

LÁBJEGYZETEK PLATÓNHOZ 18.

AZ IDENTITÁS

LÁBJEGYZETEK PLATÓNHOZ 18.

AZ IDENTITÁS

Szerkesztette:
Daróczy Enikő
Laczkó Sándor

Szeged
Pro Philosophia Szegediensi Alapítvány
Magyar Filozófiai Társaság
Státus Kiadó
2020

Sorozatszerkesztő: *Laczkó Sándor és Dékány András*

A kötet támogatói:
Magyar Filozófiai Társaság
Pro Philosophia Szegediensi Alapítvány
Magyar Tudományos Akadémia
SZTE BTK Filozófia Tanszék
Szeged Megyei Jogú Város Önkormányzata



© Laczkó Sándor

© A kötet szerzői

Kiadja a Pro Philosophia Szegediensi Alapítvány (Szeged)
a Magyar Filozófiai Társaság (Budapest – Szeged)
és a Státus Kiadó (Csíkszereda)

Felelős kiadó: Laczkó Sándor

Sorozatterv: Bíró Zoltán

Műszaki szerkesztő: Birtók József

Nyomdai kivitelezés: Státus Kiadó és Nyomda

ISBN 978-615-5727-05-4

ISSN 1785-7082

KI VAGYOK ÉN? – ELŐSZÓ

LACZKÓ SÁNDOR

A *ki vagyok én?* kérdését az ember jobbára akkor teszi fel önmagának, amikor végképp problémássá válik létezésének mire-valósága. Ám ez az önmagunkhoz intézett kérdés mégsem csak a sajátunk, hisz mindenki felteszi ezt a kérdést önmagának. A vágy, hogy azonosítani tudjuk önmagunkat, a létezés és a gondolkodás végtelenül gazdag dimenzióit nyitja meg számunkra.

A kérdés megfogalmazásakor nem gondolunk arra, hogy nem pusztán saját magunkkal, hanem a filozófia egyik legfontosabb kérdésével szembesülünk. A filozófiai gondolkodás centrumában ugyanis eredendően nem a világ és az ember megismerésének a vágya, hanem az önismeret, az önvizsgálat, vagyis önmagunk megértésének a késztetése áll. A filozófia fundamentuma az önmagunkról való tudás. Ahogyan individuálisan nem kerülhetjük meg ezt a problémát, úgy a filozófia sem teheti meg ezt. Az önismeret a kezdet, körülötte forog minden, nélküle elképzelhetetlen, hogy bármit is megértsünk és bármivel is azonosuljunk. Az önmegértésnek és az önmagunk azonosításának a késztetése pedig – Szokratésznek és/vagy Platónnak köszönhetően – hozzátartozik a filozófia referencia-rendszeréhez. Ám ha a kezdet kérdését firtatjuk, valójában a vég is érdekel bennünket. Ha a filozófia első lépése az önismeret, mi lehet az utolsó? Netán az, ha többé már nem érdeklődünk önmagunk iránt? Egyáltalán befejezettnek, elvégzettnek tekinthetjük-e bármikor az önmagunkon végzett munkálkodást? Aligha. A *ki vagyok én?* lezárhatatlan kérdése halálunkig kísért bennünket. Az önformálás pedig mindenki számára örök, véget nem érő feladat. Éppen ezért a filozófiának – mint önismeretre irányuló indíttatásnak és mint rólunk szóló diskurzusnak – nincs és nem is lehet vége. Legfeljebb a hangja olykor elhalkul.

A kíváncsiság, a fogalmi pontosság, a teltekedésre való hajlam, a bizonyosság elérése iránti vágy, a reflektáló öncélúság, a létezővel való foglalatosság és az észhasználat valóban a filozófia lényegi sajátossága, amely arra biztat bennünket, hogy merjünk gondolkodni és merjünk tévedni. Létünk autentikusságát ugyanis épp az adja, hogy az elgondoltban mi magunk vagyunk az illetékes. A lét kérdezője én vagyok. A gondolat épp attól lehet érvényes, hogy én volnék az, aki gondolom. A kezdet, az első lépés pedig önmagunk megértése és megformálása, vagyis az önmagunkon végzett munkálkodás. A filozófia számára ugyanis az önismeret az a tisztás, ahol – kikerülve az elrejtettségből – nyíltan annak mutatkozom és látszom, ami, és aki vagyok

és lehetek. Megismerni és megkülönböztetni önmagammat annyi, mint közel kerülni magamhoz, s ennek mindig itt van az ideje, sohasem lehet idejétmúlt.

De mi számít releváns tudásnak önmagunkról ma, amikor az ismeretre már nem feltétlenül műveltség formájában van szüksége az embernek, s önmagunk definiálása virtuális dimenziókat is megnyit számunkra? Az információs hálózatok világában ugyanis a valóság végképp valóság-szerűvé és képlékennyé vált, a hozzá (és önmagunkhoz) fűződő viszonyunk pedig a szempontok és választási lehetőségek túlkínálata miatt esetlegessé. Mindennek megfelelően másként áll előttünk az identitás problémája, mint ezt megelőzően, következésképpen más módon kell közelítenünk hozzá. Másként mutatkozik meg az identitás válsága, vagyis amikor nincs válaszunk a *ki vagyok én?* kérdésére, noha kínzóan hiányzik számunkra ez a válasz. Ugyanakkor itt él velünk identitásunk sokféleségének a jelensége, amikor nem kívánunk egyetlen választ adni a *ki vagyok én?* kérdésére, hiszen az egyre több pszichés és bioszociális paraméternek lesz függvénye. Az identitás tehát valóban a lézetés és a gondolkodás – a kérdések és a problémák – végtelenül gazdag tárházát nyitja meg számunkra.

* * *

Tanulmánykötetünkben az identitás problémavilága képezi reflexióink tárgyát. Mint ahogyan a *Lábjegyzetek Platónhoz* című könyvsorozat eddigi kötetei esetében is tettük, mindössze 'lábjegyzeteket' kívántunk fűzni a meglehetősen régi keltezésű 'jelenség(ek)hez'. Vizsgálódásaink során annak igyekeztünk nyomába eredni, hogy milyen módon lehetséges az identitás problémájának összefüggés-rendszeréről teoretikusan és praktikusán, a probléma mindenkori filozófiai aktualitását és mai individuális és társadalmi relevanciáját is figyelembe véve értekeznünk?

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 Whiteheadtől kölcsönzött címe ugyan Platónra utal, de egyúttal a kutatások minden korra és a filozófiával rokon tudásterületekre történő kiterjesztésére is ösztönöz bennünket.

A *Lábjegyzetek Platónhoz: Az identitás* című tanulmánykötet előzménye és egyben apropója az azonos címen a *Magyar Filozófiai Társaság* és az

SZTE BTK Filozófia Tanszéke szervezésében Szegeden 2019. május 17-18-án megrendezett konferencia volt. Ám könyvünk jóval több, mint a konferencia előadásainak betűhív közlése. Részből azért, mert az ott elhangzott előadások jobbára vázlatos szövegei bővített terjedelemben és részletesebben kidolgozott formában látnak most napvilágot. Részből pedig azért, mert kötetünk több olyan tanulmányt is tartalmaz, amelyek felkérésünkre utólag születtek és előadás formájában nem hangoztak el a konferencián. Sőt előfordul az is, hogy a konferencián elhangzott előadás írott változata az előadó kérésére nem került közlésre. A konferencia így valóban inkább csak előzménye és apropója volt a közös gondolkodásnak, amelynek a végeredménye jelen kiadvány. Kötetünket így az identitás problémájára koncentráló és reflektáló önálló tanulmány-kötetnek, s nem pedig konferenciakiadványnak tekintjük.

Lábjegyzetek Platónhoz sorozatcímen immáron tizennyolcadik alkalommal került sor tanévzáró konferenciára Szegeden. A rendezvénysorozat a *Magyar Filozófiai Társaság* évenként megrendezésre kerülő nagyrendezvénye, amelyen hazai és határokon túli gondolkodók 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 Szegediensi Alapítvány* által közösen jegyzett, *Lábjegyzetek Platónhoz* című könyvsorozat 1. kötetét. Bár *A bűn* című (2004) rendezvény volt a konferenciasorozat harmadik állomása, az ott elhangzott előadások bővített és gondozott szövegei a könyvsorozat 2-3. kötetekéntek 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 tanulmánykötete 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 tartalmazta. 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. kötetét *A bizalom* című konferencia (2014) alkalmával született tanulmányokat tartal-

mazza. Ezt követte *Az agresszió* (2015) című tanulmánykötet, majd *Az emlékezet* címen (2016) jelent meg a témában vizsgálódó kötet. Ezután következett *Az idegen* című konferencia (2017) apropóján született tanulmánykötet, a sorozat 16. köteteként. Legutóbb *A polisz* című konferencia (2018) tanulmánykötete jelent meg, a sorozat 17. darabjaként. Jelen kötetünk pedig a könyvsorozat 18. köteteként *Az identitás* című konferencia (2019) önálló tanulmánykötetként lát napvilágot, s a téma részletesen kidolgozott tanulmányait tartalmazza.

A kötet szerkesztése során az előző kötetekben 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 közöltünk.

Megköszönve a kötet szerzőinek a munkáját, abban a reményben tesszük közzé az identitásról szóló tanulmánykötetünket, hogy 'lábjegyzeteink' számot tarthatnak az olvasók érdeklődésére.

*„Magánvalósága szerint az élet (...) az önmagával
való zavartalan azonosság és egység, (...)”*

IDEGEN ÉS MÁS – ÁLLANDÓ TEKINTETTEL A TRÓNOK HARCÁRA

GYENGE ZOLTÁN

*„...a Más páncélja vékony patakocskáiban folyt le a lábán,
a torkából előmeredő tör körül sápadt, kék vér gőzölgött.
A lény odanyúlt két csontfehér kezével, hogy kihúzza a tört,
de az ujjai füstöltek, ahol hozzáérték az obszidiánhoz...*

*[Samwell] tágra nyílt szemmel figyelte, ahogy
a Más összezsugorodik és tócsává olvad.*

A húsa néhány pillanat múlva finom, fehér ködként oszlott el.

*Alatta sápadt, fényes, tejfehér csontok maradtak,
ezek is gyorsan olvadásnak indultak. Végül*

nem maradt belőle más, csak a sárkányüveg tör,

amelyet gomolygó gőzmoszorú vett körül,

mintha élt és izzadt volna. Grenn lehajolt,

hogy felvegye, de azonnal eldobta.– Anya, ez aztán hideg.”

(Trónok harca)

2014-ben, még a második évezred népvándorlásának megindulása előtt, többekkel együtt felkérést kaptam, hogy a *Korunk* című lap (megjelent: *Korunk*, 2015.9.) számára írjak egy tanulmányt a „más” fogalmáról. Most azonban úgy érzem, hogy ezek a filozófiai alapvetések bőven kiegészítésre szorulnak.¹ Mert ha az azonos, a más és az idegen fogalmáról van szó, akkor elkerülhetetlen – és miért is kerülnénk el? – a hegeli filozófia mára már csaknem elfelejtett, és a szűkebb szakmán kívül senki által nem ismert pertraktációja az azonos és a megkülönböztetett azonos (= más) kérdéséről.²

1. A kiindulópont az „azonos” fogalma. Az „azonos” minden tekintetből origója bármiféle elemzésnek, amelynek témája a „más” és az „idegen”. Meglehetősen érdekes, hogy erre szinte senki sem figyel,

¹ Jelen írás egy megjelenés előtt álló könyv részlete, amely *Idegen és Más* (L'Harmattan) címmel megjelenés alatt áll.

² A kutatást az EFOP-3.6.2-16-2017-00007 azonosító számú, *Az intelligens, fenntartható és inkluzív társadalom fejlesztésének aspektusai: társadalmi, technológiai, inovációs hálózatok a foglalkoztatásban és a digitális gazdaságban* című projekt támogatta. A projekt az Európai Unió támogatásával, az Európai Szociális Alap és Magyarország költségvetése társfinanszírozásában valósul meg.

pedig tényleg elég lenne egy kicsit Hegelt olvasni. Persze, az meg lehetőségen fáradságos, sokkal egyszerűbb és kényelmesebb fundamentalista kinyilatkoztatásokat tenni. Ahogy „azonos” nincs „más” nélkül, úgy ez természetesen fordítva is igaz. Omnis determinatio est negatio – de mondhatnánk fordítva, hogy az „állítás” és „tagadás” fogalmát felcseréljük. Azaz minden meghatározás egyben tagadás, de minden tagadás egyben meghatározás. Persze, ez ennél némileg bonyolultabb.

2. Majd ezt követi a „más” egyrészt az „azonos” oldaláról, aki / ami azzal szemben áll, ugyanakkor az „azonos” is önmagát a „más” szemléletében képes meghatározni.
3. Ez utóbbival szoros összefüggésben beszélek az „idegen”-ről, amely nem feltétlenül egyszerűen az, ami a „más”: ugyanis az „idegen” *mindig a „más”, de a „más” nem mindig az „idegen”*.
4. Bár itt a hegeli alapvetés szerint véget is érhetne egy fejtegetés, jelen esetben nincs így, ezért – látszólag - szembefordulunk a hegeli „szent hármasság” eszméjével. Ugyanis végül, de nem utolsósorban az idegen *radikális fogalma* következik, leginkább ez váltja ki a szenvedélyes vitát, agressziót, ez pedig az „ellenség”. Sokszor a közbeszédben egyszerűen összekeverik az „ellenség” és az „idegen” fogalmát, a helyzetet nem kissé összezavarva, sokszor a „más”-ról és az „idegen”-ről beszélünk, de a háttérben tudottan, nem tudottan az „ellenség” terminus áll. Ha a „más” és „idegen” fogalmának kapcsolatát már előzetesen kifejtettük, akkor tegyük hozzá, hogy ez erre az esetre is érvényes: ugyanis az „ellenség” *mindig egyben az „idegen”, de az „idegen” nem feltétlenül az „ellenség”*.

Helyes ezért, ha minderről némi tudásháttérrel rendelkezve beszélünk, nem elfeledve, hanem inkább elfogadva, hogy mindez valóban heves érzelmeket, sőt, indulatokat válthat ki az emberből. Egy biztos: nem gyorsan múló problémáról van szó. Az is biztosnak látszik, hogy mindez még csak a kezdet. A fentebb említett hegeli felfogásnak megfelelően a három tétela megszüntetve megőrzés (*Aufhebung*) elve szerint következne:

- az azonos,
- a más,
- a kettősséget megszüntető harmadik.

Ám, hogy a harmadik szint egyfajta szintézis lenne, az fölöttébb kétséges. Hogy a más, az idegen, és főként az ellenség megszűnjék olyan momentumként, ami a folyamat részeként létrehozta, az két módon lehetséges. Vagy

a *megbékélés*, vagy a *megsemmisülés* útján. Lepődjünk meg, Hegel maga is használja az „ellenségesség” fogalmát. Ám nála az a folyamatban mint részmomentum és mint extrémítás eltűnik. Ám hogy létrejöhet-e a hegeli megbékés (*Versöhnung*) metafizikai tanának lehetősége mellett annak a valósága is, az több mint kétséges.

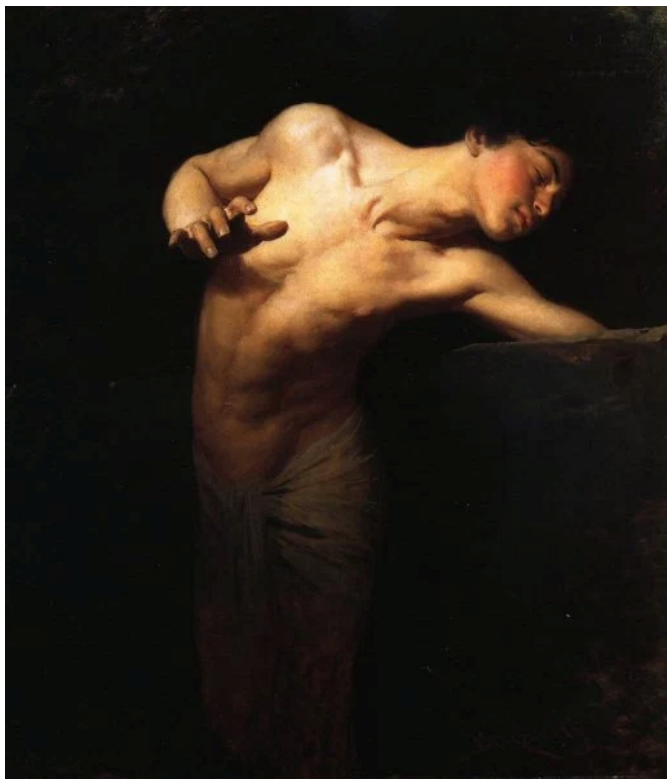
Az azonosság törvénye szerint minden azonos önmagával, azaz a róla alkotott gondolatnak is azonosnak kell lennie önmagával, és nem lehet azt felcserélni egy másik gondolattal. Az azonosság azonban tartalmatlan a szétválás mozzanata nélkül. Gondoljunk csak mondjuk a pelaszg teremtménoszra. „Kezdetben volt a Kháosz. Ebből emelkedett ki mezítelenül Euronümé, a Mindenség istennője (*azonos*), de nem volt hol megvetnie a lábát. Elválasztotta hát az égbolttól a tengert (*más*), egymagában táncolni kezdett a hullámokon. Dél felé táncolt, s szél kerekedett a nyomában. Úgy látta, hogy ez a szél valami új (*más*) és önmagában létező (*azonos*), amellyel megkezdheti a teremtés művét. Sarkon fordult, elkapta az északról fújó szelet, sodorogatni kezdte a tenyere között, és íme: megszületett Ophión, a nagy kígyó. Euronümé tovább táncolt – egyre féktelenebbül –, hogy felmelegedjék, s Ophiónt végül elfogta a kéjvágy, az istennő lába köré tekeredett, és egyesült vele.”³

Igen korai példa az azonos és más dialektikájára. Meg arra, hogy a görögök sejtettek valamit, amin persze nem kell csodálkoznunk: az okos ember tőlük tanul, ahogy azt az általam tárgyalt és szeretett filozófusok tették. (Még akkor is, ha mostanában vannak olyan szélütöttek, akik szerint a görög kultúra kiemelése látens rasszizmus, hisz az afrikai és ázsiai „filozófia” kizárását az európai filozófia történetéből xenofóbiának, és a filozófia eurocentrikus „kifehéritésének” tartják.)⁴

³ Graves, R.: *A görög mítoszok*, Ford. Szíjgyártó László, Budapest, Európa Kiadó, 1981. 31. A zárójelben tett fogalmak saját megjegyzések.

⁴ Vö. pl. Park, Peter K. J.: *Africa, Asia, and the History of Philosophy*. State University of New York Press, 2014. Racism in the Formation of the Philosophical Canon, 1780-1830 SUNY Press, 2013. Mint majd látjuk, a 18. században a „rassz” fogalma egészen mást jelentett, mint manapság. Persze, hogy ezzel tisztában legyünk, ahhoz nem csak írni, de olvasni is kellene, valamint megérteni azt, amit olvasunk. Ez, belátom, egyes angolszász szerzők esetében túlzott elvárás. Fáj, nem fáj, a filozófia története, amely az európai kultúrához kötődik, a görögökkel kezdődik, ami nem jelenti azt, hogy a távol-keleti bölcsélet ne lenne érdekes, de a kettő között nincs közvetlen kapcsolat. Teljesen nyilvánvaló, hogy Hérakleitoszra nem hatott Buddha, hiába voltak nagyjából kortársak, nem ismerte. Ezért Hegelt vagy Kantot rasszizmussal vádolni végtelen és primitív ostobaság. És egyébként tessék megnézni a, mondjuk, Senecától Aquinói Szent Tamáson keresztül Leibnizig és Heideggerig terjedő hagyományt, a vonatkozási pont mindig a görög filozófia. Az

Az azonos. A hegeli kiindulási pont (*A szellem fenomenológiája*) általános értelemben véve a közvetlenséget és kifejtetlenséget jelenti, ahol még nincs igazában közvetítés (*Vermittlung*), nincs reflexió, tekintettel arra, hogy az csak a „más” megjelenése után lehetséges. Az „azonos” státuszában nincs mi között közvetíteni, nincs mire reflektálni, sőt az sincs, aki reflektálna, valamint azok sincsenek, amik között a közvetítés értelmezhető lehetne. Az „azonos” ekként a kifejtetlen, a csupán önmagában (*an sich*) létező. Hogy jobban értsük: az a kijelentés, hogy valaki azonos önmagával egyrészt igaz, másrészt viszont tökéletesen tartalom nélküli. A német idealizmus (Kant, Fichte, Hegel és Schelling) a 18.-19. században pontosan tudta ezt.



Benczúr Gyula: Nárcisz, 1881.

egész európai civilizáció a Földközi-tenger szigetein és -mellékén született, és egy Athén közeli ligetben erősödött meg.

És így van: ez éppen az a pillanat, amikor Nárcisz ott áll magányosan, egyedül, minden reflexió nélkül, ahogy Ovidius írja: „Kiről [Narcisszusról] kérdezte, megér-e hosszú időt, vénsége korát meglátja-e majdan, «hogya magát sosem ismeri meg!», szólt erre a szent jós.”⁵ Ez a tartalomnélküli azonosság stációja. Nárcisz magánya a gondolat tökéletes hiánya. Érez, de nem gondol, a percepció csodás gyermeki állapota. A princípium egysége két dolgot jelent: a kiindulópont és a végpont nem lehet más, csak az azonosság. Hogy miként jutunk el oda, az itt a kérdés.

Hegel ezt a következőképpen (kissé bonyolultabban, de kristálytisztán) fogalmazza meg: „Magánvalósága (azonos) szerint az élet bizonyára az önmagával való zavartalan azonosság és egység, amely nem veszi komolyan a másletet (más) és az elidegenedést (mássá válás), valamint ennek az elidegenedésnek a legyőzését (új azonosság). De ez a magánvalóság az az elvont általánosság, amelyben eltekintünk attól a természetétől, hogy maga számára van...”⁶ Az azonosság ekként a tartalmatlanság, az önmagában értelmezhetetlenség. Át kell lépnünk a logikából a tapasztalat által fémjelzett valóságba. És ez az, amit Nárcisz elmulaszt. Ovidius írja Echo visszautasításáról:

*"Itt egyesüljünk", szól. Nem hallott kellemesebbet
Echo még, amit újrázhat; hát szól: "Egyesüljünk."
És elhíve, amit maga mondott, lép a sűrűből
nyomban elő, megölelni nyakát a remélt szeretőnek.
Az menekül, s menekülve: "Kezed vidd onnan odébb!" szól.
"Inkább meghalnék, semmint a tiéd legyek!" így szól.
Mást a leány nem mond: "A tiéd legyek!" - ennyi a válasz.
S minthogy megveti őt a fiú, megbúvik a berken,
rejt a lomb arcát, barlangban tartja lakását;⁷*

A más. A mássá vált azonos felismeri a másikban az önmagával való azonosságát. Sőt, nem csupán felismeri, de vágyik rá. „A kettő lett egyből, most szüntelenül keresi ki-ki a maga másik felét.”⁸ A tökéletességre vágyik (vissza), a széthasadás előtti állapothoz. Platónnál a széthasadt ember a

⁵ Ovidius: *Átváltozások*. Narcissus és Echo. Ford. Devecseri Gábor, Budapest, Európa, 1982. III. 339-366.

⁶ Hegel, G.W.F.: *A szellem fenomenológiája*. (SzF), Ford. Szemere Samu, Budapest, Akadémiai Kiadó, 1979. 17.sk.o., vö. Hegel, G.W.F.: *Phänomenologie des Geistes*. (P.d.G.) Werke 3. Frankfurt a. M. Suhrkamp, 1986. 24. (A magyar és német kiadást együtt használom, ahol szükséges, ott a fordítást módosítom. A zárójelben lévő, kurzívval szedett fogalmak tőlem származnak)

⁷ Ovidius: id.mű. Később is ezt a fordítást használom. - GyZ

⁸ Platón: *Lakoma*. Ford. Telegdi Zsigmond 190.a-191.e. Kiem. - GyZ

szerelmes nevet kapja, szerelme folyvást arra készíti, hogy a megbontott egységet újra létrehozza. Miért? Mert a teljességre, a tökéletességre vágyik. Istenné akar lenni, még ha csak a vágy pillanatában, ehhez van szüksége a legtitokzatosabb görög istenre, Erószra.

„Nárcisszuszt vonzza az ismeretlen hang, képeket, történeteket, talán régen elfelejtett tekinteteket idéz fel benne, és vágyik arra, hogy a tökéletlenség széttartó világában meglássa az egyet. Az egyenesnek látszó világ tehát a visszájára fordul, a megértés mégsem jön el, csak valami furcsán tátongó üresség marad. Az érzések színes kavalkádja örvénylik, egy folyamatos közélet ez az egész, a megérkezés legcsekélyebb reménye nélkül. A megérkezés soha nem lehet annyira fontos, mint maga az út, a megérkezés szörnyű rémsége azonban mindig is az úton lévő vándor feje fölött lebeg. Választania kell, mégpedig anélkül, hogy birtokában lenne minden ismeretnek.”⁹

A „más”, a „másik” első látásra meghatározhatatlan. A massa, az alakatlan. A nem ismert, sokszor elutasított. A nem kívánt, néha gyűlölt. Aki, ami „más”. Miben? Bármiben. A színében, a szagában, a hajában, a szemében, az alakjában, mert vagy soványabb, vagy kövérebb, mindkettő túlon túl viselhetetlen állapot, mert ugye nem normális. A kultúrájában – amely egy bizonyos aspektusból inkább „kulturálatlanságnak” tűnik –, a beszédében, amit nem értek, és különös hablatyolásnak tűnik, és az idegen sem képes megérteni engem, hiába beszélek vele hangosan, szépen lassan, csaknem szótagolva: „ééééé-teeed? – úgy néz rám, mint borjú az újkapura. A „más” zavart okoz. Ki ő egyáltalán? Ugyanakkor teljesen ostoba módon korlátozzák ezt az „itt lakók” vagy „nem itt lakók”, az „egy nyelvet beszélők”, a „nem egy nyelvet beszélők”-re. Amikor a különbség az *ugyanabban* ugyancsak megmutatkozik. A minimális filozófiai érzékkel rendelkezők számára, az itt élők között, még az egy nyelvet beszélők között is ott van a „más”.

Amikor Odüsszeusz a phaiákok földjére érkezik, a király lánya, hókarú Nauszikaá barátságosan fogadja. A mást, az idegent. A szolgálók viszont megremülnek tőle. A derék és leleményes Odüsszeusz – a „más” – meztelenül tűnik fel a királylány és nem kevésbé csodás szépségű szolgálói előtt, akik éppen a patakban ruhát mosnak. Ők tiszták. Az „más” koszos, bűdös, még ruhája sincs, ráadásul a tenger felől érkezett, azaz távolról jött. Aki pedig távoli, az valószínűleg idegen. Ahogy nyilván az istenei is azok. A történet úgy folytatódik – és innentől kevésbé ismert –, hogy a lány apja, Alkinoosz király, annak ellenére, hogy a férfi egy gyanús idegen (bár az idegen mindig gyanús, sőt a kettő szinonima), ajándékokkal halmozza el Odüsszeuszt, amiért cseré-

⁹ Pszeudo Kierkegaard: *A megfordult világ*. Budapest, Kalligram, 2012. A művész című fejezet.

ben a vendég elmeséli kalandokban gazdag történetét. A vendégszeretet páratlan, a király egy pompás hajót bocsát a tengeri vándor rendelkezésére, hogy kényelmesen hazajusson Ithakába. Poszeidón viszont megbünteti a phaiákokat. Miért? Mert annyira jólelkűek voltak az idegennel. Ez tehát nem kifzetődő. A király legott levonja a következtetést – talán ez az első, „idegekkel szemben ne légy barátságos” című tanmese a történelemben:

*„Alkinoosz pedig így szólt köztük szónoki szóval:
"Jaj, nagyon is régen kijelentett jósszava vált be
édesapámnak; mondta: Poszeidón megdühödik ránk,
mert mindenkit olyan bizton hordunk haza gályán.
(...).
Rajta azonban, amint mondom, mind úgy cselekedjünk.
Szűnjetek embereket hazahordani, bárki keresné
városotok föl;”¹⁰*

„Szűnjetek embereket hazahordani”! Mert az más.

Vissza a Nárccisz történethez: látok valamint, mondjuk Nárccisz egy forrást, én a látó (Nárccisz), amaz a látott (forrás) – ez a két különböző szélsőség.



John William Waterhouse: Ekhó és Nárccisz. 1903.

A közvetítő a látásban feltűnő jelenség, ebben az esetben a víz képe. Nárccisz látja a más, ami nem ő, hanem más, de nem érti meg, hogy az ő mása.

¹⁰ Homérosz: *Odüsszeia*, XIII. Ford. Devecseri Gábor. Európa, Budapest, 1986.

Hegel kissé másképp gondolja, mint Pszeudo Kierkegaard. Pontosan azt mondja ki, hogy a két szélső (*Extreme*), Nárccisz és a tó, azért esik egybe, mert bár azt hiszi a megismerő, hogy a kettő között (Nárccisz / forrás) van valamilyen függöny, amely közéjük áll, és egyben eltakar, ami elválaszt és nem engedi a teljes behatolást. Ám a függöny nem eltakar, illetve csak addig, amíg nem vonjuk félre, amíg nem akarunk mögé pillantani, mert abban az esetben kiderül, hogy a függöny mögött nincs semmi látnivaló (*nichts zu sehen ist*), ha mi magunk nem lépünk be mögé (*dahintergehen*) azért, hogy lássunk, és azért is, hogy legyen ott valami, ami látható (*das gesehen werden kann*).¹¹

„Nem más, mit szemlélsz: magad árnya, mi visszaverődik:
semmi magában e kép: idelép, ha te jössz; s ha te itt vagy,
ittmarad; és elenyész, ha te el tudsz tőle szakadni.”¹²

Mintha Caravaggio híres képét (Nárccisz, 1597-99) értelmezné Pszeudo Kierkegaard, amikor Nárcciszról ír, pedig az a szerencsétlen dán köztudottan nem ismerte a festményt, mégis: „A pillanatban való megpillantás azonban mindent megváltoztat. Elhossa a vihart, amely teljesen szétzilálja az ifjú lelkét. A kép meglátása nem jelent tudást, még kevésbé megértést, csak végtelensége fokozza a vágyat. A vágy így egyszerre éget és egyszerre dermedt, lobog és megfagy, ami elviselhetetlenné teszi, majdan teljesen szétszakítja mindazt, ami valamikor – talán – egyben létezett. (...) A felismerés a villám, amely kettéhasítja a lelket, széttépi azt, ami boldog öntudatlanságban egyként létezett. A magánvaló lét és más-lét itt nem afficiálják egymást, és az öntudatban nem mutatnak tovább egy szintetikus egység felé, hanem elzáródnak, és külön-külön, egymástól függetlenül, bár annyiban mégsem függetlenül, hogy egyben egymással szemben ellenségesen állnak. Két világ jön létre azon belátás nélkül, hogy egyik sincs a másik nélkül, két bezárt világ, ahol minden felfordul: ami szép volt, rúttá, ami kedves volt, gyűlöletessé válik, ami a miénk volt, az örökre elveszik. Az ifjú nem tehet mást, megérkezett végzetéhez, a két világ közti áthidalhatatlan ellentétet nem oldja fel más, csak a pusztulás.”¹³ Élet ez? Ki tudja. Inkább maga a pusztulás. Nárccisz műalkotássá válik. Az idegen, a más az én-nel egygyé lesz. Nárccisz véréből pedig a nevét viselő virágok fakadnak.¹⁴

¹¹ P.d.G. 135.sk.o.

¹² Ovidius: *Átváltozások* Narcissus. Echo, Ford. Devecseri Gábor. Budapest, Európa, 1982. III. 430-435.

¹³ Pszeudo Kierkegaard: *Id.mű.* A művész című fejezet

¹⁴ A vérből virág kedvelt motívum a görög mitológiában. Hüakinthosz Amüklosz spárta király fia, Apollón kedvese volt, aki azonban diszkoszával véletlenül eltalálta és megölte őt. Hüakinthosz véréből fakadt a jácint bíborszínű virága.



Caravaggio: Narcissos, 1598-99

Az idegen. Nárcisz az azonost keresve megtalálja a mást, amely vele szemben áll, majd amikor felismeri a másban önmagát, dühödt kétségbeesésében el akarja pusztítani az immár a benne lévő idegent. Ezzel – úgy mellesleg – elpusztítja önmagát. Házasságra léphetne Echóval, gyermekeket nemzhetne, jó hadvezérként szomszédos törzseket mészárolhatna, hogy meglegyen számára az idegenségből eredő élvezet, nagy család alapítója lehetne, amelynek tagjai ugyancsak így éreznének és cselekednének, és így tovább, és így tovább – talán az idők végezetéig.

Nézzük a fogalmakat, amelyekkel a történelem során a „mást”, az „idegent” leírták. A fogalmak eredeti értelme, és az idők során elszenvedett transzformációja sokat elárul. A görögök a más és idegen megjelölésre a ξένος (xenosz) kifejezést használták, amely egyszerre jelent *idegent* és *vendéget*. De használták az άγνωστος (agnothos) kifejezést, amely inkább a közönség számára ismeretlent jelöli, jóval enyhébb felhanggal. Mindenki tudja a ξενοφοβία (xenofóbia) jelentését, amely az idegen (ξένος) gyűlöletét (φόβος, fóbosz) jelenti. Ha a latin nézzük, ott is több kifejezés van az idegenre, például a *hospes*, amely idegent, jövevényt, de ismét csak meghívottat (is) je-

lent. A más, az *alienus*, a *barbarus* pedig az idegen mint ellenség, akinek más a kultúrája (= kulturálatlan), míg az *exoticus* inkább a kíváncsisággal vegyes figyelmes szemléletet tartalmazza. Ami a 18-19. századot jellemezte. Nagyjából ugyanezek a fogalmi jelentések jelennek meg más európai nyelvekben. A német *der Fremde*, egyértelműen: idegen, semmilyen „vendég” konnotáció nincs benne. Az *Unbekannter/stranger* az *exoticusszal* mutat leginkább rokonságot, szintén nem tartalmaz feltétlenül negatív felhangot. A *Barbar/Barbarian / barbare* ugyanaz a németben, angolban és franciában, és a kulturális különbségre, helyesebben: a kultúra hiányára utal. Az *Ausländer/Foreigner/ étranger* inkább „külföldi”, aki nem tartozik az adott területen élők körébe, de lehet idegen és akár vendég. Attól függ. Mitől? Hogy adott közösség és közte milyen viszonyrendszer alakul ki, jön létre. Függ egyrészt a befogadó közeg hozzáállásától, másrészt attól, aki belép a közösség tereibe, hiszen a két magatartás egymástól elválaszthatatlan, sőt folyamatos interakcióban van, amelyet persze sok külső tényező befolyásolhat. De függhet a belépés módjától és idejétől is. Az ideiglenesen itt tartózkodó, aki hívásra érkezett, és betartja a hívó szabályait – vendég.

Ellenség. Az idegen lehet ellenség, akár belső, akár külső, a lényeg, hogy legyen. Sőt, az idegen elfajzott. De miként lesz az idegen ellenség? Vegyük Shakespeare-t. Az *Othelló*ban Brabantio mondja:

„Egy ilyen finom, boldog, tiszta szűz,
Aki a város gazdag ifjait kikoszarazta – oly távol áll
A házasságtól -, megszöknék csúful
Hazulról ilyen kormos mellre, mint a
Tied, az iszonyatba, nem a kéjbe?”
(Othello – Kardos László ford.)

Brabantio számára elképzelhetetlen, hogy Desdemona beleszeressen egy szerezsenbe, vagy legalábbis mindenféle bűbáj nélkül megtegye azt, hogy odaadja magát neki. Pedig a mór nem akar mást, mint a zsidó. *A velencei kalmár*ban ezt hallani Shylock szájából:

„Hát a zsidónak nincs szeme? A zsidónak nincs keze, szervezete,
érzéke, érzelme, szenvedélye? Nem ugyanaz a táplálék táplálja, nem
ugyanaz a fegyver sebz, nem ugyanaz a baj bántja, nem ugyanaz a
gyógyszer gyógyítja, nem ugyanaz a tél és nyár hűti és hevíti...?”
(A velencei kalmár – Vas István ford.)

Mondhatnák erre: az idegen tegyen azért, hogy ne legyen idegen. Erre is van egy Shakespeare-idézet, ugyancsak *A velencei kalmár*ból, amikor a zsidó Jessica a keresztény házasságtól várja az egyenlőséget:

Jessica:

„Majd megment férjem, aki kereszténnyé tett.”

Lanzelo:

Ez a kereszténnyé tevés majd felhajtja a sertés árát...”

Azaz a parvenü asszimilációja is heves elutasításra talál. Nem kell, nem kellesz, tűnj el, ha lehet, végleg. Shakespeare zseniális – mint mindig.

Gratiano

„Légy kárhozott, könyörtelen kutya!

Hogy élsz, az csak törvényeink hibája.”

Azaz a rossz törvények hibája, hogy az idegent nem lehet egyetlen törvényhozói aktussal kiiktatni az emberek sorából.

Mit is mond Lanzelo? Ez a kereszténnyé tevés majd „felhajtja a sertés árát...” Azaz az alkalmazkodás a *gyengeség* jele. Ha behódolás, akkor az erő velem szemben való elismerése. Ekként egyrészt az elvárt alkalmazkodás nem más, mint asszimiláció, és bár elvárt, ámde aki ennek mégis eleget tesz (és ez például a 30-as évek Németországában tömeges volt), azt meg éppen azért nézik le, mert gyenge. Tertium non datur.

