulatát”-tól, hiszen a tendenciák gyakran elkövetik azt az illetlenséget, hogy később megfordulnak. A hetvenes években például mindenki annak a „tendencia”-nak hitt, hogy a nyugati ember örök időkre gazdag lesz és társadalmilag biztos körülmények között fog élni.

Természetesen egy irodalmi lap hasábjain a legnagyobb megértéssel, sőt akár még empátiával is követhetnénk egy filozófus érzületének illetén nyilvános változásait. Más oldalról azonban minden okunk meg van arra is, hogy kapkodjunk a fejünket. Hogy lehet, hogy egy ennyire szeriöz filozófus, mint Marquard, a részleges szkepszis komolyabb vizsgálatnak alá nem vetett teoretikus színezetű kijelentéseit érdemileg egy filozófia (s ezzel természetesen az egész filozófiai szkepszis) megalapozásának tekinti. Minden értelmiséginek joga van változtatni érzületeit a világ megértő feldolgozásakor, de senkinek sincs joga ahhoz, hogy a filozofálás érzületének (*saját filozófiai érzületeinek!*) spontán vagy kontextuális változásaiból önálló filozófiai paradigmát keverjen ki. Ez a filozófiai kommunikáció egészében mégsem érvényesül teljesen, hiszen Marquard valóban filozófiai következtetéseket von le az új érzület kifejezésekor, amit azonban kifejtett formalizmusokkal mégsem fejez ki. Ez azt jelenti, hogy ennek az üzenetnek a befogadását már előre felkészített olvasók recepcióis folyamata kell, hogy befejezze.

A 2023-as perspektívából visszapillantva nem lehet eléggé csodálkozni azon, hogy az önmagát végesként definiáló filozófus érzületének illetén megváltozása milyen hatalmas tektonikus változásokat volt képes végbe vinni. Amiről ugyanis eddig kifejtett módon szó volt, az annak a generációnak a

hiteles történetére utalt, amelyet Schelsky dolgozott fel. A konkrét utalásokat, az akkori újbaloldali filozófia történetileg ugyancsak hiteles felidézését az *utólagos türelemtelenség*, vagy akár az *elkésett forradalmiság* terminusaival illelhetnénk. Mindebből kikövetkeztethetjük, hogy az eredeti, az előjelek nélküli szkepszis ideológiai szempontból valóban nehezebb helyzetbe került. Az *egyik oldalon* az új baloldal részéről kivételes erővel színre lép egy *új intolerancia* (az új baloldal önálló elemzését e helyütt nem végezhetjük el). Az első ideológiai változás tehát az eredeti szkepszis attitűdjének átalakulása, azaz a szkeptikus generáció eredeti arculatának ezt követő szükségszerű módosulása. A nemzedék világtörténelmi sorsából következő szkepszisnek újra kell fogalmaznia magát. Választania kell az újbaloldal gerjesztette újabb és újabb filozófiai alternatívák között. Lehetséges lehet egy-egy új irányzat elfogadása vagy elutasítása, s ami még ennél is fontosabb, még az eredeti szkepszis olyan irányú módosulása is, amely immár az újbaloldal iránti szkepszist is felveszi a maga tartalmi közé. Nem sokkal egyszerűbbek az ideológia baloldal változásainak erősebb politikai következményei sem.

A kor konkrét viszonyaiból következik, hogy az újbaloldal demokratikus és ugyanakkor hatalomkritikai elvárásokkal lépett fel. Belenyúlt a demokratikus politikai rendbe, de még erősebben nyúlt bele a demokratikus hatalmat eszméileg legitimáló erőviszonyokba. Ebből a szempontból nem játszhatott különösebb szerepet, hogy az újbaloldal nem fordított különösebb figyelmet a létező szocializmus világára, hiszen a Vasfüggönynek a Keletet a Nyugattal szembeállító árnyéka a keleti országokra fordított különös figyelem nélkül is rávetítette árnyékát ezekre a viszonyokra. Mindebből világosan rekonstruálható mindaz, ami Marquard érzületét a filozofálásról meghatározta. Ezt az érzületet lehet igen tragikusnak vagy kevésbé tragikusnak, lehet igen komplexnek vagy akár majdhogynem transzparensnek is tekintenünk, semmiképpen sem indokolható azonban, hogy ezekből a konkrétumokból végül egy valójában univerzális (holisztikus) szkepszis körvonalazódjon.

Az univerzális szkepszis ebben az összefüggésben végbemenő felemelkedését már ekkor instrumentalizálásnak, kompromisszum-keresésnek és többé-kevésbé olyan illegitim kiútkeresésnek tekintjük, amely ki akar hátrálni a konkrét helyzetből származó végérvényes és egyértelmű ideológiai és politikai döntések elől. *Két ilyen döntés releváns:* az egyik az újbaloldal teljes, érvekkel alátámasztott és minden lényeges pontra kiterjedő konkrét kritikája, a másik a politikai demokrácia és a hatalmi legitimáció kérdéseiben való konkrét állásfoglalás, hiszen az önként választott végesség filozófáló kiindulópontja az univerzális szkepszis mindkét érvényes állásfoglalását lehetetlenné teszi.

Gondolatmenetünkben több szintje is megfogalmazódik annak a megközelítésnek, amit *érzési hozzáállásnak* neveztünk. A megközelítés eklektikus sokféleségét, összes egyenetlenségét eltakarja *Marquard* elemzésének sokszínű virtuóizációja, amely maga is önálló elemzést igényel, s mint filozófiai beszédmód, akár még függetleníthető is lenne az új szépségszisztematizációjától. Élesen látó kritikai megjegyzései egy sor találó filozófiai és társadalmi diagnózissal kapcsolódnak össze. *Ez a specifikus összekapcsolódás minden bizonnyal Marquard nagy hatásának igazi alapja.*

A filozófiai pillanat egyedülálló, és egyben igen komplex is. A művészi szintre emelt, szinte költői és szépirodalmi mélységű filozófiai ideológiakritika *Marquard* korában ugyanis a *Frankfurti Iskola* mindenki mástól eltérő szellemi szabadalmának számított. Ez a frankfurtianus ideológiakritika majdhogynem függetlenné is vált a többi filozófiai tartalomtól, még a diszkusszióban teljes joggal benne rejlő, a felszínen elhallgatott, a mélyben azonban annál fontosabbá váló marxista problematikától, sőt, még a baloldaliságtól is. A filozófia számára ebben a pillanatában az ideológiai kultúra, ha tetszik az *ideológiakritika művészete* önálló filozófia értéknek, a filozófiai minőség kritériumának számított. Két magas szintű ideológiakritika áll tehát szemben egymással, és végül ezt a fegyvert *Marquard* azok ellen fordította, akik ezt a módszert kitalálták, azaz a Frankfurti Iskola hegemoniája ellen. Nem kétséges, hogy *Marquard* sikerének, futólag érintett karizmájának az is döntő oka volt, hogy a sikerük csúcsán álló frankfurtiakkal szemben egy azokkal politikai és érzési szempontból ellentétes irányú ideológiakritikát fogalmazott meg. Ez a mozzanat nagyban segített elfogadtatni a *Marquard*-i szépségszisztematizációt is, az ideológiai csillogás mögött szinte jelentéktelenné vált, hogy az elméleti telitalálatok mely tárgyra is irányulnak. Felesleges bizonygatni, hogy a frankfurtiak ideológiakritikai munkássága nem egy új szépségszisztematizációjára törekedett, jóllehet a dolgok legmélyén Adornoék filozófiájában is megjelennek egy feltáratlan szépségszisztematizáció körvonalai. A kor nagy filozófiapolitikai küzdelmében mindenesetre meghatározó tényezővé nőtte ki magát, hogy a másik oldal (*Marquard*) hirtelen fel tudta mutatni azt a képességét, hogy rendelkezik ő is az egyik oldal (Frankfurti Iskola) legveszedelmesebb fegyverével.

Marquard egy konkrét kor érzületét, egy intellektuális jelenséget vesz célba a differenciált ideológiakritika fegyverével, hogy ezeket azután egy általános szépségszisztematizációjává tegye meg. Ezt a szépségszisztematizációt azután *valamennyire kiemeli a maga általánosságából, és gondos műveletekkel hozzá igazítja a Szövetségi Köztársaság általa fontosnak tartott filozófia szükségleteihez.* Ez a lépés önmagában is figyelemreméltó. Egy univerzális, az egyetemes szkeptikus hagyománynak megfelelő szépségszisztematizációt igazít hozzá a kor hétköznapi szükségleteihez (mintegy *partikularizálja azokat*). *Legyengíti* az univerzális

szkepszist - igazi ideológusként - mondván, hogy amennyiben ez a szkepszis túlságosan univerzálissá sikerülne, ezzel esetleg – akaratlanul - saját filozófiai ellenségeinek segíthet, amennyiben saját univerzálisnak megmaradó kételkedése elősegítheti akár olyan irányzatok sikerét is, amelyeket totalitáriánusnak tart (itt nyilván az újbalsoldáról van szó). Ezt a nem mindennapi művetet *Marquard* sikeresen oldja meg. Hívei nem is veszik észre azt az ellentmondást, ami egy univerzálisnak induló szkeptikus filozófia és annak utólagos, konkrét-aktuális, partikuláris politikai „méretre vágása” között fennáll.

Az immár éretté váló *marquardi* szkepszis első számú tézise az, hogy a valóság nem felel meg elvárásainknak, hogy azután erre a tézisére ráépüljön a második tézis, hogy vajon egyáltalán megfelelhet-e a valóság a mi elképzeléseinknek, s ezután erre jön az a harmadik hozzáállás, hogy vajon mit kell tennünk akkor, ha arra az eredményre jutunk, hogy a valóság nem felel meg az elképzelésünknek, és nem is felelhet meg azoknak. Hogyan néz ki akkor az igazi szkepszis?

Ugyanezt a kérdésfeltevést a korszak elfogadta legitim szkepszisnek. Teljesen világos azonban, hogy *Marquard* egy konkrét társadalmi csoport konkrét viselkedését jellemzi és általánosítja, amivel ideológiai frontot nyit és áttételesen politikai harcba is fog. Ez a szkepszis nem, hogy nem univerzális, de jószerével még csak nem is részleges, hanem konkrét partikuláris.