A kezdeti idézet nem véletlen. „...a Más (Other) páncélja vékony patakcskákban folyt le a lábán, a torkából előmeredő tör körül sápadt, kék vér gőzölgött. A lény odanyúlt két csontfehér kezével, hogy kihúzza a tört, de az ujjai füstöltek, ahol hozzáérték az obszidiánhoz... [Samwell] tágra nyílt szemmel figyelte, ahogy a Más összezsugorodik és tócsává olvad.”¹⁵ A más itt idegen és ellenség, aki el akarja foglalni azt a teret, amely eredetileg nem hozzá tartozik. Meg akarja változtatni a tőle eltérőek életét, mégpedig úgy, hogy el akarja pusztítani annak világát. A *Trónok harcá*bán ezt egy Fal jelképezi, amely elválasztja az azonost és a más. A FAL (így, nagybetűkkel) egy irdatlan építmény, kétszáz méter magas és csaknem ötszáz kilométer hosszú, mégsem képes a teljes védelemre. Aki / ami a fal mögött él, az a más. A más gyűlöli a falon belül lévő, és vice versa; az egyik védi, a másik lerombolni igyekszik a falat, és elpusztítani mindazt, ami a fal mögött létezik. Az egzisztencialisták moralizáló relativiz-musa, miszerint nézőpont kérdése, hogy ki van a fal mögé zárva, itt teljességgel érvénytelen. Itt a túlélésért folyik a küzdelem. A harc kimenetele pedig fifty-fifty. Az Éjjeli Őrség (ismét a *Trónok harca*) határozottan védje meg a Falat, ha kell, bármilyen erőszakos eszközzel. Ahogy korábban várakat építettek, árkokat húztak, őrtornyokat emeltek, és bizony lőttek, ha valaki ellenséges, vagy akár meg nem határozható szándékkal közeledett. Előbb lőttek, aztán kérdeztek. Nem újdonság mindez, csak szokat-

¹⁵ „a different sort of life” R. R. Martin: *Game of Thrones*. vol. 1.

lan, ugyanakkor, lássuk be, a westerosi, aki falat emel, védelmet akar a Más ellen, meg akarja találni azt az eszközt, amely megvédi. Legyen az akár a titokzatos sárkányüveg.

Az ellenség az idegenné vált más, aki / ami az azonos ellenében fogalmazza meg magát. Az ellenséggé vált idegen „idegensége” és „ellenséges” jellege döntés kérdése. Lehet jogos és lehet jogosulatlan ez a döntés. Azzal ugyanis vigyázni kell, hogy az idegen „ki is nevezhető” ellenségnek, pontosan akkor, ha az azonos önmeghatározása bizonytalan, azaz éppen az identitást akarja megerősíteni; illetve, ha egyszerűen a más behódolását akarja.

És a kettő nagyon jól megvan egymás mellett is: a reális félelem az idegen-nel szemben, és az azonos csekélyrendűségének nagysággá transzformálása a másik oldalon. Csak éppen az egyik könnyen hiteltelenítheti a másikat. De ez ekkor már nem érdekes.

Összegezve. Az ember születésétől fogva idegen a világban. A születés ismét elválasztás. A születéssel az embert egy új történetbe vetik bele, ahogy Kierkegaard mondja: anélkül, hogy erről megkérdezték volna.¹⁶

1. A csecsemő így elsőként a másba vetett *azonos*.
2. A *más* az, aki különbözik az önmagában bizonyos azonostól. Vagy önkéntesen vagy erőszakoltan. Ez a teremtés vagy általában mondván: a születés pillanata.
3. Az *idegen* az, akinek az otthon távol van. Akkor is, ha nem mozdul el sehova. Akkor is, ha az otthontalanság érzetét magában hordja. Az azonos a saját térben érzi magát otthonosan.
4. Az idegen bármikor felléphet mint *ellenség*. Akaratom ellenére – és akaratomból eredően. Azzá válhat és azzá tehető. Ha úgy érzem, hogy fenyeget. Vagy fenyegetve akarom érezni magam. Akár jogos, akár nem jogos ez a félelem, az ellenség érzését minden további nélkül felkeltheti, és akár jogosan is gondolhatom, hogy védelmi helyzetben vagyok. Itt kooperáció megszűnik, sokszor az egyszerű kommunikáció is, ám arra itt nincs igény, ebben a helyzetben – mondjon bárki bármit – harc kezdődik. Akár platóni, akár hegeli értelemben. Az emlékezésből (történelem) sokkal inkább az okulás lenne fontos. Ám az emberiség ugyanolyan ostobán elköveti ugyanazokat a hibákat, amelyeket már korábban. Ha van mit tanulni az emlékezésből, akkor ez a legfájóbb része. Jól mutatja, hogy a „más”, a „másik” mindig köztünk volt és köztünk lesz, akár szeretjük, akár nem.

¹⁶ Kierkegaard: *Az ismétlés*. In: Søren Kierkegaard Művei, 5. Pécs, Jelenkor, 2014. 61.

SZAJHA VAGY FILOZÓFUS? A NŐI IDENTITÁS KETTŐSSÉGE – MÁRIA MAGDOLNA

SZÉPLAKY GERDA

A nőiség identitáskeresése napnyugati kultúránkban sokáig az anyaságban talált nyugvópontra. Csakhogy az anyaság egy paradoxonra épülő létmód, amely a társadalmi-nyelvi megállapodás keretein belül nem is képes kifejeződni, jóllehet megjelenik benne, sőt, alapvető funkciója van: a diskurzusban az anyai, azaz a befogadói funkció tételezése által maradhat egy beszélő alany mindenkor azonos önmagával, létének ez biztosítja a végső garanciát. Ugyanakkor az anya a nem-nyelvi funkció megtestesítője is. Teste, fizikai jelenvalósága révén, nem-szimbolizált, természeti-biológiai megrázókódtatásai által¹ ráadásul egy olyan hasadást képvisel, olyan, a társadalmi érintkezésen kívül eső, lokalizált helyet, melyet az érkező diskurzusnak szükségszerűen tagadnia kell. Erről a diskurzuson kívül eső helyről, kultúra és természet küszöbének meghaladhatatlannak tűnő jelenségeiről (mint amilyen a terhesség és a szülés), a testiség argumentálhatatlan, ám kétségbevonhatatlan megnyilatkozásairól vagy objektivizálva, tudományosan szokás beszélni, vagy betegségként szokás megragadni, a fallikusan tételezett hiányra adott pszichotikus válaszként. A nőnek – aki a legyűrhetetlen biológiai folyamatok miatt sokkal intenzívebben kénytelen átélni saját testét, mint a férfi – a világhoz való viszonyába az elfojtás különféle mintázatai íródtak be; a szellem primátusán alapuló, patriarchális böleseleti tradíció pedig szinte lehetlenné teszi számára a degradáltként felmutatott testtel való azonosulást. Az anyaságra épülő női identitásnak e két hiányalakzatból kellene merítkeznie, s beilleszkedni a patriarchális hatalom által dominált áldozati hierarchiába. Miképpen lehetséges ez?

Az egyik választ a kereszténység anyaság-konstrukciója adja, amely megjelenik egyfelől magukban a bibliai textusokban, másfelől azokban az evangéliumi interpretációkra épülő, tipizált Mária-ábrázolásokban, melyek a kora középkori bizánci mozaikoktól a reneszánsz humanizmusáig immár a nyugati kultúra alapjává váltak. Ez az örökség a nőt – Szűz Máriához hasonlóan – gyöngéd és szerető, egyben önfeláldozó anyaként tételezi.²

¹ A női tapasztalatról mint nyelv és ösztön küszöbéről lásd: Kristeva, Julia: Az anyaságról. Ford. Mihancsik Zsófia. *Magyar Lettre Internationale*. 1997. 25. 69-70.

² Vö. Kristeva, Julia: A szeretet eretnetikája. Ford. Gyimesi Tímea. *Helikon* 1994. 4. 492.



Rogier van der Weyden: Medici Madonna (1460-1464)

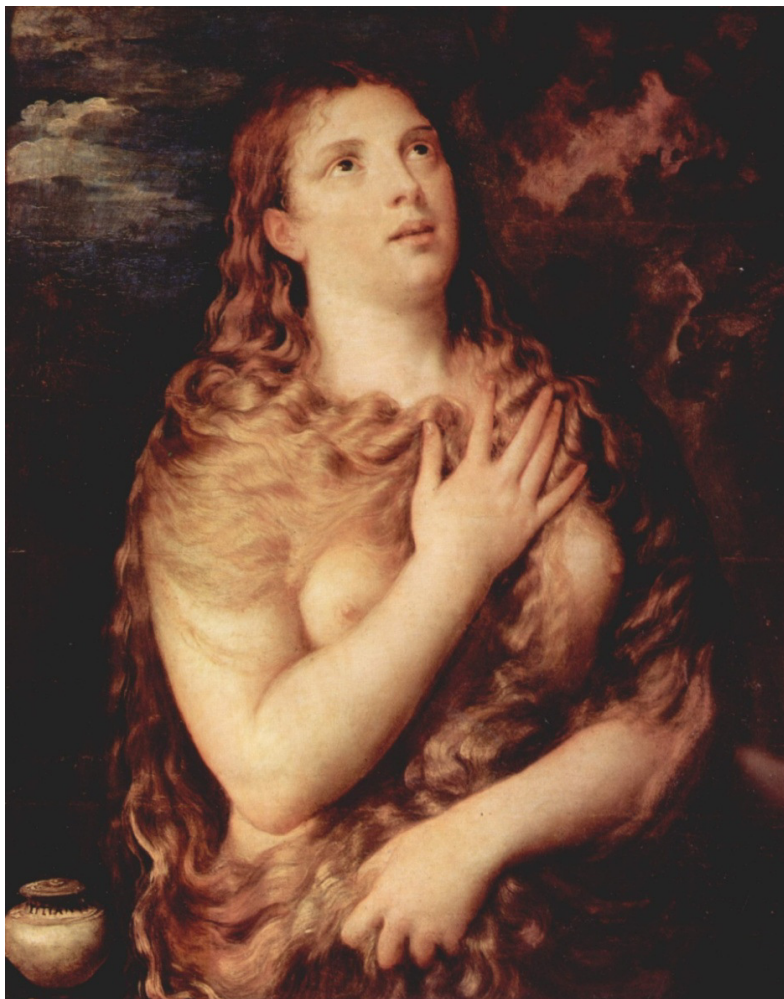
Mária ezeken az ábrázolásokon leginkább mint saját érzékisége átélésétől megfosztott, néma érzelemvilág jelenik meg, aki alárendeli magát a Gyermekeknek, ám aki egyúttal a fölötte álló égi hatalom is; teste a gyermeket szolgáló test: védelmező uterus, tápláló anyamell, oda-hallgató fülkagyló,

gyöngéd mosoly, fájdalmas könnyek. Mária a hallgatásra ítélt test allegóriája. S bár a festészet a maga művészeti eszköztárával, a narratíva finom módosításával időnként ellentmond ennek a szigorú anyaság-konstruckiónak (Máriát mint nőt is felmutatva),³ a keresztény művészeti és teoretikus hagyományban mégis inkább az az identitásmodell vált uralkodóvá, amely az anyaság szerepeire építve a test elutasítását, ezzel együtt az áldozati hierarchiának (a nő férfi alá rendeltségének) az elfogadását követeli meg a nőtől.

A másik fajta nőképet Mária Magdolna szolgáltatja, s ez ugyanúgy a keresztény narratívákban fogalmazódik meg. Az evangéliumi interpretációkra és az egyházi dogmatikára épülő művészeti ábrázolásokból kibontakozó nőalak mintha radikális ellentéte volna Szűz Máriának, miközben létmódja ugyanúgy paradoxonra épül. A Mária Magdolna-paradoxon nem az – akár fiktív, akár történelmi – személy ellentmondásos megítélésén alapul, hanem azon a lényegi kettősségen, amit lénye magában hordoz.

Ha számot akarunk vetni a Mária Magdolna-ábrázolások leggyakoribb típusaival, akkor elsőként alighanem a bűnbánó szajha ikonikus megjelenítéseit kell felidézniünk. Ezeken a festményeken egy gyönyörű nőt látunk, akinek válláról a ruha mintha le lenne tépve, így engedve előbukkanni a fedetlen melleket. Az erotikus jelenlétről tanúskodó, meztelen felsőtestet legfeljebb az a hosszú, vörös haj takarja be, ami rendezetlenül omlik a rózsaszín bőrre – mi több, a haj nem is a fej koronájaként értelmeződik, hanem egy nőnemű, állatias lény bundájaként. Legradikálisabb példája ennek Tiziano Bűnbánó Magdolna-festménye, amelyen a dús keblű nő a szexualitás megtestesítője, hajfűrtjeinek hullámlására a vihart sugalló égbolt sötétlő vonalai felelesnek.

³ Lásd erről egyik tanulmányomat: Széplaky Gerda: Az önmaga-felejtés erotizált technikái. Az anyaság paradigma. In. uő: *Az ember teste. Filozófiai írások*. Kalligram, Pozsony, 2011. 117–158.



Tiziano: Bűnbánó Magdolna (1533)

A festő azáltal, hogy a nőalak meleg színeihez a háttérben baljóslatú tónusokat társított, óhatatlanul megfogalmazta morális ítéletét is a testiségének kiszolgáltatott nőről. A lemeztelenítettség éppúgy jelképezi a bűnt, mint a szépség, amely alaptulajdonsága a Mária Magdolna-alakoknak.

A hosszú, kibontott haj, mely a szexualitás, az ösztönerő szimbóluma, egyértelmű utalást hordoz arra a bibliai nőalakra, aki a Jézussal való találkozás

előtt prostituáltként dolgozott. Persze, a fedetlen fej kifejezhetné a hajadon társadalmi státuszát is, ám a többi attribútum ezt az értelmezést lehetetlenné teszi. Az érzéki hajzuhatagban sokkal inkább függetlenség, az alárendeltség elleni lázadás fogalmazódik meg. Mint ismeretes, a nőnek a kor társadalmi-vallási elvárásai szerint nem szabadott kendő viselése nélkül mutatkozni. Pál Apostol a Korinthusiaknak írt I. levelében a fátyol viselésére külön is kitér:

Szeretném azonban, ha megértenétek, hogy a férfi feje Krisztus, az asszony feje a férfi, Krisztus feje pedig az Isten. Minden férfi, aki fedett fővel imádkozik vagy prófétál, szégyent hoz a fejére. Éppen olyan, mintha megnyírták volna. Ha pedig az asszony, aki födetlen fővel imádkozik vagy prófétál, szintén szégyent hoz fejére. Éppen olyan, mintha megnyírták volna. Ha pedig az asszony nem akarja fejét befödni, vágassa le a haját. De ha megszegyenítő ez az asszonyra, hogy a haját levágassa vagy kopaszra nyíratkozzék, fődje be fejét. A férfi nem köteles a fejét befödni, mert Isten képmása és dicsősége, az asszony ellenben a férfi dísze. Nem a férfi lett ugyanis az asszonyból, hanem az asszony a férfiből. S nem a férfit teremtette Isten az asszonyért, hanem az asszonyt a férfiert. Ezért viselje az asszony annak a jelét, hogy hatalom alatt áll, az angyalokra való tekintettel. (Kor. I. 11, 3-10)⁴

Ennek fényében különösen jelentéssé a meztelen testet körülölelő hosszú haj művészettörténetben kialakult toposza, melyben egyszerre fejeződik ki a fej fedetlensége, ami a függetlenséget, a férfi oltalma alóli kiszabadulást szimbolizálja, valamint a test fedetlensége, ami pedig a bűnös létre utal.

További fontos attribútum a szinte minden Mária Magdolna-ábrázoláson szereplő kenőcsös tégely, az azonosítás újabb tárgyi kelléke.

A kenőcs utalás arra a Jézus lábát megmosó, majd azt olajjal bekenő, bűnös nőre, akivel Mária Magdolnát előszeretettel megkelettetik. De utalás a sírhoz kenőcsöt vivő, a temetési szertartást elvégezni akaró tanítványra is. Ugyanakkor ez a tégely a festményeken gyakorta nem is henger alakú dobozként tűnik elő, hanem kehelyként, ami a Jézus vérének felfogó poharat szimbolizálja. A kehely szakrális liturgiákban való használata régmúlt időkre nyúlik vissza, már az ókorból is tudunk róla, tegyük hozzá, formája koronként és kultúránként változott is.⁵ A kereszténységben az utolsó vacsora rendelkezése szerint a kehely az áldozati bort tartó pohárrá lényegül, mely az eucharisziában az égi

⁴ A tanulmányban szereplő bibliai idézetek a Szent István Társulat kiadásából valók (2005).

⁵ A kehelyre mint szakrális edényre minden vallás utal; a koponya lefűrészelt felső fele is felismerhető benne, mely például a tibeti áldozati edénnyel azonos.

és földi szövetséget kifejező vérrel azonos. Mária Magdolna egyik legfontosabb attribútuma mindezek alapján a transzcendenciára utaló, szakrális edény. A kelyhet e szakrális jelentés mellett értelmezhetjük a nőiesség örök jelképeként is: egyrészt a kehelyforma V-betűjében az anyaméhet ismerhetjük fel, másrészt tudunk arról, hogy a legősibb szertartásokon (Kr. e. 3500-tól kezdve) a szentélyekben az anyaistennő méhét szimbolizáló kelyhet használtak.



Paolo Veronese: Mária Magdolna (1583)

A bűnbánó szajha ábrázolásának e típusához hozzátartozik az az attribútum is, amely egy intenzív testi gesztusban fejeződik ki: Mária Magdolna égre emeli szemeit, könnyörögve a bűnbocsánatért. Ezt látjuk Tiziano állatias nőalakján éppúgy, mint Veronese festményén, ahol Mária Magdolna nem egyszerűen bűnbánatot gyakorol, hanem mindeközben megérinti saját mellét, sőt egyenesen izgatja saját mellbimbóját – amitől az esdeklő tekintet ellenére a testi vágy válik a kép üzenetévé.

Máshol a bűnbánatot a mellkasra helyezett kéz fejezi ki, mint Tiziano másik, hasonló kompozíciójú festményén, vagy El Greco azon különös művén, melyen a festő a kék háttérrel ellensúlyozni tudja – az elővillanó mellbimbó ellenére is – a testiség dominanciáját. El Greco ezzel megsejtet valamit abból a „másik” Mária Magdolnából is, akiről a kanonizált művészettörténeti és teológiai hagyomány nem vagy csak keveset beszél.

Bár azok a művek, amelyeken megjelenik a koponya-motívum – az újabb meghatározó attribútum –, egyértelmű utalást hordoznak erre a másik Magdolnára: a szellemi felemelkedésre képes, nem annyira racionálisan, mint inkább egy sajátos, *testies átszellemítettséggel gondolkodó* Magdolnára, akit tekinthetünk az emancipált nő (egyik) ősképeének is.

A koponya-motívum szervesen hozzátartozik a reneszánsz narratívákhoz, de még nagyobb szerephez jut a barokkban. Giovanni Gioseffo dal Sole (1690) vagy Nicolas Chaperon (1656) egy-egy művén a koponya már nem is mint pusztá szimbólum jelenik meg (mely egyfelől a Koponya-hegyre utal, másfelől a bűnbánat, azaz a világi hívságokról való lemondás jelképeként értelmeződik), hanem egyenesen erotikus tárggyá, a bűnös nő kezében tartott *izgató eszközzé* válik.

A barokk túlfűtött erotizmusa megjelenik Guido Cagnacci minden alkotásán – a Mária Magdolna-ábrázolásokon különösen.

Cagnacci 1663-as képén a bűnbánó szajhát extázisban mutatja be – az extázist a kézben tartott koponya váltja ki, mellyel mintha önkielégítést végezne. Magdolnának mint extázisban lévő nőnek az ábrázolása még ennél is korábban jelenik meg az egyik első elismert festőnő, Artemisia Gentileschi alkotásán (ő volt az első nőművész, akit felvettek a firenzei művészeti akadémiára). Ez a festmény egészen más aspektusból mutatja Mária Magdolnát, mint ahogyan azt a férfi festőktől megszoktuk. Artemisiánál a nőalak nem szép. Reprezentációjában nem a testiségre helyezi a hangsúlyt, hanem az elragadtatásra.



Guido Cagnacci: Bűnbánó Mária Magdolna (Extázis?; 1663)



Artemisia Gentileschi: Mária Magdolna ekstázisban (1613–1620)

Ez az elragadtatás köszön vissza Cagnacci művén is, csak hogy ott olyan mértékű erotikával társul, ami lehetetlenné teszi a tiszta vallási élményként való értelmezést: az extázis pillanatai a szexuális önkívület pillanataival válnak azonossá. Lényegi különbség van tehát az elragadtatottság ábrázolásában: míg Artemisia Gentileschi kivételes alkotásán az ég felé fordulásban a tiszta szellemi kimozdulás dominál – mely mintha egyenesen tagadná a degradált testtel való azonosítás jogosultságát –, addig a legtöbb reneszánsz és barokk festmény a magdolnai extázist mint démoni erők általi elragadtatást, mint a bűnös test megszállottságát mutatja be. Nekünk pedig, 21. századi értelmezőknek talán valahol a kettő között kell meglátnunk Mária Magdolna *valós* alakját – de mint látjuk, ez nem olyan egyszerű.

A teológiai hagyomány sokáig nyitva hagyta a kérdést, hogy Mária Magdolna azonos-e a bűnös nővel. Pedig az egészen bizonyos, hogy egyik evangélium szerzője sem felelteti meg a házasságtörésen kapott asszonnyal, de mégcsak azzal a nővel sem, aki Lukácsnál megjelenik, s könnyeivel öntözi, hajával törölgeti és szent olajjal keni meg Jézus lábát (Lk. 7,36-50).⁶ Az

⁶ „Egy bűnös asszony pedig, aki abban a városban élt, megtudva, hogy Jézus a farizeus házában vendége, olajat vitt magával egy alabástrom tartóban, megállt mögötte, a lábánál sírva, és könnyeivel kezdte öntözni a lábát, és hajával törölte meg; csókolgatta a lábát, és megkenste olajjal.” (Lk. 7,36-50)

ebben a jelenetben bemutatott, rossz hírű nő Lukácsnál névtelen volt. Azaz a Szentírás félreértésén alapszik a szajhasággal azonosított *Bűnbánó Magdolna* képe, mely nem is csak a legendáriumban és a művészeti képzeletben van jelen, hanem a teológiai és egyházi hagyományban is. A katolikus egyház csak igen későn, 1969-ben vonta vissza a „bűnbánó” megnevezést és a „bűnbánó prostituáltként” való megítélést.

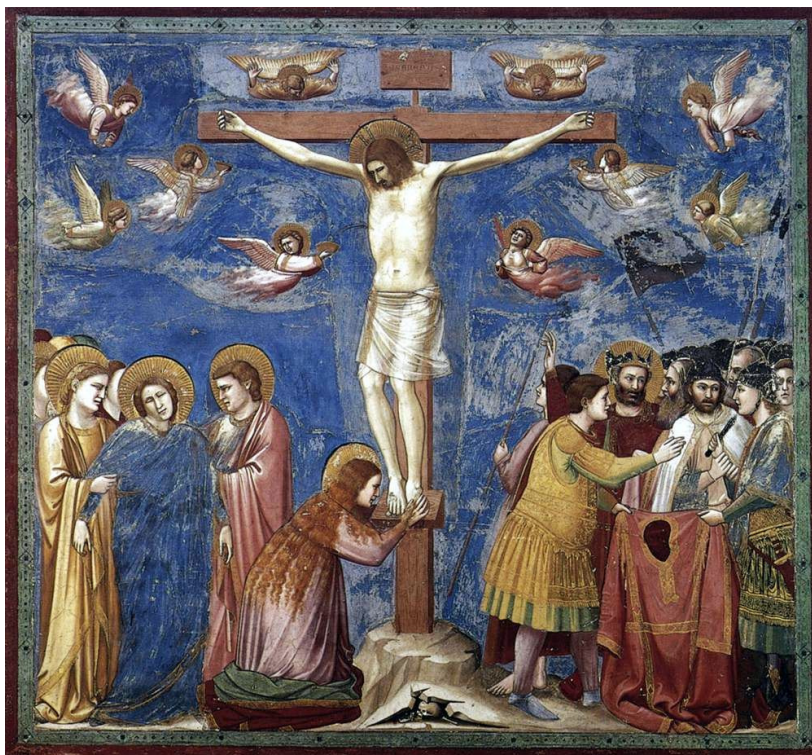
S ha mi magunk szajhasággal nem is akarjuk megvádolni Mária Magdolnát – a saját testéhez, vágyaihoz, ösztöneihez való eredendő kötődést miért kellene elvitatnunk tőle? Ha dekonstruáljuk is a téves dogmákon alapuló szajha-képet, miért kellene egyúttal a szexualitás által uralt nőképet is elvetnünk?

A szajhaság bélyege mellett számot kell vetnünk a Mária Magdolna-narratíva két másik sajátosságával is. Először is: a bűnt nemcsak a bujaság, a testnek való kiszolgáltatottság miatt társították hozzá, hanem az „ördög által való megszállottság” miatt is, mely alól a bibliai narratíva szerint Jézus szabadította fel őt. Itt a feladatunk az, hogy megértsük, mit jelent (mit jelentett abban a korban) megszállottnak lenni. Másodszor: meg kell értenünk Mária Magdolnának a feltámadás tanúsításában játszott alapvető szerepét is. A hagyomány már abban sem egyezik meg, hogy egyáltalán szemtanúnak tekinthetjük-e őt – abban az értelemben, hogy a tanúsítás erejével rendelkező, hiteles szemtanúnak számít-e egy „asszony”. Filozófiai szempontból ennél lényegesebb kérdés, hogy felfoghatjuk-e a sírnál való jelenlétét úgy, mint aminek során a színeváltozás, azaz a testi minőségből a szellemibe való átlépés megtörténik, s amit ő szemtanúként nem egyszerűen átél, hanem *megért*. Megértésre enged ugyanis következtetni az az 1896-ban megtalált Mária Magdolna-apokrif,⁷ amely nem annyira vallási kinyilatkoztatásként, mint inkább sajátos filozófiai szöveggént olvastatja magát: arról fogalmaz meg állításokat, hogy krisztusi perspektívában mit jelent a hús-vér test és a szellem egymáshoz való viszonya – e filozófiainak nevezett aspektusból lényegtelen a szöveg hiteles vagy fiktív mivolta. A Mária Magdolna-apokrif téziseinek szerzője arról ír, hogy miképpen lehet a transzcendens eredetű szellemet felfogni, azaz *miben áll a tiszta szellem jelenléte a testiben*. A megértést itt nem a szellemi mivolt (melyet ma a karteziánus megismerővel azonosítanánk) teszi lehetővé, hanem, ellenkezőleg, a testivel való közvetlen viszony. A testiesség szükségyszerű vállalása okán – az apokrif kinyilatkoztatása szerint – Mária Magdolna számára a tanúskodás egészen mást jelent, mint a többi tanítványé, de erről majd később.

⁷ Az 1896-ban megtalált, s 1955-ben publikált kopt nyelvű változatot tekintik a legteljesebb töredéknek, de ez evangélium eredetileg görög nyelven íródott, ebből is előkerült két változat.

Előtte még vizsgáljuk meg a megszállottság jelenségét!

A kanonikus evangéliumokban Mária Magdolna összesen hétszer van megemlítve név szerint; Lukácsot kivéve az evangéliumi szerzők először a keresztre feszítésnél írnak róla. Művészettörténeti szempontból egyébként is a keresztre feszítésnél ábrázolt Mária Magdolna a legfontosabb, mert az ott megjelenő attribútumai jelennek meg akkor is, amikor nem a keresztre feszítést reprezentáló képekkel találkozunk. Már a korai trecentóban, a 14. század elején is jól felismerhető mozzanat az, ahogyan Mária kezeivel átkarolja a keresztfá szárát. És itt megint nem egy tárgyi attribútumról, hanem egy gesztusról van szó. Ennek klasszikus példája Giotto *Keresztfeszítés* című festménye.



Giotto di Bondone: Keresztfeszítés (1304-1306)

A sokalakos szereplőcsoportból, az asszonyok közül Mária Magdolna a térdelő és az ölelő mozdulat révén válik ki: Jézus Krisztus lábát megérintve a keresztet karolja át éppen. A térdelés az alázatot fejezi ki, másfelől – a jelek szintjén – a gesztust összeköti a bűnös asszony történetével, akinek a láb-

mosáshoz és a kenetéshez szintén le kellett térdelnie. Ölelés, érintés és térdelés mozzanatai előkerülnek majd egy másik jelentben is.

Lukács evangéliuma az egyetlen a négy kanonikus szöveg közül, amely rögzíti Mária Magdolna és Jézus első találkozását. Ez az a nevezetes esemény, amikor Jézus meggyógyítja a megszállott nőt azáltal, hogy hét ördögöt űz ki belőle. Ez a motívum megjelenik Márknál is (Mk. 16,9), de Márk nem írja le magát az eseményt, az ördögtől való megszállottság képét csak a fel-támadás elbeszélésénél illeszti eposzi jelzőként Mária Magdolna nevéhez: „Miután a hét első napjának reggelén feltámadt, először a magdalai Máriának jelent meg, akiből hét ördögöt űzött ki.” A „hét ördög” stigmaként ott marad Márián: a démoni megszállottság képe ettől kezdve hozzátapad alak-jához, igazolandó bűnös-mivoltát. Mielőtt megválaszolnánk, hogy ez a fajta bűn mit jelent, tényként rögzíthetjük, ehhez a stigmához a teológiai, egyházi és művészeti gondolkodás hozzákapcsolja a rossz hírű nő képét.

Máténál a keresztre feszítés jelenetében annyi különbség van a márki el-beszéléshez képest, hogy Mária Magdolna, aki a többi asszonnyal együtt van megemlítve, egyszerűen „magdalaiként” szerepel. Az evangéliumokban min-dig jelentésszerű, hogy egy csoportból ki az, aki nevesítve megemlítésre kerül – az asszonyok közül ráadásul többnyire magdalai Mária szokott az első lenni. A „magdalai” jelző utalás arra a helyre, ahonnan Mária származik. A nőket többnyire a férjeik, vagy ha már özvegyek, akkor a fiaik után jelölik meg – ennek fényében azt mondhatjuk, Mária Magdolna alighanem hajadon volt. A magdalai mint azonosító jelző mindenképpen azt fejezi ki, hogy nem állt férfi oltalma alatt, független nő volt. Máté e nőkről azt is kijelenti: „Galileából követték Jézust, hogy szolgáljanak neki”. (Mt. 27,51-56) A Jézust követő asszonyokkal kapcsolatosan a kommentárok rendre kiemelik a szolgálatot, azaz a diakóniát. Az asszonyok számára ezen értelmezés szerint a követés nem a szellemi út követésével azonos, még ha azt nem is zárja ki, hanem a gondozással, a testi létezéssel kapcsolatos tevékenységekkel.

Lukács Mária Magdolna-képe radikálisan különbözik Mátéétól és Márké-tól: ő csökkenti magdalai Mária szerepét a Passió-történetben. Lukács úgy-szintén hét gonosz lelket említ, amivel a teljes megszállottságra utal, s amivel hozzájárul Mária Magdolna szavahihetőségének megkérdőjelezéséhez, szere-pének csökkentéséhez. Jézus korában a démonoktól, ördögöktől megszállot-takra úgy is tekintettek, mint akik a társadalom szelepei, akik kimondhatnak olyan mondatokat, megtehetnek olyan dolgokat, amelyeket egy egészséges ember nem. Éppen ezért Jézus tettét politikai tettként is szokás magyarázni.⁸

⁸ Lásd erről: Gancs Tamás: *Mária Magdolna szerepének és történetének vizsgálata* című doktori értekezését:

Bizonyos értelmezések szerint Lukácsnál Jézus hivatalos működésének egyik identifikációs pontja éppen az, hogy gyógyít és ördögöket űz, ezt ő maga is megemlíti a názáreti beszédében (Lk. 4,14–30).⁹ Jézus a démonok kiűzésével a gyarmatosított lélek felszabadítását, integrációját vállalja fel, ami nem más jelent, mint a társadalomban való helyük, mégpedig egy olyan új, ideális hely (*hybridty-place*) megkeresését, amelyben az alá-felé rendeltség nem létezik többé, hanem inkább egyfajta keveredése és kiegyensúlyozása történik meg a státuszoknak.¹⁰ Jézus az ilyen lelkeket magával és másokkal egyenlővé teszi, nem bűnösökként tekint rájuk. Igaz, e „rehabilitáció” által a „kolonializált” – más aspektusból nézve: a megszállottságától meggyógyított – lelkek a felszabadulásuk után megszűnnek a társadalom szelepei lenni, ami előtte a fő karakterjegyük volt. Mária Magdolnát – csakúgy, mint a gadarai megszállottat (Mk. 5,1-20) – Jézus visszahelyezte a közösségbe, mégpedig egy férfi tanítványokból álló közösségbe, annak teljes jogú „polgárává” tette, így nem is egyszerűen rehabilitálta, hanem szabad nőként „posztkolonialista hőssé” avatta.

A démontól való megszállottságnak nem csak vallástörténeti kontextusa van, hanem mitológiai és filozófiai háttere is, és nem csak az adott korban, hanem már azt megelőzően, a görögöknél is megfogalmazódott az ember *daimonion* általi uraltságának gondolata – filozófként mindenekelőtt Szókratész *daimonion*-ját idézhetjük magunk elé. Szókratész, mint ismeretes, többször beszél arról, hogy egy belső hang teljesen váratlanul meglepi, sokszor a szó közepén állítja meg, hogy afféle erkölcsi imperatívusként letiltja azt a beszélgetést (praxist), amit éppen folytat, mivelhogy az helytelennek bizonyul. Szókratész e belső hang kiszámíthatatlanságához ambivalens módon viszonyul. Elismeri, hogy miközben kénytelen engedelmessé válni neki, aközben nem tekinti önmagával identikusnak – a *daimonion* működése a kiszámíthatatlanságon alapul. A védőbeszédben isteni jeladásnak nevezi a belső hangot: „nem egy belső ítélkezési folyamatot reprezentál, hanem egy végső tudást *előlegez*”¹¹. A *daimonion* által közvetített végső tudást uralhatatlanság jellemzi, a hozzá való viszony megalapozhatatlan, hiszen spirituális természetű.

A kereszténységben megjelenő rossz és elűzhető démonok esetében ugyanúgy egy szellemi vagy természetfeletti erejű lélek jelenik meg, mely mintegy

https://teol.lutheran.hu/images/di/laszlo_gancs_doktorik_2017/Doktori-ertekezes---Gancs-Tamas---2017-EHE.pdf Letöltés ideje: 2019. március 5.

⁹ Lásd: Cserháti Márta: Binding the strong man: Demon-Possession and liberation in the Gospel of Luke. In: Fröhlich, Ida és Koskenniemi, Erkki (Szerk.): *Evil And The Devil*. Bloomsbury, London-New Delhi-New York-Sydney, 2003.

¹⁰ Erről ír Bhabha, Homi K.: *The Location of Culture* (Routledge, New York, 1994.) című könyvében, amely a posztkolonialista értelmezés egyik alapművének tekinthető.

¹¹ Hévizi Ottó: A daimonion. *Gond*. 12. (1996.) 63.

kívülről befolyásolja az embert. A görög ἄσθενειὼν mindannak gyűjtőfogalma, ami megmagyarázhatatlan eredetű, a gonosz lelkek éppúgy beletartoznak, mint a jók. Lukács példázata ebben az értelemben nem a démontól való megszálottság negatív státuszáról szól, hanem inkább arról, hogy Jézus mindenféle lélek, még a gonosz démon felett is úrrá tudott lenni, hiszen ő az isteni *pneumát* hordozta magában, ami erősebb mindenféle más *pneumánál*. Mária Magdolna megtisztítása ilyen módon a Megváltó erejének bizonyosságaként értelmezendő: ha Mária Magdolna az átlagnál megszállottabb volt is (a teljes megszállottságra utaló „hét gonosz szellemről” esik szó), Jézus meg tudta szabadítani őt. Tegyük hozzá: az is kiderül ebből a példázatból, hogy Mária Magdolna olyan nő, aki képes hangokat, a szellemi erő hangjait meghallani.

János evangéliuma ezzel a megszállottsági előzménnyel él vissza, amikor a sírnál zajló jelenetben Mária Magdolna zavarodottságára mutat rá, mintegy azt sugallva, aki egyszer már volt olyan állapotban, amely „nem volt megmagyarázható” (πνευμαίων πονηρῶν καὶ ἄσθενειῶν – Lk 8,1-3), azzal ugyanaz később is előfordulhat. Az evangelisták leírásaiból Mária Magdolna távolról sem úgy áll elénk, mint egy posztkolonialista hős, mint egy független és szuverén nő, ellenkezőleg, a hallgatagság attribútuma társul hozzá, ugyanúgy, ahogyan a Szűz néma alakjához is.

Az értelmezők ki szokták emelni Lukács nőekkel szembeni nyitottságát, tiszteletét, hiszen ő említi a legtöbbször – 23 helyen – a nőket, ám azok nála mindannyiszor némák maradnak. A nők a hatalmi diskurzus alárendeltjeként nem jutnak szóhoz, nem jutnak vezető szerephez, csak kísérőként, gondozóként, patrónusként jelenhetnek meg – tanítvánnyá és apostollá nem válhatnak. Jól példázza ezt Lukácsnál az alábbi szöveghely:

Ezután városról városra és faluról falura járt, és hirdette az Isten országának evangéliumát. Vele volt a tizenkettő és néhány asszony, akiket gonosz lelkektől szabadított meg, és betegségekből gyógyított meg: Mária, akit Magdalainak neveztek, akiből hét ördög ment ki, Johanna, Kúzának, Heródes egyik főemberének felesége, és Zsuzsanna, de sok más asszony is, akik vagyonukból támogatták őket. (Lk. 8,1-3)

János evangéliumában – mely több ponton eltér a szinoptikusokétól – főszerepet kap Mária Magdolna: a feltámadás jelenetének ő lesz a szemtanúja. Ugyanakkor a szerző elvitatja tőle a tanúsítás jogát – tegyük hozzá, a korabeli jog sem ismerte el a nők tanúskodását. János Péternek adja az elsőbbséget: bár Mária Magdolna fedezi fel, mégis Péter lesz az, aki rádöbben, hogy Jézus Krisztust nem elrabolták a sírból, hanem feltámadt. Mária Magdolna tudatlanságban maradása igen különös ebben a jelenetben.

Amiképpen nagyon különös a következő jelenetben az, ahogyan „fordulatot” hajt végre, s egyszeriben képessé válik a szellemtest látására.¹²

Jánosnál Mária a kereszt tövében áll Jézus anyjával és a legszeretettebb tanítvánnyal, Jánossal együtt. A sírnál nincsenek jelen asszonyok, vagy legalábbis az evangélium szerzője nem tesz említést róla. Azonban a hét első napján, korán reggel, még sötétben, Mária Magdolna odamegy a sírhoz, és látja, hogy a kő el van véve a sírbolt elől. Értelmezők szerint a sírhoz eleve sírni megy. Jánosnál végig nagyon hangsúlyos a sírás motívuma, s annak különböző fokozatai vannak: Lázár feltámasztásánál maga Jézus is sír, csakúgy, mint Jeruzsálem pusztulása felett, de drámai kompozíció Péter sírása a kakasszó után, vagy bethániai Mária sírása, aki a megkenetésnél könnyeivel áztatja Jézus lábát. De a legintenzívebb mind között a magdalai Mária sírása. „Zokogása” felfogható a gyászból eredő siratásként, de magyarázható azzal is, hogy azt hitte, ellopták a holttestet. Visszarohanva Péterhez és társához elmondja az információt: a sír üres, „az Urat elvitték”. Ez a mondat azt igazolja, hogy magdalai Mária ebben a pillanatban még nem hisz a feltámadásban, jöllehet a *Küriosz* (Úr) kifejezést használja. Péter lesz az, aki visszaérve elsőként belép a sírba, s látja, hogy az valóban üres, amit a másik tanítvány is lát, és ő immár nem csak lát, hanem hisz is („Akkor bement a másik tanítvány is, aki elsőnek ért a sírhoz, és látott, és hitt.”) Mária továbbra is a sírbolton kívül áll és sír. Majd amikor ő is behajol a sírboltba, akkor már ő is lát, azt látja, „hogy két angyal ül ott fehér ruhában, ahol előbb Jézus holtteste feküdt; az egyik fejtől, a másik pedig lábtól”.

A híres kertjelenetben, amikor Mária Magdolna találkozik Jézussal, nem ismeri fel őt:

Azok így szóltak hozzá: Asszony, miért sírsz? Ő ezt felelte nekik: Mert elvitték az én Uramat, és nem tudom, hova tették. Amikor ezt mondta, hátrafordult, és látta, hogy Jézus ott áll, de nem ismerte fel, hogy Jézus az. Jézus így szólt hozzá: Asszony, miért sírsz? Kit keresel? Ő azt gondolta, hogy a kertész az, ezért így szólt hozzá: Uram, ha te vitted el őt, mondd meg nekem, hova tetted, és én elhozzom. Jézus nevéen szólította: Mária! (Jn. 20,13–16a)

Mária a feltámadt Krisztust csak akkor kezdi el látni, amikor az név szerint szólítja őt, a név kimondása által idéződik fel a kettőjük közötti bensőséges, nem pusztán testi, hanem spirituális jelenlétben is alapuló viszony. A

¹² Erről ír Heidl György is tanulmányában, amelyben Mária Magdolna „szellemi megfordulását” a Fiú érintéséből vezeti le. Lásd: Heidl György: *Mária Magdolna megfordulása*. In. file:///C:/Users/Gerda/Downloads/Maria_Magdolna_megfordulasa.pdf Letöltés ideje: 2020. január 12.

spirituális viszony, amit akár Mária Magdolna „Jézus általi megszállásának” (avagy kolonizálásának) is nevezhetünk, a hang meghallása nyomán teremődik meg: a hangnak ugyanis az a természete, hogy miközben kívülről érkezik, valamiképpen mégis belülről halljuk. A hang meghallása után ismeri fel Mária Magdolna a Feltámadottat.

Ezt a felismerést megelőzi a megfordulás, amit egyrészt szó szerint, azaz fizikai aktusként is érthetünk, másrészt szellemi cselekedetként is felfoghatunk. Máriának hátra kell fordulnia ahhoz, hogy megláthassa, ki áll mögötte; csak hogy nem látja, kertésznek véli – mintha valami zavarná a látását. A látásnak ugyanez a zavara jelenik meg az emmausi vacsoránál is, ahol a tanítványok szintén nem ismerik fel a Megváltót („Látásukat azonban mintha valami akadályozta volna, hogy ne ismerjék fel őt” Lk. 24,15–17), alighanem azért nem, mert nem lehet látni azt, amit a Feltámadott megváltozott külseje, avagy testi minőségének hiánya jelent. Mária Magdolna számára a megfordulás a fizikai gesztusnál többet jelent, hiszen felismeri Jézust. Héberül fel is kiált: Rabbuni! – ami azt jelenti: Mester. Jézus viszont ezt mondja neki:

Ne érints engem, mert még nem mentem fel az Atyához, hanem menj az én testvéreimhez, és mondd meg nekik: Felmegyek az én Atyámhoz és a ti Atyátokhoz, az én Istenemhez és a ti Istenetekhez. Elment a magdalai Mária, és hírül adta a tanítványoknak, hogy látta az Urat, és hogy ezeket mondta neki.

Vajon miért nem érintheti meg Mária Magdolna Jézus testét? Milyen az a test, ami érinthetetlen?¹³ A feltámadt Krisztus testi mivolta nem ragadható meg a *Corpus Christi* teológiai vonatkozásai nélkül. Ezeket Hans Belting összefoglalása alapján tekintem át, röviden.¹⁴ A vallásalapító testét a teológiai hagyományban egyfelől eszményi testként határozták meg, másfelől tagadták bármely emberi testtel való analógiáját. Ez a definíciós vita összefügg az emberi testről szóló modern kori és posztmodern kori vitákkal: úgy a test–szellem (lélek/agy stb.) dualizmussal, mint a hús–vér test és a testetlen virtualitás szembeállításával. A művészettörténeti narratívában vizsgálva a Krisztust ábrázoló kép és a test viszonyát, megállapítható: a kereszten haláltusáját vívó test, valamint a feltámadt test ábrázolása, illetve e képek észlelése akkortól kezdve mutat változást, amikortól elfogadták az eucharishtiát,¹⁵ melynek

¹³ Lásd ehhez: Heidl György: *Értetés: szó és kép a korai keresztény misztikában*. Kairosz, Budapest, 2011.

¹⁴ Belting, Hans: *A hiteles kép*. Ford. Hidas Zoltán. Atlantisz, Budapest, 2009. Főként: 121–152.

¹⁵ Az 1215-ös IV. lateráni zsinaton fogadják el a „transzszubsztanciáció” dogmáját.

értelmében a kenyér Krisztus testének átlényegülését jelöli. Ettől kezdve mind a kenyérnek, mind a képzőművészeti ábrázolásokon megjelenő testnek valóságos jelenlétet tulajdonítottak. Hosszú évszázadokon keresztül azonban úgy hitték, hogy Krisztus, Isten fiaként, nem élhetett hús-vér emberi testben. Ha viszont nem volt valóságos a teste, akkor a kereszthalálnak sincs jelentősége. Ebből a dilemmából a kiutat a „kettős természet tana” jelentette: „E tanítás szerint egy és ugyanazon személyben két természet, az emberi és az isteni úgy kapcsolódik össze, hogy az isteni természet emberi húsba született.”¹⁶

Az ellentmondásos test-ontológia mellett éppoly terhet jelent a megértés számára az életutat meghatározó testtörténet is, amely különös motívumai-val – metafizikai apaság, nyilvános kivégzés, a lezárt sírból való feltámadás – túllépi a közönséges emberi test számára adott kereteket. Az ábrázolásban ez a túllépés „eleven holttestet” eredményez. De ez az elevenesség nem a beteg és halálba fordult test életre keltését jelenti, amilyet például Lázár feltámasztása révén jogosan tételezhetünk. Ugyanakkor, s ezt itt már én teszem hozzá a Belting által megalkotott narratívához, Lázár példázata nem a feltámadást, hanem a metafizikai csodatételt tanúsítja. A „holt” a Megváltó újra elevenné váló teste esetében a halhatatlant jelenti. Ez az istenemberi modell alapja: egyszerre holt és halhatatlan. A kereszten mindig az istenemberi test (és arc) jelenik meg a „fájdalmas férfiú” – érzelmileg és anatómiailag egyaránt szemléletesen ábrázolt – toposzaként.

A feltámadás narratívájában éppen ezért lényegi különbség mutatkozik az istenemberi és a halandó test között – egy halandó test visszatérhet a klinikai halál állapotából például, ám az nem jelent feltámadást, hiszen a halál véglegesen nem következik be. A halandó ember nemhogy a saját halála utáni testi feltámadásra nem képes, hanem még arra sem, hogy képes legyen látni, megérinteni, felfogni a halhatatlan testet. János evangéliumában nemcsak Mária Magdolna nézi kertésznek a sírbolt előtt megjelenő Krisztust, a tanítványok sem ismerik fel Mesterüket. Lukácsnál Krisztus alig bírja meggyőzni az apostolokat saját testi jelenlétéről: felszólítja őket, hogy érintsék meg és lássanak, de még akkor sem látnak. Majd sebeit is felkínálja nekik, végül ennivalót kér tőlük, és a szemük láttára eszik. A feltámadt Krisztus az emberi aspektusból felfoghatatlant tanúsítja: az Atyával való egyesülését. Szakrális teste olyan hús-vér test, amely már a tiszta szellemet, az Atya *húsba* való alászállását is tanúsítja.

A szakrális, avagy istenemberi test elviseli a transzgressziót: a transzcendencia alászállását a húsba, az éginek a földibe költözését. E *hibrid test* már nem látható pusztá földi szemekkel, de felfogásához nem elégséges a tisztán

¹⁶ Vö. Belting: *id. mű.* 131.

szellemi nézés sem. A megtapasztalásnak is hibridnek kell lennie: egyszerre testi és szellemi érzékelésnek. A vizuális és a rendelkezésre álló verbális narratívákból egyaránt az bontakozik ki, hogy mindenekelőtt Mária Magdolna az, aki erre az érzékelésre és befogadásra képes. Annak ellenére is, hogy Jézus azt mondja neki: *Noli me tangere!* Szavai arra utalnak, hogy még nem történt meg a teljes átváltozás. Pusztán földi szemekkel ekkor már nem lehet látni a testét, miközben a hang, a szólítás révén nagyon is érzékelhető. Ez a test ugyanis egyfajta *köztességgként*, átváltozott formában jelen van, Mária Magdolna majdnem meg is érinti. Át akarja ölelni, ugyanúgy, ahogyan korábban a keresztnél is átölelte a halott Jézus lábait. Ám Jézus megállítja őt ebben: „még nem mentem fel az Atyához”. Teste még nem a teljesen megváltozott, a materialitást immár teljesen levetett szellemtest – hanem éppen az átalakulás fizikai-szellemi állapotában van, anyagi és anyagtalan határán. Mária Magdolna ezt az átalakulást tapasztalja meg közvetlen közletről, ennek válik egyedüli szemtanújává.



Antonio da Correggio: Noli me tangere (1525)

Az itt leírt jelenetet Mária Magdolna megtéréseként szokás ábrázolni, de minden képi narratíva Jézus felszólítását állítja középpontba: Noli me tangere! Correggio festményén Máriát csak a testi attribútumok és gesztusok karakterizálják: a haj, a fedetlen mellék, a térdelés, a felfelé pillantás, az ölelő mozdulattól visszarántott kéz.

Ugyanígy Jézus is testbeszéddel mondja el, hogy hamarosan felmegy az Atyához. Sőt, azt kéri Mária Magdolnától, hogy ezt adja hírül a tanítványoknak. Amit Mária Magdolna úgy fogalmazza meg: „láttam az Urat”. *Látott*. Azt látta, ahogyan Jézus szellemivé változik, de ennek látása nyilván csak úgy mehetett végbe, ha egyszerre volt képes felfogni az átalakulás testi és szellemi vonatkozásait. Ebben a látásban, amit a *köztes*, avagy a *hibrid* (egyszerre testi és szellemi) *állapot* látásának is nevezhetnénk, s amit valójában az anyagtalan hang meghallása indít el, fejeződik ki Mária Magdolna alakjának lényegi kettőssége, amelyről a bevezetőben írtam. Ez a kettősség itt, a kertjelenetben válik lényegi mozzanattá. Alighanem ez a kertjelenet legfontosabb üzenete: Jézus éppen Mária Magdolna, azaz éppen egy hét ördögtől megszállt, ilyen módon megszállottságra képes lélek előtt mutatja meg magát az átváltozás hibrid állapotában. Egy olyan lélek előtt, aki egyúttal test is, abban az értelemben, hogy nem degradálja saját testiségét. Jézus nem véletlenül a saját testének – szexualitásának, mulandóságának – való kiszolgáltatottságot mélyen átélő nő előtt tárja fel azt, hogy mit jelent az anyag és a szellem kettőssége, mit jelent az egyik minőségből a másikba való átlépés. Ez a kettősség kizárólag egy olyan megértési szituációban válik felfoghatóvá, egyúttal megtapasztalhatóvá, amely magának a keveredésnek is teret ad: a hibriditás-helyen (*hybridity-place*)¹⁷, azaz a szellem által megszállt testben.

¹⁷ A fentiekben ezt a Bhabha által megalkotott fogalmat a lélek kolonializációja kapcsán már idéztem (H. K. Bhabha: *I. m.*)



El Greco: Mária Magdolna (1578)

Mindezt azonban a teológiai hagyomány keretében már aligha vizsgálhatjuk, hiszen az evangéliumok és az értelmezők nem erről a Mária Magdolnáról beszélnek – ha a kanonizált hagyományon alapuló képzőművészeti ábrázolások (különösen az őt remeteként ábrázoló képek, mint például El Greco említett műve) erőteljes utalásokat tartalmaznak is erre vonatkozóan.

Inkább azt az apokrifet vehetjük alapul, amely különös módon nem hittételeket vagy példázatokat tartalmaz, hanem a világ eredendő természetéről, anyag és szellem egymásba helyezetségéről szóló kinyilatkoztatást.

A megtalált, töredékes evangélium filozófiai olvasatára ennek az értekezésnek a keretei között nem vállalkozhatunk. Helyette álljon itt a látomásos 8. fejezet fennmaradt része, nem is annyira azért, hogy igazoljuk általa a fenti

következtetéseket, mint inkább, hogy bevezetést kínáljunk egy sajátos, test és szellem hibriditását alaptézisként megfogalmazó filozófiába. Vagy úgy is mondhatnánk: egy olyan „női filozófiába”, amely amellett, hogy az emancipációra és a megértés autonómiájára felépített, gondolkodó nő képét vetíti elénk, lehetővé teszi test és szellem viszonyának újszerű elgondolását is.

10.) És a vágy mondta, nem láttam alászállásodat, de most látom felemelkedésedet. Miért hazudsz, hiszen hozzám tartozol?

11.) A lélek válaszolt, mondván, Láttalak téged. Te nem láttál engem és nem is ismertél fel engem. Szolgáltalak téged mint egy öltözet ruha és nem ismertél fel engem.

12.) Amikor ezt mondta, a (lélek) eltávozott nagy vidáman.

13.) Azután ismét eljött a harmadik erő, melyet tudatlanságnak hívnak.

14.) Az erő megkérdezte a lelket, mondván, Hová mész? Meg vagy kötve a bűnben. Meg vagy kötve; ne ítélj!

15.) És a lélek azt mondta, Miért ítélsz te engem, habár én nem ítéltem?

16.) Meg vagyok kötve, habár én nem kötöttem.

17.) Nem ismertek fel. Ám én felismertem, hogy a Mindenség feloldódik, a földi és a mennyi dolgok egyaránt.

18.) Amikor a lélek a harmadik erő fölé került, felment és látta a negyedik erőt, mely hét alakot öltött.

19.) Az első a sötétség, a második a vágy, a harmadik a tudatlanság, a negyedik a halálos izgalom, az ötödik a test királysága, a hatodik a test esztelen bölcsessége, a hetedik a haragos bölcsesség. Ez a harag hét ereje.

20.) Megkérdezték a lelket, Ahonnan jössz emberek gyilkosa, vagy hová mész, tér meghódítója?

21.) A lélek válaszolt, mondván, Ami elvakított engem, elpusztított, ami félrevezetett engem, legyőztetett,

22.) És a vágyam megszűnt, és a tudatlanságom meghalt.

23.) Egy eónban egy világból bocsátottak szabadon, és egy Típus a típusból, és a felejtés béklyójából, mely múlandó.

24.) Mostantól kezdve eljutok az idő, az évszak, az eón többi részéhez, csendben.¹⁸

¹⁸ http://www.thenazareneway.com/the_gospel_of_mary_magdalene.htm Letöltés ideje: 2019. április 7., Arany László fordítása.

AZ ÖNKÉPET FELVÁLTÓ MÁSKÉP (JUDEOFÓBIA, ANTIJUDAIZMUS, ANTISZEMITIZMUS)

GÁBOR GYÖRGY

BEVEZETÉS

Minden identitás (önkép) három összetevőből építkezik:

1. Az identitás részét képezik azok az elemek, amelyek annak hordozójától függetlenül alakultak ki, a személy tudatos választását megelőzően, mintegy természet adta módon: ilyen minden bele- vagy veleszületettségi tényező: nem, etnikai, földrajzi hovatartozás, bőrszín, anyanyelv, szexuális orientáció, esetleges veleszületett rendellenesség stb., vagyis az identitás azon részei, amelyekért senki sem tehető felelőssé, s ezeket az elemeket senkin sem lehet számonkérni, mint-hogy – amint említettem – nem választás, nem szabad akarati döntés útján nyert összetevőkről van szó.
2. Az identitás részét képezik azok az elemek, amelyek a személy döntései nyomán jönnek létre vagy alakulnak ki, s amelyek – éppen a szabad akarati döntésből fakadóan – már számon kérhetők, minősíthetők és értékelhetők. Ilyen például a foglalkozás, a világnézet, a család- vagy párválasztás, az életmód, a kulturális szokások, tanulmányok stb.
3. Végül az identitás harmadik szintjét azok az elemek jelentik, amelyekkel mások látják el a személyt, amelyeket mások aggatnak rá, vagyis a közvetlen önmeghatározáson túliak, ám amelyekhez az érintett személy elfogadó vagy elutasító módon viszonyul, kizárja azokat, avagy tudomásul veszi, igyekszik azok ellenében viselkedni, avagy megfelelni törekszik ezeknek stb.

Én ez utóbbról kívánok beszélni, s ennek is egy olyan fajtájáról, amelyben jól megragadható, hogyan válhat az identitás részévé az identitás mások általi megkérdőjelezése, s hogyan válhat az önkép tevőlegesen ható elemévé a kívülről kapott jelzők, tulajdonságok, attribútumok képezte viszonyrendszer, legyen az akár tagadó és elutasító, akár helyeslő és egyetértő. Minden esetben

kérdés, hogy az önkép kialakításában vajon milyen szerepet tölt be a „másik” velem szembeni aktivitása, vagyis az, hogy az identitás kialakításában mekkora hatással van rám az engem így vagy úgy definiáló kívülről? Még pontosabban, hogy rajta keresztül milyennek kívánom – vagy nem kívánom – látni és láttatni magamat?

A judeofóbia, az antijudaizmus és az antiszemitizmus a történelem különböző időszakaiban, ám minden esetben a zsidósággal szemben létrejött eszmei-ideológiai pozíció, amelyek részben tudatlanságból, részben szándékos, manipulatív hazugságból, rengetegszer megcáfolt előítéletekre, ismétlődő sztereotípiákra támaszkodva, legfőképpen a külvilág számára írják le és értelmezik a zsidóságot, a zsidó szokásokat, hagyományt, gondolkodásmódot, erkölcsöt stb.

A judeofóbia leginkább az idegenségből, a másságból, a „mi” és az „ők” dichotómiájára építő, szokatlanoknak, egzotikusnak, bizarrnak, de a legtöbb esetben ellenségesnek vagy a „mi” közösségére tekintettel kifejezetten fenyegetőnek láttatott, továbbá egyfajta vélt kultúrfölényből lenézett, kigúnyolt és primitívnek tartott, vagyis összességében negatív sztereotípiákkal megbélyegzett, a másikkal (jelen esetben a zsidóval) szembeni, kívülről érkező csoportidentitás-képző előítélet-halmaz.

Az antijudaizmus az üdvtörténeti ellenséggént megbélyegzett, azaz kifejezetten vallási okokból és indíttatásból megalkotott, ugyancsak kívülről érkező csoportidentitás-képző előítélet-halmaz. Szerepe van ebben a lelkek piacán való üdvtörténeti versenyfutásnak, a hitbéli konkurencia ellehetetlenítésének és látványos evilági legyőzésének. A monoteista vallások fenomenológiai lényege, hogy csak és kizárólag egy igazság létét ismerhetik el, minden más hitbéli igazság megtévesztés, hazugság, bálványokkal való paráználkodás, s a hívek a gonosz perszifikációi. Az antijudaizmus egyszerre jelenti a kereszténység triumfációját s a zsidóság diabolikus jellegét, sátáni elkötelezettségét.

Az antiszemitizmus faji meghatározottságok alapján ítélkezik, többé már nem történeti, hanem kizárólagosan biológiai tényezőnek tekintve mintegy dehumanizál, s mintegy az egész emberiségre leselkedő fertőnek, bacilusnak parazitának vagy baktériumnak nevezi a zsidóságot, akikkel szemben – a humán embervilág megmentésének magasztos célját szem előtt tartva – elkerülhetetlen a „végső megoldás”, az Endlösung. A zsidóság teljes leértékelése egyben a leértékelő felmagasztosulását jelenti, aki – mint sárkányölő Szent György – a szörnyeteggel szembeszáll s legyőzi őt.

A fenti három zsidóellenes pozíció a sok eltérő vonás mellett több azonos jeggyel rendelkezik: mindhárom sztereotipizálással képezi meg saját identitását, vagyis identitásképző sztereotípiák alkotják valamennyit.

AZONOSSÁG VAGY KÜLÖNBÖZŐSÉG?

1. „Moyses... új s más halandók szokásaival ellentétes szokásokat vezetett be. Szégyenletes ott minden, ami nálunk szent, ám meg van engedve náluk, ami nekünk tisztátalan... fonák és rút intézményeik ocsmányságuk miatt kaptak erőre... egymáshoz megátalkodottan hűségesek... viszont mindenki más ellenségesen gyűlölnek... kéjlegésre igencsak hajlandó nemzet... semmit oly hamar magukba nem szívnak, mint az istenek megvetését, hazájuk megtagadását, szüleik, gyermekeik, testvéreik semmibe vételét.”¹
2. „A zsidók... csak a hasuknak élnek, csak a jelent lesik, semmivel sem jobbakk, mint a disznók vagy a bakkecskék feslett gondolkodásuk és túlzott falánkságuk miatt...; a zsinagóga nemcsak bordélyház..., hanem egyenesen rablók barlangja, vadállatok odúja, a hely démonok lakhelyévé válik...; ha valaki most... az ördög fellegvárának, lelkek pusztítójának... nevezné..., még akkor is kevesebbet mondana...; a zsinagóga démonok lakhelye, de nem is csak a zsinagóga az, mert a zsidók lelke még inkább az...; a zsidók démonok...; a judaizmus betegségben szenved...; krisztusgyilkosok...; minden vadállatnál elvetemültebbé váltak...; nem is tudjuk, hogy melyiken szörnyülködünk jobban: istentelenségükön, kegyetlenségükön vagy embertelenségükön...; beszéljek harácsolásairól, kapzsiságukról, arról, hogyan árulják el a szegényeket, lopásairól, piaci üzelveikről...; tisztátalanok, törvénszegők, embergyilkosok és Isten ellenségei...; akik között gyilkosság és vérontás tenyészik...; az egész világot megfertőző betegség...”²
3. A zsidó bizonyára faj, de nem ember. Egyáltalán nem teremthette az örök Isten a saját képmására. A zsidó az ördög képmása. A judaizmus a nemzetek faj tuberkulózisa.”³

A fentiekben idézett három textus térben és időben egymástól meglehetősen távol keletkezett. Az első citátum az i.sz. 1. század második felében, s a 2. század első évtizedeiben élt Tacitusnak, a római történetírónak a *Korunk*

¹ Tacitus: *Historiae*, V.4-5. Tacitus összes műve, I. Ford. Borzsák István. Magyar Helikon, Budapest, 1970. 350-351.

² Khrüszosztomosz, Jóannész: *Adversus Iudaeos*, I,3,1; I,4,1; I,4,4; I,4,5; I,6,3; I,6,7; I,6,8; I,7,1; II,2; VI,7,6. Lásd Aranyszájú Szent János: *Beszédek a zsidók ellen*. Ford. Vattamány Gyula. Wesley János Lelkészképző Főiskola, Budapest, 2005. 51; 53-54; 59; 60; 61; 76; 175-176.

³ Adolf Hitler beszéde az NSDAP gyűlésen, München, Zirkus Krone, 1923. május 1. In. Eberhard Jäckel–Axel Kuhn: *Hitler Sämtliche Aufzeichnungen 1905–1924*. Stuttgart, Deutsche Verlags-Anstalt, 1980. 918. [Dok. 524]

története (Historiae) című munkájából származik, a második Jóannész Khrüszosztomosznak (Aranyaszájú Szent János, prédikátor, teológus, egyház- atya, a későbbiekben Konstantinápoly érseke) zsidóellenes homíliájában lel- hető fel, amelyet a szíriai Antiokhiában mondott el 386-392 között, a harma- dikat Hitlernek egy 1923-as müncheni beszédéből emeltem ki.

Az, ami a három idézetet összefogja, s hasonlóvá teszi, aligha igényel ma- gyarázatot: mindhárom a zsidósággal szemben fogalmazódott meg, s mind- három határozottan és egyértelműen negatív attribútumokkal és karakter- jegyekkel látta el a zsidóságot. A kérdés azonban az, hogy ez a hasonlóság lényegét, értelmét és rendeltetését tekintve vajon azonossá teszi-e az idézett gondolatokat, s vajon a zsidóság elítélése és elutasítása azonos szándékból és megegyező irányultságból fakadt-e? Kijelenthető-e, hogy akár a tudatlanság, akár a szándékos manipuláció irányította durva, előítéletes tévedésekre és hazugságokra épülő, a dehumanizáció eszköztárát is felvonultató megállapí- tások ugyanazokból a törekvésekből, eszmei, ideológiai és politikai megfon- tolásokból fakadtak Tacitus, Jóannész Khrüszosztomosz és Hitler esetében? Továbbá – és a fentiekkel összefüggésben – kérdés az is, hogy a három idézet alanya, vagyis a Tacitus által használt *Iudaeus (Iudaei)*, a Jóannész Khrü- szosztomosz által használt Ιουδαῖος (Ιουδαῖοι) és a Hitler által használt *Jude (Juden)* szintaxisa, nyelvi megjelenítése vajon ugyanazt a fogalmi keretrend- szert fedí-e le, legyen annak akár etnikai, geográfiai, származási, transzcen- dens tartalmat hordozó vallási, valamilyen kritérium szerint meghatározott közösségi vagy a fajelmélet alapjain nyugvó, fölé- és alárendeltségi viszonyo- kat megfogalmazni kívánó tartalma.

A kérdés annál is inkább jogosnak és megalapozottnak tűnik, mivel mind a politikai közbeszédben, mind a mindennapos publicisztikában egyedüli- ként és meglehetősen differenciálatlanul az antiszemitizmus jelzője hivatott leírni minden zsidóságot ért negatív megnyilatkozást, de a kérdéssel foglal- kozó korszerű nemzetközi szakirodalom is hajlamos az antiszemitizmus fogal- mát térből és időből kiragadva, vagyis parttalanul és felettébb anakronisz- tikus módon visszavetítve alkalmazni akár ókori, akár középkori zsidóellenes megnyilvánulásokra.⁴ A legújabb irodalomból vett sokatmondó példa a kiváló

⁴ A hazai állapotokra jó példa, ahogy – érzékelhetően tudományon kívüli okok miatt – a közelmúltban Gerő András előbb egy történész kollégáját minősítette antiszemitának, amit a hazai szakma szinte egyöntetűen visszautasított:

(http://galamus.hu/index.php?option=com_content&view=article&id=147459:akademikus-antiszemizmus&catid=9:vendegek&Itemid=66http://www.rubicon.hu/magyar/oldalak/ungvary_krisztian_az_antiszemita_ertelmezesi_keret/;
<http://beszelo.c3.hu/cikkek/filoszemita-erveles-antiszemita-keretben>;
http://www.rubicon.hu/magyar/oldalak/tamas_gaspar_miklos_ki_a_z_antiszemita/;
<http://rubicon.hu/magyar/oldalak/antiszemizmus>.

francia történésznek, Paul Veyne-nek a *Quand notre monde est devenu chrétien (312-394)* (Amikor a világunk kereszténnyé vált) c. munkájában olvasható fejezet, ahol Veyne egyfelől azt hangsúlyozza, hogy nincs folytonosság a zsidók pogány világon belüli elutasítottsága (amit alapvetően exkluzív istenük, a nemzet többi istenét mint hamis bálványokat elutasító magatartásuk, a pogány világ számára értelmezhetetlen vagy egyenesen félreértett szokásaik alapoztak meg, továbbá az, hogy a kereszténység a zsidók identitását megfoghatatlannak, elmosódottnak tartották, minthogy se nem pogányok, se nem keresztények) és a keresztény antijudaizmus között. Ám másfelől – így Veyne – ez a középkori, keresztény, „meghatározó módon vallási antijudaizmus megszakítás nélkül folytatódik napjaink meghatározó módon »világi« („laïc”) antiszemitizmusában, amely ugyanabból az ellenszenvből ered”, minthogy a keresztény antijudaizmus és a modern antiszemitizmus „egyazon mentális okokra vezethető vissza.”⁵ Mindez különösképp meglepő épp attól a Veyne-től, aki egy másik munkájában, történelemelméleti kötetének egy helyén a történelem retrospektív, teleologikus olvasatát teljes joggal visszaautásítva nagy nyomattal hangsúlyozza az alábbiakat: „Megérteni a történelmet nem abból áll, hogy észre tudjuk venni a felszínes mozgolódás alatt futó nagy, felszín alatti áramlatokat: a történelemnek nincsenek mélységei. Jól tudjuk, hogy valósága nem racionális, de tudnunk kell, hogy ő maga sem bír több értelemmel; nincsenek olyan kibontakozások, amelyeket szabályszerűnek tekinthetnénk, amelyek a történelmet, legalább időnként, egy jól összefogott cselekménynek láttatnák, ahol az, aminek be kell következnie, végül valóban be is következik.”⁶

A példák úgyszólván tetszőlegesen szaporíthatók: az antiszemitizmus 19. századi terminológiája egyes szerzőknél rendre felbukkan már a pogány zsidóellenesség (ezt a továbbiakban judeofóbiának nevezem), vagy a késő-antik, középkori keresztény zsidóellenesség (ezt a továbbiakban antijudaizmusnak nevezem) leíró fogalmaként.⁷

Majd ugyancsak Gerő volt az, aki Füst Milán zsidó származású íróat néhány valóban rendkívüli módon sértő zsidóellenes megjegyzése miatt keresetlen egyszerűséggel „virtigli antiszemitának” nevezte. https://azonnali.hu/cikk/20190121_zsido-zavar-miert-erzi-magaenak-egy-zsido-szervezet-a-zsidoellenes-fust-milant.

Gerő állítását Schein Gábor irodalomtörténész, Füst Milán monográfiája utasította vissza: https://hvg.hu/kultura/20190128_Nem_tul_draga_Fust_Milan_antiszemitizmusarol

⁵ Veyne, Paul: *Quand notre monde est devenu chrétien (312-394)*, Albin Michel, Paris, 2007. 187., 189.

⁶ Veyne, Paul: *Comment on écrit l'histoire*, Éditions du Seuil, Paris, 1996. 144-145.

⁷ A sok példa közül kettőt említek most meg, mint a fenti szemléletnek a jellemző eseteit: *De l'antijudaïsme antique à l'antisémitisme contemporain*. Études réunies par Valentin Nikiprowetzky, Presse Universitaires du Septentrion, Lille, 1979;

Természetesen a tudományos vizsgálatok nem mellőzhetik az olyan hatás-történeti kutatásokat, amelyek választ adhatnak arra, hogy az antiszemitizmus kialakulásában, gyors domesztikálódásában és a Soá előidézését és bekövetkeztét sokak tevételes aktivitásával és még többek csendes, elfogadó közömbösségével támogató vagy jóváhagyó folyamatában mekkora szerepe volt a korábbi évszázadok judeofób és a keresztény Európa közel két évezredét végigkövető, a mindennapi prédikációkban, egyházi szónoklatokban, a templomi ábrázolásokban, vagy például a „zsidók megtéréséért” elmondott nagypénteki könyörgésben (*perfidia judaica*⁸) stb. manifesztálódó zsidóellenességnek. Ám a judeofóbia, az antijudaizmus és az antiszemitizmus önálló jelentéssel bíró fogalmak, amelyeknek egybemosása nem csak a történelmi látásmódot homályosítja el, hanem a világ jelenségeit leíró és értelmező képességment is.

II. SZUBSZTANCIALIZMUS ÉS FUNKCIONALIZMUS

Theodor Mommsen világhírű berlini ókortörténész a római történelemről írt kapitális munkájának egy helyén egy a későbbiekben sokat idézett megállapítást tesz: „A zsidógyűlölet és a zsidóellenesség ugyanolyan régi, mint maga a diaszpóra.”⁹

Mommsen, aki élesen szembeszállt az antiszemitizmus minden létező formájával, nem a zsidóellenesség korabeli megnyilvánulásait igyekezett igazolni és alátámasztani, éppen ellenkezőleg. Az elhíresült, 1879-1881 között lezajlott „Berliner Antisemitismusstreit” (berlini antiszemitizmus-vita) kezdő pillanata volt, amikor Heinrich von Treitschke konzervatív porosz történész megjelentette *Unsere Aussichten* (*Kilátásaink*)¹⁰ című írását, amelyben a német zsidók asszimilálódásra képtelen „különleges nemzeti létmódjából” kiindulva azt hangsúlyozza, hogy a zsidóknak „közelíteniük kellene a keresztény polgárok szokásaihoz és gondolkodásmódjához”, „a mi izraelita polgárainknak

Anders Gerdmar: *Roots of Theological Anti-Semitism: German Biblical Interpretation and the Jews, from Herder and Semler to Kittel and Bultmann*, Brill, Leiden, Boston, 2009. A fogalmi anakronizmus ugyancsak jó példája az, amikor a tolerancia fogalmát terjeszti ki parttalanul a szerző, történetileg minden ok és jog nélkül. Lásd Polymnia Athanassiadi: *Vers la pensée unique. La montée de l'intolérance dans l'Antiquité tardive*, Les Belles Lettres, Paris, 2018.

⁸ *perfidus* = hitetlen, azaz Krisztusban nem hívő, gonosz.

⁹ Mommsen, Theodor: *Römische Geschichte*, V. *Die Provinzen von Caesar bis Diocletian*, Weidmannsche Buchhandlung, Berlin, 1885. 519. („Der Judenhaß und die Judenhetzen sind so alt wie die Diaspora selbst.”)

¹⁰ Treitschke, Heinrich von: *Unsere Aussichten*. In: *Preußische Jahrbücher*, 44. 1879. 559-576.

németekké kell válniuk”, ugyanis „keleti határainkon túl, évről évre, Lengyelország kimeríthetetlen bölcsőjéből számos ambiciózus fiatal férfi érkezik, akiknek gyermekei és unokái egy napon a német tőzsdéket és a sajtót fogják irányítani. A bevándorlás rohamosan növekszik, s a kérdés, hogy miként tudjuk egyesíteni ezt az idegen népet a miénkkel?” Mert a jelenlegi Mischculturból (kevert kultúra) egyenesen következik, hogy „a zsidó a mi szerencsétlenségünk.”¹¹

A vita során egyaránt lehetett olvasni – például az Adolf Stöcker protestáns teológus kezdeményezte *Antisemitenpetition*ban – az antiszemita gyűlölet-beszéd mozgósító erejéről, a keresztény-német szellem erősítésének szükségességéről, a zsidó tanárok mielőbbi eltávolításáról az általános iskolából, valamint a zsidó vagyon és a keresztény munka közötti különbségről,¹² s olvasható volt – mások mellett – Mommsen álláspontja, aki szerint Trietschke a zsidókat „másodrendű polgároknak tekinti, akár mint egy megjavulni esetleg képes bűnözőkből álló büntetőszázadot. Ezzel polgárháborút prédikál... A többség kisebbség elleni polgárháborúja még a lehetőség szintjén is nemzeti vész.”¹³

A vita egyik felettébb érdekes és tanulságos következménye volt, hogy a német ókortörténeteszek közül többen az „örök” és ennél fogva akár jogosnak is nevezhető antiszemitizmus forrásait keresték, s vélték megtalálni az antikvitásban. Egy kitűnő munka egyebek közt azt mutatja be, hogy a zsidógyűlölet régi és új formáinak hasonlóságát felfedezve fordultak egyre többen az antik „antiszemitizmus”, így például az alexandriai görög Apión (i.e. 30-20 – i.sz. 45-48) munkássága felé.¹⁴ Akadt szerző, aki kitörő lelkesedéssel talált rá az antiszemitizmus „legérdekesebb párhuzamaira, amelyek saját korunkat manifesztálják.”¹⁵

¹¹ „Die Juden sind unser Unglück”, i.m. 575.