Marquard már-már képes elhitetni, hogy mindaz, amit korábban (intellektuális) érületi elemeknek neveztünk, közvetlenül feljogosít egy filozófiai pozíció elfoglalására is. A mindenkori konkrét alappozíciót számos helyen színesíti, történelmileg differenciálja és az érületekben lecsapódó elemekkel társítja. Akkor ugyan még nem vált divatfogalommá a *narráció*, illetve a *narrativitás*, de ezen érületi szkepszis végső eredőjéhez immár egy tisztességes elbeszélés-sorozat vezet el, amelynek eredménye látszólag mégis filozófiai. Csak részletes odafigyelés után válunk azután képessé annak felismerésére, hogy ez az úgynevezett filozófiai végeredmény nem lehet alkalmas egy filozófia megalkotására. Kezdődött ez az elbeszélés a szkeptikus generáció történelmi felidézésével, majd folytatódott az újbalsoldali filozófia felemelkedésével, amelynek türelmetlenségét *Marquard* olyan szélesebb jelenség felidézésével magyarázza, amelyből másokat, de önmagát sem veszi ki. E mozzanat önmagában rendkívül értékes, és egyben jó példája *Marquard* azon filozófiai szociológiájának is, amellyel maga is nagy sikert aratott. Ez a jelenség, az *utólagos engedetlenség*, ami valóban a második világháborút követő korszak egyik vezető társadalomlélektani és szociológiai mozgatója. Az 1945 utáni korszakok visszapillantásában *mindenkiben* fájdalmas élességgel vetődött fel az a diagnózis, hogy a világtörténelmi tragédiában sorozatban hagyták kihasználatlanul az engedetlenség és a lázadás lehetséges pillanatait. Ideáltipikusan

tiszta, pszichológiai áttételek során semmiféle magyarázatra nem szoruló módon aránytalanul felerősödtek a *tragédia után* az engedetlenség összes lehetséges formái, hiszen nyilvánvaló kompenzációs motívumok alapján kiéleződött az érzékenység az engedetlenség elmulasztásának a jelenben is negatív lehetséges következményei iránt. *Így adódott össze immár a békés (!) jelenben a lehetséges engedetlenség összes alkalmának agresszív (!) teljesésre törekvő kihasználása.* Ez az utólagosan maximálisan érvényesített engedetlenség kezdett hozzá az 1945 utáni történelem számos viszonylatának kialakításához. *Marquard*nak teljesen igaza van az utólagos engedetlenség jelentőségének megállapításában, de az utólagos engedetlenség döntő szerepének kimutatásában még az új baloldali filozófiában is. Miközben örömmel ismerjük el ezt a teljesítményt, semmiképpen sem gondolhatjuk, hogy önmagában ez a tényező meghatározó szerepet játszhat egy székepszis-paradigma kialakulásában. Maga *Marquard* is halad azonban tovább, és a valóságos filozófiai érzületek konkrét alakulásából egyre újabb elemeket emel ki. Innentől fogva ugyanis a *filozófia* és a *valóság* egymásnak való megfelelését kezdi vizsgálni.

Ez a helyzet nagyon hasonló az előzőhöz. A valóság megfelelése egy filozófiának, illetve egy-egy filozófia képessége arra, hogy a valóságot magába fogadja, nyilvánvalóan alapkérdés. A valóságnak való megfelelés, mint kritérium, azonban *ebben a nem-egzakt formában* nem fundamentális filozófiai kérdés, de intellektuális formula, amely ezért megmarad jogos érzületi, azaz tartalmi elemnek. Ez a gondolati minta, sémának is nevezhetnénk, láthatóan a marxizmusból jön át *Marquard*hoz. Ezen a ponton talán már maga *Marquard* is elhiszi, hogy az intellektuális-érzületi elemek közvetlenül fundamentális-paradigmatikus hatalomra tehetnek szert. Az azonban, hogy érzületem és vélekedéseim szintjén miként viszonyulok a világ folyásához, közvetítések nélkül nem alapozhatja meg szisztematikus filozófiai álláspontomat. *Marquard*nál a gondolamenetnek ez a fázisa azonban már a végső filozófia álláspont elfoglalásához vezet. A filozófia és a valóság egymásnak való meg nem feélése, amit *Marquard* minden megengedő gesztusa ellenére is még mindig az ellenfél „utólagos engedetlenség”-ének számlájára ír, a filozófia, minden filozófia, kozmikus válságának víziójává szélesedik. Ezzel észrevétlenül is már *Marquard* új szkeptikus filozófiájának birodalmában járunk. Az utólagos engedetlenség elvárásai túlzottak, a valóság felszabadításának elemei a politikában korlátozottak, az utólagos engedetlenség kompenzatív karaktere egyre láthatóbb, a szellemi kultúra megváltó hatásában reménykedő elvárások egyre túlzottabbak.

Az utólagos engedetlenség attribútuma észrevétlenül kiterjed tehát a filozófia egészére. Nem lehet csoda ezek után, hogy az ebben való csalódás után a

filozófiába vetett abszolút remény is megtörik. Az abszolút remény abszolút csalódásnak is átadhatja a helyét. Jóllehet az utólagos engedetlenség társadalomlélektani szempontból az egész német társadalomra jellemző, de az semmiképpen sem igaz, hogy az újbalsoldali filozófián kívül még oly sok más filozófiára is jellemző lenne. *Marquard* ezért a filozófia érzelmi véleményeinek *teljes körét* leírja, amelynek végén egy új szkepszisnek kell feltűnnie. Ez a gondolati kör nem a társadalmi kör leírása, nem is egy szisztematikusan megalapozott filozófia értékelése, de a valóság leírása egy sajátos intellektuális-érzelmi perspektívából, abból, amit az imént *utólagos engedetlenségnek* nevezünk. Ez nemcsak legitim perspektíva, de olyan összefüggés is, amelynek kreatív rekonstrukciója *Marquard* nagy erénye. *Ettől azonban az érzelmi perspektívából kirajzolódó gondolati ív nem lesz sem filozófiai elemzés, sem öntörvényű valóságértelmezés.* *Marquard*nál márpedig erről lesz szó. A filozófusnak kétségbe kell esnie, be kell látnia saját kompetenciájának határait, meg kell szabadulnia saját szerénytelenségétől, és szükségszerűen el kell vezetnie a szkepszis fordulathoz. Innentől fogva *Marquard* már új világban érzi magát: a szkeptikus filozófiát az azt megalapozó összes bizonyítékával együtt minden filozófusra nézve kötelezőnek tekinti. Megalapozottnak gondolja, hogy ítélkezik. Egyéni és diszciplináris attitűdváltozásokat ír elő. Feltáratja az illúzió képességének csökkentését, a látszólag isteni szuverenitás redukcióját és egy olyan szerves magatartás kialakítását, amelyet a végesség filozófiájának nevez. A végesség mint attribútum és mint követelmény összefoglalja *Marquard* szkepszisét.

Az érzelmi- s véleményközpontú filozofálás pótolni látszik a valóságos filozófia megalapozását. *Marquard* szkepszise egyre erősebben hipertrofikus fejlődési fokozatokon megy keresztül, egyre általánosabb érvényű. Ezért egyre nagyobb igényekkel lát hozzá hegemonná válásának kialakításához.

NEM TUDÁSSAL ÉLNI ÉS CSELEKEDNI – A TÉVELYGÉS HELYE A LÉLEKKEL VALÓ TÖRŐDÉSBEN JAN PATOČKA SZERINT

MÁRIÁS LEONÁRD

Filozófiaértelmezésünk a kételyt általában a gondolkodáshoz mint megismerő, elméletalkotó tevékenységhez sorolja. Vélekedéseink igazságába vetett hitünket bizonytalannak ítélve, megkérdőjelezve és felfüggesztve, ítéleteinket azzal a céllal alakítjuk, hogy megalapozottabb ismeretekre tegyünk szert. A cselekvésnek ezt a módját hagyományosan megkülönböztetjük azoktól a tettektől, melyekkel az életünk gyakorlati körülményein változtatunk.

De miért törekszünk arra, hogy ítéleteinket megalapozzuk, és miért választjuk a megkérdőjelezést ennek eszközéül? A kérdésfelvetést Jan Patočka démokritoszi és platóni léleg Gondozást felelevenítő elemzései inspirálják. Patočka amellet érvel, hogy a filozófiai gondolkodásnak, amely kérdezőként és megkérdőjelezésként bontakozik ki,¹ elsősorban gyakorlati, „belső cselekvésnek” kell lennie, amely megváltoztatja az ember állapotát és valóságát.² Elemzéseiben tehát a kétely, a filozófiát megeremtő kérdező viszonyulással együtt és annak kiemelt mozzanataként, az ember ön- és valóságformálásának eszköze. Olyan aktív cselekvés, amely nem csupán a gondolkodást alakítja, hanem radikálisan megváltoztatja az ember létezésének módját és egyúttal azt a valóságot, amelyben él.³ Milyen megfontolásokkal indokolható ez a merésznek tűnő álláspont?

¹ Patočka szövegeivel kapcsolatban gyakran felmerül a homályos, nehezen érthető szóhasználat problémája. Ez a nehézség a kétely fogalmával kapcsolatban is megjelenik. Patočka a kételyt egyfelől a megismeréshez és az ismeretelmélethez kapcsolódó fogalomként tárgyalja (lásd Jan Patočka: *Platón és Európa*. MMA Kiadó, Budapest, 2021. 30–31. Ford. Varga György.). Gondolatmenetében azonban több ponton rámutat a kétely gyakorlati funkciójára, amely az ön- és közösségformálást szolgálja. Erre a gyakorlati szerepre a kétely, kételkedés kifejezéseket alig használja, gyakran inkább székspszisről, megkérdőjelezésről, problematizálásról beszél ebben az értelemben (lásd pl. Jan Patočka: *Európa és az Európa utáni kor*. Kalligram Könyvkiadó, Pozsony, 2001. 44., 53; *Platón és Európa* 130., 132.).

² *Platón és Európa*, 5.

³ Hasonló kettősségre mutat rá a kétellyel kapcsolatban Pavlovits Tamás a montaigne-i etikai, egzisztenciális jellegű székspszis és a descartes-i ismeretelméleti székspszis

A tanulmány első fejezetében amellet fogok érvelni, hogy Patočka megfontolásait követve a filozófiai gondolkodás és a kétely gyakorlati jelentősége az ember meghasonlott, tévelygő állapotának mitikus megjelenítettségéből következik. A második fejezetben arra mutatok rá, hogy a filozófiai kérdés és megkérdőjelezés megjelenése nem csupán a gondolkodás megalapozására tett kísérlet, hanem a tévelygés problémájának megoldására irányuló gyakorlati törekvés. E tevékenység lényege az ember állapotának megváltoztatása a lélekről való gondoskodás életgyakorlatával. Végül bemutatom e megoldási kísérlet két nagy irányát, a démokritoszi, valamint a platóni lélegondozást, melyek ellentétes utakat vázolnak fel a tévelygés feloldására és a kétely gyakorlati alkalmazására.

1. AZ EMBER TÉVELYGŐ ÁLLAPOTA

A filozófiai kérdés és megkérdőjelezés megjelenése a görög kultúrában Patočka szerint történelmi horderejű esemény, mellyel megrendül és korábban soha nem látott módon átalakul a világ, valamint az ember kettős, tévelygő állapotának mitikus megjelenítettsége.⁴ A filozófia születését abban a sokkban ragadja meg, ami a világ megmutatkozásával, valamint a saját problematikuságával való szembesülés nyomán jelenik meg az emberben.

Patočka értelmezése szerint a megjelenés elsődlegesen nem önmagában adódik, hanem a mítoszban kifejeződő radikális, még nem reflektált megjelenítettségként, ami – szorosan összefonódva az ember eredendő állapotának megértésével – alapvetően meghatározza az ember és a világ megmutatkozását. A mitikus megjelenítettségben az ember egyszerre kitüntetett és kirekesztett lényként érti meg magát.⁵ Tudja, hogy a világosság, az igazság világában él, ugyanakkor azt is tudja, hogy tévelygő, homálynak kiszolgáltatott

megkülönböztetésével. Lásd Pavlovits Tamás: A szépség helye Montaigne és Descartes gondolkodásában, *Világosság*, 2008. 49. 11-12, 59-72.

⁴ Patočka átfogó történelemfilozófiai hipotézise szerint a történelem azonosítható Európa történelmével, amely a görög poliszból kezdődött a filozófia mint a lélekről való gondoskodás megjelenésével. Ezt megelőzően és más kultúrákkal kapcsolatban e hipotézis szerint csak történelmietlen vagy történelemelőtti állapotról beszélhetünk, ami az ember és a világ mitikus, múltban rögzített, változatlan megjelenítettségére épül. Lásd *Platón és Európa*, 298. és Jan Patočka: Eretnek esszék a történelem filozófiájáról, In. Jan Patočka: *Mi a cseh? Esszék és tanulmányok*. Kalligram Könyvkiadó, Pozsony, 1996. 285-286.