¹² „Antisemitenpetition”, In: *Deutsche Geschichte in Dokumenten und Bildern*, Band 4. Reichsgründung: Bismarcks Deutschland 1886-1890.
http://germanhistorydocs.ghi-de.org/pdf/deu/413_Antisemitenpetition_114.pdf

¹³ Lásd Mommsen, Theodor: Auch ein Wort über unser Judenthum, Weidmannsche Buchhandlung, Berlin, 1880. 3-16. Ugyanezt lásd uő: *Gelehrter, Politiker und Literat*. Szerk. Josef Wiesehöfer, Henning Börm, Franz Steiner Verlag, Stuttgart, 2005. 137-164.

¹⁴ Hoffmann, Christhard: *Juden und Judentum im Werk Deutscher Althistoriker des 19. und 20. Jahrhunderts*, E. J. Brill, Leiden, 1988. 222. Lásd ehhez Arthur Gotthard Sperling: Apion der Grammatiker und sein Verhältnis zum Judentum. Ein Beitrag zu einer Einleitung in die Schriften des Josephos. In: *Gymnasiums zum heiligen Kreuz in Dresden*, Lehmannsche Buchdruckerei, 1886. III-XXII.
<https://archive.org/details/apiondergrammatioosper/page/n23>

¹⁵ Zacher, Konrad: Antisemitismus und Philosemitismus im klassischen Alterthum, In: *Preußische Jahrbücher* 94. 1898. 1.

A lényeg, hogy az antikvitás modellként és előképként történő felelegetését messze nem szaktudományos, sokkal inkább ideológiai megfontolások és történelmi öngazolások indokolták. Ám a történelmi csúsztatások és anakronisztikus próbálkozások elvezettek ahhoz a kérdéshez, hogy vajon mi a tényleges okozója az antikvitásban is jelenlévő és a maga komplexitásában megmutatkozó zsidóellenességnek? Az álláspontok egyike, amelyet Hoffmann nyomán „szubsztanciálisnak” vagy „esszenciálisnak” szokás nevezni,¹⁶ egy olyan értelmezési modellt kínál, amely magának a judaizmusnak a vallási, kulturális és társadalmi jegyei nyomán bontakozott ki, vagyis a judaizmus „esszenciájából”, s ennél fogva – a szubsztanciális álláspont képviselői szerint – a zsidóellenesség oka a judaizmuson belül keresendő. Ez a módszertani megközelítés természetesen nem korlátozódott az antiszemita szerzőkre – ezért is hivatkoznak szívesen Mommsen fent idézett soraira –, miközben a zsidóság minden korban eltérő, rendhagyó vagy különös szokásaiból, hagyományából, viselkedéséből és rítusaiból kiindulva kísérelnek meg választ találni a zsidóság mindenkori környezetéből ellenük áramló elutasításokra, ellenségeskedésre vagy gyűlölködésekre.

A zsidók szokásait nem vagy alig-alig ismerő, leginkább a tudatlanságból táplálkozó attitűd megalkotta sztereotípiák dőlőfő, elbizakodott, a többiekől elkülönülő népként írják le a zsidóságot, olyan vallási és etnikai közösségként, amely pusztán léteével kiprovokálja az ellenségeskedés legkülönbözőbb formáit. Felix Staehelin már egyenesen arra a súlyos következtetésre jut, hogy a zsidók minden más hitet elutasító merevsége szükségszerűen váltotta ki a természetből fogva toleráns görög világ ellenszenvét.¹⁷

A zsidóságnak a vallásuk és szokásaik sajátos természetéből adódó és más vallási közösségektől elkülönülő magatartása a „mi” és az „ők” ellenséges dichotómiájának logikájából fakadó zsidóellenességet eredményezett. Marcel Simon méltán híres alapmunkájában ezért is írja, hogy „a görög-római antiszemitizmus alapvető oka a zsidók elkülönülésében rejlik, és egy végső elemzés szerint a vallásukban, hiszen ez a forrás.” De Simon – helyesen és érzékenyen – rögtön hozzátézi: „Az etnikai szempont innen teljesen hiányzik.”¹⁸

Tcherikover, miközben „szubsztanciális” módon maga is az antiszemitizmus okát „mindig és mindenhol” ugyanabban látja, hangot ad annak, hogy megnyilvánulási formái (politikai, faji, gazdasági, társadalmi, vallási, pszichológiai) változatosak, a mindenkori hely és az adott körülmények függ-

¹⁶ Hoffmann, Ch.: i.m. 224.

¹⁷ Staehelin, Felix: *Der Antisemitismus des Altertums in seiner Entstehung und Entwicklung*, Verlag Lendorff, Basel, 1905. 23.

¹⁸ Simon, Marcel: *Verus Israel. Étude sur les relations entre chrétiens et Juifs dans l'Empire Romain (135-425)*, Éditions E. de Boccard, Paris, 1983. 239.

vényében. „Az antiszemitizmus meghatározó lényege a zsidó nép létezéséből fakad, minthogy idegen test a népek között. A zsidóság idegen jellege a központi oka az antiszemitizmus eredetének, és ennek az idegen jellegnek két aspektusa van: a zsidók idegenek a többi nép számára, mivel eredetükre nézve egy másik országból származnak, és ugyancsak idegenek idegen szokásaik miatt, amelyek az ország lakói szemében különösek és egzotikusak.”¹⁹ Vagyis a zsidóság – legfőképpen vallásuk sajátos jellegéből következően „az antik társadalomban idegenként élnek..., mindig hajlamosak voltak az elszigetelődésre, s vallásukban mindig volt valami kivételes, ami megnehezítette a társadalmi kapcsolatokat, s ami nehezen illeszkedett az antik társadalmi modellhez.”²⁰

A szubsztanciális nézőpont, a maga intemporális, „örök” és „állandó” jelleget tételező elképzelésével abból a feltételezésből indult ki, hogy a judaizmus rendelkezik egy olyan lényegi, belső elemmel vagy immanens összetevővel, amely úgyszólván „természetadta” módon, azaz a lehetséges társadalmi és szociális összefüggéseket mellőzve ad választ a zsidókkal szembeni frusztráció, szembenállás és gyűlölködés különféle megnyilvánulásaira, így például a judaizmus és a hellenizmus közötti antagonisztikus különbség okára. „A zsidókon kívül nem volt még egy nép, amely oly kitartóan utasította volna el a szomszédos népek isteneit, azt, hogy áldozati szertartásaikban közreműködjenek, hogy templomaikat ajándékokkal halmozzák el, s akkor még nem beszélünk a közös étkezésekről vagy a házasságról”²¹ – írja Wistrich, mintegy világos illusztrációját adva eme „szubsztanciális” vagy „esszenciális” megközelítésnek.

A fenti megközelítéssel szemben mások az ún. „funkcionalista” szemléletmódot követik, amelynek az alapjait Isaac Heinemann fektette le. Heinemann, miként a „funkcionalista” megközelítés valamennyi képviselője, tagadja, hogy a judaizmusnak valamiféle esszenciája vezetett volna az antik zsidóellenességhez, éppen ellenkezőleg: ennek kifejezetten politikai okait tekinti meghatározónak. Heinemann elsősorban a szír-palesztin, az egyiptomi és a római „konfliktusgócokat” (*Konfliktsherde*) megjelölve azt hangsúlyozza, hogy ezeken a helyeken a zsidókkal szembeni ellenségeskedés nem ok volt, hanem a hatalmi-politikai küzdelmek következménye. Így ír: „A zsidókkal szembeni ideológiai gyűlölködés sehol sem szolgáltatott elegendő okot az ellenük folytatott politikai harcok számára. Ám a hatalmi küzdelmek, amelyeket a politikai vagy nemzeti érdekek motiváltak, kedvező talajnak bizonyultak a zsidó

¹⁹ Tcherikover, Victor: *Hellenistic Civilization and the Jews*, Atheneum, New York, 1977. 358.

²⁰ Sevenster, Jan Nicolaas: *The Roots of Pagan Antisemitism in the Ancient World*, E. J. Brill, Leiden, 1975. 89.

²¹ Wistrich, Robert S.: *Antisemitism. The Longest Hatred*, Thames Methuen, London, 1991. 6.

vallás lényegét érintő kedvezőtlen vélekedések elszaporodásához. Így hát az ideológiai konfliktusokat a politikai küzdelmek visszfényeként kell tekintetbe venni, ugyanúgy, miként napjainkban.”²² Vagyis az antik zsidóellenességet nem a zsidóságnak a diaszpórában egyre irritálóbbá váló eredendő mássága, idegensége váltja ki, hanem a politikai konfliktusok konkrét történelmi helyzetei. Erre utal Funkenstein is, aki leszögezi, hogy „az antik pogány világ zsidóellenes argumentumai... politikai és etnikai eredetűek voltak, s azokat a Haszoneusoknak az Izrael földjén élő görög népességgel szembeni politikai agresszivitása hívta életre.”²³

Akik a funkcionalista szemlélet híveiként politikai szempontokra vezetnek vissza az antik zsidóellenesség létrejöttét, tisztában vannak azzal, hogy a görögök körében egyre élesedő judeofóbia egyértelmű visszajelzése a görögök és a zsidók közt fennálló hierarchia lassú megváltozásának, eltolódásának. A zsidókkal szembeni előítéletes gondolkodás úgyszólván párhuzamosan zajlott azzal a folyamattal, amelynek során a görögök társadalmi és politikai dez-organizációja végbement. Aemilius Paullus püdnai győzelme (i. e. 168.) nyomán ötven fölöltre tehető az elpusztult görög városok s százezer fölöltre a rabszolgáknak elhurcoltak száma. Makedónia műkincseinek és minden egyéb értékének kifizetését követően – hogy csak néhány jellegzetes történelmi pillanatról emlékezzünk meg – i. e. 146-ban Korinthosz pusztul el, később Cornelius Sulla rendezi át nem éppen filozófiai-spirituális, sokkal inkább katonai eszközökkel a platóni Akadémiát és Athén falait (i. e. 86-ban), s a kérdés immár az, hogy a görögök egykori nagyságát reprezentáló műkincseiket és messzi földön híres könyvtáraikat egy-egy római légió helyben pusztítja-e el s adja át az enyészetnek, avagy felsőbb utasításra – szigorúan közérdekből – a római birodalom központja felé irányítja az értékekkel dugig megrakott római szekereket és hajórajokat, gyarapítandó a római államkincstárat, s – nem mellékesen – egyesek magánvagyonát. A római részről egyre gyakrabban a felettebb megvető és lekicsinylő módon megszólított „görögöcskék” (*graeculi*) így önmagukat érezhették még inkább leértékelve ama megszerzett jogok és kedvezmények láttán, amelyeket a zsidóság nyert el a római hatalom részéről. Így például Caesar ősi jogaik tiszteletben tartása mellett (a zsidó főpapi méltóságot örök időkre megtarthatják, a zsidó intézmények feletti döntés joga a főpapot illeti, a *sabbat*-év tiszteletben tartása stb.) egy sor külön kedvezményről és kiváltságról biztosította a zsidóságot (gabonatedkedvez-

²² Heinemann, Isaac: Ursprung und Wesen des Antisemitismus im Altertum. In: *Festgabe zum zehnjährigen Bestehen der Akademie für Wissenschaft des Judentums 1919-1929*, Akademie Verlag, Berlin, 1929. 85.

²³ Funkenstein, Amos: *Perceptions of Jewish History*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles-Oxford, 1993. 313.

mény, katonai szolgálat alóli mentesség, katonai sarc elleni védelem stb.).²⁴ Rendelkezéseinek súlyát jelzi, hogy halála után is a különböző helyi előljáróságok (Laodikea város hatósága, a pergamoniak, halikarnasszosziak, szardeisziek, efezosziak stb.) határozatban rögzítették a területükön élő zsidók helyzetét, és megerősítették őket a Caesartól kapott jogi kiváltságaikban.²⁵ S még a későbbiekben is, immár provinciává válván, Judea továbbra is élvezi Augustus császár jóindulatát.²⁶ Sőt, Caligula „esztelen”²⁷ provokációit követően Claudius a Caesar és Augustus által hozott törvényeket mint *leges aeternaet* igyekezett feleleveníteni,²⁸ s így maradhatott a zsidó vallás a továbbiakban még Traianus és Hadrianus alatt is *religio licita*.²⁹ A görögség eme politikai folyamatokat, valamint saját kultúrája és társadalma régi fényének megkopását, korábbi politikai és kulturális hegemoniájának visszaszorulását érzékelve saját politikai és kulturális értékeit és érdemeit immár a környező népekkel összevetve csak eme népek leértékelése árán tudta felmutatni.

Külön kell szólni Peter Schäfer álláspontjáról, aki sem a „funkcionalista”, sem az „esszencialista” megközelítést önmagában nem tartja elégségesnek ahhoz, hogy megfelelően értelmezzük és magyarázzuk a görög-római antiszemitizmust. Egy kizárólagosan „funkcionalista” megközelítés – mint írja –, „azzal a veszéllyel jár, hogy a jelenséget magát – vagyis az elemzendő antiszemitizmust – egyszerűen feloldja a mindig változó politikai és társadalmi viszonyok rendszerében, a funkciók mögötti konkrétumok mellőzésével...” Nem véletlen – teszi hozzá –, hogy „az, aki a funkcionális megközelítést vallja, a politikáról beszél sokat, a vallásról keveset”. Ugyanakkor egy kizárólagosan szubsztanciális megközelítés, amely „az antiszemitizmus monolitikus elvén nyugszik”, az „ok és az ürtűg összekeverésének rendkívüli veszélyét rejtí magában, hogy végül aztán bűnösnek találja magát a zsidóságot...” Schäfer a két szemlélet együttes alkalmazása mellett érvel, hiszen „az antiszemitizmus létrejöttéhez két összetevőre van mindig szükség: antiszemitára és zsidóra

²⁴ Flavius Josephus: *Antiquitates*, XIV, 10, 190 skk. (Flavius Josephus: *A zsidók története* [a továbbiakban *Antiquitates*]. Ford. dr. Révay József. Gondolat, Budapest, 1966.). Ugyancsak felhasználtam az alábbi kétnyelvű (görög–francia és görög–angol) kiadásokat: Flavius Josèphe: *Les antiquités juives* (ed. Etienne Nodet), I–X., Cerf, Paris, 2001–2007; Josephus: *Jewish Antiquities*, I–XX., (eds. H. St. J. Thackeray–Ralph Marcus–Allen Wikgren–Louis H. Feldman), Loeb Classical Library, Harvard University Press, Cambridge–Massachusetts–London, 1926–1965.

²⁵ *Antiquitates*, XIV, 10. 9–26.

²⁶ *Antiquitates*, XVI, 6. 2–3.

²⁷ *Antiquitates*, XIX, 5. 2.

²⁸ Juster, Jean: *Les Juifs dans l'Empire Romain, leur condition juridique, économique et sociale*, I. Librairie Paul Geuthner, Paris, 1914. 214.

²⁹ Uo. 246.

vagy zsidóságra. Azaz a konkrét zsidó sajátosságokra és az antiszemita szándékra, amely eltorzítja és romlottá teszi eme sajátosságokat. Az antiszemitizmus mindig az antiszemita észjárásában nyilvánul meg, de sosem mellőzheti tárgyát, a zsidót vagy a zsidóságot.”³⁰

Végezetül szólni kell azokról a munkákról,³¹ amelyeknek szerzői – már a 2. világháborút követően – annak adtak hangot, hogy elengedhetetlenül fontos megkülönböztetni az antik (pogány) zsidóellenességet a keresztény zsidóellenességtől, s az antiszemitizmus kifejezést annak eredeti jelentésére korlátozni, minthogy a keresztény zsidóellenesség (többen továbbra is keresztény „antiszemitizmusról” beszélnek) éppen lényegét tekintve nem hasonlítható össze a vallási-teológiai fundamentumokra építő keresztény zsidóellenességgel. Mindenesetre kifejező, s e sorok írójának megítélése szerint teljesen jogos, hogy egyre többen akadtak, akik a görög-római zsidóellenességnek, ezt mintegy megkülönböztetendő a későbbi korok zsidóellenességétől, a judeofóbia elnevezést adták.³²

III. ANTIK JUDEOFÓBIA

A fentiekben, a funkcionalista szemlélet említésekor utaltam a „szírpalesztin”, az „egyiptomi” és a „római” „konfliktusgóccokra”, amelyeket Heinemann mint a zsidókkal szembeni ellenségeskedés legfőbb csomópontjait és legjellegzetesebb alakzatait mutatja be, s amelyhez – az „egyiptomitól” külön kezelve – én még hozzátenném az alexandriai gócpontot is.

³⁰Schäfer, Peter: *Judeophobia: Attitudes toward the Jews in the Ancient World*, Harvard University Press, Cambridge, 1997. 6-7.

³¹Lásd ehhez: Isaac, Jules: *Jésus et Israël*, Albin Michel, Paris, 1948; Uő: *Genèse de l'antisémitisme, Essai historique*, Calmann-Lévy, Paris, 1956; Simon, Marcel: *Verus Israel*, i.m.; Poliakov, Léon: *Histoire de l'antisémitisme*, I.: *Du Christ aux Juifs de cour*, Calmann-Lévy, Paris, 1955; Ruether, Rosemary Radford: *Faith and Fratricide, The Theological Roots of Anti-Semitism*, The Seabury Press, New York, 1974; Gager, John G.: *The Origins of Anti-Semitism: Attitudes Toward Judaism in Pagan and Christian Antiquity*, Oxford University Press, New York, Oxford, 1983.

³²Peter Schäfer – amint ez a fentiekből kiderült – már ezzel a címmel látja el az antik zsidóellenességgel foglalkozó művét: *Judeophobia: Attitudes toward the Jews in the Ancient World*, id.kiad. A judeofóbia kifejezést egyébként már Schäfer előtt használta Joseph Halévy az alexandriai zsidóellenes megnyilvánulásokkal kapcsolatosan (Le Calambour dans la judéophobie alexandrine, In. *Revue sémitique d'épigraphie et d'histoire ancienne* 11. 1903. 263-268.), továbbá Zvi Yavetz: *Judeophobia in Classical Antiquity: A Different Approach*. In. *Journal of Jewish Studies* 44. 1. 1993. 1-22.

Az adott keretek között nem lehet cél a fenti „konfliktusgócok” részletes elemzése,³³ inkább csak a közös és jellegzetes tendenciák kijelölésére nyílik mód.

Az antik világ a zsidósággal szemben leggyakrabban a különös, bizzarr, értelmetlen vagy szokatlan tulajdonságokat emlegette föl. Ezek egy része a mindenképpen sajátos és leginkább egyedinek mondható törvényi előírásokból, szokásokból, hagyományokból táplálkozik, ám úgyszólván valamennyi esetben jól érzékelhetőekké válnak a többnyire tudatlanságból, tájékozatlanságból vagy félinformáltságból fakadóan létrejövő torz, túlzó, téves vagy egyenesen hazug előítéletek. A saját („mi”³⁴) és a másik („ők”) csoportjához való tartozás jegyeit sok esetben az ellenségeképzés motivációjából kiindulva politikai, vallási, szociológiai, pszichológiai vagy szociálpszichológiai szempontok határozzák meg, s a sztereotipizáló, dogmatikus, a világot a manicheus dualizmus módján végzetszerűen és feloldhatatlanul jóra és rosszra, rendre és káoszra kettéosztó, s mindenfajta átmenetet ellehetetlenítő tradicionális szemlélet a saját csoport tulajdonságait, szokásait azonosítja a jóval, teljessel, tökéletessel és követendővel, míg a másokét, vagyis a „tőlünk eltérőt” a rosszal, kártékonnyal, elkerülendővel és – végső soron – a saját csoportra vonatkoztatva fenyegetővel és ártalmassal.

A kérdés persze az, hogy a fenti „valóságkonstrukció” miből táplálkozik? Minden empirikus élményt és megfigyelést nélkülöző, azon túli, vagy inkább azt megelőző spekulatív csinálmány lenne, avagy inkább létező elemek ilyen-olyan kiemelésével, felnagyításával, általánosításával, s merőben új kontextusba helyezésével történő új valóságkép kreálása zajlik? A válasz minden bizonnyal igen is, meg nem is, hiszen a gyűlölettől elvaskult, ködös-irracionális ellenségekép mélyén – leginkább és legtöbbször annak mozgatójaként – racionális és tudatos döntési mechanizmus áll. Az indulatokból, emóciókból vagy a mindenkor pillanatnyi érdekekből táplálkozó irracionális megkeresi, s meg is találja azokat az „empirikus tényeket”, amelyeknek a tudatos és szándékos félreértésével, félremagyarázásával, kiemelésével, felnagyításával és általánosításával, ám minden esetben azokat így vagy úgy öröktől determinálnak, megváltoztathatatlanak, „természettől adottnak” leírva ok-okozati-lag értelmezhetőnek, levezethetőnek és megmagyarázhatóknak, azaz racionálisnak tűnteti fel saját irracionális gyűlöletének irányultságát, tárgyát és mértékét. Úgy is mondhatnánk, hogy az irracionális szembenállás vagy gyűlöl-

³³ Ennek egy részét a korábbiakban már elvégeztem, lásd Gábor György: *A diadalíven innen és túl. Pogány, zsidó és keresztény narratívák – a „hetvenes” háború emlékezete* c. kötetemben (Akadémiai Kiadó, Budapest, 2009.), különösen 20-72.

³⁴ Allport meghatározása szerint „mindazok a személyek alkotnak egy saját csoportot, akik lényegében azonos jelentéssel használják a »mi« személyes névmást.” (Allport, Gordon W.: *Az előítélet*, Ford. Csepeli György Gondolat, Budapest, 1977. 69..

ködés önnön *raison d'être*-jét, racionális alapjait konstruálja meg, vagyis az irracionalitás nem kiindulópont, hanem végeredmény. Az az állapot, amelyben immár „érthetővé”, „indokolhatóvá” és legitimmé válik a fenyegetésként megélt külső csoporttal szembeni gyűlölet, agresszió, diszkrimináció és a morális kirekesztés, vagyis a morális törvények és erkölcsi normák hatályon kívül helyezésének minden formája, a közönséges megszegényítéstől az elnyomáson át akár a megsemmisítésig.³⁵

A zsidók vallási és társadalmi életét jellemző egyes meglévő szokások elutasításából, átértékeléséből, valótlan vonások híreszteléséből és önkényes értékelésekből egész sora állt össze a zsidókra vonatkozó pogány vádaknak és kifogásoknak, amelyek a zsidók belső életét és a külvilággal alkotott viszonyukat egyaránt felölelték. Ezek a pogány támadások célba veszik a zsidók kultuszát, elvetik ennek összetevőit (körülmetélkedés, „szombati tétlenség”, étkezési tilalmak stb.), miközben rituális gyilkosságok hírért költik. Szemükben „komor és rideg”³⁶ ez a kultusz, vallási téveszmékkel teli, s a helyzetet súlyosbítja a zsidók elvetendő politikai magatartása, valamint a többi nép iránt táplált gyűlölete. Mintha legalábbis a pogány népek (görögök, rómaiak) nagyszerű vívmányaiban a zsidók nem akartak volna osztozni. Ebben a helyzetben zavaróvá, bosszantóvá és elítélendővé vált a zsidók „más”-sága, elzárkózó élete. A pogányok szemében gyarló és megvetésre méltó nép lesz a zsidóságból, miközben a zsidók sorsa megmutatja, mit érnek ők az isteneknek, illetve mit ér az ő Istenük, ha választott népének ilyen sors jut.

A zsidókat általánosságban elítélő és lejáratni törekvő állítások közül megemlíthető, hogy gyakorta nevezik őket „kegyetlen” és „gonosz” népnek,³⁷ „makacs”, „keménynyakú”, „megátalkodott”³⁸ embereknek, akik „érzékiek”³⁹ (*proiectissima ad libidinem gens*), „termékenyek”⁴⁰ (*generandi amor*), betegségektől fertőzöttek, „bélpoklosok” és „rühesek”⁴¹ („mint a többi barbár”),⁴²

³⁵ Vö. Smith, Eliot R. – Mackie, Diane M.: *Szociálpszichológia*. Ford. Bíró Balázs, Bátki Anna, Gonda Xénia, Illés Anikó. Osiris, Budapest, 2002. 321.

³⁶ Rutilius Namatianus: *De Reditu suo*, I, 389-390. „... akik teljes lelkükkel ünneplik az oly rideg sabbatot (*frigida sabbata*), de akiknek a lelke még a vallásuknál is ridegebb (*frigidius religione*).”

³⁷ Manethón: *Contra Apionem*, I, 26. 248. i.m. 38; Cassius Dio: *Rhómaiké hisztoria*, XLIX, 22. 4.

³⁸ Tacitus: *Historiae*, II, 4. i.m. 169.

³⁹ uő: i.m, V, 5. i.m. 350.

⁴⁰ Uo. 351.

⁴¹ Manethón: *Contra Apionem*, I, 26, 229. i.m. 35; Lüsizimakhosz: *Contra Apionem*, I, 34. 305. i.m. 46; Apión: *Contra Apionem*, II, 2. 15. i.m. 50; Tacitus: *Historiae*, V, 3-4. i.m. 349-350.

⁴² Plutarkhosz: *Quaestiones Conviviales*, IV, 5.

vagyis a „leghitványabbak”,⁴³ „akik sohasem hajtottak végre semmi szóra érdemes tettet, nem volt jelentőségük, sem számuk.”⁴⁴

Súlyosabb érvként fogalmazódtak meg a zsidókkal szemben az olyan állítások, amelyek félreérthetetlen és meglehetősen célirányos politikai akcentussal rendelkeztek. A római hatalom fenyegető kihívásával szemben, s hogy e kihívással, valamint Róma egyre nyomasztóbb hegemoniájával a kisebb népek megbirkózzanak, saját létjogosultságukat, történelmük ősi eredetét s kulturális érdemeiket igyekeztek minél meggyőzőbben bizonygatni a hódítással fenyegetők előtt, s egyben arra is törekedtek, hogy e nagyhatalmi érdeklődés irányát magukról más népekre tereljék, hangoztatva, hogy politikai lojalitásukkal, vallásukkal és kultúrájukkal sokkal közelebb állnak a rómaiakhoz, mint a politikailag örökösen lázongó zsidók. A zsidók így lesznek örökösen „lázdó néppé”,⁴⁵ akik legfőbb jellemzője „az állam elleni lázadás”,⁴⁶ minthogy „folyton folyvást háborút és lázadást szítanak.”⁴⁷ Ebből következően „vakmerőek,”⁴⁸ „veszélyesek” (*perniciosam*),⁴⁹ s mindennek betetőzéséként „nem tisztelik a Caesarokat”,⁵⁰ hiszen nem állítanak „szobrokat és képmásokat a császároknak.”⁵¹

A római szerzők, akik az identitásukat hordozó *populus Romanus* szellemiségéből eredően⁵² és az ebből fakadó kultúrfölény pozíciójából egyszerűen a „civilizált és barbár” dichotómiájában gondolkodtak, fölényes gúnnyal és megvető iróniával számoltak be a zsidók számukra értelmezhetetlen és megismerésre feleslegesnek vagy méltatlannak tartott szokásairól, éppen úgy, mint más, barbárnak tekintett népekről és azok hagyományairól. A rómaiak szemében a zsidók mindenekelőtt egy különös, mondhatni, egzotikus vallás (Tacitus szerint inkább babona – *superstitio*,⁵³ Plutarkhosz is ennek nevezi – *deiszidaimonia*,⁵⁴ Cicero viszont barbár babonát – *barbara superstitio*⁵⁵ - emle-

⁴³ Lüsizimakhosz, Molón: *Contra Apionem*, II, 33, 237. i.m. 83.

⁴⁴ Kelszosz: *Aléthész logosz*, IV, 31, In. Órigenész: *Kelszosz ellen* [továbbiakban *Kontra Kelszosz*], Ford. Somos Róbert, Kairosz Kiadó, Budapest, 2008. 280..

⁴⁵ Apión: *Contra Apionem*, II. 6. 68. i.m. 58;

⁴⁶ *Kontra Kelszosz*, III, 5. i.m. 184.

⁴⁷ *Makkabeusok második könyve* 14,6

⁴⁸ Apollóniosz Molón: *Contra Apionem*, II, 14, 148. i.m. 70.

⁴⁹ Quintilianus: *Institutio oratoria*, III, 7. 21.

⁵⁰ Tacitus: *i.m.*, V, 5. i.m. 351.

⁵¹ Apión, *Contra Apionem*, II, 6. 73. i.m. 59; Philón: *Legatio ad Caium*, XXIX-XLII.

⁵² V.ö. Geary, Patrick J.: *A nemzetek mítosza. Európa népeinek születése a középkorban*, Ford. Dúró Gábor. Atlantisz, 2014. 81.

⁵³ Tacitus: *i.m.*, V, 13. i.m. 356.

⁵⁴ Plutarkhosz: *De superstitione*, 8.

get) képviselői voltak, akik – legalábbis római nézőpontból – idegen és legtöbbször érthetetlen erkölcsi tanokat vallottak, amelyek sorából – mint az idegenségnek, az érthetlenségnek és az egzotikumnak a leginkább szemet szűrő bizonyítékai – legfőképp a *sabbat* tiszteletét, a körülmetélkedést és az étkezési előírásokat, különösképp a disznóhústól való tartózkodást hangsúlyozták a pogány leírások.

Istentelen népnek tekintették a zsidókat (*impiagens*), akik valamiféle egyetlen istent imádnak⁵⁶ (*unum Deum solum*), „akinek nincs emberi alakja”⁵⁷ (*dia toménomizein anthrópomorphon einaitontheon*), s minthogy a többi istent mind megtagadták, következésképp istentelenek (*atheizmosz*).⁵⁸ Megvetően szóltak a sabbat-nap hagyományáról, mint ami tétlenségre csábít (*blandiente inertia*),⁵⁹ s ezzel a zsidók a hetedik nap által csaknem életük hetedik részét tétlenséggel tékozzolják (*perdant vacando*) el.”⁶⁰ A körülmetélés a római szerzők munkásságában kimeríthetetlen forrásává vált a legvaskosabb tréfálkozásoknak,⁶¹ s ugyanígy, hol tréfálkozva, hol értetlenségüknek hangot adva nyilatkoznak a zsidók étkezési szokásairól, különösképp a disznó fogyasztásának elutasításáról,⁶² miként tudni vélték azt is, hogy a zsidók valójában egy szamarat (*onolatría*) tisztelnek.⁶³

A legvisszataszítóbb és legelborzasztóbb vádat, az antropofágiának, vagyis a rituális gyilkosságnak és emberevésnek zsidók közt gyakorolt szokását egyedül Apión emlegette fel: a zsidók minden évben felhízlalnak a templomban egy görög embert, hogy testét a saját rítusuk szerint feláldozzák (*eiusque corpus sacrificare secundum suas sollemnitates*), s miután elfogyasztották a húsát, a görögök ellen tesznek fogadalmat (*iusiurandumfacere in immola-*

⁵⁵ Cicero: *Pro Flacco*, 67. Marcus Tullius Cicero: Lucius Valerius Flaccus védelmében. In. uő: *Összes perbeszéde*, Ford. Nótári Tamás, Lectum Kiadó, Szeged, 2010. 805..

⁵⁶ Varro, Aurelius Augustinus: *De civitate Dei*, IV, 9. Szent Ágoston: *Isten városáról*, I. Ford. Dr. Földváry Antal, Kairosz Kiadó, Budapest, 2005. 274..

⁵⁷ Abdérai Hekataiosz, Diodórosz Szikulosz: *Bibliothéké*, XL, 3, 5.

⁵⁸ Apollóniosz Molón: *Contra Apionem*, II, 14, 148. i.m. 70; Cassius Dio: *Rhómaiké hisztória*, LXVII, 14.

⁵⁹ Tacitus: *i.m.*, V, 4. i.m. 350.

⁶⁰ Seneca: *De superstitione*. In. Augustinus, Aurelius: *De civitate Dei*, VI, 11. Lásd még Iuvenális: *Satura*, VI, 159; *Satura*, XIV, 96-106; Plutarkhosz: *De superstitione*, 3.

⁶¹ Martialis: *Epigramma*, VII, 30; VII, 35; XI, 94; Petronius: *Satyricon*, CII, 13; Tacitus: *Historiae*, V, 5. i.m. 351.

⁶² Tacitus: *Historiae*, V, 4. i.m. 350; Plutarkhosz: *Quaestiones convivales*, IV, 5. 2; Iuvenális: *Satura*, VI, 160; XIV, 98-99; Philón: *Legatio ad Caium*, XLV.

⁶³ Apión: *Contra Apionem*, II, 7. 79. i.m. 60; II, 9. 112-114. i.m. 64-65; Tacitus: *Historiae*, V, 3. i.m. 349; Minucius Felix: *Octavianus*, IX, 3; Tertullianus: *Apologeticum*, XVI, 1-3.

tione Graeci, ut inimicitias contra Graecos haberent), hogy végül testének maradványait egy gödörbe rejtse el.⁶⁴ Apión mindezt a zsidók kimondhatatlan törvényének nevezi (*legem ineffabilem Iudaeorum*),⁶⁵ Josephus Flavius pedig Apión történetét „kegyetlen pimaszságnak”⁶⁶ és „tudatos hazugságnak” „az irántunk való gyűlölet keltése végett”⁶⁷ kiöltött hitványságnak, amelyben – mint írja – „a görög tragédiák minden szörnyűsége van meg”.⁶⁸

Jóllehet a fenti vádak, ráfogások és rágalmazások eltérő okokra vezethetők vissza, a mélyen lenézett és megvetett barbár néppel szembeni kultúrfőlény pozíciójának kinyilvánításától az idegennek kijáró gyanakvason, s a rossz okát legfőképp a „tőlem eltérőben” megtaláló előítéletességen át a legkülönbébb hatalmi megfontolásokból született, s afféle kollektív feljelentésnek is beillő politikai előnyszerzésig, a pogány zsidóellenességet, a judeofóbia különféle megnyilvánulásait egyértelműen összeköti az, hogy a fenti attribútumok egy olyan népet írnak le, amelynek a legjellegzetesebb vonása, hogy a többi néptől elkülönül (*amixia*), a számára idegen népeket gyűlöli (*misoxenia*), s általában véve is emberellenesek (*apanthrópia*) és embergyűlölők (*mizanthrópia*): „embertelen és idegengyűlölő életet élnek” (*apanthrópon tina kai miszoxeron bion*) – summázza a lényegét Abdérai Hekataiosz.⁶⁹ Tacitus ugyanezt emeli ki, midőn arra hívja fel a figyelmet, hogy „mindenki mást ellenségesen gyűlölnek” (*adversus omnes alios hostile odium*).⁷⁰

Amikor a legádázabb zsidógyűlölők egyike, Apión feltette a Flavius Josephus által idézett kérdését, miszerint „ha valóban teljes jogú polgárok a zsidók, miért nem tisztelnek az alexandriaiakkal azonos isteneket?”,⁷¹ világosan és

⁶⁴ *Contra Apionem*, II, 8. 89–111. i.m. 61–64.

⁶⁵ Uo. II, 8, 94. i.m. 62.

⁶⁶ Uo. II, 8, 97. i.m. 62.

⁶⁷ Uo. II, 8, 111. i.m. 64.

⁶⁸ Uo. II, 8, 97. i.m. 62.

⁶⁹ Abdérai Hekataiosz, Diodórosz Szikulosz: *Bibliothéké*, XL, 5; apameiai Poszeidóniosz, Diodórosz Szikulosz: *Bibliothéké*, XXXIV, 1; XXXIV, 3; Manethón: *Contra Apionem*, I, 26. 249. i.m. 38; Lüsizmakhosz: *Contra Apionem*, I, 34. 309. i.m. 47; Apollóniosz Molón: *Contra Apionem*, II, 14. 148. i.m. 70; II, 36. 258. i.m. 87. Ez utóbbival szemben hangsúlyozza Flavius Josephus a zsidó nép filantrópiáját, „emberbaráti érzületét”: *Contra Apionem*, II, 36. 261. i.m. 87.

⁷⁰ Tacitus: *Historiae*, V, 5. i.m. 350. Tacitus a keresztényeket is – ekkor még teljes joggal – azonosnak tekinti a zsidókkal, s mint a Iudaeából kiinduló „véstes babonaság” képviselőinek sokaságáról írja a Nero uralkodása alatti tűzvészt követő elfogatásuk apropóján: „nem is annyira a gyűjtogatás vádját, mint inkább az emberi nem gyűlöletét (*odio humani generis*) bizonyították” rájuk. (Tacitus: *Annales*, XV, 44. i.m. II. 403.)

⁷¹ *Contra Apionem*, II, 6. 65. i.m. 58.

félreérthetetlenül szólal meg a görög-római világ jellegzetes etnocentrizmusa. Minthogy a görög és római világnak nem volt fogalma a rasszizmusról, a zsidókkal szembeni legelvetemültebb kifogások és vádak összességükben azt a vallási, tradíció- és életmódbeli másságot konstatálják, amely idegenné, s ezáltal hol nevetségessé, hol értelmezhetetlenné, hol félelmetessé teszi őket egy tőlük jelentősen eltérő világban. Az etnocentrikus szemléleten nyugvó ellenségességből eközben persze kijut más népeknek is. Például Iuvenalis immár ismerősen csengő útszéli hangot üt meg, midőn beszámol a Rómába beözönlő idegekről, így a görögéről, aki „hozta magával a szír erkölcsöt, nyelvet, a ferde / húrokat és fuvolát meg az otthoni kézidobot s a / ringyó-hadsereget...”⁷² A szövegben említett erkölcs (*mores*), nyelv (*linguam*), az otthoni kézidob (*gentilia tympana*) és a „ringyó-hadsereg” (*lupa barbara*) egy-egy megtestesítője az idegenek jellegzetességeinek s annak a roppant veszélynek, amelynek Róma egyre erőteljesebben és egyre reménytelenebbül a kiszolgáltatottjává válik. Csakhogy míg Iuvenalis a görögöket azért gúnyolja, mert túlságosan is készek integrálódni a római társadalomba, addig a zsidókat azért, mert nem képesek teljesen integrálódni, s „ősi törvényeiket” képtelenek feladni, azokhoz megátalkodottan és csökönyösen ragaszkodnak.

A római törvénynek és a zsidó jognak a végzetes és feloldhatatlan oppozíciója (*romanas contemnere – judaicum ius*) valójában két civilizáció, két kultúra, két hagyomány szembeállítás, két világrendé, amely a görög és római szerzők felfogásában semmiképpen sem férhet meg egymás mellett, minthogy egymást kizárják, tagadják és megsemmisítik. Koselleck nyomán nevezhetnénk ezeket „aszimmetrikus ellenfogalmaknak”, amelyek „a kölcsönös elismerés kizárására” irányulnak, s melyeknek alapvető jellemzője, hogy „saját pozíciójukat szívesen határozzák meg olyan kritériumok szerint, hogy az abból adódó ellenpozíció csak tagadható legyen”.⁷³ Noha Koselleck joggal hangsúlyozta, hogy „a hellének és a barbárok esetében olyan egymást kizáró fogalmakról van szó, amelyeknek vonatkozási csoportjai az adott valóságon belül térbelileg is elválaszthatók egymástól”,⁷⁴ vagyis territorális alapja is van a fogalompárnak – „két, egymástól térben elkülönülő csoportba”⁷⁵ sorolhatók – mégis, avagy éppen ezért a territorális – fizikai, földrajzi – különbségek megszűntével, azaz az egy és azonos térbe való szerveződéssel a fogalompár új jelentést kapott. A „más terekben idegenek élnek” egyszerű és

⁷²Iuvenalis: *Satura*, III, 63-65. Lásd Decimus Iunius Iuvenalis *Szatirái latinul és magyarul*. Ford. Muraközy Gyula. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1964. 83.

⁷³Koselleck, Reinhart: *Az aszimmetrikus ellenfogalmak történeti-politikai szemantikája*. Ford. Szabó Márton. József Műhely Kiadó, Budapest, 1997. 8. és 12.

⁷⁴I. m. 15.

⁷⁵I. m. 17.

viszonylag könnyen feldolgozható tapasztalata, amely egyébként az identifikáció természetes alapjául is szolgál, mostantól az idegenség az azonos téren belüli problémaként és kihívásként jelentkezik, s a közös téren belüli szegregáció élménye és tapasztalata új szempontokat vet fel.

Mindenesetre a területiális különbségek spiritualizálódnak, s a különbségek fizikai-természeti összetevőkkel leírható elemei immár szellemi és lelki (vallási, politikai, ideológiai stb.) összetevőkké alakulnak át, vagy másképpen fogalmazva: a korábban a térben megjelenő és egyértelműen érzékelhető különbségek mostantól kevésbé a látható fizikai vonásaikban, sokkal inkább a folyamatos reflexiót szükségessé tevő, s az intellektuális elemzés tárgyául szolgáló elvontabb, láthatatlanabb s ezáltal veszélyesebb formáiban jelentkeznek. A „más terekben idegenek élnek” élménye mostantól az „idegenek köztünk élnek” rossz érzéseket, megannyi szorongást, frusztrációt és gyűlölködést kiváltó tapasztalatává alakul át, amely az érvelést, valamint a fogalom- és szóhasználatot, azaz magát a beszédstratégiát is alapvetően megváltoztatja és meghatározza. Rendkívül árulkodó, hogy a köztünk élő idegen legtöbbször mint a közösség „közös”, vagyis „azonos” testének devianciája, betegsége jelenik meg, amely radikális beavatkozást igényel, hogy a kór ne terjedhessen tovább. A betegség az idegen szubsztanciális, azaz tőle elválaszthatatlan vonása, amely a beteg izolációját, fizikai eltávolítását, elűzését vagy – végső esetben – a kiiktatását, elpusztítását vonja maga után, az előbbi esetekben a beteg „gyógyulása érdekében”, az utóbbi esetben a közösség védelmének és megóvásának nemes szándékától vezérelve. Voltaképpen az idegennek a beszédaktusokban és fogalmi leírásokban való megkonstruálásáról van szó, amelynek lényegét Murray Edelman pontosan határozza meg: „Ha a szemben álló fél inkább ellenség, mint ellenfél, akkor nem a folyamatra, hanem a másik természetére összpontosul a figyelem. Az ellenséget eleve adott és szorosan hozzátartozó vonások jellemzik, amelyek miatt gonosznak, erkölcstelennek, betegesen romlottnak tekinthető, s ezért állandó fenyegetést jelent.”⁷⁶

Aligha véletlen, hogy történetileg az egyik legelső és legtartósabb, hosszú-hosszú évszázadokon át újra és újra felbukkanó zsidóellenes vád épp a köztünk élő idegennek, vagyis a zsidónak a kezelhetetlen betegségéről és a közösség megóvását szolgáló kiűzetéséről szóló legenda volt. Legalábbis ezt a mendemondát írta meg talán az elsők között Manethón, egyiptomi történetíró, majd nyomában mások, így például Lüsizimakhosz, mindketten azokat „a zsidókról szállongó mítoszokat és mendemondákat”⁷⁷ terjesztvén, hogy a

⁷⁶ Edelman, Murray: Politikai ellenségek konstruálása, In: *Az ellenség neve*. Szerk. Szabó Márton, Ford. Erdei Pálma. Józsefvárosi Műhely Kiadó, Budapest, 1998. 90.

⁷⁷ *Contra Apionem*, I, 26. 229. i.m. 35.

zsidók nem önszántukból hagyták el Egyiptomot, a „szolgaság házát”, hanem valójában „Egyiptomból való száműzetésre” ítélték őket, minthogy súlyos betegségekben szenvedtek, belpoklosok voltak, s az istenek a tisztátalanok kiűzését szabták feltételül annak, hogy Amenóphisz király saját szemével láthassa a halhatatlanokat. A belpoklos zsidókat előbb elkülönítették, majd – egyes elbeszélések szerint – miután háborút kezdeményeztek az egyiptomiak ellen, száműzték, illetve – más elbeszélések szerint – kitelepítették őket, többségüket a tengerbe vetették, s a belpoklosoknak és a rüheseknek csupán egy kisebbsége verődött újra össze, s alapítottak várost Hieroszüla (templom-fosztóvár) néven, amelyet később Hieroszolümának neveztek át.⁷⁸

A rómaiak számára ugyanakkor új értelmezést igényelt egy megmagyarázhatatlan és minden logikával szembenálló helyzet. A jeruzsálemi Templom pusztulását követően a római világ ugyanis joggal érezhette úgy, hogy a zsidóság isteni legitimációja megszűnt, a nép elveszítette a „felettes”, transzcendens támogatottságát, vagyis a zsidó hagyomány és szokásrendszer illegitimmé, azaz elfogadhatatlanná és követhetetlenné vált. Ám ezzel szemben épp a birodalom centrumában, Rómában kellett azt megtapasztalnia, hogy a nagy győzelem, továbbá a hatalmas római propaganda-hadjárat ellenére a *metuentest* (istenfélőket) az egyértelmű ellenséges politikai kontextustól függetlenül vonzotta a zsidó hagyomány, s annak törvényes előírásokon és ősi tradíciókon nyugvó kötelezően előírt gondoskodása az idősekről, az özvegyekről, az árvákról, a betegekről, valamennyi rászorulóról, valamint a halottaknak kijáró végtisztesség. A zsidóságba betérő prozeliták száma – beleértve természetesen a későbbiekben a Krisztus-követők (Chrisztianosz, Christianus) neve alatt világkarriert befutó, ekkoriban azonban még piciny és jelentéktelennek tűnő zsidó vallási közösségbe betérőket is – növekedett, s ez görög és római körökben komoly aggodalomra adott okot. Aligha véletlen, hogy a 3. század fordulóján élt történetíró, Cassius Dio végső konklúziója – legalábbis pogány tekintettel nézve – fedi a lényegét: „Nem tudni, honnan eredeztetik a zsidók a nevüket, de ráillik minden más emberre is, akik jóllehet eltérő származásúak, ám törvényeiket betartják, s ezek szerint élnek a rómaiak között. Gyakran nyomták el őket, de számuk egyre nőtt, s végül elnyerték vallásuk szabad gyakorlását.”⁷⁹

Láthattuk: az idegent leíró beszéd uniformizált, egyszerűsége tör, azaz érthető s ismétlődő. Viszonyt határoz meg, s a viszony tartalmát. Az egyik konkrét, jól körülírható és meghatározható csoport egy másik jól körülírható és meghatározható csoporttal szemben az általánosság szintjén kizárólagos-

⁷⁸ *Contra Apionem*, I, 26. 230-250. i.m. 35-38; I, 34, 304-311. i.m. 46-47.

⁷⁹ Cassius Dio: *Rómaiké historia*, id. kiad. XXXVIII, 17.

ságra tart igényt: az uniformizálás mellett univerzalizál. Önmagát pozícionálja a másikon keresztül s a másikat önmagához viszonyítva.

Mindeközben nem magától értetődő, s nem örökre elrendelt. Azaz nem az ember megváltoztathatatlan, természet adta biológikumához kötődik, hanem maga alkotta törvényeihez, szokásaihoz, hagyományaihoz.

IV. KÉSŐ-ANTI-K ÉS KÖZÉPKORI KERESZTÉNY ANTIJUDAIZMUS

A középkor kedvelt képi vagy plasztikus ábrázolása az Egyház és a Zsinagóga egy-egy nőalakban megismerésített megjelenítése, ahogy a tipologizáló keresztény exegézisben Lea, az idősebb leánytestvér a zsidóságot, míg Ráhel, a fiatalabb és kedvesebb leánytestvér a kereszténységet szimbolizálta. Ennek megfelelően, amíg az Egyház koronás büszke leányként mutatkozik, kezében hatalmának attribútumaival, addig a Zsinagóga rossz küllemű, elhanyagolt, ápolatlan öregasszony, koronája éppen lefelé csúszik a fejéről, szeme lezárva (a zsidó vakság jeleként⁸⁰), kezében törött jogar.

A zsidó nép szellemi és fizikai értelemben egyaránt vakká vált (Gautier de Châtillon az 1170-es évek elején írt Antikrisztus-költeményében – *Dum contempler animo* – azt állítja, hogy maga az Antikrisztus volt az, aki Leát, azaz a zsidókat megvakította), s ennek tudható be, hogy képtelen felismerni azt a jelentésváltozást, amelyen a Szentírás Krisztus eljövetelét követően átesett. Guillaume de Bourges a vakságot Isten büntetéseként értelmezi, amellyel a zsidókat azért sújtotta, mert azok nem voltak hajlandók meglátni Krisztusban a Messiást.⁸¹

A „leváltott” nép helyébe lépő kereszténység félreérthetetlenül kívánta tenni, hogy a régi szövetség értelmét veszítette Isten új szövetségének fényében, s Jézus eljövetele betöltötte, egyben érvénytelenné tette a régi törvényeket, amelyek a keresztény allegorikus exegézis tükrében csupán előképei voltak az újonnan megkötött szövetségnek. Az első évszázadban világra jövő kereszténység számára az egyik legalapvetőbb kérdés az volt, hogy ki is valójában az Atya igazi örököse: az isteni kinyilatkoztatást Isten kiválasztott népeként hordozó idősebb („öszövetségi”), avagy az ő helyébe lépő, az örökséget megújító, azt magáénak követelő s az Úrral a régi és „elavult” helyett új szövetséget kötő fiatalabb nép? Vagyis ki a *verus Israel*, ki az *igazi zsidóság*? A kérdés fennáll még akkor is, amikor a zsidóság fokozatosan elveszíti elő-

⁸⁰ Pál apostol a *Rómaiakhoz* írott levelében (11,8) írja: „Isten mindmáig érteni nem tudó lelket és nem látó szemet, nem halló fület adott nekik.”

⁸¹ Bourges, Guillaume de: *Liber bellorum Domini* (ed. Gilbert Dahan), Les Éditions du Cerf, Paris, 1981. 212-241.

kép-jellegét, s a kereszténység már nem a zsidóság küldetésének folytatóját és betetőzőjét látja önmagában, hanem egyenesen annak történeti és üdvtörténeti ellenségét, amennyiben a megváltásnak éppen az ószövetségi néppel, hittel és törvénnyel szemben kell megtörténnie.

Voltaképpen *Israel* igazi örökösének és jelentésváltozásának gondolatkörét vetette már fel Cassiodorus, azt hangsúlyozva, hogy a zsidók megkapták Istentől a szakítólevelet, s ezentúl a keresztényekre vonatkozik a zsidó elnevezés, hiszen „jogunk van rá, minthogy a Megváltó Juda törzséből származik”.⁸² Paschasius Radbertus – a fentieknek megfelelően – annak ad hangot, hogy az igazi Juda nem más, mint az egyház, a zsidók ugyanakkor méltatlanokká váltak arra, hogy viseljék nevüket, minthogy ők „a Sátán zsinagógája”.⁸³

Miután tehát a régi törvényt a kereszténység mint elavult szabálygyűjteményt szemlélte, a héber Bibliát (az Ószövetséget) csupán az Újszövetség előképeként tekintette,⁸⁴ amely szó szerinti (*ad litteram*) értelmezés helyett allegorikus magyarázatot követel,⁸⁵ s mihelyt a jelkép nyilvánvalóvá válik, „eredetinek tűnő” értelmét rövest el is veszíti.

A törvényét veszített nép tehát eljátszotta üdvtörténeti szerepét, s attól kezdve, hogy mindezt Isten gondviselő akaratának megfelelően a kereszténység vitte tovább, a régi népnek el kellett tűnnie a történelem süllyesztőjében, kifejezve az üdvrend módosulásának s a szövetség megváltozott tartalmának és hordozójának újdonságát és egyetemességét. A 70-es, majd a 135-ös évek tragikus eseményeit, melynek során a római légiónak a zsidó lakosság egy részét elpusztítják, másik részét elűzik hazájából, kitiltják Jeruzsálemből, s a templomot, a zsidó vallási kultusz ősi szimbólumát földig rombolják, a keresztények az idők jeleként köszöntik, hiszen a pusztítást jogosnak, teológiailag igazolhatónak tartják. A pogány istenségek zászlói alatt felvonuló seregek az Úr méltó büntetésének közvetítőivé magasztosulnak: a keresztény szerzők többsége azt hangoztatta, hogy Izrael végzete, a város romba dőlése, az emberek legvilkolása, a zsidók szétszóródása jogos következménye volt annak, hogy a Megváltó elleni összeesküvéssel és keresztre feszítésével a zsidók elkövették az emberiség elleni legnagyobb bűnt, s e miatt a jóvátehetetlen vétek miatt Izrael most méltó megtorlásban részesül. „Így érte végül is utol az iste-

⁸² Cassiodorus: *Expositio in Psalmum*, 75. Lásd ugyanezt Rabanus Maurus: *Expositio s. Ieremias*, 2. 3.

⁸³ Paschasius Radbertus: *Expositio in Matthaeum* 1,1.

⁸⁴ Lásd Lubac, Henri de: *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Écriture*, I/1. Aubier, Paris, 1959. 305-363.

⁸⁵ Novigento, Guibertus de: *Tractatus de Incarnatione contra Judaeos*, VI.

ni büntetés a zsidókat, akik kezet mertek vetni Krisztusra”⁸⁶ – írja Euszebiosz, lényegében követve Szent Pál sorait: a zsidók, „akik Urunkat, Jézust és a prófétákat is megölték, minket pedig üldöznek, ezért az Isten előtt nem kedvesek, és az embereknek is ellenségei [...] Így betelik egyszer s mindenkorra búneik mértéke, s már rajtuk is az Isten haragja, végérvényesen.”⁸⁷ Jézus jövődöleése beteljesült,⁸⁸ a szent város többé nem a zsidók városa, a régi törvény a régi törvény népével pusztul el, s adja át helyét az Egyháznak, az új szövetség új népének: a zsidók „minden vétkek közül a legsúlyosabbat követték el ugyanis akkor, amikor az emberi nem Üdvözítőjének életére törték abban a városban... Minthogy itt szenvedte el Jézus ezeket, ezért kellett teljesen elpusztulnia ennek a városnak és a zsidó népnek kiűzetnie, s másokra, azaz a keresztényekre kellett a boldogságra történő hívásnak átszállnia...”⁸⁹

A keresztény szerzők számára a templom lerombolása a zsidók kultikus gyakorlatának és ünnepeinek végső elutasítását jelentette, egyértelművé téve, hogy a zsidó kultusz illegitimé, a törvény pedig érvénytelené vált. Hiszen ahogy Isten egykor elhatározta, hogy Jeruzsálemet a zsidó kultusz központjává teszi, úgy a templom lerombolásával éppen azt fejezte ki, hogy nem akarja sem a zsidó kultuszt, sem a zsidó vallás további fennmaradását, s „a zsidó vallás (*politeia*) épületének az összes maradékát is lerombolta”.⁹⁰

Az istengyilkos zsidók⁹¹ nem szabad akaratukból ölték meg Krisztust, hanem látva gyógyíthatatlan hibáikat, Isten gyilkossá tette őket, és pusztulásra ítélte valamennyit. A gaztett felelőssége az egész népet terheli,⁹² hiszen Krisztus meggyilkolása s Izrael elvettetése jelzi e nép természetében rejlő végtelen romlottságot, s azt, hogy méltatlannak bizonyultak választott szerepükre: „Jézust megölve a legnagyobb bünt követték el, s így teljesen magukra hagyták őket.”⁹³ Krisztus keresztre feszítése végeredményben betetőzése volt a törvényszegés és mindenféle egyéb gaztett szűnni nem akaró történelmi folyamatának, amelyre az *Apostolok cselekedetei* tanúsága szerint István is kitér a Szanhedrin előtt mondott beszédében.⁹⁴ Mindenesetre Prudentius

⁸⁶Euszebiosz: *Hisztoria Ekklesziasztika*, II. 6. 8. *Euszebiosz egyháztörténete*. Ford. Baán István, Szent István Társulat, Budapest, 1983. 66..

⁸⁷1Thesszalonikiakhoz 2,15–16.

⁸⁸Máté 24. 15-16; Márk 13,14–15; Lukács 21,20-21.

⁸⁹Órigenész: *Kontra Kelszosz* IV, 22. i.m. 270.

⁹⁰Lásd Khrüszosztomosz, Joánnész: *Adversus Iudaeos*, IV. 6. 9. id. kiad. 121.

⁹¹Euszebiosz: *Vita Const.* 3,24; Nüsszai Gergely: *Or.* 5; Aszteriosz: *Hom. in Ps.* 5,16.

⁹²Uo.

⁹³Lásd Órigenész: *Kontra Kelszosz* 4,32. i.m. 282.

⁹⁴*Apostolok cselekedetei* 7,51-52.

sorában – „Krisztus vére visszafröcskölt rájuk”⁹⁵ – *Máté evangéliumának* nevezetes kijelentése köszön vissza („Vére rajtunk és fiainkon”⁹⁶), amit a 4. századtól kezdve a kereszténység mint a zsidóság elvetetetésének és nyomorúságos helyzetének legfőbb magyarázó elveként szokta idézni.

Ugyanakkor az istengyilkosság bizonyos értelemben előképe volt a keresztényekkel szembeni folyamatos zsidó kegyetlenségeknek, így például azoknak, amelyeket a rómaiakkal szövetségbe lépve keresztényekkel szemben követtek el a keresztényüldözések idején. A zsidókkal szemben állandó volt a vád, hogy a helyi üldözésekben rendkívüli buzgalommal vettek részt, s ezért válhattak a mártíroknak – így például *Szent Polikarposz vértanú aktája* vagy *Szent Pioniosz presbíter és társai vértanúaktája* – az antijudaista propaganda és legenda-képzés első dokumentumaivá, amelyekből megtudhatjuk, hogy a mártír eleven megégetéséhez szükséges rőzse összegyűjtésében „a zsidók különösen készségesen segítettek, amint ez már ilyen esetekben szokásuk volt”,⁹⁷ az elítélteken „résztvételül nevetnek”,⁹⁸ „Belfegornak áldoznak”,⁹⁹ s mintegy eljutván a végső konklúzióhoz: „Gomorra népe, akiknek keze vérrel van tele”.¹⁰⁰

A kereszténység – felismervén az üdvtörténeti irányultságot, s annak harcos evilági szolgálatába szegődve – az ószövetségi nép hitét, vallását, nyelvét, hagyományait, szokásait, azaz teljes létmódját kívánva ellehetetleníteni, igyekszik újrashasznosítani a korábbi pogány vádak egész sorát,¹⁰¹ miközben antijudaista elkötelezettségét egyre határozottabban teológiai és egy-egy jól irányzott feljelentéssel is felérő politikai érveléssel próbálja alátámasztani. A pogány hagyományokhoz igencsak kritikusan viszonyuló kereszténység teljes egyetértéssel veszi át azokat az állításokat, miszerint a zsidóság „makacs, konok nép”,¹⁰² melyet a „császárság iránti tiszteletlenség”¹⁰³ s az „örökös lázadás szelleme”¹⁰⁴ jellemez. Jóánnész Khrüszosztomosz, aki „*ethnosz polemopoión*”-nak mondja a zsidóságot, a zsidó felkeléseket „Róma elleni büntett”-nek nevezi,¹⁰⁵

⁹⁵ Prudentius: *Apoth.* 544.

⁹⁶ *Máté* 27,25.

⁹⁷ *Polikarposz vértanúsága*, 13,1.

⁹⁸ *Pioniosz vértanúsága*, 4,8.

⁹⁹ *Uo.* 4,11.

¹⁰⁰ *Uo.* 13,2.

¹⁰¹ A zsidóságot ért hagyományos és rendre visszatérő pogány vádokról, illetve azok keresztény átvételéről lásd Jean Juster: *Les juifs dans l'Empire romain, leur condition juridique, économique et sociale*. I., Librairie Paul Geuthner, Paris, 1914. 45-48.

¹⁰² Ambrosius: *Ep.* 74,3; Augustinus: *Tract. adv. Jud.* 9.

¹⁰³ Ambrosius: *Ep.* 40,21

¹⁰⁴ Khrüszosztomosz: *C. Jud. et Gent.* 16.

¹⁰⁵ Khrüszosztomosz: *In Matth. Hom.* 43,3.

ezzel is bizonyítani igyekezvén a kereszténység alattvalói lojalitását a mindenkor hatalom iránt. „Rebellantes Judaei” – harsogják a latin egyházatyák, hogy aztán a római törvények megszegésének ürügyén¹⁰⁶ a leghatározottabb fellépést követeljék az uralkodóktól, s váljanak a különböző helyi pogromok lelkes szószólóivá. Órigenész már-már védelmére kel a zsidóságnak, amikor – talán éppen Tacitus vádjait visszautasítva („egymáshoz megátalkodottan hűségesek és készségesen könyörületesek, viszont mindenki mást ellenségesen gyűlölnék”¹⁰⁷) – azt hangsúlyozza, hogy a zsidók nem az egész emberiséget gyűlölik, csupán a keresztényeket.¹⁰⁸ Mindamellett a kereszténység nem elégedett meg a pogányoktól örökölt imputációk újraesztésével, hanem új ötletek egész sorát fogalmazta meg, mindenkor politikai vagy teológiai érdekeinek megfelelően. Így állíthatták keresztény szerzők, hogy a zsidó vallás a bálványimádás közeli rokonának tekinthető,¹⁰⁹ a zsidók pénzéhesek,¹¹⁰ szeretik a luxust, a bőség minden formáját,¹¹¹ buják, érzékiek, gyilkolásra készek, s egyáltalán, mint a legfőbb rossz megtestesítői, minden tettük Isten elleni merényletnek fogható fel, azaz „az Úr gyilkosai, akik Istent gyűlölik és ellene láznak, a törvény gyalázói, a kegyelem elutasítói, atyáik hitének megtagadói”.¹¹²

A „démonoktól megszállott zsidók” – hangzik Khrüszosztomosz megállapítása – „semmivel sem jobbak, mint a disznók vagy a bakkecskék feslett gondolkodásuk és túlzott falánkságuk miatt”, mert csak ahhoz értenek, hogy „megtömjék a hasukat, hogy részegre igyák magukat.”¹¹³ Az Aranyszájú merész metaforával érzékelteti, hogy a zsidók munkára alkalmatlanok, s „már csak vágóbaromnak lettek jók”.¹¹⁴ Istentelenek, kegyetlenek, embertelenek,¹¹⁵ akik között „gyilkosság és vérontás tenyészik”,¹¹⁶ s akik „tisztátalanok, törvényszegők, embergyilkosok és Isten ellenségei”.¹¹⁷ Ünnepek, a bűnbánati nap csupán alkalom arra, hogy erkölcstelen módon féktelenkedjenek, mezítláb táncoljanak a piactereken, s „parázna nők feslett csócselékét [...] a zsinagógába vonszol-

¹⁰⁶ Lásd Ambrosius: *De Tobia*.

¹⁰⁷ Tacitus: *Historiae*, V,5. id.kiad. 350.

¹⁰⁸ Lásd Órigenész: *Hom. inPs.* 1,36

¹⁰⁹ Lásd *Levél Diognétoszhoz*, III; *Cod. Th.* 16,8,7.

¹¹⁰ Hieronymus a zsidók zsugoriságáról szándékozik lerántani a leplet, amikor arról számol be, hogy hébernyelv-tanára túl sok pénzt mert kérni (*Praef. in Job.* 1).

¹¹¹ Lásd pl. Hieronymus: *In Is.* 2,8; *Ep.* 121.

¹¹² Nüsszai Gergely: *In Christi resurr. orat.* 5.

¹¹³ Khrüszosztomosz: *Adversos Iudaios* I,4,1. i.m. 54.

¹¹⁴ Uo. I,2,6. i.m. 50.

¹¹⁵ Vö. Uo. I,6,8. i.m. 61.

¹¹⁶ Uo. I,6,7. i.m. 60.

¹¹⁷ Uo. II, 2, 8. i.m. 76.

ják”.¹¹⁸ „De a zsinagóga nemcsak bordélyház és színház, hanem egyenesen rablók barlangja, vadállatok odúja is”,¹¹⁹ „démonok lakhelye”,¹²⁰ amelyeket „elbukottak, megvetettek és ítélet alá esők látogatnak!”,¹²¹ böjti sátraik pedig nem különben a fogadóknál, „amelyekben kéjnők meg fuvoláslányok tanyáznak”.¹²² Imádkozás vagy zsoltárecéklés közben hangjuk állatok artikulátlan üvöltésére emlékeztet: „disznóröfögés és számárorodítás” – mondja Szent Hieronymus,¹²³ s egyáltalán: a zsidóktól, mint „az egész világot megfertőző betegségtől”¹²⁴ jobb elfordulni. Tertullianus számára pedig egyértelmű, hogy az ördög nem tesz egyebet, mint a „zsidók kicsinyesen pontoskodó törvényét utánozza.”¹²⁵

Arnaud Royard a *Synagogáról* írva a hét főbűn (*peccata capitalia*) közül mindjárt hármat is alkalmasnak talált arra, hogy általuk mutassa be a zsidóság legkarakterisztikusabb vonásait: a gőgöt (*superbia*), a fősვნénységet (*avaritia*) és a bujaságot (*luxuria*). A góg a Krisztus idejében élt zsidók legjellemzőbb sajátja, a fősვნénység pedig, amely az egyik legelső előfordulása a későbbiekben közhellyé váló előítélet-típusnak, itt középkori értelmében bukkan fel, mint a „lélek pestise”, amely pénzsóvárrá és iriggyé teszi az embert.¹²⁶

Minden rossz a zsidóktól ered: a kutak és források mérgezésével ők az okozói a legkülönbélebb pusztító járványoknak, a leprának és a pestisnek.¹²⁷ Rémtörténetek terjednek arról, hogy magas méltóságú, grófi famíliák egy-egy családi perpatvart végleg elsimitandó miként veszik igénybe zsidó mérgekeverők szolgáltatásait,¹²⁸ s az egyház rendre különféle határozatokban siet hívei segítségére, akkor is, amikor megtiltja a keresztényeknek, hogy zsidó orvosokhoz forduljanak, ám ha mégis kénytelenek ezt tenni, legalább a felírt

¹¹⁸ Uo. I,2,7. i.m. 50.

¹¹⁹ Uo. I,3,1. i.m. 51.

¹²⁰ Uo. I,3,3. i.m. 51.

¹²¹ Uo. I,3,7. i.m. 53.

¹²² Uo. VII,1,2. i.m. 177.

¹²³ Hieronymus: *In Amos* 5,23.

¹²⁴ Khrüszosztomosz: *Adversos Iudaios*, I,6,7. i.m. 60.

¹²⁵ Tertullianus: *De praescript. haeret.* XL,4.

¹²⁶ Lásd Dahan, Gilbert: *Les intellectuels chrétiens et les juifs au moyen âge*, Les Éditions du Cerf, Paris, 1990. 513. „Auaritia est anima pestis” (A fősვნénység a lélek pestise) kifejezést Alanus ab Insulis használta. Lásd *De virtutibus et vitiis* (ed. Odo Lottin). In. *Psychologie et morale aux XIIe et XIIIe siècles*, VI. Duculot, Gembloux, 1960. 72.

¹²⁷ Anchel, Robert: Pastoureaux, lépreux et juifs, In. *Les Juifs de France*. Paris, 1946. 79-92.

¹²⁸ Lásd pl. Nogent, Guibert de: *De vita sua*, III,16, i.m. 422.

orvosságot keresztény patikusnál készíttessék el,¹²⁹ s akkor is, amikor zsidó hús- és élelmiszerárusoktól tanácsolják el az egyszerű népet.¹³⁰

Izrael nem pusztán az üdvözülésből való kirekesztettség állapotába került, hanem az egész üdvrend veszélyeztetőjévé is vált, félelmetes ellenséggé, „minden vadállatnál elvetemültebbé”.¹³¹ Történelme a kereszténység számára a hitehagyás történetévé szimplifikálódott, s a szakadatlan törvényszegés gyakorlatát művelő zsidóság – üdvtörténeti értelemben – törvényeivel vesztí el létjogosultságát: az Úr pusztulásra ítélte őket.

A 4–5. századi törvényhozónak a zsidóság már nem a császárság egy különös népe, hanem mint Krisztus gyilkosai, gyűlölt fajta, s így a törvénykezésnek az a célja, hogy Isten szent tervének történelmi realizálódását segítse elő és azt tükrözze. A semleges törvényhozással összeférhetetlen, sértő, bántó kifejezések a törvénykezésben felbukkanó teológiai motívumokról árulkodnak: így fordulhatnak elő a törvénytárban olyan, az objektivitás látszatát is feladó megállapítások a zsidóságról, mint „vészes, istentelen szekta”, „utálatos, gyalázatos, visszataszító, babonás gyülekezet” stb.¹³²

A zsidók jogi státusza állandóan rosszabbodott, s noha léteztek rendeletek, amelyek például a zsinagógák védelmét szabályozták,¹³³ hangsúlyozván, hogy a zsidók vallása nem tiltott, s hitük miatt nem lehet ócsárolni őket,¹³⁴ vagy amelyek az ünnepekhez való jogukat deklarálták,¹³⁵ az őket érintő törvények legtöbbször mégis határozott zsidóellenes jelleget öltöttek. A kereszténységnek való alávetettség teológiai követelményének erősödésével párhuzamosan vált a zsidóság – életlehetőségének fokozatos korlátozásával – egyre kiszolgáltatottabbá. Az új keresztény társadalom kívülállóivá lettek, s a pogányokkal és eretnekekkel együtt potenciális felbujtókként jelentek meg.¹³⁶ A külvilág számára változatlanul vonzó, s így a kereszténységnek a prozelita-jelenség¹³⁷ okán komoly konkurenciát jelentő zsidóságot rendeletek egész sorával

¹²⁹ Valladolid (1322), *Canon 21*. In: Mansi, J. D.: *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio* (a továbbiakban: Mansi), 25. 720.

¹³⁰ Vienne (1267), *Canon 18*, In: Mansi 23. 1175.

¹³¹ Khrüszosztomosz: *Adversus Iudaeos*, I,VI, 7. id. kiad. 61.

¹³² „Feralis secta”, „nefaria secta”: *C. Th.* 16,8,1 (315-ben); „sacrilegi coetus”: *C. Th.* 16,8,7 (357-ben); foedum taetrumque Iudaeorum nomen”: *C. Th.* 16,8,19 (401-ben); „nefanda superstitio”: *C. Th.* 16,9,4 (417-ben); „abominandi Iudaei”: *C. Th.* 16,8,26 (423-ban).

¹³³ 412–423 között több ilyen rendelet lát napvilágot: lásd *C. Th.* 16,8,20; 21; 25; 26; 27.

¹³⁴ Lásd *C. Th.* 16,8,9; 21.

¹³⁵ *Uo.* 16,8,20; 8,8,8; 2,8,6; *C. Iust.* 1,9,13.

¹³⁶ *Uo.* 16,8,26.

¹³⁷ A prozelita-jelenséget meglehetősen kiterjedtnek és gyakorinak nevezi Marcel Simon: *Verus Israel*, i.m. 315–355.

próbálták izolálni, s a pogány világból betérni szándékozó kedvét véglegesen elvenni attól, hogy lelki üdvét Jézus követése helyett a mózesi törvényekben találja meg. Míg a keresztény hitre áttért zsidó különleges védelmet élvezhetett,¹³⁸ s örökségéből nem zárhatták ki rokonai,¹³⁹ addig a zsidóságba betérő teljes vagyonekobzásra számíthatott,¹⁴⁰ s elveszítette annak jogát, hogy végrendeletet készíthessen.¹⁴¹ Rendeletek egész sora teszi meg a kívánt lépéseket a zsidókhoz meggondolatlanul közeledni vágyót illetően: a gettósításhoz vezető folyamatok egyik korai formájának tekinthetjük azt a rendelkezést, amely tiltotta a zsidók és keresztények közötti vegyes házasságot, s amit ugyanolyan szigorral bírált el, mint magát a házasságtörést.¹⁴² Zsidók nem teljesíthettek katonai szolgálatot,¹⁴³ és sem ügyvédi,¹⁴⁴ sem bármilyen más nyilvános hivatalt nem viselhettek.¹⁴⁵

Az állami hatalom Istentől kapott megbízást, hogy az abszolút igazság birtokában lévő keresztény hitet védelmezze és hatalmi eszköztárát annak terjesztésére mozgósítsa. Az állami rendelkezéseket – ennek megfelelően – mintegy kiegészítették és specifikálták azok az egyházi jogi határozatok, amelyek igyekeztek minél jobban távol tartani a keresztényeket a zsidóktól. A 4. század elején ülésező Elvirai Zsinat (kb. 300-303) 16. kánonja a vegyes házasságot tiltja (ugyanazt erősíti majd meg a 451-es Khalkedóni Zsinat 14. kánonja), kimondva, hogy katolikus lányokat „sem zsidóhoz, sem eretnekhez ne adják, [...] mert hívőnek a hitetlennel nem lehet semmi közössége”,¹⁴⁶ s az 50. kánon a zsidókkal való közös étkezésektől óvja az egyszerű hívőt és klerikust. De ugyanennek a zsinatnak a határozatából értesülhetünk arról, hogy a zsidók áldása „érvénytelenné és hatálytalanná” teszi a keresztények áldását, ezért az Istentől kapott termést óvni kell zsidó közelségétől.¹⁴⁷ A Laodikeiai Zsinat (4. század második fele) zsidó szokások gyakorlásától, a szombati pihenéstől tiltja el a keresztényeket, hangsúlyozván, hogy „ha mégis zsidó szokások követésén érik őket, legyenek kiközösítve Krisztus színe előtt”.¹⁴⁸ A 37. kánon kimondja, hogy zsidókkal és eretnekekkel nem szabad közösen ünnepelni, s ajándékot

¹³⁸ Lásd *C. Th.* 16,8,5.

¹³⁹ *Uo.* 16,8,28; *C. Iust.* 1,5,13.

¹⁴⁰ *Uo.* 16,8,7; *C. Iust.* 1,7,1.