⁵ A mitikus megjelenítettséget Patočka három nagy történet, a Gilgames-eposz, a bibliai tudás fája és az Oidipusz-mítosz elemzésén keresztül fejti ki (lásd *Platón és Európa*, 66-71.). Ezzel kapcsolatban értelmezése fő megállapításainak összefoglalására szorítkozom.

lény, melynek a világosság, az igazság nincs és nem is lehet birtokában.⁶ A világ az embert messze felülmúló lények, az istenek birtoka, amelyre jogtalanul tévedt be és már nem szakadhat ki belőle.

A mítoszban tehát az a mély, egyetemesnek tűnő tapasztalat jelenik meg, hogy az ember tud a világról és saját állapotáról, azonban a maga teljességében sem a valóságot, sem saját sorsát nem ismerheti és nem uralhatja. A tudat és az igazságra való képessége által kiváltságos helyzetben van a többi létezőhöz képest, ugyanakkor ezzel a kiváltsággal együtt jár a létezők köréből való kiválása, tévelygő állapotának és elkerülhetetlen pusztulásának tudata is. Kirekesztettségében az ember bukott és menthetetlenül bukásra ítélt lényként ismer magára. Emiatt a mitikus hagyományban az igazságra való képesség az ember kárhozataként jelenik meg, amely kíméletlen élességgel rávilágít arra, hogy az ember *kétes és hanyatló létező*, amely a dolgokkal ellentétben nincs rendben és kiszolgáltatott a vele szemben hatalmas erejű kozmoszban.

Patočka hangsúlyozza, hogy a mitikus megjelenítettség nem valamiféle fikció, hanem maga az igazság. Nem megismert, helyes ítéletként rendelkezésünkre álló, hanem feltárultságként adódó igazság, annak megmutatkozása, ahogyan a világ, minden megismerő tevékenységet megelőzően, sajátos módon felfedve jelenik meg az embernek. Az ember olyan lény, amely elsődlegesen mitikus keretben él, másként nem is élhetne, mert „struktúrájában a megjelenés, mint olyan, valamint a megjelenítettség határozza meg”.⁷ A mitikus megjelenítettség tehát olyan prereflexív értelemadottságként értelmezhető, amelyben az ember képes létezni és amelyben reflektálatlanul, de már sajátos módon megmutatkozik számára a világ és ön maga.

Ennek a struktúrának a legfontosabb jellemzője Patočka szerint az ember problematikus alaphelyzete.⁸ Ezt az alaphelyzetet többféle megfogalmazással, például a kitüntetettség, kirekesztettség és a világosság, tévelygés imént bemutatott ellentétpárjaival próbálja megragadni. Másutt ugyanezt a fenomént úgy jellemzi, hogy az emberi élet kétértelmű, két szférára, végső soron a jó és a rossz kettősségére tagolódik. Egyrészt a közeli, hétköznapi, éltető világra, ami otthonként befogadja az embert, szilárd támasza, ahol nem követ el hibát és kapcsolatban van azzal, ami jó. Másrészt az idegen, ellenséges, sötét világra, ahonnan a rettenet, az örület, a leírhatatlan gonosz bármikor előtörhet és az éltető, megtartó világból kivezető útra térítheti.

⁶ Patočka a *bloudění* kifejezést használja ennek az állapotnak a megnevezésére, amely vak bolyongásként, tébolygásként, tévelygésként fordítható. Lásd Jan Patočka: *Plato and Europe*. Ford. Petr Lom. Stanford, California, Stanford University Press, 2002.

⁷ *Platón és Európa*, 62.

⁸ Uo.

A mitikus igazság ennek a kettősségnek a feltárultsága, ami azt jelenti, hogy az ember eleve ebben a problematikusságban jelenik meg a maga számára, és ebben az előzetes megformáltságban mutatkozik meg neki a világ. Ebben a feltárultságban egyszerre világosságban élő és tévelygésnek, bizonytalanságnak, tévedésnek kiszolgáltatott lényként mutatkozik meg. A világ-egész feltárultságának és „a problematikusság furcsa tudatának” kettősségében létezik.⁹

A mitikus megjelenítettségben nem csupán a világosság és tévelygés kettőssége tárul fel, hanem megmutatkozik egy alapvető beállítódás is, amely eleve választ ad az ember tévelygő állapotára, meggátolva az emberi létezésben rejlő problematikusság felszínre törését. Ez a beállítódás a tévelygésnek való kiszolgáltatottság és az ember lehanyatlott, alárendelt helyzetének magától értetődő elfogadásáról szól. Olyan fatalista alapállás, amely az embert kiszolgáltatott, tehetetlen lényként, létezését pedig nem alakítható folyamatként jeleníti meg. A mitikus megjelenítettségben élő ember természetes világa eleve adott működését elfogadva tudja, hogy nem irányíthatja élete alakulását, mert sorsa nála hatalmasabb erőktől függ. Emiatt mindenkori állapotához magától értetődőnek tekintett tehetetlenségébe beletörődve viszonyul. Az őt meghaladó erőkben bízva, azok kegyéért imádkozva és a hagyományba kapaszkodva legfeljebb remélheti, hogy élete abban a szférában marad, ami megtartja és élteni, azonban soha nem lehet biztos efelől. Tévelygésére nincs feloldozás, azonban ennek elfogadása feloldja és a felszín alatt tartja a tévelygésben rejlő problémát.¹⁰

A tévelygés problémájának feloldása, semlegesítése mutatkozik meg abban is, hogy a mítoszra olyan tradíció épülhet, amely állandóságot, szilárdságot, a létezőbe vetett bizalmat biztosít, amíg ez a bizalom a tévelygés problémájának felszínre törésével nem rendül meg és a hagyomány nem válik kiüresedett konvencióvá. Ez a tradíció az ember helyének elfogadásával egy múltban gyökerező világot és életformát tesz lehetővé, amelyben minden adott, készen van, mindenre eleve és előre van válasz. A természetes világgal együtt járó mitikus tradicionalitás kereteit elfogadva az ember otthonra lel, és kiegyezik az idegen, otthontalansággal fenyegető erőkkel. Az ilyen életben és világban az ember tévelygő, bizonytalan állapotának a felszín alatt kell maradnia. A mitikus hagyomány eleve adott válaszokra épülő világában nincsen kérdés és megkérdőjelezés, mert nem lehetséges, miként változás és törekvés a változásra sem lehetséges.

⁹ I. m. 65. (Kiemelés J.P.)

¹⁰ Uo.

Patočka elemzései tehát rávilágítanak arra, hogy a filozófia, azaz a kérdezés és megkérdőjelezés megjelenése az ember kettős, tévelygő állapotának mitikus megjelenítettségére vezethető vissza. Egyúttal világossá válik a kérdezés és a kétegy gyakorlati jelentősége, hiszen megjelenésük egyet jelent a mitikus megjelenítettség, az elfogadás és a bizonyosságon alapuló élet megrendülésével, és az ember problematikus állapotának felszínre törésével. Patočka szerint már a reflektálatlan mitikus megjelenítettség mélyén is az a minden pillanatban érvényes, azonban csak a filozófiával felszínre törő, egzisztenciális probléma rejlik, hogy nem tudjuk, végső soron mi a szilárd, mire támaszkodhatunk a világban. Ez a probléma mindegyikünkben jelen van, ez az emberi létezés alapmozzanata, amely az éltető, világba befogadó és a bennünket sújtó, veszélyeztető erőkhöz való viszonyunkban, és az azzal kapcsolatos bizonytalanságunkban mutatkozik meg, hogy soha nem tudjuk, a jóban vagy éppen a rosszban vagyunk-e.

2. A FILOZÓFIA VÁLASZA A TÉVELYGÉS PROBLÉMÁJÁRA

A filozófiai kérdezés és megkérdőjelezés megjelenése megoldási kísérlet a mitikus megjelenítettség megrendülésével felszínre törő tévelygés problémájára. E tevékenység lényege és célja az élet olyan módon történő alakítása, amellyel az ember meghaladhatja meghasonlott, bizonytalan állapotát.

Ez azonban nem azt jelenti, hogy az ember egyszer és mindenkorra elszakad mitikus megjelenítettségétől. Patočka szerint a filozófia görög kezdeteinek és a klasszikus görög filozófiának, sőt az erre épülő filozófiai hagyománynak is mitikus kerete van. A mítosz nem olyasvalami, mint egy rossz cipő, amelyből az ember egyszer és mindenkorra kiléphet. Az ember természetes világban való létezésének velejárója, hogy állandóan mítoszban élünk, mert konkrétan átélt világban élünk, ami megjelenik számunkra, ennél fogva a mitikus megjelenítettség jegyeit hordozza.¹¹

Ennek alapján a filozófiai tevékenység mindenkor sajátos viszonyban áll a mitikus megjelenítettséggel és az ebben gyökerező hagyománnyal, amely a természetes világban zajló életet keretezi. Ez azt jelenti, hogy – nemcsak kezdetben, hanem mindenkor – a mitikus megjelenítettség struktúráján belül, a világosság és a tévelygés által meghatározott problematikus helyzetben alakít ki olyan gyakorlatot, amely részben megváltoztatja a viszonyulást ehhez az adottsághoz. Tehát Patočka gondolatmenete alapján a világosság és tévelygés kettőssége, az ember bizonytalan, problematikus állapota a filozófiai tevékenység mindenkor érvényes termőtalaja marad.

¹¹ I. m. 63.

Ezek a megfontolások rávilágítanak arra, hogy a filozófia és vele együtt a kétely megjelenésének előfeltétele nem egyszerűen a gondolkodás bizonytalanságának, megalapozatlanságának felismerése és a filozófiai tevékenység nem csupán e bizonytalanság meghaladására tett megismerő, elméletalkotó kísérlet. Nemcsak arról van szó, hogy a gondolkodásunk bizonytalan, hanem az ember maga bizonytalanságként létezik, ami elsődlegesen nem teoretikus, hanem gyakorlati, egzisztenciális problémaként jelentkezik. Tévelygő állapotunk azt jelenti, hogy soha nem vagyunk biztosak afelől, hogy hogyan kellene élnünk, nem tudjuk, hogy jól élünk-e, vagy éppen ellenkezőleg, alulmúljuk és elpazaroljuk azt a lehetőséget, ami a létezésünkben rejlik. Tévelygésünk olyan mértékű, hogy az sem világos, egyáltalán milyen mérce, milyen kritériumok alapján ítélnénk meg ezt a létezést.

A filozófia megjelenése tehát az ember állapotában rejlő krízishelyzet felszínre törését jelenti. A mítoszra épülő tradicionális szokások és életforma megingásával, kiüresedésével megrendül a létezőbe vetett bizalom, bizonytalanná válik, elveszik, ami otthonosnak tűnt, és állandó problémaként jelenik meg, hogy mi szilárd és mi tartós a világban. Patočka szerint a filozófia azt a fordulatot jelzi, melyben az ember a tradícióból az univerzum jelenvalóságára és a világ, valamint saját problematikusságára ébred rá. Ebben a megrendülésben egyszerre adódik a kiüttalanság tapasztalata és a világ megmutatkozásának megdöbbentő östénye. Ráébredünk, hogy nincs semmi, amibe kapaszkodhatnánk, csak mi magunk és az, hogy valamilyen módon értjük, látjuk azt, ami megjelenik, mert megmutatkozik számunkra.

Ez a fordulat radikális módon átalakítja az ember és a világ elsődleges megjeleníttességét. A filozófiával keletkező mozgás megváltoztatja az életnek keretet adó időperspektívát. A mitikus megjeleníttesség olyan életformát biztosít, melynek domináns idődimenziója a múlt: az eleve adott, kész válaszok a múltban gyökereznek, a jelennek és a jövőnek nincs saját értéke, karaktere, csupán a múlt ismétléseként jelenik meg. A filozófia ezzel szemben az aktuális jelenbe helyezkedik és az eleve adott válaszok elfogadása helyett *kérdez*, abban bízva, hogy az állandó, az elveszett szilárdság az aktuális jelenben, a jelenvalót kérdőre vonva és gondolkodva, pontosan és világosan feltett kérdések tárgyilagos megválaszolásával elérhető.¹² A filozófia, mint Patočka fogalmaz, a megalapozás keresése.¹³ Tehát a megrendült szilárdság helyreállítására való törekvés, amely a megjelenő tartós alapját, a nem változó és nem részleges lényegest keresi.

¹² Patočka filozófiaértelmezéséről hasonló megállapításokra jut például Olay Csaba – Ullmann Tamás: *Kontinentális filozófia a XX. században*. L'Harmattan Kiadó, Budapest, 2011. 63–70.

¹³ *Európa és az Európa utáni kor*, 53.

Ez a reflexió Patočka elemzéseiben nem elméletalkotó, hanem gyakorlati törekvés. A reflexió, „a több tudatosság utáni emberi vágy eredetileg a gyakorlati szférában lakozik” és abból a szükségletből fakad, hogy „a vélekedések és emberi világok konfliktusában szilárd talajra leljen”.¹⁴ Megoldási kísérlet a jó és a rossz között hányódó ember szorult, bizonytalan helyzetére, amit az a kérdés hajt, hogy kilábalhat-e az ember tévelygő állapotából, és ha igen, akkor hogyan. Ezért jelenik meg a filozófia és vele együtt a kérdezés és megkérdőjelezés gyakorlata kezdettől fogva a lélekről való gondoskodásként, azaz az emberi létezés alapjával, lényegével való törődésként.¹⁵ A filozófiával keletkező mozgás alapja Patočka megfogalmazása szerint az emberi lélek alakjának kifejezése a lélek önmegértésre való törekvéseben, és hogy azt „mind belső, mind társadalmi alakjában megvalósítsa”.¹⁶

Ez a törekvés a hagyomány megrendülése közepette nem elégszik meg és szembefordul a mitikus megjelenítettséget kifejező kitalált válaszokkal, és az emberi létezés kapcsolatos fatalista viszonyulással vagy a konvenciókba kapaszkodó színlelt bizonyossággal. Az ember alaphelyzetének kettőssége és tévelygésnek való kiszolgáltatottsága a filozófiában is alapvető kiindulópont marad, azonban *kérdéssé változik* és ezzel együtt megkérdőjeleződik a tévelygéshez és az igazságra való képességhez való mitikus-fatalista viszonyulás.

Patočka gondolatmenete alapján ebben a fordulatban az a lélekről való gondoskodás lehetőségéből és gyakorlatából táplálkozó hit jelenik meg, mely szerint az embernek nem elfogadnia kell a tévelygésnek való kiszolgáltatottságát, hanem törődhet és törődnie kell vele, hogy ezáltal azt a szabadságra képes, isteni részét erősítse, ami kiemelheti kiszolgáltatott állapotából. Ugyanennek a hitnek egy további eleme, hogy az igazság nem az ember kárhozata, hanem az ember nagyságának lehetősége, amivel ugyancsak törődhet: a pusztá létező és a megjelenés határán álló lényekként törekedhetünk a világosságra, az igazságra, behatolhatunk az isteni területre, a képzelgés, a nem világosság, a nem tudatosság mögé. Törekedhetünk arra, hogy olyan lénné váljunk, amely világosan, igaz módon él. Ennek a lélekről gondoskodó törekvésnek gyakorlati tétje van, mert ha ezt elhanyagolja, az ember visszahull a

¹⁴ I. m. 13-14.

¹⁵ Fontos megjegyezni, hogy Patočka nem hagyja figyelmen kívül a filozófia megismerő, elméletalkotó törekvését, hanem a lélek gondozás elsőbbsége mellett érvel az elméletalkotással szemben. Mint fogalmaz, „a megalapozásnak két vonatkozása van: az egyik oldalon a dolgok »megismerése«, rejtett voltuk, szerkezetük, elemeik, alaki lehetőségeik feltárása és kiszolgáltatása; míg a másik oldalon maga az ember, aki megalapozott gondolataival önmagát átalakítja, elkötelezi, és az egységre törekvő gondolat kifejezett érvényesítő erejét úgy fogja fel és használja ki, mint az önformálás képességét.” I. m. 60-61.

¹⁶ I. m. 19.

puszta létezésbe, a tévelygő létezés mitikus rettenetébe és konvenciókba kapaszkodó önámításába.

A filozófiával megjelenő törekvés tehát kérdezve és megkérdőjelezve szembemegy az ember tévelygésnek való kiszolgáltatottságával. Szembefordul az emberi létezés kettősségével is, és olyan állapot elérésére törekszik, amely egységes és szilárd. E kettősség ugyanis magában hordozza azt is, hogy az ember alapvető viszonyban áll azzal, ami nem tévelygő, nem bizonytalan, hanem szilárd és állandó. A filozófia központi és visszatérő kérdése, hogy mi ez a szilárd talaj, milyen mértékben és hogyan érhető el.

Ezen a ponton Patočka szerint kétfelé ágazik a filozófia útja. Noha a lélekről való gondoskodás bizonyos értelemben a görög poliszt és a filozófiát feltaláló új élet- és világszemlélet összefoglalása, melynek egy-egy eleme megjelenik már több preszókratikus filozófusnál (például Anaximandrosznál és Hérakleitosznál), a megalapozás felé tartó lélekről való gondoskodás két nagy, kiforrott, ellentétes célokat kijelölő elméletét Patočka szerint Démokritosz és Platón filozófiájában találjuk. Démokritosz programja a megismerésre alapozott, tudományos irányultságú lélegkondozás, a platóni-szókratészi koncepció pedig a szüntelen vizsgálódásban megvalósuló lélekről való gondoskodás alapjait fekteti le. A két elmélet ellentétes válaszokat alakít ki a tévelygés problémájára, ennél fogva más-más szerepet szán a kételynek. A következő fejezetben e két koncepció fő elemeit kell megvizsgálunk.

3. A LÉLEKRŐL VALÓ GONDOSKODÁS KÉT ÚTJA

3.1 A TÉVELYGÉS TUDOMÁNYOS KIKÜSZÖBÖLÉSE

Patočka Démokritoszt a tudományos ethosz első nagy képviselőjeként, életprogramját pedig a lélekkel való tudományos törődés példajaként állítja elének. Démokritosz filozófiájával szilárdul meg a világnak mint anyagi természetnek általános elvekre támaszkodó, egzakt, átgondolt alapokra építkező vizsgálata, amit Patočka az európai természettudomány forrásának tekint.¹⁷ A lélegkondozásnak ebben a programjában központi jelentősége van a tévelygéshez való viszonyulás megváltoztatásának, melynek kulcsfontosságú eszköze a kétely, az érzékelhető látszat megkérdőjelezése.

Démokritosz még nem használja a lélegkondozás kifejezést, azonban fennmaradt töredékeiből világosan látszik, hogy átfogó önfelfedezés elméletet és önmagunkhoz vezető programot vázol fel, ami a filozófiai megalapozást

¹⁷ I. m. 78.

szolgálja. A lélekről való gondoskodás nála törekvés a lélek tisztaságának megőrzésére, valamint annak az erőnek, éberségnek és fegyelemnek a kimunkálására, amely ahhoz szükséges, hogy a lélek szüntelenül az igazsággal törődjön és ezáltal a leginkább jelenvalóból táplálkozzon.

Életprogramja tehát az örök, az állandó felé forduló lélekgondozással kísérli meg az ember tévelygő állapotának meghaladását. A lélekkel való törődés célja a lélek valódi megismerésre való képességének biztosítása, annak elérése, hogy képes legyen arra, hogy az örökkévalónál időzzön és viszonyulását a világhoz és önmagához csak az igazság vezérelje.¹⁸ Démokritosz filozófiájában az a feltevés is megjelenik, hogy aki ettől a törődéstől eltér, aki kompromittálja vagy eltompítja saját igazságra való képességét, annak a lelke pusztul és képtelenné válik feladata elvégzésére. Ez utóbbi állapot visszahullás az ember eredendő állapotába, melyben távol van a valóságtól, az igazságtól.

A lélekkel való démokritoszi törődés eszköze az embert megváltoztató, saját mélyebb természetéhez, saját valódiságának megalapozásához elvezető vizsgálódás, melyben az empirikus látszat és az erről szóló tisztátalan eredetű ismeret megkérdőjelezésével a valódi létezőről szóló nemes, teljes értékű ismerethez jut.¹⁹ Mint Patočka írja, „[a]z atomistánál mindenütt érzékelhetjük a valódiságnak, vagyis annak a magatartásnak a hangsúlyozását, amely saját mértékeit nem a másokhoz való viszonyban, azok ítéleteiben és konvencióiban keresi, hanem a létben, ahogy van”.²⁰

Patočka azonban hiányosnak vagy egyes szöveghelyeken egyenesen tévútnak értelmezi ezt a megközelítést. Kritikája szerint e tévedés lényege, hogy a lélekkel való tudományos törődés kiküszöbölhetőnek tekinti az ember tévelygését, bizonytalan állapotát. A látszatot megkérdőjelező, megismerő megalapozás végén a létező középpontjában hiszi magát, és azt gondolja, hogy bizonyosnak tűnő ismereteivel megszabadult a hanyatlástól. A démokritoszi lélekgondozás tehát az ember problematikusságát filozófiája végeredményét tekintve megoldottnak tekinti. Az ember bizonytalan alapállapotának megkérdőjelezésével látszólag felszámolja a tévelygést, majd a biztos tudáshoz érve magát a kételyt is. A kutató kivételes, megalapozott világlátását azonosítja az általában vett léttel, és ezzel mintegy átugorja a problémát, amely a filozófiai tevékenységet szükségessé (és lezárhatatlanná) teszi. Ezzel Patočka szerint a tévelygésnek való kiszolgáltatottságra a tudományos lélekgondozás olyan választ ad, amellyel csupán „a saját nappal fényétől megvakult Oidipusz” tévedését toldja meg egy újabb szakasszal.²¹

¹⁸ I. m. 76.

¹⁹ I. m. 69-70.

²⁰ I. m. 75.

²¹ Uo.

A tudományos lélegkondozás tévedése végső soron az a feltételezés, hogy a kérdés és a megokolás az embert közvetlenül elvezeti az elvesztett szilárd talajhoz, ezért semmi mással nem kell törődnünk csak a megismerőképeségünk ápolásával. Patočka szerint az az elv érvényesül ebben, hogy azért kell gondoskodnunk a lélekről, tehát azért kell a kérdés és megkérdőjelezés filozófiai munkáját elvégeznünk, hogy eljussunk a végső okokig és belássuk őket. Ez a törekvés tehát azzal próbál kilábalni az ember problematikus állapotából, hogy a megismerés eszközévé teszi a lelket. A tudományos irányultságú lélegkondozásban a lélek csupán a világ megismeréséért van, azért, hogy megalapozott tudásra tegyen szert, hogy „megvilágítsa a világot, s feloldódjék az univerzum igazságában”.²² Ezzel magyarázható, hogy Patočka szerint a lélegkondozás tudományos módja aligha lesz képes megoldást találni az ember problémájára. Nemcsak azért, mert végül a lelket zárójelezi, hanem azért is, mert figyelmen kívül hagyja a lélegkondozás etikai és politikai tétjét. Patočka szerint e tudományos irányultságú filozófia horizontján kívül esik, hogy „a megismerés és a tudás egy eredeti cselekvés, egy erkölcsi eredetű praxis organonja lehet, s hogy a jó lehet tudás egy olyan értelemben, amelyben nem a tudás határozza meg a jót, hanem a jó a tudást”.²³ Erre az elvre a platóni lélekről való gondoskodás központi elemeként világít rá.