¹⁴¹ *Uo.* 16,7,3.

¹⁴² *Uo.* 9,7,5; *C. Iust.* 1,9,6.

¹⁴³ *Uo.* 16,8,16; 16,8,24.

¹⁴⁴ *Uo.* 2,6,8.

¹⁴⁵ Lásd *C. Iust.* 1,5,12,6.

¹⁴⁶ *Elv. Zs.* XVI.

¹⁴⁷ *Uo.* XLIX.

¹⁴⁸ *Khalk. Zs.* XXIV.

elfogadni tőlük, a 38. kánon pedig azt emeli ki, hogy zsidóktól nem szabad kovásztalan elfogadni és istentelenségeikben részt venni. A II. Troulloszi Zsinat (692) bizonyos részletkérdéseknek tűnő elemeket is megemlít: „Keresztény nem ehet zsidók kovásztalan kenyereből, nem közeledhet hozzájuk bizalmaskodva, nem fogadhat el tőlük gyógyszert, és nem fürödhet velük közösen.”¹⁴⁹

Az országát, földjét, politikai hatalmát és kultuszát veszített s pusztulásra ítélt nép azonban életben maradt. Ám fennmaradása metafizikai ellentmondás, „botrány”, amelyet értelmezni s üdvtörténetileg indokolni kellett. A zsidóság léte a kereszténységgel együtt innentől kezdve a két civitasnak, Isten és a Sátán államának történelmi harcát jeleníti meg, ahol Krisztus népével szemben a zsidóság az Antikrisztus népévé demonizálódik, ám amely nép – a *civitas diaboli*hoz hasonlóan – az idők végezetén végleg le fog győzni.¹⁵⁰ A zsidóság az ördög népévé lesz,¹⁵¹ a „Sátán zsinagógájává”,¹⁵² s míg a keresztények „az Úr Jézus Krisztustól származtatják magukat”,¹⁵³ addig a zsidók „az ördög ügyvédjei, viperafajzat, besúgók, sötét rágalmozók, az agyak elhomályosítói, az álszenteskedés élesztői, démonok gyülekezete, förtelmes átkozódók, lincselésre készek, ellenségei mindannak, ami jó”.¹⁵⁴ Jóannész Khrüszosztomosz egy egész álló napot sem tart elegendőnek ahhoz, hogy felsorolja a zsidók bűneit,¹⁵⁵ de azért kitér harácsolásukra, kapzsiságukra, lopásaikra, piaci üzelveikre,¹⁵⁶ s „krisztusgyilkosok közösségének”¹⁵⁷ nevezvén őket, végül eljut a konklúzióig: nemcsak a zsinagóga démonok lakhelye, „hanem a zsidók lelke is az”.¹⁵⁸

¹⁴⁹ II. Troull. Zs. XI.

¹⁵⁰ Rendkívül jellemző, hogy a keresztények egymás között – afféle „belső szóhasználatban” – saját ellenfeleiket mintegy a rossz, a gonosz vagy a bűnös szinonimájaként zsidónak nevezik. Szamoszatai Pauloszt ortodox ellenfelei mondják zsidónak, így például Joannész Khrüszosztomosz (*Exp. in Ps.* 109,1), de az Aranyszájú ugyanígy szidalmazza a szabelliánusokat és az ariánusokat (*De sacerdotio* 4,4). Athanasziosz „új-zsidóknak” nevezi az ariánusokat (*C. Arian.* 1,38; 2,16,17; 3,16,27), és Augustinus is zsidónak mondja ellenfeleit, akik kegyelemtanával fordulnak szembe és a szabad akaratra helyezik a hangsúlyt (*Ep.* 196,7).

¹⁵¹ Lásd ehhez: Trachtenberg, Joshua: *The Devil and the Jews. The Medieval Conception of the Jew and its Relation to Modern Antisemitism*, Jewish Publication Society, Philadelphia, 1983.

¹⁵² *Jelenések könyve* 2,9.

¹⁵³ Arisztidész: *Apol.* XIV,1.

¹⁵⁴ Nüsszai Gergely: *In Christi resurr. orat.* 5.

¹⁵⁵ Khrüszosztomosz: *Adversos Iudaeos* I,7,1. i.m. 61.

¹⁵⁶ Uo. I,7,1. i.m. 61.

¹⁵⁷ Uo. I,4,5. i.m. 54.

¹⁵⁸ Uo. I,6,6. i.m. 60.

Az egyházatyák közül többen már genealógiai értelemben is annak a határozott meggyőződésüknek adtak hangot, hogy az Antikrisztus a gonosz démon fia, aki a sátán és az ördög,¹⁵⁹ zsidónak született, s a zsidók, akik Krisztusban egykor az igazságot utasították el, most az Antikrisztus személyében elfogadják a hazugságot.¹⁶⁰ Jeruzsálemi Kürillosz az Antikrisztusról szóló katekizisében említi, hogy eljövetelekor különböző mágikus mutatóanyagokkal és szemfényvesztéssel fogja elkápráztatni és hatalma alá vonni a zsidókat, akik ettől kezdve benne látják majd a várva várt Messiást.¹⁶¹ Az ezredfordulóhoz közeledő középkori kereszténység aztán újra feleleveníti arról a Végső Ellenségről szóló tanításokat, aki, miként Krisztus minden jóságot, úgy ő minden gonoszságot összefoglal, akinek a teste a legfőbb gonosz foglalatja (*anakephalaiosisz, recapitulatio*), minden gonosztevő összessége, s – miként erre Rupertus Tuitiensis *Apokalipszis-kommentárjának* egy helyén világít – mindennek látható jeleként teste magában foglalja a zsidókat, a rossz uralkodókat, a simóniákusokat, a mágusokat, továbbá a költőket és a filozófusokat.¹⁶²

Az Antikrisztus figurájára és tetteire, valamint követőire való különféle utalások a középkori gondolkodás fontos elemeivé váltak: a teológiai bölcseletnek éppúgy megszokott részeivé lettek, miként a politikai argumentációnak, a költői nyelvezetnek vagy a maguk képzeletgazdag vizualításában kibontakozó középkori művészeti alkotásoknak. S ha a középkor egyik legismertebb Antikrisztus-színjátékára (*Ludus de Antichristo*) gondolunk, ahol az Antikrisztust követő Gentilitast (pogányság) és Synagogát (zsidóság) az Ecclesia fogja legyőzni, vagy akár Signorelli freskójára az orvietói dómban, ahol a félreérthetetlen ikonográfiai jelzésekkel megfestett Antikrisztus prédikációját különös alakok hallgatják, leszögezhető, hogy a Gonosz népe között, a világtörténelmi Rossz mellett elkötelezettek táborában üdvtörténelmi súlyuknak megfelelően nagy számban ott találhatók a zsidók is, akiket az idők végezetét megelőző végső összecsapásban Krisztus mesterükkel együtt fog legyőzni és megsemmisíteni.¹⁶³

A démonivá, sátánivá, az ördög népévé váló zsidóság véglegesen legyőzendő, pusztulásra ítélt ellenségé, Izrael isteni örökségéből kitagadott története a jézusi esemény pusztá előhírnökévé vált a hitét nemegyszer masszív, babonás előítéletekre felcserélő kereszténység számára. Krisztus népének ellensége-

¹⁵⁹ Órigenész: *Vö. Kontra Kelszosz* VI,45. i.m. 463.

¹⁶⁰ Jeromos: *Epistola* 121,11.

¹⁶¹ Jeruzsálemi Kürillosz: *Katek.* XV, 11-12.

¹⁶² Rupertus Tuitiensis: *Comment. in Apocalyp.* IX,16.

¹⁶³ Rendkívül áruklódó Felice Feliciano 1475-ben közzétett antijudaista „tudományos-asztrológiai” pamfletjének címe: *Pronosticum astronomicum de adventu anti-christi, pseudomessie ac prophete hebraeorum* (Asztronómiai jövődőlés az Antikrisztus eljövételéről a zsidók hamis Messiása, avagy prófétája képében).

ként, az Antikrisztus népévé démonizálódva üdvtörténeti helyzete a világban munkálkodó „legfőbb rossz” (*Summum Malum*) szerepének betöltésére kárhoztatta a zsidóságot a késő-antikvitás és a középkor egyik legelterjedtebb teológiai műfajától, az *adversus Judaeos*tól vagy *contra Judaeos*tól kezdődően, magán viselve a démoni minden lehetséges attribútumát, az istengyilkosságtól az Oltáriszentség meggyalázásáig, a rituális gyilkosságtól a kútmérgezésig, a legkülönbébb járványoknak a terjesztéséig, avagy az egész világot behálózó s a többi népet ördögi uralma alá hajtó, titkos helyen (*in loco secretissimo*) megkötött összeesküvésig, a nemzetközi kapcsolatoknak a szűk pátria érdekei fölé való helyezéséig.¹⁶⁴ A zsidó tehát egyszerre válik szellemi, fizikai és politikai ellenséggé, akit már csak preventív okokból is jobb minél előbb kiűzni a különböző városokból és országokból, mert ellenkező esetben ő lesz az, aki megsemmisíti a számára eredendően gyűlöletes keresztény univerzumot.

A nevezetes újszövetségi források nyomán – „a sátán az atyátok”,¹⁶⁵ „a sátán zsinagógája”¹⁶⁶ – a zsidóság és az ördög között egyértelműen meglévő szoros kötelék mintha csak beigazolódni látszana a középkor lázas, képzeletet és valóságot sokszor tetszőlegesen fölcserélő világában, ahol akár a történelmi jelentőségű politikai események, akár a mindennapok praxisa vagy a természetben lejátszódó folyamatok sajátos alakulása, értelmezhetetlen volta olyan egyéni és kollektív félelmeket szült, amelyek végső tárgyukat a „legfőbb rossz”-ban, a „mi” világunktól idegen, tehát szükségszerűen ellenséges „másik” világában találták meg. Az integrációs erővel rendelkező isteni legitimációt magáénak tudó középkori keresztény társadalom a saját univerzumán kívülre helyezett zsidóságban – a párianépben – fedezte fel valamennyi félelmének végső okát és mindennemű frusztrációjának legfőbb kiváltóját, s a járványoktól, a háborútól, a nyomortól és az éhezéstől való rettegés légkörében az éppen adott jelenség megértését megkönnyítette a megbízható sztereotípiakészlet jól bevált alkalmazása. A végső gonosz képét externalizálták a zsidóságra (máskor a muszlimokra vagy az eretnekekre) – „a zsidó a gonosz szellemmel azonosítható [...] Ótöle ered a Gonosz ezen a földön, minden, ami a társadalomban rossz”¹⁶⁷ –, s a képzeletbeli bűnöket felsorakoztató koholmányok összetűzét zúdítva Isten egykor még kedvelt népére, diabolizálták, démoni vonásokkal ruházták fel önnön üdvtörténeti előképüket.

¹⁶⁴ A konszekrált ostya meggyalázásában vagy a keresztény gyermekeken elkövetett rituális gyilkosságokban a kereszténység a legördögibb tettnek, az istengyilkosságnak a folytatását, annak sorozatos megismétlését látta.

¹⁶⁵ János 8,44.

¹⁶⁶ Jelenések könyve 2,9.

¹⁶⁷ Sartre, Jean-Paul: *Vádirat az antiszemitizmus ellen*. Ford. H. Perci Éva, Cserépfalvi–Göncöl, Budapest, 1991. 37.

A zsidóknak a Sátánnal való közvetlen kapcsolatát jelzi a középkori kereszténység számára az is, hogy mágikus tudományukkal hatalmukban tartják és praktikáikkal képesek befolyásolni a démoni erőket. Marbodus Redonensis költő és püspök Teofil legendáját feldolgozó munkájában a Teofil és az Ördög közötti közvetítőről úgy emlékezik meg, mint aki „pestises ember és mágus, a zsidó nép szülötte, az ördög minden hatalmával felruházva”, s – mihez tartás végett – egyenesen a fenti alak szájába adja, hogy „a Sátán az Uram”.¹⁶⁸

Legendák számolnak be a Gonosz nevével visszaélő és a név kimondásával pusztítani képes zsidókról: a *Legenda aurea* mondja el azt az esetet, amikor Zambri, a tudós zsidó a Constantinus császár előtt zajló zsidó–keresztény elméleti hitvitát egy felbőszült bika megölésének empirikus gyakorlatával próbálta befolyásolni, ám Szilveszter pápa Jézus Krisztus nevével életre keltette és megszelídítette a fékezhetetlennek tetsző állatot.¹⁶⁹ Angliában királyi rendelet tiltotta a zsidóknak a koronázási ünnepségeken való részvételt, ugyanis félő volt, hogy hitvány praktikáikkal rossz irányba befolyásolnák az eseményeket;¹⁷⁰ zsinati határozatok szólították fel a zsidókat, hogy mielőbb szüntessék be az istenkáromlást, az uzsoraszedést, valamint a mágiát,¹⁷¹ s rendeletek tiltották el a keresztényeket attól, hogy zsidókhoz forduljanak gondjaik varázslat általi megoldásának reményében.¹⁷²

A zsidóságnak fontos üdvtörténeti helyet és teológiai szerepet szánva Szent Ágoston egy felettébb érdekes és nagyhatású elméletet dolgozott ki. A Zsolt 58,12 („Ne öld meg őket, nehogy elfelejtse népem, bujdosasd őket hatalmaddal”) hermeneutikai interpretációjából kiindulva azt hangsúlyozza, hogy „azért nem lettek elpusztítva a zsidók, mert nélkülözhetetlenek a hívő népek számára”,¹⁷³ ugyanis ők a tanúság népe: „tanúi saját igazságtalanságuknak (*iniquitatis suae*) és a mi igazságunknak (*ueritatis nostrae*),”¹⁷⁴ vagyis életükkel és a nemzetek közötti szétszórattatásukban ők a Krisztusról

¹⁶⁸ Marbodus Redonensis: *Historia Theophili metrica* (MPL, 171.) 1594–1595. Guibert de Nogent önéletrajzában jól informált szerzőként számol be arról a zsidóról, aki mágikus tudását felhasználva közvetített egy szerzetes és a Sátán között: *De vita sua* (ed. Edmond-René Labande), Belles Lettres, Paris, 1981. 202.

¹⁶⁹ Voragine, Jacobus de: *Legenda aurea*. Szerk. Vízkelety András, Ford. Veszprémy László, Grüll Tibor, Sarbak Gábor, Bárczi Ildikó, Sente Katalin, Magyar Helikon, Budapest, 1990. 40.

¹⁷⁰ Matthaeus Parisiensis: *Historia Anglorum*, II. (ed. F. Madden), Longman, Green, Reader & Dyer, London, 1866. 9.

¹⁷¹ *Canon* 23. In. Mansi 23. 882.

¹⁷² *Canon* 30. In. Mansi 23. 530.

¹⁷³ Augustinus: *En. Ps.* 58, 1. 21.

¹⁷⁴ Uo. 58, 1, 22.

szóló próféciaák tanúi,¹⁷⁵ „Isten élő törvényének relikviái.”¹⁷⁶ Megalázott létük, a Szentföldről való kirekesztettségük és a népek közötti szétszórattatásuk, s a keresztény világ kiszolgálóivá való süllyedésük híven jelzi, hogy mi vár azokra, akik Isten gondviselő akaratával szegülnek szembe. Ugyanakkor remélt, várt vagy éppen a kényszerkeresztelés intézményével kierőszakolt hitehagyásukkal és áttérésükkel maguk fogják igazolni a kereszténység elvitathatatlan elsőségét és végső, evilági és üdvtörténeti győzelmét a zsidóság felett.

A keresztény zsidóellenesség, vagyis az antijudaizmus vallási-teológiai alapokon jött létre. A judaizmus köldökszínórjáról leszakadó kereszténységnek tisztáznia és értelmeznie kellett a viszonyát a zsidósághoz, saját üdvtörténeti konkurenciájához. Mert – egyfelől – a judaizmust meghaladta az idő, a próféciaák beteljesedtek, s a törvény útjáról többször is letért nép pusztá létezése anomáliává, metafizikai képtelenséggé vált. Másfelől a zsidóság a kereszténység szemében szörnyű bűnt követett el: vakságuk és megátalkodottságuk miatt Jézusban nem ismerték föl a próféták által meghirdetett Messiást, s amíg ez nem változik meg, addig bűnben és szennyben élnek, s a Sátán istentelen eszközeivé válnak. A történelmileg kibontakozó teológiai vita, amely a kereszténység hatalmi helyzetéből fakadóan idővel a politikai teológia érvrendszerével és az erőszak legkülönbözőbb megnyilvánulásaiával is bővült, a megtérés két útját (héber *tesuva*, görög *metanoia*) egy szűkebb, „közös” ösvényre kívánta terelni. A választás vagy a hitbéli megvilágosodás hol szabad, hol kikényszerített módja és lehetősége – értelemszerűen – továbbra sem tud a faji predesztináltság biológiai szükségszerűségéről.

V. ANTISZEMITIZMUS

Az antiszemitizmus fogalmának parttalanra tett történeti és tartalmi kiterjesztése az anakronizmus jelenségének lényegét jelentő „kortévesztésből”, idő- és térbeli ellentmondásból következően inkább elhomályosítja és torzítja, mintsem megvilágosítja a vizsgált jelenséget. A kifejezést részben biblikus-történeti (Noé fiának, Sémnek a leszármazottai), részben nyelvtudományi (szemita nyelvek), részben pedig történet- és szellemtudományi (szemita népek) előzményeket követően a 19. század második felében kezdtek el használni, az imént felsorolt jelentésektől lényegesen eltérő értelem-

¹⁷⁵ Augustinus: *De civitate Dei*, XVIII, 46. Szent Ágoston: *Isten városáról*, IV. id. kiad. 176.

¹⁷⁶ Nirenberg, David: *Antijudaizmus. A nyugati hagyomány*. Ford. Felcsuti Péter. Kalligram, Budapest, 2016. 140.

ben, a zsidóellenességnek egy újfajta elméleti („tudományos”¹⁷⁷) és a politikai mozgalmakban is megjelenő gyakorlati formáját jelölve ezzel.¹⁷⁸

Schäfer helyesen jegyzi meg, hogy – egyfelől – a zsidósággal szembeni ellenségeskedésre sok más kifejezés is rendelkezésre állhat (1. Judenfeindschaft, hostility against Jews, zsidóellenesség, 2. Judenhass, hatred of Jews, zsidógyűlölet, 3. antijudaizmus), másfelől a fogalmi tisztázás érdekében meg kell találni a választ a két legfontosabb elvi és történeti problémára: a) vajon mindig ugyanaz képezte-e a zsidósággal szembeni ellenségeskedés tárgyát a történelem során? b) van-e valami egyedülálló a zsidókkal szembeni ellenségeskedésben, amely megkülönbözteti ezeket a formákat más etnikai csoportokkal való szembenállástól?¹⁷⁹

Ettinger, aki az antiszemitizmust nem az egyiptomi, görög vagy római zsidógyűlölet újabb megnyilvánulásának tekinti, hanem a keresztény és muszlim hagyomány inherens részének, minthogy – így Ettinger – a kereszténység és az iszlám egyaránt a zsidósággal szemben jött létre és határozta meg önmagát,¹⁸⁰ nem vezet közelebb a megoldáshoz, inkább eltávolít attól: Ettinger érve ugyanis annak a hibás argumentumnak a példázata, amely továbbra is a vallási dimenzióon keresztül, avagy abból kiindulva kísérli meg leírni az antiszemitizmus jelenségét, eme idolúmban remélve megtalálni az eredet és a magyarázategyüttesét.

Továbbra is kérdés marad tehát, hogy a nácik fajelméleten nyugvó „végső megoldása”, amely kétségtelenül egyedivé teszi a zsidókkal szembeni gyűlölet megnyilvánulását, levezethető-e a korábbi zsidóellenesség ismert formáiból, s létezik-e átmenet, amely a judeofóbia és az antijudaizmus zsidóellenességének speciális jellegét valamiféle „szükségyszerűséggel” vagy „elkerülhetetlenséggel” kanalizálná az antiszemitizmusba?

¹⁷⁷ Hitler nem véletlenül támadja azt az antiszemitizmust, amely „faji alap helyett vallási kifogásokon nyugodott”. A „vallási alapokon nyugvó zsidóellenes mozgalom”-mal („mintha a zsidóság újabb megtérítéséről lenne szó”), vagyis a „látszólagos antiszemitizmussal” – mint amely „rosszabb volt a semminél, mert az embert a biztonság érzetével töltötte el” – a „tudományos” antiszemitizmust állította, amely – mint írja – „nagyon helyesen a faji kérdés jelentőségének felismerésén és nem vallási jellegen alapult.” (Adolf Hitler: *Harcom*, 101-103. <http://nemzeti.net/contents/library/01-HARCOMSS.pdf>)

¹⁷⁸ Ehhez lásd Rürup, Reinhard – Nipperdey, Thomas: Antiszemitizmus. Egy fogalom keletkezése, funkciója és története. In. *A modern antiszemitizmus*. Szerk. Kovács András. Új Mandátum Könyvkiadó, Budapest, 1999 . 37-61.

¹⁷⁹ Schäfer, Peter: i.m. 195.

¹⁸⁰ Ettinger, Shmuel: The Secular Roots of Modern Antisemitism. In. *Judaism and Christianity under the Impact of National Socialism*. Szerk. Otto Dov Kulka és Paul R. Mendes-Flohr. Jerusalem, The Historical Society of Israel and the Zalman Shazar Center for Jewish History, 1987. 40-41.

Langmuir az antiszemitizmust, az etnikai előítéleteket és a xenofóbiát pszichológiai és szociológiai metszetben tárgyalva megkülönbözteti a „saját csoport”-ot (*ingroup*) a „külső csoport”-tól (*outgroup*).¹⁸¹ A külső csoportokra vonatkozó ellenséges állítások három kategóriáját különíti el: 1. *Realisztikus állításoknak* azokat nevezi, amelyek felhasználják a „külső csoport”-ról rendelkezésre álló információkat, s ezek az állítások kiindulásul szolgálhatnak az ellenséges attitűdhez és cselekedetekhez. 2. Az *idegengyűlölő (xenofób) állítások* társadalmilag fenyegető magatartást tulajdonítanak a „külső csoport”-nak és a csoport minden egyes tagjának, miközben elhanyagolják a „külső csoport” egyéb, nem fenyegető tulajdonságait, s nem ismerik el, hogy a „külső csoport” egyes tagjai között ugyanolyan különbségek vannak, mint a „saját csoport”-ot alkotó egyének között. A „külső csoport” differenciálatlan, homogén erőként jelenik meg, ahol minden egyes tag tevékenysége egyéni és társadalmi fenyegetést jelent a „saját csoport” egészére. A zsidók így lesznek valamennyien Krisztus gyilkosai, s így tekinthető minden egyes zsidó uzsorásnak stb. Az idegengyűlölő állítások nem a „külső csoport” leírását veszik célba, hanem a fenyegetéseknek kitett „saját csoport” félelmeinek, az egyre nyilvánvalóbb vész helyzetnek, s a káosz előérzetének indoklását és okadatolását hivatottak bemutatni. A 3. kategória a *kimérikus*¹⁸² állításokat tartalmazza. Olyan jellemzőket tulajdonítanak a „külső csoport”-nak és tagjainak, amelyeket empirikusan soha nem figyeltek meg: fantáziák, lázas képzetek, koholmányok együttese, amelyek mintha igazi embereket írnának le, valójában lelki folyamatok sosem létezett projekciói, amelyeknek semmilyen „igazságmag”-ja nincs, miközben ezek az állítások is minden létező egyedre vonatkoznak.¹⁸³ Langmuir szerint a kimérikus állítások legerősebb fajtái azok, amelyek a „külső csoport”-ot valamilyen veleszületett, természet adta, biológiai módon dehumanizálja, nem-emberré vagy ember alattivá fokozza le, s ezzel az egész emberiség megátalkodott ellenségévé teszi (embergyűlölők, összeesküvők, rituális gyilkosságok elkövetői).

Kétségtelen tény, hogy a kimérikus állításokban megfogalmazódó idegengyűlölet nem csupán a zsidóságot érintheti, hiszen sok más alanya is lehet e gyűlöletformának (történelmi helyzettől függően például a feketék, a cigányok, az eretnekek, a boszorkányok, az örmények, a menekültek stb.), ám

¹⁸¹ Langmuir, Gavin L.: Toward a Definition of Antisemitism. In. Uő: *Toward a Definition of Antisemitism*, University of California Press, Berkeley, 1990. 311-352. Magyarul: Kísérlet az antiszemitizmus definíciójára. Ford. Greskovits Endre. In. *A modern antiszemitizmus*, i.m. 62-79.

¹⁸² Khimaira = a görög mitológiában egy kígyótestű, oroslánfejű, tűzokádó kecske, sosem látott vagy tapasztalt szörnyeteg.

¹⁸³ Langmuir, Gavin L.: i.m. 63-64.

Langmuir téved, amikor úgy véli, hogy jóllehet „a kimérikus ellenségesség más csoportokra és azok tagjaira is kiterjedhet, ám... az európai zsidók a teljesen irracionális okok következtében olyan módon szenvedtek, amely túlmegy mindenfajta leíráson, s a felmerülő kételyektől sok nem-zsidó – keresztények, náciak vagy mások – képzeletbeli vonásokat tulajdonítva a zsidóknak, sikeresen megóvták magukat.”¹⁸⁴ Langmuir téved: a szenvedés ereje – még akkor is, ha nagysága, mértéke és intenzitása nehezen objektiválható – természetesen nem megkérdőjelezhető, ám aligha állítható, hogy a szenvedések és kínok eltérő ereje és mértéke adná meg a választ a tartalmi különbözőségekre.

Langmuirnak ugyanakkor igaza van abban, hogy az ókori görögök, a rómaiak és perzsák akár gyűlölik, akár csak kinevetik a zsidókat, identitásukban és persze hatalmi pozíciójukban semmiféle fenyegetettséget nem éreznek, így zsidóellenességük számottevően nem különbözik az etnocentrikus ellenségesség – például a barbárok ellen irányuló – egyéb formáitól. Igaz, a kereszténység – zsidósággal, mint üdvtörténeti konkurenciájában már egész tanítását érezhette veszélyeztetve, s ezért is utasította el a leghatározottabban, egészen a kezdetektől, a judaizálókat (*iudaizein*, *iudaizare*), a zsidóságra betérőket, rémisztgetvén és elrettentvén őket a zsidóságról összehordott legképtelenebb kimérikus állítások felemlegetésével. Csakhogy ez sem jelent a zsidósággal szemben valamiféle különös és specifikus érzületet, amelyet egyfajta bevezetőként vagy átmeneti szakaszként érzékelhetnénk az antiszemitizmus irányába, miként nem tekinthető egyedinek, különösnek vagy átmenetinek – annak minden iszonyatával együtt – az emberáldozatról és az antropofágiáról szóló apioni hazugság sem: a görög mitológiában Kronosz saját gyermekeit falja fel, Atreusz király saját fivérét annak gyermekei húsával eteti meg, s Catilina is feláldozott egy fiút, majd a beleire tett kézzel elmondott eskü után társaival felfalta az áldozatot.¹⁸⁵ A rituális kannibalizmus vádját a legkülönbözőbb történelmi és politikai kontextusokban alkalmazták, megerősítendő az ellenfél (ellenség) kegyetlen és állatias viselkedését, fertelmes szokását és embertelen magatartását. Nincs tehát átmenet, a határok nem mosódnak el: a judeofóbia és az antijudaizmus nem „fejlődik” antiszemitizmussá.¹⁸⁶

Schäfer mindezek ellenére mégis felismer két olyan elemet, amelyek már az antik görög szövegekből is kiolvashatók, s amelyek a későbbi antiszemitiz-

¹⁸⁴ Uo. 17. (mivel a hivatkozott idézetek mind magyarul vannak, feltételezem, hogy mindkettőt a magyar fordításból idézi, tehát az angol is fölöslegesnek gondolom.)

¹⁸⁵ Cassius Dio: *Rómaiaké története*, XXXVII, 30.

¹⁸⁶ Cohen is azt hangsúlyozza, hogy az antiszemitizmus korlátlan visszavetítése anakronizmus és félrevezető. Lásd ehhez: Cohen, Shaye JD: Anti-Semitism in 'Antiquity': The Problem of Definition. In: *History and Hate: The Dimensions of Anti-Semitism*. Szerk. David Berger, Jewish Publication Society, Philadelphia-New York-Jerusalem, 1986. 43-47.

musnak – meglátása szerint – szerves alkotóelemeivé lesznek: ez a két elem a *xenofóbia* és a *mizantrópia* vádjá, amelyek egyértelmű bizonyítékai annak, hogy a zsidóság az egész emberiségre veszélyt jelent. Ennek sokatmondó példája VII. Antiokhosz Szidétész esete, aki i.e. 134 körül ostrom alá vette Jeruzsálemet. Bizalmasai nagy buzgalommal azt tanácsolták a Szeleukida Birodalom uralkodójának, hogy „rohamozza meg a várost” és „semmisítse meg teljesen a zsidó népet,” ez utóbbit, annak jelentősége miatt, kétszer is megismételve.¹⁸⁷ A javasolt genocídiumot a zsidók istentelensége és mizantropiája tette szükségessé és elkerülhetetlenné, hiszen ez a fajta embergyűlölet avatta a zsidóságot még a sokszorosan megvetett barbároknál is gonoszabbá és félelmetesebbé.

Schäfer tehát az idegen- és embergyűlölet vádjában ragadja meg az antiszemitizmus korai csíráját, ám a zsidókkal szembeni antik félelem és gyűlölet legszélsőségesebb megnyilvánulásának leírására összességében továbbra is a judeofóbia fogalmát tartja a legalkalmasabbnak.¹⁸⁸

Az antiszemitizmus nem az akár még oly elrettentő szokásokat és hagyományokat követő, s nem is a kereszténység hitét és a Megváltó személyét elutasító zsidókat veszi immár célba, hanem a természettől adott, s a génjeiben idegen szubhumánusmot. A zsidóság immár nem népként, vallásként vagy kultúraként konstituálódik, hanem fajként. Többé már nem történelmi fogalom, hanem pusztán természeti létező, nyers biológikum, parazita vagy kártékony féreg: „a történelmi népkarakterből fajkarakter lett.”¹⁸⁹ Az antiszemita nem a vallást támadja, nem folytat hitvitát, s nem a meggyőzés reményével vagy szándékával, kizárólag propagandisztikus célokból űz gúnyt az idegen, szokatlan és zavaró szokásokból, nem is utasítja el azokat, hanem a szokásoktól és vallásától különválasztott, szekuláris zsidóra szegezi tekintetét (az antiszemitizmus a szekuláris zsidóellenesség ideológiája), az emberiség legnagyobb biológiai ellenségére, amellyel szemben kizárólag a teljes meg-

¹⁸⁷ Diodórosz Szikulosz: *Bibliothéké*, XXXIV-XXXV, 1. 1.

¹⁸⁸ Schäfer, Peter:, i.m. 209. Kétségtelen tény, hogy például a *limpieza de sangre* (vértisztaság) spanyolországi rendelete egy vallási kérdést faji jellegűvé fordított át, ám ez az egyházi hagyományon belül kivételesnek volt mondható, s nem vált általános követelménnyé. Az első erről szóló statútumot 1449-ben hozták meg, s a vértisztasági igazolvány előfeltétele volt számos munka, tisztség betöltésének az államapparátusban és az egyházban egyaránt, de más szervezetek, például az egyetemek is saját hatáskörükben megkövetelhatték. A pápa elítélte, és kezdetben sok spanyol egyházi méltóság (például a *converso* származású Torquemada) is tiltakozott ellene, mert ez azt jelentette, hogy a zsidóságot még a keresztvíz sem mossa le, ami nem volt összhangban a keresztény tanítással. Később a mór, cigány vagy eretnek felmenőkkel rendelkezőkre is kiterjesztették a hatályát. A 16. századi Spanyolországban már általános volt az „új” és a „rég” keresztények (*cristianos nuevos* – *cristianos viejos*) megkülönböztetése.

¹⁸⁹ Rürup, Reinhard – Nipperdey, Thomas: i.m. 38.

semmisítés, az „írmagja se maradjon” végső megoldása vezethet eredményre. Az antiszemita tudomány reprezentánsainak következtetése szerint „a zsidók hosszú történelmük folyamán gyűlöletes természetük és viselkedésük miatt maguk voltak szerencsétlenségük okozói.”¹⁹⁰

A korábbi naiv, emocionális zsidóellenesség helyébe egy tudatos és – mint láttuk – „tudományos” (pszeudotudományos) igényű eszmeiség lépett, amely kimondta, hogy a „zsidó jelleg” vele született tulajdonság, amin változtatni nem lehet. Ez nemcsak azt jelenti, hogy a zsidók képtelenek „részévé lenni a nemzeti és kulturális struktúrának”, minthogy „kulturális, szociális, vallási és morális” alacsonyabbrendűségük ezt eleve kizárja,¹⁹¹ hanem annak kimondását is, hogy pusztán jelenlétük egyenesen bomlasztó, káros és végzetes. Ezért indokolt és elkerülhetetlen ellenük az állandó harc, s annak tudatosítása, hogy a látható, külsőséges jegyeiről lemondó, asszimilálódott zsidó álcázott életmódjával különös veszélyt jelent, hiszen belülről, rejtőzködve bomlasztja az európai társadalmat és a keresztény univerzumot.

Az antiszemitizmus az emancipáció csalódásából nőtt ki. Azt várták, hogy az emancipációval s a gettó falának leomlásával végbemegy egy „dejudaizációs” folyamat, s a zsidó karakter véglegesen megszűnik és feloldódik a kultúrnemzet testében. Csakhogy a mindennapi életben, a politikában, a gazdaságban, a kereskedelemben, a kultúrában, a média világában újra és újra felbukkanó, s gyanús, nemzetellenes üzenetéről, a háttérhatalom által támogatott és pénzelt politikai machinációiról, az anyanyelv megrontásáról és a kultúra dekadens tönkretételéről világosan és egyértelműen felismerhető a minden rossz okozójaként elkönyvelt zsidó ékes bizonyítékává lett az emancipáció és az asszimiláció kudarcának, a zsidó karakter megváltoztathatatlanságának, a téren és időn kívüli „örök zsidó” természeti állandóságának.

A szokások még elhagyhatók vagy felcserélhetők, a konvertita jelenség ismert (a kitérés akár komoly egyházi karriert is eredményezhetett), csak-hogy a biológikumot, a természet adta faji jelleget nem lehet átcserezni, de nem is lehet kikeresztelkedni belőle.

VI. A HOLOCAUST UTÁN – KITEKINTÉS

A fentiekben amellet érveltem, hogy a három fogalom, eszmei tartalma és történeti referenciája okán, nem csúsztható egymásba, s nem keverhető

¹⁹⁰ Katz, Jacob: Antiszemitizmus – korokon át. In. *A modern antiszemitizmus*, id.kiad. 145.

¹⁹¹ Hoffmann, Christhard: A zsidóság mint antitézis. In. *A modern antiszemitizmus*, id.kiad. 135.

egyik a másikával. Ez természetesen nem jelenti azt, hogy hatástörténetileg ne léptek volna egymással kapcsolatba, szinergikus módon ne hatottak volna egymásra, s kölcsönösen ne látták volna el munícióval a zsidóellenesség koronként változó, más-más alakzatot öltő megnyilvánulásait. A holocaust bekövetkeztének felfoghatatlanságát nem értelmezi, csupán okadatolja az a tény, hogy évszázadok-évezredek európai zsidóellenessége előkészítette a talajt a 20. századi zsidógyűlölet végzetes alakzatának, s ez a korokon átívelő „domesztikáció” szolgáltatta azt a keretet, amelyen belül a csendes közömbösség tudomásul vette vagy egyenesen helyeselte az aktív közreműködés gyalázatát.

Napjainkban az antiszemitizmusnak új vagy eddig kevésbé ismert formái és alakzatai jöttek létre: így például a nyugat-európai, valamiféle kompenzációs tudatból, rossz lelkiismeretből és egyfajta romantikus antikapitalizmusból táplálkozó baloldali Izrael-ellenesség; a tömegtársadalmak értelmiségellenességének populistá nézeteiből származó szökkenő, valamint a keresztény fehér ember szupremáciájának ideológiájából merítkező zsidóellenesség, továbbá a főként kelet-európai, tradicionális nép-nemzeti (*völkisch*) alapokon újravirágzó, avagy a harcos politikai ideológiaként interpretált fundamentalista-izlamista zsidógyűlölet.

A kérdés az, hogy a fent felsoroltak mindegyikét – az előzőekben kifejtettek értelmében – indokolt és jogos-e antiszemitának nevezni?

Aligha kétséges: igen! A holocausthoz elvezető jogfosztás folyamatának történelmi ismerete azt jelenti, hogy ma már tudható mindaz, ami a holocaustot megelőzően még sejtethető sem volt. Jelesül az, hogy folyamatról van szó: a jogfosztás, a gyűlöletbeszéd, az emberi méltóság és az emberi jogok megsértésének folyamatáról. Arról a tapasztalaton nyugvó erőforrásról, amely – mert egyszer már megtörtént – immár képes felismerni a folyamatok menetét, irányultságát, azt, hogy a történések honnan indulnak, merre tartanak, s potenciálisan vagy aktuálisan hová vezet(het)nek el. Az egész emberiség közös tapasztalatáról van szó, ahol az Assmann által leírt kommunikatív és kulturális emlékezet kettősségében¹⁹² a múlttal megtöltekezett memória sohasem a sehonnan „neutrális” univerzumából, hanem mindig az emlékező tudat jelennel terhelt világából kapja az impulzusokat.