3.2 A PLATÓNI MEGOLDÁS: A TÉVELYGÉS ÁTFORMÁLÁSA SZÜNETELEN VIZSGÁLÓDÁSSÁ

A lélekről való gondoskodás platóni életgyakorlatában – a démokritoszi, tudományos lélegkondozással ellentétben – nem ugorható át és végérvényesen nem küszöbölhető ki az ember tévelygő állapota, ennél fogva a filozófiai kérdésnek és megkérdőjelezésnek is más a funkciója. Ebben az életprogramban a filozófus nem egy újra megtalált bizonyosságban hiszi magát, melyben a megismerés által megszabadult a problematikuságtól és bizonytalanságtól. Ellenkezőleg, filozófiai tevékenysége arról szól, hogy a létezésével járó problematikusággal együtt élve és ennek ellenére törekszik az igaz életre. A platóni lélegkondozásban tehát „az igazság nem egyszer s mindenkorra adott, nem a pusztá szemlélet és a tudatosítás tárgya, hanem életreszóló vizsgálódás, önellenőrző, önegységesítő gondolat és életpraxis”.²⁴

²² Uo.

²³ I. m. 77.

²⁴ Jan Patočka: *Mi a cseh? Esszék és tanulmányok*. Kalligram Könyvkiadó, Pozsony, 1996. 317. Ford. Kiss Szemán Róbert, Németh István.

Ennek az életpraxisnak a példája a szókratészi vizsgálódás, melyben az ember tévelygő állapota szüntelenül ismételt kérdezőssé és megkérdőjelezéssé alakul, és a lélekkel törődő ember problematikusságát tudomásul véve kiteszi magát a további problematizálásnak.²⁵ Szókratész tevékenysége szüntelen szembefordulás azzal az adottsággal, hogy az ember létezése a határozatlanságban zajlik. Annak az állandó krízishelyzetnek, kétértelmű félhomálynak az elismerése és kérdező ellenpontozása, amelyben a számunkra leglényegesebb dolgokkal soha nem vagyunk tisztában.

A platóni dialógusokban az igazságra való képesség gondozása e képesség állandó *érvényre juttatása* a kérdés és megkérdőjelezés fenntartásán keresztül. A szókratészi újszerű igazság már csupán kérdés, szkeptikus elemzés formájában, minden véges tézis tagadásában, a nem tudás tudásaként fogalmazható meg.²⁶ Patočka az emberi szabadság szüntelenül ismételt érvényesítését látja ebben: a tárgyisággal való elégedetlenséget és annak folyamatos meghaladását a reálisan adott folyamatos megkérdőjelezésével, mely által valami olyan nem-reális jelenik meg, ami semmilyen realitásra nem vezethető vissza. Platón filozófiája ezt a nem-reálist a lélek, az idea, az egység kifejezésekkel írja körül.

A szókratészi vizsgálódásban egyszerre érvényesül a bizonytalanság, az ember és minden gondolata problematikus természetének kendőzetlen szem előtt tartása, valamint a belátás, a biztos tudás, az önmagunkkal való egység *tényleges elérhetőségébe* vetett hit. A problematikussal való állandó, eleven érintkezés és az egységes létezés, a nem-tévelygés *akarásának* köztes terében jön létre a filozófia *mozgása*, ami létrehozza a vizsgálódás sajátos egységét, a vizsgálódva keresés attitűdjét:

Csak a teljesen világos és egységes, ellentmondásoktól mentes, összefüggő beszéd mindenről, bármiről, amiről értelmesen lehet gondolkodni, csak az ilyen, teljesen koherens beszéd jelentheti majd a belsőleg egységes lélek létezését, megteremtését, amely lélek azáltal, hogy gondolatai *kötelező* érvényűek, nem meghasonlott, nem szaggatják szét különféle, egymással kölcsönös ellentétben álló nézetek. De mivel ebben előzetesen nem vagyunk biztosak, és csak a vizsgálódásban válhatunk azokká, ezért *maga*

²⁵ Vö. Ullmann Tamás: A felelősség és a jó ideája Patočkánál, In. Dékány András - Laczkó Sándor (szerk.): *Lábjegyzetek Platónhoz 1. Az erény.* Pro Philosophia Szegediensi Alapítvány - Librarius, Szeged, 2003. 293.

²⁶ Jan Patočka: Negatív platonizmus, In. *Mi a cseh? Esszék és tanulmányok.* Kalligram Könyvkiadó, Pozsony, 1996. 43.

*a vizsgálódás alakít ki sajátos egységet, azaz az állandó vizsgálódás és keresés, a vizsgálódva keresés attitűdjét.*²⁷

Tehát a vizsgálódásban mutatkozik meg a lélek egységessé, szilárdná, állandóvá *alakulása* mindenkor aktuális kétes létmódjából, bizonytalan meghasonlottságából. A filozófiai tevékenység nem más, mint törekvés arra, hogy az egységes, határozott, szilárd lélek *létezzon, megjelenjen*.

Ez világossá teszi Patočka átfogó tézisé, mely szerint a filozófia lényege és eleme a lélekről való gondoskodás.²⁸ A szókratészi beszélgetésben maga a folyamat, a beszélgetés fenntartása a törődés a lélekkel, amely a reflexió elvégzésével a belátással elérni kívánt állapotot juttatja érvényre. A folyamatos kérdezéssel és megkérdőjelezéssel a lélek, bizonytalan meghasonlottságának, határolatlanságának tapasztalatából kiindulva, meghatározott fogalmakra és tézisekre törekvő, pontos, körülhatárolt gondolkodással, arra törekszik, hogy határozott formában, reflektált módon jelenjen meg. Ezért hangsúlyozza Patočka, hogy a démokritoszi lélegkondozással ellentétben Platónnál nem a lélek a megismerés eszköze, hanem a megismerés van a lélekért, a gondolkodás „a lélek jóságának, tökéletesítésének, léte felfokozásának eszköze”.²⁹

Ez a bizonytalanságban mozgó magabiztos reflexió az, ami olyan nehezen érthető Szókratész platóni dialógusokban megjelenő attitűdjében, amely a vizsgálódásba vetett kompromittálhatatlan bizalommal minduntalan a gondolkodás kudarcát, az apória tapasztalatát ismétli. Ez a vizsgálódó attitűd, Patočka megfogalmazása szerint, biztos magában, nem fél az ellentmondástól és annak lelki következményeitől. A lélekkel törődő filozófiai tevékenység tehát a meghasonlottsággal, az ellentmondással, a tévedéssel szemben tanúsított *bátorság*, a világos, igaz módon létezés olyan mértékű szeretete, amely újra és újra, egy-egy vélemény hipotetikus beállításával hajlandó kitenni magát a további vizsgálódásnak, az elért megállapítások folyamatos megkérdőjelezésének. E tevékenység a megkérdőjelezhetőséggel, a nem tudás szem előtt tartásával juttatja érvényre a *bölcsességet*, és mértékkereső vizsgálódásával formát, *mértéket* ad a bizonytalanságban szétfolyó életnek. A lélek, amely ebben a törődésben, a törődésre való képessége által megnyilvánul, egységes és *igazságos*, „azt teszi, ami a dolga, ami rá nézve kötelező érvényű”.³⁰

A reflexió Patočka szerint csak a lélekkel törődés útján juthat el a belátáshoz, egy eszmény jelenlétéhez, ami „a tényleges életben esetleg soha

²⁷ Platón és Európa, 130.

²⁸ Európa és az Európa utáni kor, 87.

²⁹ I. m. 129.

³⁰ Vö. i. m. 132.

nem válik valóra”.³¹ Az egységes lélek megjelenésének lehetősége még abban az esetben is fennáll, ha ténylegesen és maradéktalanul talán soha nem valósul meg. Ugyanakkor Patočka folyton utal arra, hogy e tevékenységnek mindenkor érvényes gyakorlati tétje van. A lélek egységére törekvő vizsgálódó törődésben *jelenik meg* az a lény, aminek az ember még – és mindenkor – bizonytalan mása és megelőlegezett lehetősége. E tevékenység kulcskérdése mindig az, hogy hogyan élünk és végső soron milyen emberré válunk. Az etikai és politikai vonatkozás, ami a démokritoszi, tudományos lélekgondozásban háttérbe szorul, a platóni lélekgondozás legfontosabb eleme. A lélekről való gondoskodás törődés a saját lélekkel és a közösség lelkével, etikai és politikai cselekvés, melynek célja, hogy az igazság és az igazságosság világává tegye az emberi világot. Törekvés az igaz életre, a lélek igazságosságának megteremtésére, valamint az igazságosság alapján szabályozott közösség létrehozására. Törekvés arra, hogy a lelkiünket és a közösségünket az értelem vezesse, és a belátás alapján, tévedéseinket egymás után lerázva magunkról, szabadon rendelkezünk az életünkkel.³²

ÖSSZEGZÉS

Patočka lélekgondozásról szóló elemzéseiben azt láttuk tehát, hogy a kérdésben és megkérdőjelezésben kibontakozó filozófiai tevékenység nem csupán a gondolkodás megalapozására irányuló megismerő, elméletalkotó törekvés, hanem az ember meghasonlott, kétes, problematikus állapotának megoldására tett gyakorlati, egzisztenciális kísérlet.

A filozófiai kérdés és megkérdőjelezés megjelenése – kezdetben és minden esetben – megrendíti az ember és a világ természetes világbeli, mitikus megjelenítettségét és az erre épülő mitikus életformát, melyben az egyetlen érvényes lehetőség az eleve adott, kész válaszok, valamint az ember tévelygő és tehetetlen, alárendelt helyzetének fatalista elfogadása. Ez rávilágít arra, hogy a kérdésnek és megkérdőjelezésnek nem csupán teoretikus, hanem ön- és valóságformáló szerepe van. A kérdés és a kétely az ember állapotát megváltoztató tevékenység, melynek érvényre juttatásával megváltozik az, amiként az ember képes létezni és átalakul a világa is, amelyben létezik. Erre épül Patočka tézise, mely szerint a filozófia tulajdonképpen lényege és eleme a lélekről való gondoskodás.

³¹ I. m. 131.

³² Vö. *Európa és az európai utáni kor*, 49-50.

A lélekkel való törődésnek két nagy iránya alakult ki a filozófiai hagyományban. A démokritoszi, tudományos lélekgondozás az ember problematikus állapotának kiküszöbölésével az elveszett szilárdság talaján, a létező középpontjában hiszi magát. Ezzel végső soron felszámolja a filozófiai kérdést és megkérdőjelezést, a lelket pedig a megismerés, az igazság megpillantásának eszközévé teszi, zárójelezve az ember problematikus állapotának etikai és politikai vonatkozását.

Ezzel szemben a lélekről való gondoskodás platóni életgyakorlatában az ember tévelygő állapota szüntelenül ismételt kérdezéssé és megkérdőjelezéssé alakul, melyben a lélekkel törődő ember problematikuságát tudomásul véve kiteszi magát az állandó problematizálásnak. A nem tévelygés *akarásával*, a tévelygést folyamatosan ellenpontoszó vizsgálódásban maga az ember válhat azzá, ami nem tévelygés. Ez azonban nem egy végérvényesen elérhető állapot, hanem út, amelyen járva, tévedéseinket belátva, világosabbá, igazabbá és igazságosabbá formálhatjuk az életünket és a közösségünket. A platóni lélekgondozás etikai és politikai cselekvés, amely az ember legsajátabb állapotának megvalósítását, az ember *megjelenésének* lehetőségét teremti meg mitikus és hétköznapi létmódjával szemben, amelyben ahelyett, hogy megvalósítaná legsajátabb lehetőségét, visszahanyatlik a puszta létezés rettentetébe és önámításába.

KÉTELY ÉS KONZEVENCIALIZMUS¹

ÁGOTA BARNABÁS

A konzekvencializmus egyik legégetőbb problémája a kételyhez kapcsolódik, egészen pontosan ahhoz a jelenséghez, hogy nem tudhatjuk pontosan, milyen következményei lesznek cselekedeteinknek. Ezt nevezzük a konzekvencializmus episztemikus problémájának. A konzekvencialisták egyik lehetséges útja a probléma kezelésére az, ha egyfajta szabály-konzekvencialista teóriát támogatnak a klasszikus tett-konzekvencialista elméletek helyett. A magyar származású közgazdász és filozófus, John Harsányi is egy ilyen teóriát vázol fel, amelyben egészen máshogy értelmezi a preferenciák és a szabályok szerepét, mint ahogy általában az utilitarizmus képviselői. Amellett érvelek, hogy bár nem oldja meg, de Harsányi elmélete jobban kezeli az utilitarizmus episztemikus problémáját, mint a rivális konzekvencialista elméletek, és az általa képviselt módszert bizonyos értelemben visszatérésnek tekinthetjük a skót felvilágosodás célkitűzéseire.

AZ EPISZTEMIKUS PROBLÉMA

A konzekvencializmus röviden összefoglalva az az etikai nézet, amely azt állítja, hogy az a morálisan helyes cselekedet, ami a jó végeredményeket okozza. Ennek az elméletnek az egyik nehézsége az episztemikus probléma – vagy a tanácstalanság problémája (*problem of cluelessness*). Ez az egyik legsúlyosabb ellenvetés az elmélettel szemben. Ez röviden azt jelenti, hogy nem tudhatjuk pontosan, mi lesz a tetteink következménye. Egyáltalán nem biztos, hogy elérjük a kívánt konzekvenciákat, és az is könnyen lehetséges, hogy nem várt, akár káros következményei lesznek cselekedeteinknek. Éppen ezért a konzekvencializmus nem lesz segítségünkre a cselekvésorientációban, sőt, nem is tudja meghatározni a döntés pillanatában, hogy egy cselekedet erkölcsileg helyes-e vagy sem, márpedig éppen ezt várjuk egy etikai elmélettől (Kagan 1998, 64).

A problémára az egyik lehetséges válasz az, hogy tett-konzekvencializmus helyett a szabály-konzekvencialista módszert választjuk, ami nem cselekedetek, hanem szabályok következményeit vizsgálja. A szabály-konzekvencializmus szerint azokat a szabályokat kell követnünk, amelyek úgy lettek megalkotva, hogy a követésük elhozza a kívánt végeredményeket.

¹ Köszönöm Ágota-Orbán Rékának az észrevételeit, segítségét.

HARSÁNYI METÓDUSA

Harsányi a normatív etikát a döntéselmélet részének tekinti. Úgy véli, azt kutatja a normatív etika – vagy legalábbis azt kellene kutatnia –, hogyan tud cselekedni racionálisan az egyén, ha az a cselekedetei célja, hogy mások preferenciáit teljesítse be (Harsányi 1977, 26). Egy sztenderd döntéselméleti kérdésnél az a cselekvő célja, hogy beteljesítse a saját preferenciáit. Harsányi szerint a döntési helyzet akkor válik etikaivá, ha a cselekvő a sajátjai helyett mások preferenciáit akarja beteljesíteni (Harsányi 1977, 28). A normatív etikának tehát az ilyen jellegű helyzeteket kell vizsgálnia, és arra a kérdésre kell válaszolnia, hogy a cselekvő hogyan, milyen módszer vagy stratégia alapján tud racionálisan dönteni ilyen esetben.

Elsőre úgy tűnik, hogy a preferenciák hangsúlyozása csak egy módszertani fogás, mivel Harsányi fő kutatási területe, a közgazdaságtan is általában preferenciákkal dolgozik. De Harsányi számára más miatt esszenciális eleme az erkölcsnek a preferenciák szerepe. Két érvet is felhoz. Az első az, hogy úgy véli, mi is azt szeretnénk, hogy mások a preferenciáinkat vegyék figyelembe, és ne azt, ami esetleg kívülről úgy tűnik, hogy az érdekünkben áll (Harsányi 1977, 31). Az, hogy vannak preferenciáink, és hogy szeretnénk, hogy ezek beteljesüljenek, könnyen elfogadható, intuitív állítás, amire különösebb probléma nélkül lehet egy elméletet alapozni. Ezzel együtt egyfajta paternalizmust is kiküszöböl az elmélet: ha mások a moralitás talaján állva figyelembe akarják venni érdekeinket, akkor nem abban fognak segíteni, amit ők jónak gondolnak számunkra, hanem abban, amit mi gondolunk jónak saját magunk számára. Számomra ez is egy intuitív, vonzó állításnak tűnik. Harsányi érvelésének van egy további lépcsőfoka: azért kell mások – általunk feltételezett – érdekei helyett a preferenciákat beteljesíteni, mert mi is ezt a bánásmódot szeretnénk saját magunk számára is (Harsányi 1977, 27). A common sense moralitásnak pedig része az, hogy cselekedj úgy, ahogy szeretnéd, hogy veled is cselekedjenek, ezért nekünk is mások preferenciáinak betöltésén kell dolgoznunk.

Úgy vélem, ebből a leírásból is látszik, hogy Harsányi mást gondol az etikáról, mint a legtöbb filozófus. Ami általában a normatív etika kérdése (mi helyes és mi nem), azt Harsányi alapvetésnek veszi, és azt a kérdést helyezi vizsgálódásai középpontjába, amit a legtöbb morálfilozófus elhanyagol: hogyan dönthetünk racionálisan erkölcsi kérdések során. Továbbá, érvelésének egy hangsúlyos pontján hivatkozik a common sense moralitásra (Harsányi 1977, 31), ami alapján számomra úgy tűnik, hogy Harsányi azt feltételezi, hogy a mindannyiunk számára hozzáférhető common sense moralitás valami lényegest fogalmaz meg az erkölcsileg helyes és helytelennel kapcsolatban, vagyis a common sense erkölcsi tudás forrása lehet. Ez mindössze spekuláció

a részemről, Harsányi nem fejt ki bővebben a véleményét ezzel kapcsolatban, és ez megnyitja a lehetőséget a különböző interpretációk számára. Ami világos, hogy a Harsányi által common sense moralitásként leírt jelenség fontos számára, és ez alapján úgy tűnik, hogy érvelése mögött meghúzódik egy implicit metaetika, amit nem fejt ki részletesebben.

ILLUSZTRÁCIÓ, SZAVAZÁS

Harsányi a szavazás példával illusztrálja a saját elméletét, illetve azt, hogy miben térnek el a szabály-utilitarizmus implikációi a tett-utilitarizmus implikációitól. Tegyük fel, hogy van egy kezdeményezés, amit nagyon előnyösnek találunk, és ezért meg akarjuk szavazni. Tudjuk, hogy X mennyiségű szavazat kell a kezdeményezés érvényre juttatásához, és azt is, hogy $X+100$ ember van a kezdeményezés mellett. Egy tett-utilitarista kalkulus szerint csak akkor érdemes elmenni szavaznunk, ha arra számítunk, hogy $X-1$ ember fog a kezdeményezés mellett szavazni, máskülönben felesleges a szavazatunk, hiszen vagy sikerülne a szavazatunk nélkül is, vagy hiába szavazunk, úgysem sikerülne érvényre juttatni a kezdeményezést. De mivel annak, hogy pontosan $X-1$ ember menne el szavazni nélkülünk, sokkal kisebb az esélye, mint hogy nem pont ennyien mennek el szavazni, ezért a tett-utilitarista kalkulus arra ad ösztönzést, hogy ne menjünk el szavazni, így azonban könnyen lehet, hogy nem lesz megszavazva a kezdeményezés, bármennyire is sokan szeretnék (Harsányi 1977, 39).

Harsányi szerint azt várjuk el magunktól és másoktól is egy szabály-utilitarista keretben, ahol mindenki számára világosak a szabályok, hogy menjenek el szavazni, ha egyszer kíváncsnak tartjuk a kezdeményezést.

Felmerül a kérdés, hogy tudja-e kezelni ez az elmélet az episztemikus problémát. Véleményem szerint Harsányi szabály-utilitarizmusa sem oldja meg a problémát, mivel ahhoz arra a kérdésre kellene válaszolnia – a példánál maradva –, hogy mi lesz a következménye annak, ha megszavazzuk a kérdéses kezdeményezést. Tényleg megvalósítják? És ha igen, akkor valóban jó végeredményei lesznek hosszú távon? Ki tudjuk zárni a nemkívánatos következmények lehetőségét? Ezekre a kérdésekre nem kapunk választ, márpedig ezek érintik a konzekvencializmus lényegét. Harsányi ezekre a kérdésekre nem is tér ki, csak felvázol egy döntéshelyzetet, majd azt elemzi tovább. Ezt nem is róhatjuk fel neki, hiszen nem a konzekvencializmus védelmére vállalkozik, hanem annak bemutatására, hogy a szabály-utilitarizmus más cselekedeteket vár el tőlünk, mint a tett-utilitarizmus, és hogy nem redukálható a szabály-utilitarizmus tett-utilitarizmussá.

Ha viszont a két említett utilitarizmus rivalizálásának fényében tekintünk az episztemikus problémára, akkor Harsányi érvelését felhasználhatjuk annak bemutatására, hogy az általa favorizált szabály-utilitarizmus jobban képes kezelni a problémát. Ugyan nem oldja meg, de a szabály-utilitarista módszert követve kisebb mértékben jelentkezik, mert ebben a keretben világos, hogy mit várhatunk el másoktól, illetve, hogy mások mit várhatnak tőlünk, ha abból indulunk ki, hogy tudjuk, mit követel tőlünk a szabály-utilitarizmus, és azt is, mennyien fognak ennek az elméletnek a követeléseit szerint cselekedni.

Harsányi tehát adottságnak veszi az ismeretlent, és azzal a céllal vázolja fel elméletét, hogy mit tehet ennek tudatában a racionálisan cselekvő, mások preferenciáit betölteni kívánó egyén. Ez az elmélet módszerében, célkitűzéseiben nagyon eltér a sztenderd normatív etikai elméletektől. Úgy tűnik, hogy Harsányit ez nem nagyon aggasztotta, ő döntéselméleti problémaként fogta fel a normatív etika kérdéseit. Ezt akár úgy is értelmezhetjük, hogy akaratlanul is visszatért a skót felvilágosodás hagyományához, ami a morálfilozófiában nem azt tartotta az elsődleges kérdésnek, hogy mit kell tennünk, hanem azt, hogy mi működik, vagyis hogyan tudunk egymással relatív harmóniában élni (Schmidtz 2023, i).

DAVID SCHMIDTZ KRITIKÁJA

David Schmidtz többek között azért kritizálja a 20. századi morálfilozófiát, mert az eltávolodott attól, ami a felvilágosodás idejében elindult (Schmidtz 2023). Schmidtz úgy véli, hogy a felvilágosodás idejének tudósai számára Newton volt a példakép, a tapasztalaton alapuló megfigyelés került a figyelem középpontjába, és ez az erkölcsöt kutató morálfilozófusokra is éppúgy igaz. Magyarán, az igazi kérdés ebben az időszakban, hogy mi működik, mitől viselkednek az emberek erkölcsösen, és milyen ösztönzőkkel lehet ezt elérni.