Victor Klemperer *A Harmadik Birodalom nyelvéről* írt munkájához¹⁹³, aligha véletlenül, Rosenzweig egyik rövid sorát választotta mottóul: „A nyelv több, mint a vér.”

¹⁹² Assmann, Jan: *A kulturális emlékezet. Írás, emlékezés és politikai identitás a korai magaskultúrákban*. Ford. Hidas Zoltán. Atlantisz Könyvkiadó, Budapest, 1999.

¹⁹³ Klemperer, Victor: *A Harmadik Birodalom nyelve*. Ford. Lukáts János. Tömegkommunikációs Kutatóközpont, Budapest, 1984.

A judeofóbia és az antijudaizmus egy-egy történelmi korszak adott jelenségegyüttesének fogalmi leképzése. Az antiszemitizmus fogalma az érintett időszakokra és jelenségekre visszamenőleges hatállyal nem alkalmazható. A múltat a jelen matricáival nem lehet átragasztgatni. Csalfa és ostoba anakronizmus.

Ám a holocaust megtörténte és emlékezete a rendelkezésre álló fogalmi készletet felülírta: a judeofóbia és az antijudaizmus múltbéli fogalmával a jelen már nem címkézhető fel. Hazug és végzetes eufemizmus.

HIBA ÉS MÉRTÉK A LÍRAI ÉN TRANSZCENDENTALITÁSA

VALASTYÁN TAMÁS

Fivérének írt egyik levelében a következő groteszk, ám meglehetősen plasztikus képpel fejezi ki Hölderlin saját viszonyát önmagához és a világhoz:

Minden jóakaratommal együtt is, cselekedetemmel és gondolkodásommal csak tapogatózom ezen egyes-egyedüli ember után a világban; és abban, ami felé törekszem és amit mondok, gyakran csak azért vagyok olyannyira ügyetlen és értelmetlen, mert mint a libák, egyenes és lapos lábakkal, modern vízben állok, és tehetetlenül a görög és felé szárnyalnék...¹

Ezekből a sorokból mindenekelőtt talán a liba metaforája szövik az olvasói tekintet elé és ragad meg az emlékezetben, holott motivikájában jóval gazdagabb textusról van szó. Nem is feltétlen csak arról, hogy a költőhöz, a költészethez társított szimbolikus állat – ha már mindenképpen a madarak körében kell maradnunk – hagyományosan a hattyú szokott lenni, s hát a fenti sorokban bizony a libáról esik szó mint a költő világban elfoglalt helyzetét leginkább kifejező lényről. Minden bizonnyal a költő tehetetlenségét s esetlenségét, szolgaságát hivatott visszaadni szegény egyenes és lapos lábú állat; amint ahelyett, hogy a levegőég szabad és végtelen tereit szelné át, egy víztócsában kell sóvárognia. Fentebbi sorok mindemellett fókuszáltabb témánk, azaz a lírai szubjektum identitása, identifikálhatósága szempontjából is informatívak lehetnek. Tudniillik tisztán megjelenik előttünk az az én, az „egyes-egyedüli ember [...] a világban”, aki különös metamorfózisokon át transzformálódik lírai énekké (sokféle lírai énné) a költő szövegeiben. Ebben a levélbeli önjellemzésben leginkább az az ív rendkívül figyelemre méltó, ahogyan vagy amelyen keresztül a tapogatózás bizonytalan mozdulatától indulva az ember világban való egzisztencialitását érintve eljutunk a modernitás és a görögség ellentmondásos viszonyításáig. Ezen az íven pontosan kirajzolódik az, amit állítani szeretnék, hogy tudniillik Hölderlin lírai énjeiben három invenciózus vagy iniciatív mozzanat, illetve az ezek közötti kapcsolat

¹ Idézi Gadamer, Hans-Georg: *Hölderlin und die Antike*. In. Uő.: *Gesammelte Werke* 9. *Ästhetik und Poetik II*. Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1993. 1-19. 5.

és összjáték teremti meg az identitás-identifikálhatóság lehetőségét: az antik görög hajdanvolt, a krisztusi üdvtörténet, valamint az idealista filozófiai tradíció. Azt szeretném hangsúlyozni, hogy a voltaképpen, kiérlelt lírai intonáció ezen impulzusok mindegyikét tartalmazza, megengedve persze, hogy némelyik lírai szubjektum valamelyik impulzust vagy azok kombinációit eltérő mértékben viszi színre.

De maradjunk még egy kicsit Hölderlin fentebb idézett önjellemzésénél! Szeretnék kiemelni négy vonást vagy vonatkozást ebből az egyszerre én- és helyzet-karakterizálásból. Rögtön éppen ezt; tehát hogy amikor Hölderlin megpróbálja önmagát, az egyes-egyedüli embert megragadni, egyúttal a világbeli diszpozíciót is megnevezi. Ez arra utal mindenekelőtt, hogy nem egy absztrakt énről beszél, nem egy önmagába süppedő, saját maga által behatárolt tudatról, hanem egy, a külvilágban elfoglalt helyzetére reflektáló énről. Ahogyan Dieter Henrich fogalmaz zseniális tanulmányában, pontosan arról van szó, hogy a szubjektumok nem „viszonyok nélküli üres térben jönnek létre. [...] [A]z önmagunkhoz való viszonyulás, amely a szubjektumokat létrehozza, egy előzetes szerkezet alapján jön létre s egy ilyenbe lép bele”.² A második vonás nem más, mint hogy ez a reflexió a tapogatózás gesztusában formálódik meg, tehát egy folyamatosan újra kezdett, mindújra neki eredő mozdulatsor ez, amely tárgyát részint pusztán érintőlegesen képes elérni, részint éppen azért kezdődik újra, mert amit éppen elért, az még nem az én maga, nem az egyes-egyedülként megtapasztalt ember. A tapogatózás a cselekedetet és a gondolkodást foglalja magában, azaz tetteinkkel és értelmünkkel (Hölderlin törekvésről és mondásról beszél) pusztán közelítünk céljaink, szándékaink kiteljesítése felé, mintegy identikusan megformálni ab ovo képtelenek vagyunk azokat. S hát ez a harmadik vonatkozás ebben a rövid szövegben, amire fókuszálnék, az én „ügyetlen és értelmetlen” egzisztenciaként történő beállítása a hibának vagy a hiánynak (*das Fehl*) olyannyira erős tónusú ábrázolása, amely aztán a kései nagy himnuszok alapszólama lesz. Merthogy – s elértünk a negyedik vonáshoz – ennek a hibának vagy hiánynak a legfőbb oka s létmódja a görög hajdanvolt és a modern világ (mint a krisztusi megváltásra nemet mondó, ám annak eljövételében fogadó) szétválása. Erre az elkülönböződésre történő reflektivitás képezi véleményem szerint a holderlini poézis lírai éneinek transzcendentalitását, azaz megszólalásuk s poétikai karakterizálásuk lehetőségfeltételét.

A lírai én identifikálhatósága tehát nem más, mint a megszólalás lehetőségterének kiépítése, illetve ezen lehetőségter felmérése. A holderlini poézis lírai éneinek identikus lehetőségterében három réteg vagy sík afirmálódik.

² Vö. Dieter Henrich: A szubjektivitás alapelve. Ford. Seregi Tamás. In. *Vulgo*, 2005. 1-2. 49-62. 54.

Ami közelebből azt jelenti, hogy a költő a versteremtés során három invenciónak enged leginkább, három inspirációs forrásra mond igent a versteremtés performatív és szituatív rendeződésében. Mint említettük, ezek az antik görög világra való emlékezés, a világ krisztusi megválthatóságának rendje, illetve saját kora fő filozófiai áramlatának, a transzcendentális-idealista gondolkodás szemléletének elsajátítása. Ami e három invencióban szerkezeti közösséget mutat, az a hiány vagy hiba momentumának mint szervezőelvnek a hatóereje. Az *Egyetlen* című himnuszban ez meg is fogalmazódik szó szerint:

Diesesmal
Ist nämlich vom eigenen Herzen
Zu sehr gegangen der Gesang,
Gut machen willich den Fehl
Wenn ich noch andere singe.³

Ezúttal
az ének túlságba víve
zengett, szívből s a szívnek,
még majd jóvá teszem
más énekek sorával.⁴

Ezúttal
ugyanis az ének
túlságba vitte a szívet,
jóvátenni igyekszem majd ezt,
ha mást zengek még egyszer.⁵

Itt olyan hibáról, hiányosságról esik szó, amely révén a szív és az ének nem képesek harmonizálni egymással, s ezáltal a költői forma, a szó érkezése és az emberi élet, a szív szólítása elkerülnek egymást. S ez azt is jelenti, hogy az én önazonossága nem formálódik meg maradéktalanul. A lírai én identitásának antik affirmatív rétegében a hiány vagy a hiba a gyász mozzanatában jelenik meg formálóerőként, azaz hogy a régi világot immár végképp elvesz-

³ Friedrich Hölderlin: *Der Einzige (Erste Fassung)*. In. Uő.: *Sämtliche Gedichte*. Herausgegeben von Jochen Schmidt. Frankfurt am Main, Deutscher Klassiker Verlag, 2005. 343-346. 346.

⁴ Friedrich Hölderlin: *Az Egyetlen*. Ford. Bernáth István. In. Uő.: *Versek – Levelek – Hüperiön – Empedoklész*. Budapest, Magyar Helikon, 1961. 469-471. 471.

⁵ Friedrich Hölderlin: *Egyetlen (Első változat)*. Ford. Tandori Dezső. In. Uő.: *Versek, Hüperiön*. Budapest, Európa, 1993. 122-125. 124.

tettük. A krisztusi affirmatív síkon leginkább azt tapasztalhatjuk meg a versekben artikulálódó szölamokban, hogy a várás eseménye karakterizálódik, vagyis az eljövétel időt, létet s teret telítő, a megváltottságot tehát szignifikánsan nélkülöző – Gerhard Kurz kifejezésével élve – „történetológiai” újkori epochéja.⁶ A transzcendentális szubjektivitás vagy inkább individualitás⁷ affirmatív rétegében mindenekelőtt a szó, a költői mű lehetőségformái dominálnak, azaz nem egy már előre készen lévő formához vagy mintához való igazodás vezeti Hölderlint, hanem éppen hogy e mintákkal – vagy ahogy ő fogalmaz, „a holt dolgok életre keltésével” – történő szembehelyezkedés:

Úgy tűnik, aligha van más választásunk: vagy maga alá temet az adottság és a pozitivitás, vagy erőszakos merészséggel, eleven erőként szembehelyezkedünk mindazzal, amit megtanultunk, az adottság és a pozitivitás minden formájával.⁸

Azaz a még meg nem lévő, kiküzdendő forma ereje szervezi itt is a megszólalás terét, s hogy mennyire áthatja egymást, átjátszik egymásba e három hiánystruktúra, azt jól mutatja, hogy az imént idézett sorokat Hölderlin azon szempont cizellálásaképpen írja le, amelynek segítségével az ókorhoz plasztikusabban viszonyulhatunk.

Két nagyon erős emberi állapot fejeződik ki a maga gazdag motivikájában Hölderlinnél, ha a görögséghez való viszonyt vizsgáljuk. Ezek a fogság vagy a szolgaság és a gyász. Ezekben az állapotokban a legfőbb létkarakterizáló momentum a hiány. A fogságban vagy a szolgaságban természetesen a szabadság hiányáról, a gyászban az élet hiányáról van szó. Látni kell, hogy ezek a szélsőséges helyzetek a jelenkor emberét jellemzik, merthogy az antik hajdanakor elmúltával leginkább az ilyen állapotok adják vissza adekvátan az ember létkiteljesítési procedúráit. Ennek a meglehetősen kilátástalanságnak a mélyén Hölderlinnek az a belátása található, mely szerint az az isteni vonás, amely még a görög világszemléletet jellemezte – nevezetesen, hogy az istenek megjelentek az emberek között, egyesültek, egybekeltek velük (mely frigyre a félisteni lények az ékes példák), hogy tehát az isten képe az emberek között élt –, a jelenkori világ szemléletéből s életéből immár végérvényesen eltűnt.

⁶ Kurz, Gerhard: *Hölderlin, Subjektivität und Moderne*. In: Sabine Doering, Johann Kreuzer (Hrsg.): *Unterwegs zu Hölderlin. Studien zu Werk und Poetik*. BIS Verlag der Carl von Ossietzky Universität, Oldenburg, 2015. 97-112. 103.

⁷ Míg a szubjektumban az önmagára vonatkozó lét struktúrája bontakozik ki, addig Hölderlin szerint az individualitás fogalmában sui generis más individuumokkal való viszony konkretizálódik. Vö. Kurz: *id. mű* 100.

⁸ Hölderlin, Friedrich: A szempont, amelyből az ókort tekintenünk kell. Ford. Weiss János. In: *Magyar Filozófiai Szemle*, 1993. 5-6. 968-969. 968.

Ebből az következik mindenekelőtt, hogy amíg az antik életvilág a jellemek és a viszonyok sajátos bensőségességét hordozta, amelynek az alapja a világ értelmének és lelkének összetartozása volt, addig a modern népeknél egyfajta érzéketlenséget tapasztalhatunk mind a közösségi tisztelet, mind a társadalmi sajátosságok terén, egyfajta korlátoltságot, amely belsőleg megbénítja az embert. Mindazonáltal a modern ember megpróbál kapcsolódni az elmúlt világokhoz, de mérték s arány hiányában ez vagy a nyomasztó teher formáját ölti, amely bukással s pusztulással fenyeget, vagy ha éppenséggel pozitív formákban ölt testet, a luxusban, amit atyáink hoztak létre egykoron, az is bukással végződik, mint pl. a korábbi népek pusztulása esetében. Gadamer szerint ebben a momentumban Hölderlin mély klasszicizmus-kritikáját vehetjük észre, amely részint a humanizmus pusztá képzési-művelődési formáira, részint az idegen stíluskényszerre irányul.⁹ Összességében tehát vagy szolgai módon viszonyulunk a régiekhez, mintegy a foglyaik vagyunk, vagy gyászoljuk végérvényes elmúltukat. A gyász a kései elégiák és himnuszok jellegzetes momentuma. Pl. a *Kenyér és bor* nyolcadik versszakában is feltűnik:

Nämlich, als voreiniger Zeit, unsdünketsielange,
Aufwärtststiegenseieall, welchedasLebenbeglückt,
Als der Vatergewandtsein Angesicht von den Menschen,
Und dasTrauern mit Rechtüber der Erdebegann,
Alserschienenzuletzteinstiller Genius, himmlisch
Tröstend, welcher des TagsEndeverkündet’ und schwand...¹⁰

Mert amióta – mi úgy érezzük, régen esett már –
égbe emelkedtek mind ama boldogítók:
Égi Atyánk tőlünk elfordította az arcát
s szívbeható gyásznak lett helye akkor a föld.
Jött végül mennynek vigaszával a halkszavu szellem,
meghirdette a nap alkonyatát s tovatűnt...¹¹
Mert amióta, nagyon rég már, úgy tetszik, a létet
boldogítók mind fölszálltak, Atyánk pedig elfordította az emberiségtől arculatát, és
elkezdődött a földön a gyász jogosan,

⁹ Vö. Gadamer: *Hölderlin...In. Uő.: Gesammelte Werke 9. Ästhetik und Poetik II.* 5.

¹⁰ Hölderlin, Friedrich: *Brot und Wein.* In. Uő.: *Sämtliche Gedichte.* 285-291. 290.

¹¹ Hölderlin, Friedrich: *Kenyér és bor* Ford. Bernáth István. In. Uő.: *Versek...* 292-296., 295.

egy halk Génusz is jött végre, hogy, égi vigasszal,
meghirdesse a napszállatot, és tovatűnt...¹²

Az újkor kitüntetett „szignatúrájához tartozik a gyász mint a veszteség fájdalmas érzése”. Kurz szerint „a gyász egy specifikus önreflexió médiuma”, s ilyenként alapvetően íródik bele a lírai én önmeghatározásába. Ám miközben a *Kenyer és bor* nyolcadik versszakának tanúsága szerint a lírai én a régi korok isteneit, a „létet boldogítók”-at gyászolja, egyszersmind nyilvánvalóvá válik előtte, hogy a létet boldogítók miatti gyász mellett mintegy új vigasszásként a világ számára lehetőségként adódik egy másik létforma, a „halk Génusz” hirdette s kínálta krisztusi megváltás ígérete. Ezt a szemléleti s létállapotbeli váltást hesperikusnak szokás nevezni, a világ nyugati felét hősiesen megtartó mitikus nőalakok, nimfák után. Gerhard Kurz szerint Hölderlinnél Krisztus egy epochális fordulat figurájaként jelenik meg, az antikról a krisztusi, modern világra történő átváltást testesíti meg. Ebben a provokatív teológiai elgondolásban Krisztus mint az antik istenvilág utolsó és az újkori epoché első, kezdeti figurája ábrázolódik.¹³ Teljesen máshogy látja ezt a kérdést Martin Heidegger, aki szerint

a költő »napnyugati fordulatának« a Hölderlin-kutatásban sokat tárgyalt kérdése (hogy vajon odafordulás-e a kereszténységhez, miközben elfordulás a görögségtől, vajon megváltozott odafordulás-e mindkettőhöz) már mint kérdés is túl röviden gondolt és megmarad a »historikus« jelenségek külsődlegességében. Mert bár változott Hölderlin, nem fordult meg. Csakis a változásban találta meg először a sajátát, ami felé mindig is odafordult.¹⁴

Akárhogyan legyen is, tételezzünk radikális fordulatot vagy a változásban kibontakozó beteljesedést az antik és a krisztusi kor s magatartásmód között, Hölderlin számára a világ és a létezés krisztusi dramaturgiája az eddig ismerthez és megvalósulthoz képest „egy másik természet” realitását rejti magában. Mert amíg az antik világ mértékvételi rendje éppen amiatt vált visszahozhatatlanná, mivel a költő a mindenkori jelenben él, Krisztus kitüntetett jegye pontosan az, hogy maga adja a mértéket, s éppen ezáltal

¹² Hölderlin, Friedrich: *Kenyer és bor*. Ford. Nemes Nagy Ágnes, Rónay György. In. Uő.: *Versék, Hüperión*. 82-89. 87-88. (Egészen pontosan: az első versszakot fordította Nemes Nagy Ágnes, a többi pedig Rónay György.)

¹³ Kurz: *id. mű*. 102-103.

¹⁴ Vö. Heidegger, Martin: *Visszagondolás*. In. Uő.: *Magyarázatok Hölderlin költészetéhez*. Ford. Szabó Csaba. Latin Betűk, Debrecen, 1998. 85-158. 97.

képes a jelen időt átformálni, betölteni, irányt szabni neki.¹⁵ A *Kenyér és bor* harmadik strófája meg is nevezi ezt a mértéket:

Fest bleibt Eins; es sei um Mittag oder es gehe
Bisin die Mitternacht, immerbestehtein Maß,
Allen gemein...¹⁶

Egy bizonyos: megköt mindenkit erősen a Mérték,
így van délben is ez, s így van az éj közepén.¹⁷

Egy bizonyos: hágjon delelőre a nap, legyen éjféli,
fönnáll egy Mérték, mely közösen kötelez...¹⁸

Csakhogy a később született himnusz, az *Egyetlen* sorai már arról tanúskodnak, hogy a mérték szükségszerűségének s kötelező erejének hangsúlyozása helyett sokkal inkább előtérbe kerül a lírai én számára a mértékvétel hiánya, lehetetlensége:

Nie treff ich, wieichwünsche,
DasMaß. EinGottweißaber,
Wennkommet, wasichwünsche, das Beste.¹⁹

A mértéket, miképp szeretném,
sosem lelem. De egy isten
ha jó, tudhatja: a legjobbat akartam.²⁰

Soha, én a mértéket, amiként kívánom, nem bírom
eltalálni. De egy isten,
ha eljön, tudja, mi jót akartam.²¹

¹⁵ Gadamer: *Hölderlin... In. Uő.: Gesammelte Werke 9. Ästhetik und Poetik II.* 10.

¹⁶ Hölderlin: *Brot und Wein.* In. Uő.: *Sämtliche Gedichte.* 287.

¹⁷ Hölderlin: *Kenyér és bor.* Ford. Bernáth István. In. Uő.: *Versek...* 293.

¹⁸ Hölderlin: *Kenyér és bor.* Ford. Nemes Nagy Ágnes, Rónay György. In. Uő.: *Versek, Hüperion.* 84.

¹⁹ Hölderlin: *Der Einzige (Erste Fassung).* In. Uő.: *Sämtliche Gedichte.* 346.

²⁰ Hölderlin: *Az Egyetlen.* Ford. Bernáth István. In. Uő.: *Versek...* 471.

²¹ Hölderlin: *Egyetlen (Első változat).* Ford. Tandori Dezső. In. Uő.: *Versek, Hüperion.* 124. (Meg kell jegyezni, hogy a '93-as kiadásban az „amiként kívánom” fordulat nem szerepel, viszont Kocziszký Éva már így hivatkozik Tandori fordítására '94-es, a témában kikerülhetetlen könyvében, vö. Kocziszký Éva: *Hölderlin. Költészet a sötét nap fényénél*, Századvég, Gond, Budapest, 1994. 229. A mérték, mértékvétel problematikájához különösen vö. 229-235.)

A lírai én tehát összességében a mérték szükségyszerűségének, kötelező erejének törvénye, egyszersmind a mértékvétel lehetetlenségének eseménye közötti differenciában formálódik. Az ember és az isten közötti illeszkedés alapszava immár kevésbé a „mérték” (Maß), sokkal inkább a „de” (aber). Azaz a mérték „közösen kötelező” érvényét felülírja az ember és az isten közötti különbség.

Ez a különbség, mondhatni, a hiba és a mérték hesperikus aránya határozza meg immár a lírai én formálódását, amely alapvetően transzcendentális módon történik, azaz a megszólalás lehetőségében artikulálódik az én. Hölderlin kora idealista áramlatait behatóan ismeri, Kantot, Schillert és Fichtét minuciózusan tanulmányozza, erről megbizonyosodhatunk filozófiai töredékeit olvasva. Ha kifejezetten a szubjektum önformálása felől faggatjuk e kísérleteket, akkor azt láthatjuk, hogy Hölderlin, más kortársához hasonlóan, nem elégedett meg a kanti megoldással a szubjektivitást illetően, azaz hogy minden ismerethez szükségképpen tartozik hozzá az „Én gondolom...” predikatív kiterjesztés. Ismereteink szubjektívistikussága ily módon pusztán önkényen alapul, a személyes, a relatív akcentusa uralja el kijelentéseinket. Hölderlint tehát az nyugtalanítja leginkább Kantnál, hogy elégtelennek véli a szubjektum világhoz vagy világához, nota bene a természethez való kapcsolatának leírását, nem látja a két világ közötti közvetítést megoldottnak. Valamelyest kielégítőbb megoldást nyújt e téren Fichte, aki *Tudománytanában* az ént mint „önmaga-számára-való-létet” határozza meg, s ezzel az önreflexivitással, amely nem létezhet a világra való reflexió nélkül, vele mintegy összeköttetésben van, valamelyest választ ad Hölderlin számára is.²² Ám Hölderlin ezzel sincs kibékülve. *Ítélet és lét* című töredékes kísérletében egy önálló, különös ötlettel rukkol elő. Szerinte az ítélet formájában sui generis szétválik egymástól a szubjektum és az objektum, „eredendő szétválasztás”-ról beszél:

Az ítélet, a legszigorúbb és a legmagasabb értelemben, nem más, mint az intellektuális szemléletben szerves egységet alkotó szubjektum és objektum eredeti szétválasztása. Ez a szétválasztás teszi lehetővé egyáltalán, hogy a szubjektum és az objektum létezhesenek, ezért eredendő szétválasztásnak (Ur-Teilung) nevezzük.²³

Ezzel szemben a lét a szubjektum és az objektum összekapcsolódását jelenti.

A lét kifejezi a szubjektum és az objektum kapcsolatát.

²² Kurz: *id. mű.* 99.

²³ Friedrich Hölderlin: Ítélet és lét. Ford. Weiss János. In. *Magyar Filozófiai Szemle*, 1993. 5-6. 964-965. 964.

A létben a szubjektum és az objektum nemcsak részlegesen egye-
sül, hanem úgy, hogy semmilyen szétválasztás sem képzelhető el,
amely meg ne sértené annak lényegét, amit szét akarunk válasz-
tani. Ebben és csak ebben az értelemben beszélhetünk létről
általában; a lét az intellektuális szemléletben jelenik meg.²⁴

A mi mostani konkrét szempontunkból, tehát a lírai én identikus ön-
formálása szempontjából ezek a megfontolások azért lényegesek, mert mint-
ha effektív aporiát jelentene a lírai én önformálása számára a nyelvi alakza-
tokba történő rendeződés. Hiszen bármilyen ítéletet, kijelentést tesz, fogal-
maz meg a lírai én önmagáról vagy a világról, eo ipso identikusan ezt ab ovo
nem teheti meg. Márpedig a lírai én számára mégiscsak az lenne a cél vagy a
célravezető, hogy a világ és a közöttük lévő differenciát reflektáltan csökkent-
se, legalábbis megtalálja a maga számára azt a pontot, ahonnan berendez-
hető, megformál-ható énje és a világa, valamint a közöttük lévő viszony. Azaz
hogy olyan ítéletet formáljon önmagáról és/vagy a világról, amelyben a lét
alapvető össze-kapcsoltsága kifejeződhet. S hát innen nézve lesz fontos a
költői szó és alkotás formarendje s létmódja, hogy miképpen tudja reflektálni
és identifikálni a szóban differenciálódó létet. Ebben a tekintetben is abszolút
releváns mind a görög betűk szelleme Hölderlin számára mint fordító szá-
mára is, mind a krisztusi törvény ereje, amit megint csak a *Kenyér és bor*
című elégiában, annak második strófájának végén fejez ki plasztikusan:

Abersiemußuns auch, daß in der zaudernden Weile,
Daß im Finstern für uns einig Haltbares sei,
Uns die Vergessenheit und das Heiligtrunkene gönnen,
Gönnend das strömende Wort, das, wie die Liebenden, sei,
Schlummerlos, und vollern Pokal und kühneres Leben,
Heilig Gedächtnis auch, wachend zu bleiben bei Nacht.²⁵

Ám, hogy némi bizonyosságot lellessen a szív e
néma, sötét korban: kell, hogy az éj mireánk
szent feledést hintsen s ugyanoly mámort, hogy ezentúl,
mint szeretők szólnak, szóljon aképpen a szánk,
hósként éljünk, telt kupa mellett s szunnyadozatlan,
szent emlékek közt, ébren, amíg kivirad.²⁶

²⁴ Uo.

²⁵ Hölderlin: *Brot und Wein*. In. Uő.: *Sämtliche Gedichte*. 286.

²⁶ Hölderlin: *Kenyér és bor*. Ford. Bernáth István. In. Uő.: *Versek...* 293.

Ám hogy némi vigaszt leljünk a tompa világban
és a sötétségben: a feledést meg a szent
ittasságot is adnia kell, és adnia nekünk
szót, olyan ömledezőt, mint a szerelmeseké,
szender nélkül, bátrabb életet és teli kelyhet
s szent emlékezetet, éberen élni az éjt.²⁷

Hölderlin tehát – ahogyan a *Békeünnep*ben írja – a „halhatatlanok” egéről
„formált szavakkal”²⁸ próbálja saját világát, evilágát és önmagát kifejezni.

²⁷ Hölderlin: *Kenyér és bor*. Ford. Nemes Nagy Ágnes, Rónay György. In. Uő.: *Versek...*
Hüperión. 83-84.

²⁸ Friedrich Hölderlin: *Békeünnep*. Ford. Bernáth István. In. Uő.: *Versek...* 479-484.
482. („ó Ifju! Te légy az ünnep fejedelme! Fajunk nem / dől végső aluvásra, / amíg
ti, nekünk-ígérték, / amíg ti, halhatatlanok, / egetekről formált szavakkal / há-
zunknál el nem időztök.” Az eredetiben: „O Jüngling, dichzum Fürsten des Festes;
und eherlegt / Sichschlafen unser Geschlecht nicht, / Bis ihr Verheißenen all, / All
ihr Unsterblichen, uns / Von eurem Himmelzusagen, / Da seid in unserem
Hause.” Friedrich Hölderlin: *Friedensfeier*. In. Uő.: *Sämtliche Gedichte*. 342.)

ARTAUD KÖLTŐI EGZISZTENCIÁJA

ERDÉLY PEROVICS ANDREA

Antonin Artaud megalkuvás nélküli alkotói magatartását a hitelesség-igénye és a szenvedés könyörtelen feszültsége járta át egész életében, egy olyan máig ható szakrális erőteret hozott létre, amely szinte példa nélküli, és amelynek tétje az önmagába vetett hit fönntartása. Ez a látszólag megmagyarázhatatlan belső bizonyosság az, amely teljes lényét és műveit áthatotta, amely cselekvésének alapja volt, azaz akaratának nem tárgya, hanem forrása. De mi ez a belső hang vagy parancs, amely előbbre van minden célnál? Mi lehet ez a mérhetetlen mélységből előtörő hajtóerő, amely még a teljes életét befolyásoló koragyermekkori betegség következményeit is semmibe veszi, amely még a legelviselhetetlenebb testi-lelki gyötrelmek között is alkotásra ösztönzi? Csupán mámor? Elragadtatottság? Órület? Megszállottság? Fanatizmus?

Az olyan víziónárius 'költőkről' – a legkülönbözőbb művészeti ágakban tevékenykedő alkotókról –, mint amilyen Artaud, Jung azt állítja, hogy látomásaik egy szótlán, kép nélküli, mélységes sötétbe burkolózó őslményből, azaz a kollektív tudattalanból teremtnének, amelynek a háttérében egy mélyen meghúzóódó egység – archetípia – fedezhető fel. Ezek szerint maga az artaud-i *kegyetlen színház* is ebből a közös eredetből, egységből tör felszínre, úgy, hogy Artaud nem csak saját akaratából vagy racionális döntéséből adódóan ad hangot róla, hanem egy olyan ösztönös, érzelmi aktus révén, amelyet nem pusztán ő irányít. Artaud-nál a művészeti ágak elválaszthatatlanok egymástól. Alkotásai egyedülálló módon járnak át és hordozzák is egymást. Festményei átlépnek rendezéseibe, írásai rajzaiban fogalmazódnak tovább, míg a rádiós rendezéseiben felhangzó artikulálatlan hangok költeményeiben kapnak valódi formát. Ennek a termékeny nyitottságnak és inspirációs állapotnak lenyomatai állandó mozgásban vannak, nem zártak, nincsenek merev határai, így az alkotások egymással is és alkotójukkal – és nem utolsósorban befogadóikkal – is vég nélküli élő párbeszédet folytatnak. Az élénk színekkel készített, nagy kompozícióit – éppen emiatt – Paule Thévenin „írott rajzoknak” nevezi, véleménye szerint csak írásaival alkothatnak szerves egységet, egymás nélkül hiányosan, illetve töredékesen értelmezhetnének munkáit. Ugyanakkor Artaud szerint az érzékek közül a látásnak van a legnagyobb ereje, ezért műveiben mindig a vizualitás az elsődleges. Színház és festészet mint „képalkotó művészet” az a nyilvánvaló misztérium, amely a

legmélyebb és a legtitkosabb igazságokat képtelen elrejtteni. Talán éppen ez okozza a látás legnagyobb nehézségét: vakítóan evidens. Artaud alkotásaiban a titok jelenti a lényeges tartalmat, amit direkt módon nem tud és nem is akar közölni. Ezért inkább olyan útjelzőket ad, amelyek befogadására a csak racionális értelmezés elégtelen is maradna, tehát a befogadónak mozgósítania kell bensejének elhanyagolt tartalmait. Azonban ahol az értelem nem talál békére, ott az érzelmek kezdenek el tombolni: félelem – merészség, elbizonytalanodás – bizonyosság, gyengeség – erő, nyugalom – feszültség, de Artaud elmegy addig a pontig, ahol lemond saját igazságának bizonygatásáról, és ekkor – ebben a kifeszített időtöredékben – az alkotásain keresztül megmutatkozik valami, ami már túlmutat a művész saját akarátán. Véleményem szerint ez Artaud mély vallásosságának, szenvedélyes hitének tanúbizonysága, amiről ő direkt módon, igaz, soha nem ad hangot, de alkotásaiban a legmélyebb személyes meggyőződésének abszurditása minden alkalommal kifejeződésre jut. Tanulmányomban arra teszek kísérletet, hogy Artaud szenvedéstörténetét a Kierkegaard által meghatározott költői egzisztenciához hasonlítsam, mert véleményem szerint Artaud alkotói és emberi magatartása is a *költői egzisztencia* egyik megtestesítője.

Az artaud-i felfogás szerint, mivel a művészi tevékenység nem a hétköznapi életre vonatkozó aktivitás, az nem lehet a közvetlen emberi élet és természet reprezentációja sem. A műalkotás magában kell hordozzon valami többletet, ami a valóságot nem reprodukálja, hanem újratерemti. A legtitkosabb igazságok csak a pluralitáson, a többszínűségeken keresztül tárulhatnak fel, a kizárólagosság jegyében semmiképpen, mert az lezár, beszűkít, nem nyílik meg újabb tartalmakra, azok fogadására, ütköztetésére és átvilágítására. Ez a bizonyos többlet tehát nem valamilyen egyoldalú, már ismert racionális mozzanat segítségével aktivizálható, hiszen abban az esetben a tudottnál több eleve nem is kerülhetne napvilágra, hanem azáltal, hogy az alkotó mennyi perspektívát, nem mennyiségi, hanem minőségi értelemben vett valóságot képes bevonni és felszínre hozni, majd felmutatni, és ebből a befogadó mennyit képes megragadni. Søren Aabye Kierkegaard, akiről köztudott, hogy nagyon sok írását álneven jelentette meg, hasonlóképpen fogalmaz, amikor az inkognitóról elmélkedik. Számára az anonimitás, azon túl, hogy a szép megszólaltatásának egyik eszköze, egyben olyan művészeti szemléletmód is, amely az autonóm létezésnek a költői szinten való explikációja.¹ Amíg az inkognitó egy álarc mögötti – de nem a külvilág előli – rejtőzködés, addig az azon keresztül való megszólalás maga a személyiség, azaz az egzisztencia. A rejtőzködés valójában tehát egy költői alternatíva, amely több

¹ Vö. Gyenge Zoltán: *Kierkegaard élete és filozófiája*. Attraktor, Máriabesnyő-Gödöllő, 2007. 41.

belső valóságot is képes megérteni, felmutatni és a legtitkosabb igazságokat leleplezni. Az ellentmondás csak látszólagos: az inkognitó (bezárkózás) a rejtettként való megmutatkozás, amely elválaszthatatlan az egzisztenciától (megnyilvánulás).

Kierkegaard *Az ismétlés* című művében egy ifjúnak a küzdelmeiről, szenvedéseiről számol be, aki attól tart, hogy a szerelem részegítő, boldogító hatása őt törvényszerűen megtéveszti, félrecsalja, és végül az egzisztencia elvesztéséhez vezet. A szerelem, mint egy „vihar”, mindent felborít, mindent megváltoztat, óriási válságot teremt, és ezért el kell, hogy múljon. A felfordulás válsága után azonban az egzisztencia – megújult erővel – önmagát újra megtalálja: költői egzisztenciaként, az alkotás által, életét a művészet szolgálatába állítja. Kierkegaard filozófiájában, ahogyan a vallási, úgy a költői egzisztencia is szemben áll az „általánossal”, vagyis kivételek, hiszen mindkettő az érzésen alapul és kivételes módon állítanak valamit a világ hétköznapióságával szemben.² A nagy válság után az ifjú belső valósága – a többszínűség álarcán keresztül – újabb mélységeket, dimenziókat nyit meg. Kierkegaard hangsúlyozza, hogy a költői egzisztenciában egy valódi vallásosságnak kell lappangania, amely nem azonos az egyház által meghatározott Isten-kép iránti formális imádattal, hanem egyfajta személyes hittel, meggyőződéssel, mindent felülmúló szenvedéllyel. A költői egzisztencia reális egzisztenciális alternatívaként tehát közvetlenül a vallási egzisztencia, az igazi autentikus létezés előtt áll.

Ahogyan az artaud-i kegyetlen színház, úgy a Kierkegaard által megnevezett, megidézett vihar is mindent felforgat, szétzúz és átalakít, míg végül az embert a teljes kétségbeesésbe taszítja. Ha az egyén ebben a szenvedéssel teli állapotban hagyja magát elveszni, valamint a saját kétségbeesésével való szembenézést nem vállalja, akkor a viharban megszaggatott, abban megújuló és megsokszorozódva újjászülető önmagát nem találhatja meg, pedig az teremte erővé változva, költői egzisztenciaként folytathatná létezését. A költő belsejében tehát állandó küzdelem folyik, mindent kockára tesz, csakhogy megtartsa énjét, s Kierkegaard szerint ennek a nem múló szenvedélynek a forrása nem más, mint a lélek mélyében lángoló hit. De akkor mégis mi a különbség a költői és a vallási egzisztencia között? Bár mindkettő határozottan állít valamit az általános világfelfogással szemben, mindkettő az érzésen alapul, valamint erejük az abszurd hitből sokszorozódik meg, egy jelentős különbség mégis felfedezhető: a költő nem tud saját mély vallásosságáról. Kierkegaard a költői egzisztenciát a kétségbeesés és a bűn határterületének határozza meg, hiszen az énről csak a bűnbeesést követően lehet beszélni, az

² Vö. Gyenge Zoltán: *Az érzelmek esztétikája*. In. Kierkegaard: *Az ismétlés*. L'Harmattan Kiadó, Budapest, 2008. 116.