Schmidtz értelmezése szerint a kor többi filozófusa is hasonló módszerrel kezdett hozzá az erkölcs vizsgálatához. Vagyis először az erkölcsös emberek viselkedését kell megvizsgálnunk ahhoz, hogy jobban értsük ezt a jelenséget. Schmidtz szerint éppen ezért kezdi el az emberi természet vizsgálatát David Hume (Schmidtz 2023, 4). Sőt, Schmidtz még ennél is tovább megy, azt állítja, hogy az utilitarizmus is ebben a szellemben fogant. Véleménye szerint az utilitarizmus kezdeténél, vagyis Jeremy Bentham és John Stuart Mill számára az igazi kérdés az volt, hogy mi az az erkölcsi teória, ami a morális viselkedésre sarkallja az embereket (Schmidtz 2023, 5). Ebben az értelmezésben a korai utilitaristák igazi kérdése az, hogyan lehetnek a dolgok jobbak, és éppen ezért foglalkoznak olyan gyakorlati kérdésekkel, mint például a börtönök állapota.

Schmidtz úgy véli, hogy Sidgwicknél találjuk azt a pontot, ahol a morál-filozófia eltávolodott attól a gyakorlattól, hogy hangsúlyt fektessen az emberi viselkedés elemzésére (Schmidtz 2023, 5). Ha elfogadjuk Schmidtz olvasatát, ehhez még hozzátehetjük, hogy a folyamat a korai analitikus filozófiában, a nyelvi elemzésben csúcsosodott ki, ami az emberi viselkedés helyett koncepciók értelmezését tekintette feladatának.

Schmidtz szerint az, hogy a morálfilozófia olyan sokáig figyelmen kívül hagyta, vagy legalábbis nem tulajdonított kellőképpen nagy jelentőséget az emberi viselkedés tanulmányozásának, a mai napig súlyos teher az uralkodó normatív etikai elméletek számára. Peter Singer utilitarizmusát éppen azért kritizálja, mert szerinte Singer azt feltételezi, hogy a jelenlegi helyzetből van egyenes út a cselekedet és a kívánt végeredmény között. Schmidtz rámutat arra, hogy ez a parametrikus játékok esetében – mint például a pasziánsz – ugyan igaz, de a valódi döntéshelyzetek sokkal inkább a stratégikus játékok modelljének felelnek meg – ilyen például a sakk. Ez utóbbiak esetében nincs közvetlen, egyenes út a cselekedet és a kívánt konzekvencia között, mert mások reagálni fognak a cselekedeteinkre. Ezért a kívánt végeredményt több lépcsőben érhetjük el, és folyamatosan számolnunk kell azzal, hogy nem mi vagyunk az egyetlen játékosok. Bár előfordulhat olyan szituáció, ami a parametrikus játékokhoz hasonló, ilyen például Singer híres példája a fuldokló gyermekről (Schmidtz 2023, 48-52). A kívánt végeredmény az, hogy megmeneküljön a gyermek. Ehhez csak annyit kell tennünk, hogy bemegyünk a vízbe és kihúzzuk. Itt egyenes, közvetlen út van a tett és a konzekvencia között, mások reakciójával pedig nem kell számolnunk vagy az egyszerűen elhanyagolható.

De az életben ennél sokkal bonyolultabb helyzetek is adódnak, ilyen például a Singer által is emlegetett globális szegénység, ami már nem parametrikus, hanem stratégikus döntéseket is igényel. Schmidtz kritikaként fogalmazza meg Singer és az utilitarizmus felé, hogy nem tudja kellőképpen kezelni ezeket a kérdéseket, mivel az utilitarista kalkulus előfeltételezi azt, hogy parametrikus helyzetekkel találkozunk, és a stratégiai döntések fontosságát és hatásmechanizmusát az utilitarizmus – és úgy általánosságban a konzekvencializmus – nem tudja kellőképpen inkorporálni. Ezt a vádat akár úgy is rekonstruálhatjuk, hogy az az episztemikus probléma értelmének másik oldala legyen. Ez esetben így hangzana az ellenvetés: nem elég, hogy nem tudjuk megmondani a cselekedeteink közvetlen következményét, a konzekvencializmus módszere már eleve inadekvát a kívánt végeredmények vizsgálatához.

Schmidtz utilitarizmuskritikáját teljes mértékben helyénvalónak látom, egészen addig, amíg azt nem vonatkoztatjuk a Harsányi által felvázolt szabály-utilitarizmusra. Harsányi ugyanis éppen azt hangsúlyozza, hogy az ösztönzők

és az elvárások is számítanak egy morális teória megalkotásakor, és arra alapozza érvelését, hogy ezek figyelembevételével igenis jól vizsgázik a szabály-utilitarizmus. Ehhez hozzátenném, hogy ez leginkább arra a szabály-utilitarizmusra igaz, amit ő képvisel. Harsányi elméletének ugyanis esszenciális eleme, hogy mások is ismerik a szabályokat, és éppen ez teszi lehetővé, hogy tisztában legyünk a lehetséges elvárásokkal, és ez az, ami megfelelő ösztönzöt biztosít az olyan esetekben, mint a szavazás. Ez lényeges különbség, ugyanis a szabály-konzekvencializmus azzal próbálja enyhíteni az episztemikus problémát, hogy aggregálja a tapasztalatokat, de ezek attól még a tett-utilitarista kalkulus sémáján tesztelt tapasztalatok, tehát a szabály-konzekvencializmus szabályai is a parametrikus játékok helyzetére építenek. Ezzel ellentétben Harsányi már eleve stratégikus helyzeteket vizsgál.

KONKLÚZIÓ

Még ha nem is a skót felvilágosodás örökségéhez való visszatérés volt a Harsányi célja, úgy tűnik, mintha mégis ezt tette volna: beemelte a racionális viselkedés elemzését a normatív etikai diskurzusba. Mindezt az akkor még fiatal döntéselmélet és játékelmélet vívmányaival felszerelve. Harsányi ráadásul különösen nagy jelentőséget ad a cselekvőn kívüli szereplők viselkedésének, illetve az egymás viselkedésével kapcsolatos elvárásainknak. Ez pontosan az, amit Schmidtz hiányol a tett-utilitaristáknál. Singerrel ellentétben Harsányi nem parametrikus játékként ábrázolja az erkölcsi döntések helyzetét, hanem stratégikus játékként.

Ha Schmidtz kritikáját komolyan vesszük, és a normatív etikát közelíteni akarjuk a racionális viselkedés elméletéhez, akkor úgy tűnik, vissza kell térnünk Harsányi írásaihoz, melyek képesek megfelelni Schmidtz és a morális tudomány (*moral science*) elvárásainak. Ez pedig – legalábbis a rivális konzekvencialista elméletekkel szemben – újabb lökést adhat nemcsak Harsányi elméletének, hanem a szabály-konzekvencializmus egészének.

Cselekedeteink következménye, csakúgy, mint az emberi viselkedés megértése, talán örökre rejtély marad számunkra. De a teljes siker elérhetlensége nem jelenti azt, hogy ne tudnánk előrelépni ezen kérdések megválaszolására felé. John Harsányi jelentős érdeme, hogy a különböző ösztönzők elemzésével olyan teóriát alkotott, amely sokkal több tényezőt vesz figyelembe az emberi viselkedéssel kapcsolatban, mint más, rivális elméletek. Harsányi szabály-utilitarizmusa ráadásul azt is számításba veszi, hogy magának a normatív teóriának az alkalmazása milyen hatással lesz cselekedeteinkre. Ezáltal Harsányi ugyan nem tünteti el a konzekvencializmus episztemikus

problémáját, de jelentős lépéseket tesz annak megoldása felé. Harsányi elmélete ugyanakkor nagyon eltér a többi normatív etikai elmélettől, mivel ő a racionális döntéselmélet egyik válfajának tartja a normatív etikát, vagy legalábbis azt, ahogyan ő újí ezt a műfajt.

BIBLIOGRÁFIA

Harsányi, John (1977): Rule Utilitarianism and Decision Theory. *Erkenntnis*, 11. (1), 25-53

Kagan, Shelly (1998): *Normative Ethics*. Boulder CO, Westview Press.

Schmidtz, David (2023): *Living Together: Inventing Moral Science*. New York NY, Oxford University Press.

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 Izraelben, a Bar Ilan Egyetem zsidó filozófia szakán 2003-ban védte meg vallás és erkölcs kapcsolatáról írott doktori disszertációját. Jelenleg az Országos Rabbiképző – Zsidó Egyetem általános rektorhelyettese és a rabbiképzés szakfelelőse. Fő érdeklődési és kutatási területei: középkori zsidó filozófia, modern zsidó és izraeli identitás elméletek, a posztmodern kor kihívásai a vallásfilozófia számára, kortárs etika és politikai filozófia.

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 Geschichtewill man etwas!"* (Wien, 2011) *A politika mint kultúra* (2022).

Barcsi Tamás A Pécsi Tudományegyetem Állam- és Jogtudományi Kar Jogbölcséleti és Társadalomelméleti Tanszékének tanszékvezető egyetemi docense, az MTA Lendület Értékek és Tudomány Kutatócsoport tudományos munkatársa. Kutatási területei: erkölcsfilozófia, társadalomfilozófia. Legutóbbi kötete: *Embertelenség az együttérzés korában. Filozófiai vázlat a kegyetlenségről.*

Blandl Borbála A Wesley János Lelkészképző Főiskola oktatója, az MTA-PTE Kritikai Tanulmányok Kutatócsoport tagja. Disszertációját Kant antropológiájáról írta. Írásai többek között a *Magyar Filozófiai Szemlében*, a *BUKSZ*-ban, a *Világosságban*, a *Passimban* és a *Pro Philosophia*-ban jelentek meg.

Császár Andrea Mária A Pécsi Tudományegyetem Irodalom- és Kultúratudományi Doktori Iskola irodalomtudományi programjának doktorandusza, disszertációját Hannah Arendt politikai portréírásának irodalomelméleti és filozófiai hermeneutikai vetületeiből írja. Kutatási és érdeklődési területei: 20. századi politika- és társadalomfilozófia, német egzisztenciálfilozófia és fenomenológia, különös tekintettel Hannah Arendt, Karl Jaspers és Max Schlegel munkásságára; valamint a német romantika szalon- és filozófiatörténete, főként a korszak női szerzőinek vonatkozásában.

Czétány György Óraadó tanár a PPKE BTK Filozófia Tanszékén, valamint A Tan Kapuja Buddhista Főiskolán. 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.

Golden Dániel A HUN-REN Bölcsészettudományi Kutatóközpont Filozófiai Intézetének tudományos munkatársa, az intézet tudományos titkára. Főbb kutatási területei a filozófiai pragmatizmus, a tudományfilozófia és a digitális kultúra.

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), *Emberlétünk 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 alapfogolata.* (2014), *Elsőrendű logika.* (2014, 2018), *A megváltott lét hermeneutikája: Filozófia, teológia, irodalom.* (2015).

Horváth Péter Irodalomtudomány PhD (PTE 2009). Kutatási területe: Kertész Imre életműve, a magyar holokausztirodalom emlékeztörténete, modern művészetelmélet és egzisztenciafilozófia.

Jakab Andrea A Debreceni Egyetem Filozófia Intézetének PhD-hallgatója. Kutatási témája az angol romantika, különösképpen S. T. Coleridge munkássága, valamint a német koraromantika.

Kiss Endre Az MTA doktora (D.Sc), Dr.phil, Phd, dr. habil., professzor emerítus (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 eszmétörténeti 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 terjedelmű változatát. 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, a HUN-REN Bölcsészettudományi Kutatóközpont Filozófiai Intézetének tudományos főmunkatársa. Szakterület: politikai filozófia, kultúrkritika, történetfilozófia. Fontosabb publikációi/könyvei: *A megátalkodott jóhiszeműség esélyei. Eszmetörténeti tanulmányok* (2001) *Az európai egyensúlytól a kölcsönös szolgáltatások társadalmáig. Bibó István, a politikai gondolkodó.* (2004) *Az utolsó kísértés – változatok a hatalomra. Politikai eszmetörténeti tanulmányok.* (2008) *Frankensteintől a zöldekig – a gép és kritikusai. Eszmetörténeti tanulmányok* (2010) *Két part között mindörökké?* (2018) *A kiborg és az emberi állapot* (2021)

Kukorelli István Alkotmányjogász, professzor emeritus. A Pannonhalmi Bencés Gimnáziumban érettségizett 1970-ben. Az ELTE Állam- és Jogtudományi Karán 1976-ban szerzett jogi diplomát, kandidátusi disszertációját 1988-ban védte meg, 1998-ban habilitált, 2010-óta az MTA doktora. 1994–99 között az OVB tagja, majd 1997-től elnöke. 1999–2008-ig alkotmánybíró. Számos közéleti tisztséget vállalt, a többi között 2007-től 2017-ig a Magyar Alkotmányjogászok Egyesülete, 2011-től 2019-ig a Bencés Diákszövetség elnöke. Közreműködött a Bibó István Szakkollégium létrehozásában (1983), annak mai napig állandó oktatója. Része volt az 1989–90-es rendszerváltozásnak és a későbbi alkotmányozási folyamatoknak. Alkotmányjog témakörben 21 könyve, több általa szerkesztett és társszerzőkkel írt tankönyve és 580 publikációja jelent meg. Életrajzi indíttatású interjúkötetét *Váltóállítók között* címmel 2012-ben adta ki. Számos magas kitüntetésben részesült. Ma is aktív kutatói és oktatói munkát végez professzor emeritusként az ELTE Állam- és Jogtudományi Karán és a győri Széchenyi István Egyetem Deák Ferenc Állam- és Jogtudományi Karán.

Kunkli Emese A Debreceni Egyetem doktorandusza, aki a készülő disszertációjában Jane Austen regényeiben elemzi a karakterek jellemét a boldogság és erényesség problematikus viszonyára fókuszálva. A kutatás elméleti hátteréül Arisztotelész és Kant erkölcsstani nézetei szolgálnak.

Kurucz Ákos Jogi diplomája megszerzése (2005) óta dolgozik a bírósági szervezetben, 2012-ben nevezték ki bírónak. 2022-ben avatták rabbivá, a diplomáját az Országos Rabbiképző - Zsidó Egyetemen szerezte. Ugyanitt

doktorandusz, disszertációjának témája a laboratóriumi hús zsidó jogi szabályozása. Érdeklődési területe a természet- és környezetvédelem a zsidó hagyományban, a húsfogyasztás és az ökológiai válság összefüggései.

Laczkó Sándor Az SZTE Klebelsberg Könyvtár Különgyűjteményi Osztály vezetője, az SZTE BTK Filozófia Tanszék oktatója, a Magyar Filozófiai Társaság főttkára. Kutatási területei: eszme- és recepciótörténet, erkölcsfilozófia, praxisfilozófia, magyar filozófiatörténet. Szerkesztője a *Lábjegyzetek Platónhoz*, illetve *A magyar nyelvű filozófiai irodalom forrásai* című könyvsorozatoknak, alapító szerkesztője a *Pompeji* (1990-1998) című irodalmi, művészeti, bölcséleti folyóiratnak. Önálló kötete: *A dolog és a szó* (2013).

Loboczky János (CSc, PhD) Habil. prof. emeritus az egri 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*; Tanulmánykötet: *Dialógusban lenni – hermeneutikai megközelítések*. 22 kötetet szerkesztett.

Máriás Leonárd Az SZTE BTK Málnási Bartók György Filozófia Doktori Iskola doktorandusza. Kutatási területe: a filozófiai tevékenység alternatív koncepciói. Kutatása mellett a civil szférában filozófiai dialóguscsoportokat vezet, a párbeszédkultúrát ösztönző társadalomfejlesztő projekteken vesz részt, amelyekben a filozófiai módszerek és hagyomány gyakorlati alkalmazásával kísérletezik.

Mester Béla PhD, a HUN-REN 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 eszmetörténet. Legutóbbi könyve: *Szabadságunk születése. A modern politikai közösség antropológiája Kálvin Jánostól John Locke-ig.* (2010).

Mészáros András Nyugalmazott egyetemi tanár, az MTA külső tagja, a Szlovák Tudományos Akadémia Filozófiai Intézetének emeritus tudományos munkatársa, a Szlovákiai Magyar Akadémiai Tanács elnöke. Kutatási területe a magyar filozófia története, kiemelten a volt Felső-Magyarország iskolai filozófiája. Magyarul és szlovákul publikál. 15 kötete közül az utóbbi évek terméséből megemlítendő a *Széttartó párhuzamok* (2014), a *Sűcsasnosť nesúčasného* (2018) valamint a *Megírható-e a magyar filozófia története?* (2021).

Mikáczó Alexandra A Debreceni Egyetem Filozófia Intézetének doktorandusza. Kutatási területe: a fenséges és az absztrakció fogalmának kapcsolata a modern képzőművészetben.

Pólik József A Debreceni Egyetem Filozófia Intézetének adjunktusa. Film-esztétikát, művészetfilozófiát, művészettörténetet tanít. Szűkebb értelemben vett kutatási területe az utóbbi években a szocialista korszak magyar film-története. 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 technika-filozófiai 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 Habilitált egyetemi docens, PPKE BTK Filozófia Intézet; tudományos tanácsadó, HUN-REN BTK Filozófiai Intézet. Fő kutatási területe a karteizianizmus és a kései skolasztika különös tekintettel a kora újkori elmefilozófia történetére.

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 építészet. Ekler Dezső építésze 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).

Szoboszlai-Kiss Katalin A Széchenyi István Egyetem Deák Ferenc Állam- és Jogtudományi Karán oktat filozófiát, etikát és latint, továbbá a *Jog–Állam–Politika* folyóirat vezető szerkesztője, habilitált egyetemi docens. Az antik filozófia története mellett további kutatási témái a modern embert érintő etikai kihívások okozta dilemmák értelmezése, ezen belül elsősorban a humánreprodukciós eljárások és az embrióetika kérdései. Országos ismertséget hozó cikke a *Lombik az abortusz invertere* címmel jelent meg a Magyar Nemzetben 2020 októberében. Az elmúlt időszakban a 20. századi magyar politikatörténet felé is fordult a figyelme. Bibó István örökségének kutatását Kukorelli István alkotmányjogásszal végzi. 2023-ban harmadik önálló kötete

jelent meg *Miről beszélünk, amikor a görögökről beszélünk. Tanulmányok az athéni demokráciáról, filozófiáról, boldogságról* címmel.

Tari Gergely Az SZTE Szent-Györgyi Albert Orvostudományi Kar Magatartástudományi Intézetének adjunktusa, az Egészségtudományi és Szociális Képzési Kar Ápolási Tanszékének, illetve az MTA Lendület Értékek és Tudomány Kutatócsoport 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), *Ökológus társadalom fenntartható népességgel.* (2022).

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 *nagyalma.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. kiad.), *Idea és tapasztalat határán* (2020), *A kultúra hermeneutikája* (2021).

Weiss János A PTE BTK Filozófia Tanszékének egyetemi tanára és a megszűnt MTA-PTE Kritikai Tanulmányok Kutatócsoport vezetője. Utolsó kötete: *A modernség esztétikai programja* (2020). Utolsó önálló fordítás-kötete: Rüdiger Bubner: *A dialektika mint topika* (2020).

TARTALOM

Laczkó Sándor

Kétely és bizonyosság – Előszó 5

„... egyetlen ismeret sem nevezhető tudásnak, amely kétséggé tehető.”

Schmal Dániel

Módszertani kétely, tudat és reflexív kontroll Descartes-nál 11

Weiss János

A módszeres kételytől a kételyt integráló módszerig
(Descartes-tól Hegelig) 22

Széplaky Gerda

A kételyen innen, a kételyen túl. A dolgok között-lét mágiájáról 31

Veress Károly

A bizonyosságon innen és túl
(A hermeneutikai kétely sajátosságai)..... 40

Császár Andrea Mária

A szkepszis szerepe az ordo amoris fogalma kapcsán Hannah Arendt és
Max Scheler fenomenológiai megalapozásaiban 47

Tánczos Péter

Szkepszis szerepe az entuziazmus árnyékában. A kétely szerepe
Friedrich Schlegel jénai korszakában és kölni előadásáiban 64

*„Sohasem tántorítanak el tőle kételyek, sohasem gyötör a kétség, hogy
igazam is lehetne, Istennel szemben sosem lehet igazam.”*

Gyenge Zoltán

A kétely szorongató kényszere - a bűnbeesés kérdése más
szemszögből..... 79

Pólik József

Öregasszony homokórával és Bibliával.
Észrevételek egy Caspar David Friedrich rajzról 92

Barcsi Tamás

Lehetséges válaszok az emberi méltóság fogalmával
kapcsolatos kételyekre 105

Valastyán Tamás

A szkepszis mint formaelv. Adalékok a kétely premodern
fogalomtörténetéhez..... 116

Czétány György	
Miért tegyük határozatlanná gondolkodásunkat?	125
Jakab Andrea	
A kétely illegitimitása Novalis mágikus idealizmusában	133
Mikáczó Alexandra	
A kétely fenségessége – A bizonytalanság mint téma az installációs művészetben	141
Horváth Péter	
Hit és kétely viszonya Kierkegaard egzisztenciafilozófiájában	151
 <i>„Abból, hogy az értelmezés a tények megállapításának szükségszerű része, ... még nem következik, hogy az egyik értelmezés annyit ér, mint a másik, a történelmi tényeket ... lehetetlen objektívan értelmezni.”</i>	
Mester Béla	
Bizalom és kételkedés a józan észben. Egy filozófiai beállítódásról	173
Kukorelli István – Szoboszlai-Kis Katalin	
Bibó István szabadság megvallásának alaptételeiről – A szabadságszerető ember tízparancsolatának genezistörténete, értelmezése és morálfilozófiai elemzése	193
Balázs Gábor – Kurucz Ákos	
Kétely és valóság a zsidó jogfilozófiában és a magyar polgárjogban	218
Loboczký János	
„Nehéz a múltat előre látni” – kételyek a történelem megismerése körül	240
Hankovszky Tamás	
A metafizikai szkepticizmus és a szubjektív nézőpont a filozófiában	251
Ropolyi László	
Mérhető kétely	261
 <i>„A tudás nem más, mint legyőzetlen igazolt elfogadás.”</i>	
Golden Dániel	
A szkepticizmus fokozatai a tudományfilozófiában	275
Tari Gergely	
A betegség szubjektív tapasztalatának értéke a technomedicina korában: medikalizáció és episztemikus igazságtalanság	284
Kovács Gábor	
A digitális én kételyei a társadalmi média post-truth világában ..	291

Blandl Borbála

- A szellem helye a természetben: a gonosz démon-argumentum
A tiszta ész kritikájában..... 300

Kunkli Emese

- Önmagunkkal szembeni kétely. A szkepszis szerepe a
büszkeség és balítélet főhőseinek morális jellemfejlődésében 309

Tóth I. János

- Klímaválság: Kétely vagy bizonyosság..... 319

„.... a szkepszis nem a tanácstalanság apoteózisa, ...”

Mészáros András

- Anatole France és a szkepticizmus 331

Balogh László Levente

- A szkepszis dicsérete. Odo Marquard és az „inkompetenciát-
kompenzáló-kompetencia” filozófiája 337

Kiss Endre

- Szkepszis – a legnagyobb igazság. (Bizonytalanság a
gondolkodásban) 350

Marias Leonard

- Nem tudással élni és cselekedni –
a tévelygés helye a lélekkel való törődésben..... 368

Ágota Barnabás

- Kétely és konzekvencializmus 382