ártatlanság magával a tudatlansággal és a küzdelem-mentes élettel azonos. Ádámot – Kierkegaard szerint – az eredendő állapotból való kilépésre a nem-tudásból származó szorongás készítette, választásával a tudás mellett döntött, így szelleme önmagára talált. De azon túl, hogy a bűnbe esés az individualitás feltétele és a fejlődés útja, egyben az idő megjelenésének mozzanata is.

Kierkegaard szerint bár az *örök* és a *pillanat* időn kívüli, mindkettő az időben nyer kifejezést. Megadatott a lehetőség, hogy az ember az időn kívüli örökkel az időben létező pillanat által kapcsolatba lépjen, azaz az egzisztencia csakis a pillanaton keresztül érintkezhet az örökkel. Az örök ily módon a jelenre vonatkozik. Az egzisztenciának az egyetlen kitörési lehetősége a mindennapi életből, azaz a pillanatok végtelenjébe zárt létezésből a *választás*, hiszen a döntés nem a megállíthatatlan időre, hanem mindig a pillanatra alapozott. Ha a döntés a pillanat műve, akkor belátható, hogy az nem lehet hosszabb észszerű mérlegelés eredménye, hanem egy ráción túli – örökből hangzó, időtlen – belső hangnak való hirtelen megfelelés. Az emberi egzisztencia tehát egyszerre időbeli és időn kívüli is. Kierkegaard az *ismétlést* egy olyan előre – a jövő felé – irányuló egzisztenciális mozgásnak írja le, amely az autentikus létezés egyetlen igaz feltétele, hiszen az örökhöz csakis általa lehet eljutni. Az egzisztencia aktív erőként létezik az időbeliségben és folyamatosan – ismétlődően – választásra kényszerül. Az időn kívüli ismétlés tehát a választás által kapcsolódik az időbeliséghez. Az egzisztencia minden egyes pillanatát a döntések terhelik. Ezek az önálló érvényű pillanatok, nem a hegeli értelemben vett közvetítés (*Vermittlung*) által követik egymást, hanem egy határozott metafizikai ugrás által. Bár az igazi ismétlés az immanens világban sohasem valósulhat meg, az abszurd hittel átítatott pillanat által az örökkévalóság mégis megmutatkozhat.

Amikor Artaud megtapasztalja a Bali-szigeti színház előadását, kikristályosodik benne az „intenzív színpadi költészet” iránti igény. Feljegyzéseiben a táncosokat „életre kelt hieroglifáknak” nevezi, akik kiüresedett médiumként, önmagukat önmagukból és önmaguk fölé alkotják meg, amelynek hatására a szertartás csúcspontján: a színpadon megjelennek az istenek. Artaud szerint ez a színház eredete és ez a létjogosultsága. Ha ezt nem tudja, „hát megleszünk színház nélkül is.”³ Általános az egyetértés abban, hogy a színház valamiféle vallási kultusból származhat, melynek során az összegyűlték együtt dicsőítették az istenségeket. Az ókori görög tragédia feltehetőleg a Dionüszosz tiszteletére rendezett orgiasztikus rítusokból jött létre. A *tragédia születésében*⁴ Nietzsche két ellentétes természetű művészi elvet különböztet meg

³ Artaud: *A könyörtelen színház*. Ford. Betlen János, Gondolat, Budapest, 1985. 48.

⁴ Nietzsche, Friedrich: *A tragédia születése avagy görögség és pesszimizmus*. Ford. Kertész Imre. Magvető, Budapest, 2007.

egymástól: az apollóit (mérték, harmónia, tudatosság, ráció, stb.) és a dionüszoszit (mámor, újjászületés, zabolátlanság, irracionális, stb.). A Nietzsche elméletéből származó reprezentáció kétértelműségét Danto a következőképpen értelmezi: a dionüszoszi rítusok orgiasztikus eseményein az ünneplőknek maga isten jelent meg az eksztatikus állapot tetőfokán. Innen származik a reprezentáció első jelentése: az isteni megjelenés (*apophania* vagy *theophania*). Idővel viszont a rituálé helyébe az esemény szimbolikus előadása lépett: a tragédia. Az ünnepségen résztvevőkből immáron kórus lett, akik egy megkoreografált táncot jártak. Az esemény kulminációjában pedig már nem Dionüszosz, hanem valaki más jelent meg, aki őt reprezentálta. Így a reprezentáció második értelme: „valami, ami valami más helyett áll, valami más képvisel.”⁵ A nyugaton elterjedt racionális, lélektani színházzal szemben – amelyben a művészet és az élet már régen elszakadt egymástól – a kegyetlenség színháza nem pszichologizál, nem játszik el valamit/valakit, nem él át vagy azonosul érzelmileg valamilyen szereppel, karakterrel, nem kapaszkodik a verbalitásba, hanem az univerzális, minden nyelvet magába szívó testen keresztül kommunikál. A színész a kiüresedése által nem reprezentál semmit, hanem helyet ad, és a megismételhetetlen „itt és most”-ban intenzíven kezd el létezni: jelen van. Artaud olyan, pestisként terjedő színház után kutatott, amely nem hoz megnyugvást, nem tisztít meg, hanem – akár a Kierkegaard által megnevezett vihar is – átalakít és a teljes létezés lehetőségét kínálja fel, a totális és nem a társadalmi embert szólítja meg.

Az artaud-i kegyetlenség egy újfajta színházi felfogást igényel, amelyben a döntő erő az emóció és nem az észszerűség. Az apollói színház a szemléltető – jó esetben –racionális önvizsgálatra és a színpadi történetekre való kritikus reagálásra kényszeríti, ezért az nem ritkán politikai aktusként is értelmezhető. Csakhogy Artaud szerint a kizárólag társadalmi embert megszólító előadás távol marad a színház valódi szerepétől. Az emóciókat korlátozó alkotói tendenciák – mint pl. a brechti elidegenítő „V-effekt”, amely a nézőt folyamatosan arra emlékezteti, hogy csak előadást néz és az előtte történő cselekmény nem valós – a színházat megfosztják igaz tartalmától és pusztá formálitássá degradálják. Artaud meggyőződése, hogy az ember társadalmi énjétől sokkal több, vagy ha a kierkegaard-i filozófia felől közelítem meg a kérdést, akkor az apollói színház megfelel az arról, hogy az egzisztencia nem csak időbeli, de időn kívüli is. Ha az ember a tekintetet a teljes univerzum felé irányítja, állítja Artaud, akkor még az „élet lényegét” is képes feltárni, és a színháznak – melynek valódi intenzitása a jelenben mutatkozik meg – az a dolga, hogy ennek a feltárulkozásnak a feltételeit megteremtse. A színház

⁵ Danto, A. C.: *A közhely színeváltozása*. Ford. Sajó Sándor. Enciklopédia Kiadó, Budapest, 1996. 20.

által előhívott „tisztá jelenlétben” az egyediség vagy az egyes megszűnik; az anyagiatlan, láthatatlan egyetemesség megmutatkozik: a színpadon megjelennek az istenek; míg végül a meghatározott egy az univerzális egynek adja át a helyét. Érdekes megfigyelni, hogy milyen sok az egybecsengés Artaud színházhoz, illetve Kierkegaard egyházhoz való viszonya között. Kierkegaard erőteljesen bírálja azt a hozzáállást, amely a hit kérdésében az érzelmek elnyomását erénynek tünteti fel. A közönyös világ reprezentánsának ezért elsődlegesen az egyházat tartja. Álláspontja szerint a valódi kereszténység vissza kell találjon az eredeti – személyes – hithez, amely nincsen függő viszonyban a közvetítő-papokkal, sokkal inkább az emberben tomboló szenvedéllyel. Kierkegaard szerint csak a szenvedéllyel átitatott személyes hit nyithatja meg az emberben azt az átjárót, amelyben az egyes közvetlen viszonyba kerülhet Istennel.

A kegyetlen színház tehát a pillanat művészete, hiszen szertartásszerűen, egyszeri alkalommal, az „itt és most”-ban egyszerre teremődik meg és múlik is el. Ahogy Artaud fogalmaz: „annak a színháznak, amelyre célzok, semmi köze az olyasfajta társadalmi vagy időszerű színházhoz, amely a korokkal együtt változik...”⁶ Mert az éppen megfoghatatlanságában hordozza azt a bizonyos többletet vagy titkot, amely állandó és örökérvényű. Az artaud-i „itt és most” véleményem szerint nem más, mint a pillanatban megmutatkozó választási lehetőség. Ahogyan Kierkegaard, úgy Artaud is arra hívja fel a figyelmet, hogy az élet – és a színház, tudniillik a kettő között Artaud szerint nincsen szakadék – valódi intenzitása kizárólag a jelenben, azaz a pillanatban történik meg. Minden pillanat abszolút és önálló, minden momentum egyszerre keletkezés és elpusztulás. Az élet végtelenül tágas vagy-vagy horizontján az embernek minden pillanatban döntenie kell, az énjéért minden egyes lélegzetvételében meg kell küzdenie, csak így őrizheti meg önmagát – önmaga kiteljesítésére, nem lefokozására. Ha az egyén nem akar vegetálva eléldégléni, akkor rákényszerül a választásra, ezzel vállalva a folytonos küzdelemnek a terhét, a szenvedést. De Kierkegaard megjegyzi, a szenvedés csak az embernek adatott meg, amely egyben a létezés tanúságtétele és igazolása. Artaud életét pedig mint köztudott: a szenvedés egyáltalán nem kímélte.

„És hogy a szám befogják, 1937-ben Írországból bebörtönöztek, aztán Franciaországban 9 évig bolondokházába zártak, internáltak. Művem minderről sokkal kevesebbet mond, mint életem, de mondja.”⁷ Öt éves korában súlyos agyhártyagyulladás kap, amelynek következményei élete végéig kísé-

⁶ Artaud, Antonin: *id. mű.* 108.

⁷ Artaud, Antonin: *Artaud, a mumus.* Ford. Betlen J. – Szeredás A. – Tandori D. Orpheusz Könyvek, Budapest, 1998. 81.

rik, az alkotástól azonban még a betegségével járó fájdalmak sem tántoríthatják el. Folyamatosan ír és publikál (verset, kritikát, prózát, tanulmányt), rajzol és fest, díszletet tervez, színészkedik, rendez, filmet forgat és több folyóirat szerkesztőjeként is közreműködik. Mindeközben, hogy a fizikai kínokat elviselhesse, erős fájdalomcsillapítókat szed, mivel azonban súlyos fejfőrcseire azok nem hatnak, ópiát készítményeket kénytelen használni, emiatt kábítószerelvonó kúrára is kényszerül. 1935-ben bemutatja a *kegyetlen színház* első és utolsó előadásaként számon tartott rendezését, a *Cenci-ház*at, amely csúfos anyagi bukásba fullad. Nem sokkal később Mexikóba, a tarahumara indiánok földjére megy, ahol egy hónapon át él együtt a törzzsel. 1937-ben Írországba utazik, itt talán a fokozódó intenzív hallucinációinak és látomásainak tudható be, hogy több furcsa incidensbe keveredik, míg végül Franciaországba – egy idegstanatóriumba – deportálják, ahol csak hosszas kutatás után találnak rá barátai. Életének negyvenegyedik esztendejétől különböző idegstanatóriumok zárt osztályain kezelik. A terápiák során – tiltakozása ellenére – több mint ötven alkalommal elektrosokkolják. Írásaiban leírja félelmeit, és ezeket az eljárásokat minden alkalommal a halállal rokonítja, miszerint azok a lelkét, szellemét, gondolkodó és érző lényét ragadják el tőle. 1939-ben bekövetkezik legnagyobb félelme, amitől a kezelések során a leginkább tartott, átéli saját halálát: és elveszíti belső énjét. Ennek következményeként az 1941-től datálódó írásait, mint Antonin Nalpas kezdi aláírni. 1943-ban Rodez-ba érkezik, ahol Ferdière doktor „művészet-terápiájának” köszönhetően újból nagy intenzitással kezd el rajzolni, írni, műfordítani, idővel pedig elhagyja a Nalpas nevet és visszatér a sajátjához. Ugyanebben az évben adják ki több mint ezer példányban *A színház és hasonmása* című művét, amely meghatározza a huszadik század második felének minden jelentősebb színházi mozgalmát. 1946-ban a terápiák befejeződnek, visszatér Párizsba és élete végéig egy külvárosi szanatóriumban él. Bár valódi elismerésben egész életében nem részesült, erejét még a démonjaival való küzdelmei sem gyengítették, munkáját sohasem hagyta abba.

Thévenin beszámolóí alapján Artaud számára a színház megszűnt a színpadon létezni. Nem sokkal a halála előtt meghívták egy színházi előadásra, de feltehetően csak tapintatból fogadta el a meghívást, hiszen egyszer sem nézett fel a színpadra, és mindvégig a játéktérről a lábai elé vetülő árnyékokat figyelte. Számára az ott zajló előadás – akárcsak a hagyományos polgári színházi előadások – fényévnyi távolságra lehetett attól a metafizikai színházi eszménytől, amelyben hitt és amelyről egész életében gondolkodott. Artaud szerint a színház veszélyes és szörnyű cselekedet gyakorlása, ahol mindenemű gondolat a tudományról, vallásról, művészetről megszűnik létezni, és amelynek tétje az önmagába vetett hit fönntartása. A színház, ahogyan az idő

is, megállíthatatlan folyamat, egzisztenciális létezés, folytonos küzdelem, szenvedésre ítélt – kegyetlen – aktus. De a szenvedés képessége csak az embernek adatott meg, amely egyben – a látszat ellenére is – az élet valódi kiteljesedésének a tanúságtétele, az egzisztencia időbeliségének és időn kívüliségének igazolása is. Az artaud-i metafizikai színházi eszmény nem azonos a mai értelemben vett színház fogalmával, a kegyetlenség aktusa nem kevesebb, mint egzisztenciális élmény és tapasztalat, a színház gyakorlat, cselekvés, vagy Thévenin szavaival élve: a színház benne volt Artaud minden mozdulatában. Artaud színháza rést üt az ismétlés kitüntetett szünetében, hogy tágitó aktusában az őt olvasó médium-befogadó örök emlékezete a tiszta jelenlétben megvalósulhasson.

FELHASZNÁLT IRODALOM:

- Artaud, A.: *A könyörtelen színház*. Ford. Betlen János. Gondolat Kiadó, Budapest, 1985.
- Artaud, A.: *Artaud, a mumus*. Ford. Betlen J. – Szeredás A. – Tandori D. Orpheusz Könyvek, Budapest, 1998.
- Danto, A. C.: *A közhely színeváltozása*. Ford. Sajó Sándor. Enciklopédia Kiadó, Budapest, 1996.
- Gyenge Z.: *Az érzelmek esztétikája*. In. Kierkegaard: *Az ismétlés*. L'Harmattan Kiadó, Budapest, 2008.
- Gyenge Z.: *Kierkegaard élete és filozófiája*. Attraktor, Máriabesnyő–Gödöllő, 2007.
- Thévenin, P.: *Rajz, festészet, színház*. In. *Artaud, avagy a gondolkodás szenvedéstörténete*. Ford. Schneller Dóra. Kijarat Kiadó, Budapest, 2011.

HELLÉNEK ÉS BARBÁROK

AVAGY AZ EURÓPAI IDENTITÁS PROBLÉMÁIRÓL

GELENCZEY-MIHÁLTZ ALIRÁN

„Hellasz arany órái körén nem éreznéd a múlt éveket;
mint a vesztatűz, izzott örökre a szívekben erő, szerelem,
s akár a Heszperidák gyümölcse, ifjúság virult ott szüntelen.”

Hölderlin

A hellén identitás kérdésének több monográfiát is szenteltek, ezek közül talán a legnagyobb hatású Jonathan Hall amerikai történész és antropológus sok vitát kiváltó könyve, az *„Ethnic Identity in Greek Antiquity”* volt. Hall alapján¹ a hellén identitáskép alapvetően három korszakát különböztetjük meg: az első korszak az archaikus kor mítikus genealógián és csoportdefinícióján (elsősorban az arisztokrácián) alapuló etnikai identitása, amelyet Hall „*aggregative*”/összegező-nek nevez. A második a görög-perzsa háborúk által kialakított identitáskép, amely magával hozta a „Másik” definícióját is, ezt az időszakot Hall „*oppozíciós*” identitásnak nevezi. A harmadik korszak Hall szerint a „*kulturális identitástudat*”, mivel Iszókratész beszédei után a hellenisztikus és római korig elsősorban a *műveltség* és az *életmód* határozta meg az etnikai identitást és hovatartozást. Hall másik könyve² még részletesebb elemzését nyújtja a görög identitás fejlődésének a bronzkortól a késő-klasszikus korig, hangsúlyozva továbbra is, hogy míg a korai görög identitástudat aggregatív és meglehetősen gyenge volt, addig az erős és közös hellén identitás a perzsa háborúkra adott válaszként, „*oppozicionális reakcióként*” jött létre viszonylag késői fejleményként, a „*barbár/hellén*” később sztereotípiává vált ellentétpáros megalkotásával.

HELLÉNEK ÉS BARBÁROK

Homérosz a görögség népvét a „*hellénész*”-t még csak a Dodona környékén élő görög törzsre alkalmazta. Őt igazolja, hogy a történetíró Thuküdidész is úgy tudta, hogy a „hellénész” népnév általánossá válása elég késői fejlemény volt: „*nekem pedig úgy tűnik, hogy valaha közös nevük sem volt, más népektől, különösen a pelasgoktól átvett elnevezéssel éltek*” (Thuc.I, 3.). A

¹ Hall, J.M.: *Ethnic Identity in Greek Antiquity*. Cambridge, 1997., 1998., 2000.

² Hall, J.M.: *Hellenicity. Between Ethnicity and Culture*. Chicago, 2002.

„hellénész” név az egész görögségre kiterjedő értelemben a Kr. e. 7. Században egy hésziadoszi verssorban tűnik fel először (Hes. Erga 528), majd pedig egy arkhilokhoszi töredékben (Archil. Frg.52), de furcsa módon máig nem tudjuk, hogy miért egy jelentéktelen nép(csoport) neve szolgált később az **összgörögség** megjelölésére. A hellén összetartozás tudatát főként két intézmény ápolta: a **delphoi Apollón-szentély** körül létrejött szövetség, az Amphiktüónia, valamint az **olümpiai Zeus-szentély**, amely a Kr. e. 776-tól kezdve a négyévenként megtartott ünnepi játékaival lett az összgörögség találkozóhelye.

A keleti népekkel való rendszeres érintkezés, különösen a nagy gyarmatosítások kora aztán életre hívta egy olyan megnevezés szükségességét is, amelyet a nem-görög népekre alkalmaztak. A „*xenosz*” (idegen) szó erre azért nem volt alkalmas, mert a „*xenosz*” lehetett egy másik görög is, ha nem a saját poliszában tartózkodott.

Az eredeti különbségtétel *hellén* és *barbár* között valószínűleg a nyelven alapult: a hellének görögül beszéltek, míg mások nem. Úgy tűnik azonban, hogy a 'barbár' kifejezést csak fokozatosan kezdték párhuzamosan használni a „hellén”-nel, hiszen a homéroszi költeményekben például az idegeneket külön, saját nevükön hívják. Az viszont, hogy a 'hellén' és a 'barbár' egymástól kölcsönösen függő fogalmak voltak, világosan látszik már **Thuküdidész**nél is a Kr. e. 5. század végén: „Homérosz még nem használta a 'barbár' terminust, mert a hellének a maguk részéről még nem különböztették meg magukat egyetlen név alatt, amelyet aztán *szembeállítottak* volna ezzel,” (innen látszik, mennyire találó Hall-nak az „*oppozicionális identitás*” elnevezése).³

Az, hogy magukat a görögöket nagyon érdekelte a „*barbár*” kifejezés eredete, kiviláglik abból a vitából is, amelyet **Sztrabón** folytatott egy helyen Thuküdidész és Apollodórosz nézteivel (Strabo, XIV.2, 26): Thuküdidész ugyanis megrója Homéroszt hogy a károkat „*barbarophonoi*”-nak nevezi, pedig abban korban még a görögök is ugyanolyan kezdetleges viszonyok között éltek, mint szomszédaik, Apollodórosz pedig azt állítja, hogy a „*barbarosz*” gúnynévként keletkezett, és az iónok adták azt a károknak. Sztrabón viszont úgy véli, hogy a 'barbár' nevet kezdetben a nehézkesen, döcögve beszélőkre használták, ugyanúgy, mint a „*dadogni, hebegni, érthetetlenül beszélni*” igéket.⁴ A „*barbarosz*” tehát *eredetileg olyan embereket jelölt, akik érthetetlen, a görög fül számára durva, értelmetlen, nyers hangzású hangokat ejtettek ki, mint amilyen a „bar-bar”* (a „*barbaroi*” szógyöke egyébként kétszer is előfordul Homérosz költeményeiben: „*barbarophonoi*” /barbáru, érthetle-

³ Vagyis a görögöknek még nem volt saját nevük önmagukra, mint etnikumra.

⁴ Hegyi Dolores: *Médiszmosz. Perzsabarát irányzat Görögországban*. Budapest, 1974. 67.

nül beszélő/ a károkra (Hom. Il. 2,867) és „abarbaré”/ nem-barbár/ egy kis-ázsiai nimfára vonatkoztatva (Hom. Il.6,21.)). Mivel tehát a szó Homérosznál a kár nép jelzőjeként szerepel és Apollodórosz is a károkra utal Sztrabónnál, úgy tűnik, hogy *a név eredetileg az iónok körében, Kis-Ázsiában alakult ki*. Mások viszont azt hangsúlyozzák, hogy a görög-perzsa háború előtt nem mutatható ki a szó pejoratív értelmezése. Ez tévedés, hiszen a leghíresebb példa erre éppen a Kr. e. 6. század végéről Hérakleitosz híres töredéke: „Rossz tanítjuk az embereknek a szemük és fülük, ha barbár lelkük van” (DK B107)⁵. A barbár lélek itt egyértelműen durva, műveletlen lelket jelent.

Kétségtelen viszont, hogy a *közös görög identitás* megalkotására viszonylag későn került sor, mivel az a görög-perzsa háborúkra adott *válaszként* jött létre. Bár kegyetlenül hangzik, de van némi igazság abban, amit Michael Howard történész ír erről: ... „Egyetlen, a szó igazi értelmében vett nemzet sem születhet háború nélkül ... egyetlen öntudatos közösség sem léphetne ki új és független szereplőként a világszínpadra fegyveres összeütközés, vagy az azzal való fenyegetés nélkül.”⁶ A ’barbár’ figurájának előtérbe kerülése a görög irodalomban és képzőművészetben és ezzel egyidőben a hellén identitás kialakulása és fejlődése ezért *ugyanannak a folyamatnak a két aspektusát* jelentik. A „barbár” definíciója természetesen nem állandó, hiszen Homérosztól kezdve Hérakleitoszon át a klasszikus korig időről időre, forrásról forrásra, auktorról auktorra változik. Nem véletlen az sem, hogy ebben a folyamatban a kulcsszerep a görög-perzsa háború történetét megörökítő *Hérodotosz*nak jutott, hiszen műve, a *Historiá*e nemcsak a világon a legelső terjedelmes történeti mű, hanem az első részletes etnikai és antropológiai elemzés is.⁷ Hérodotosz nemcsak az athéni, hanem a makedón, a spártai és az ión identitást is vizsgálja, ezért többféle kritériumot is használ a görögség meghatározására, nagy történeti munkájában hol a lokális genealógia, hol a keletet és nyugatot átfedő kapcsolatok, hol a nyelv, hol pedig a vallási gyakorlat játszanak szerepet. Mindenesetre máig érvényesnek tekinthető *híres definíciója a közös hellén identitásról*, amelyet az athéniaiak válaszként fogalmaznak meg a spártai követeteknek, akik médiszomosszal (perzsabarátsággal) vádolják őket: „Ismeritek az athéniaiak meggyőződését. ... hogy nincs az a kincs, a világon, nincs az az elragadó és termékeny vidék, amelyért hajlandók lennének a perzsák pártjára állni, és szolgaságba döntenénk Hellaszt ... *A hel-*

⁵ *Görög gondolkodók I.* Szerk. és Ford. Steiger Kornél. Hérakleitosz. i.m.39.

⁶ Howard, M.: War and the Nation-State. Idézi: S.P. Huntington: *Kik vagyunk mi? Az amerikai nemzeti identitás problémái*. Budapest, 2005. 64.

⁷ Thomas, R.: *Ethnicity, Genealogy and Hellenism in Herodotus*. In: I. Malkin (ed.), *Ancient Perceptions of Greek Ethnicity*, Center for Hellenic Studies, Colloquia 5, Cambridge, 2001. 212-233.

lénéket összeköti a közös eredet és a közös nyelv, közösek a templomaink és az áldozati szertartásaink, azonos az életmódunk: elképzelhetetlen, hogy az athéniak mindezt megtagadják.” (to hellénikon eón homaimón te kai homoglósszon kai theón hidrümata te koina kai thüsziai éthea te homotropa, Hdt. 8.144). Vagyis mi teszi a helléneket egyetlen, közös ethnosszá, néppé? A közös eredet, a közös nyelv, a közös vallás (rituálé), és az azonos életmód, azaz a közös múlt és a közös tradíciók. Lényegében ma sem találhatnánk jobb definíciót! Hérodotosznak egyébként egészen különleges volt a helyzete, lévén ión nyelven író, dór származású, sokáig kár területen élő perzsa alattvaló, aki lényegében egész életében a Perzsa Birodalom és a görög világ interkulturális zónájában élt, váltogatva a tradicionális arisztokrata genealógiát az egyre erősödő klasszikus, kultúracentrikus szemlélettel. Noha könyvének témájából kifolyólag nyilvánvalóan a sztandard „oppozicionális” modellt kéne képviselnie, Hérodotosz mégsem tud teljesen beilleszkedni ebbe a szerepbe, mivel következetesen keveri a különböző területeken élő családokat és gyakran összehasonlítja egymással (előítéletek és elfogultság nélkül) a Kelet és a Nyugat kulturális vonásait. Az a hérodotoszi állítás például, hogy Perszeusz távoli őse volt a perzsáknak fián, Perszészen keresztül, valószínűleg inkább perzsa, mint görög eredetű példája a politikai célokat szolgáló mütthopoiészisznak, Hérodotosz mégis hivatkozik rá. Épp ezért talán mégsem véletlen, hogy Plutarkhosz évszázadokkal később már ’philobarbarosz’-ként emlegeti a történetírót.

De indokolt volt-e egyáltalán a hellén világnak a perzsa inváziótól való állandó rettegése? A Perzsa Birodalom a Kr. e. 5. századra már látványosan terjeszkedő nagyhatalommá vált. Média, Babilon, Lídia, Egyiptom, sőt az ázsiai görögök is mind behódoltak, úgyhogy mindenképp reális volt a félelem, hogy nemsokára Hellász egésze is hasonló sorsra jut.

Ám Marathonnál, Szalamisznál és Plataiainál a görögök megmutatták, hogy a jó vezetés párosulva az alávetettségtől való pánikszerű félelemmel miféle csodákra képes! A fenyegetés azonban nem ért véget: megvédték ugyan magukat Dareiosz és Xerxész támadásaival szemben, de továbbra sem voltak teljes biztonságban a Birodalomtól, mondhatni egészen Alexandrosz (Nagy Sándor) koráig.

Nem is meglepő, hogy a perzsákról alkotott legtöbb visszataszító irodalmi ábrázolás pont a peloponnészoszi háború éveiben látott napvilágot, amikor a perzsák ismét uralmuk alá hajtották a kisázsiai görögöket, az európai görögöket pedig állandó nyomás alatt tartották szövetségi rendszereik folytonos manipulálásával.

Valószínűleg Aiszkhülosz *Perzsák* című drámája a legkorábbi ábrázolása hellének és barbárok ellentétének, ahol három olyan hangsúlyosan jelenlévő meghatározással is találkozunk, amellyel Aiszkhülosz a *perzsák alsóbbrendű*

ségét igyekszik demonstrálni: ezek a) a despotikus viszonyok szemben a görög szabadsággal, b) mértéktelen luxusimádat c) féktelen érzelmek és szenvedélyek.

A perzsák effemináltak, míg a görögök *igazi férfiként* jelennek meg, a szalamiszi győzelem a férfiak diadala az elnőiesedett férfiak, sőt asszonyok (!) felett.

A nagy győzelmek azonban megváltoztatták a görögök etnikai öntudatát is: feltették ugyanis maguknak a kérdést, hogy miképp lehetséges, hogy a perzsa erőfölény és a Birodalomtól való állandó rettegés dacára ők nyerték meg a háborút. Ennek az önvizsgálatnak az eredménye lett aztán a *sztereotíp barbár-kép megkonstruálása*, a perzsáé, aki immár a *barbár archetípusává* lépett elő. Felépítették a barbár perzsa képét, aki rossz katona, élvhajhász és luxuskedvelő, elnőiesedett, puhány és morálisan degenerált. A „barbár” prototípusának megalkotása a görögök számára az erő és a fölény érzetét adta, ezáltal erősebbnek érezhették/éreztek magukat, mint amennyire aktuálisan voltak, sőt először ez adta nekik a hellénség közös tudatát, a közös hovatartozás érzését is. A politikai propaganda (különösen az athéni politikai propaganda) által táplált és támogatott „felsőbbrendűség” érzete adott erőt nekik a harc további folytatásához.

A *hellén/barbár* oppozícióról – ennek megfelelően – nagyon sok negatív sztereotípiát találhatunk a klasszikus kor tragédiaíróinál és filozófusainál is, így például Euripidésznél (Kr. e. 485-406), akinek *Iphigeneia Auliszban* című drámájában Akhilleusz így szól: „Úgy helyes és úgy ésszerű, hogy a görögöknek kell uralkodniuk a barbárokon és nem a barbároknak a görögökön, mert azok rabszolgák, ezek pedig szabadok” (Eur. IA 1400-1401). Nem azt kell itt látnunk, hogy Euripidész vagy a többi drámaíró saját maguk lettek volna erősen elfogultak az idegenekkel szemben, csupán csak azt, hogy a sztereotip módon formált barbár karakterekkel a saját társadalmuk közfelfogását tükrözték.⁸ Bár a komédiát műfaji okok miatt nehezebb ilyen szempontból interpretálni, mégis figyelemreméltó, hogy a nem-görögöket (akiket egyébiránt gyakran léptettek fel a színpadon), sohasem mutatták pozitív fényben a klasszikus kor végén. Akárcsak a tragédiában a barbár karakterek a komédiában is a hibák, tökéletlenségek egész arzenálját vonultatják fel, gondoljunk csak például Arisztophanész Thesmophoridzsúszai című komédiájában a szkíta íjász ostobaságára és kéjsóvárgására.

A kortárs filozófusok közül pedig elég itt csak *Arisztotelészt* idézni, hogy lássuk, mennyire áthatotta a görög gondolkodást a hellén/barbár dichotómia: Arisztotelész szerint ugyanis a barbárok a rabszolgákhoz hasonlatosak, és csak arra alkalmasak, hogy uralkodjanak rajtuk (Arist. Pol. 1252a34, ahol

⁸ A kérdés legteljesebb feldolgozása: Hall, E.: *Inventing the Barbarian*. Oxford, 1989.

idézi az Iphigeneia Auliszban előbbi sorait). A *Politika* 1285a16 helye jól mutatja Arisztotelész általános állásfoglalását: „mivel a barbárok természetes karakterük szerint sokkal inkább szolgálai lelkületűek mint a görögök (és ázsiaiak inkább, mint európaiak), neheztes nélkül tűrik az uralmi viszonyokat.” Érdekes viszont Plutarkhosznak egy megjegyzése (Plut. Mor. 329b), miszerint Alexandrosz – ennek ellenére – nem úgy járt el a barbárokkal szemben, ahogy azt Arisztotelész tanácsolta neki (azaz hogy a görögökkel egyenragúként, a barbárokkal viszont úrként viselkedjen, az előzőekkel mint barátokkal és rokonokkal bánjon, az utóbbiakat viszont tekintse vadállatoknak vagy növényeknek) – Alexandrosz mindnyájukkal (göröggel és barbárral egyaránt) egyformán bánt, és ezzel valóban sok viszálykodást és háborúskodást sikerült elkerülnie.

Arisztotelész felfogása mégsem tekinthető általánosnak, mivel meglehetősen konzervatívnak számított már a saját korában is, hiszen már említettem, hogy a Kr. e. 4. században leginkább a *kultúra szférája* volt az, ahol a görög felsőbbrendűség érzete kifejeződött. Különösen nagy hangsúlyt helyeztek azokra az intellektuális vívmányokra, amelyeket a polisz intézményei tettek lehetővé, ahogyan azt Kr. e. 380 körül Iszokratész írta *Panegürikosz*-ában: „Athénnek köszönhető, hogy a „hellén” név többé már nem fajt (genosz) jelent, hanem műveltséget, és azt, hogy a „hellén” elnevezést inkább azokra alkalmazzák, akik osztoznak velünk a kultúránkban, mintsem azokra, akikkel vérrokonságban vagyunk.” (Isoc.Paneg.50)..

Ez az attitűd lett aztán a legfőbb oka a görögök elleni egyre erősödő modern támadásoknak is, melyeknek egyik legjellegzetesebb képviselője, John E. Coleman⁹ szerint a régi görögök keresztül-kasul etnocentrikusak voltak, mivel saját kultúrájukat felsőbbrendűnek tekintették, hajlamosak voltak lenézni másokat, és megvetni az idegeneket. Coleman szerint a görög etnocentrizmusnak vajmi kevés köze volt magukhoz az idegenekhez illetve „másokhoz”, annál több volt viszont a saját magukkal kapcsolatos énképekhez, vagyis ahhoz, hogy mit láttak kíváncsnak, illetve kevésbé kíváncsnak a saját életmódjukban. Sajnálatos módon a görög koncepció nagy részét aztán a „barbár” kifejezéssel együtt átvették a rómaiak is, s ennek következtében igen jelentős szerepet játszottak a modern európaiaknak és amerikaiaknak a „nemnyugati”-akkal szembeni előítéleteinek kialakításában. Coleman szerint a „barbár” sztereotípiája minden vonzatával együtt (vagyis durva, kegyetlen, primitív, despota és rabszolgalelkű) máig sajnálatos szerepet játszik a „mások” irányában tanúsított nyugati magatartásban.

⁹ Coleman, J. – Walz, C.: *Greeks and Barbarians*. Essays on the Interactions between Greeks and Non-greeks in antiquity and the Consequences for Eurocentrism. Cornell University no. 4, Bethesda, 1997.

Valóban ilyen egyszerűen feltérképezhető volna a görögök szemléletmódja, ilyen sematikus lett volna a hozzáállásuk, s pusztán annyit jelentett volna „hellénnek lenni”, hogy elfogult és ellenszenves módon, tudatosan kreált ellenségképpel hirdették etnikai és kulturális fölényüket?! Hiszen már a perzsa háborúk korában kialakult jelenségek is egészen mást mutattak: a gondolat, miszerint a harc „Hellasz szabadságáért” folyik, csak a háború alatt és után működő *athéni íróknál* fogalmazódott meg először, a csatákban résztvevők valójában a *saját* poliszaik érdekeit tartották szem előtt (így pl. gondosan feljegyezték, hogy melyik polisz melyik polgára tüntette ki magát az egyes csatákban, és mind a poliszokat, mind az egyes polgárokat rangsorolták). *A haza fogalmának Hellasz-méretűvé való kiterjesztése majd csak a Kr. e. 4. századi írók műveiben jelentkezett hangsúlyosan*, s ez maga után vonta a *haza* (hé pátrisz) fogalmának újradefiniálását is. Nyilvánvaló, hogy az igényt, hogy az egyes poliszok a saját érdekeikkel szemben Hellasz érdekeit tekintésük előbbre valónak Athén kezdte propagálni a perzsa háborúk alatt és után, és az is, hogy Athén a háborúban játszott vezető szerepét használta fel arra, hogy a saját érdekeit Hellasz érdekének tüntesse fel. „Hellasz” érdeke az athéni felfogás szerint ugyanis nem jelentett mást, mint az egyes poliszok érdekeinek Athén érdekei alá való rendelését, és ennek érvényesítéséhez Athénnek nemegyszer a fegyveres erőszakhoz kellett folyamodnia. A „hellénész” népnév tehát még a klasszikus korban is egymással akár harcban álló városállamok polgárait foglalta magában, s ezek viszont egyáltalán nem álltak szemben olyan élesen az un. ’barbár’ világgal, mint ahogy azt az athéni propaganda (saját érdekeit követve) igyekezett feltüntetni.¹⁰ Nem véletlenül, hiszen Athén vagy Spárta fennhatósága a többi görög polisz számára éppúgy „eleutheriájuk” (szabadságuk) megcsorbítását jelentette volna, mint a perzsa uralom. A kétféle szabadságfogalom, a „polisz szabadsága” és a főleg az athéniak által propagált „Hellasz szabadsága” gyakran egymást kizáró fogalmaknak bizonyultak, ahogy azt Walbank, a kiváló történész írja: „A görög nemzet ideája idegen volt a legtöbb görög számára a görög történelem legtöbb korszakában.”¹¹

¹⁰ A kérdés összefoglalását lásd: Hegyi Doloresz: *Médiszmosz. Perzsabarát irányzat Görögországban i. e. 508-479. Hellének és barbárok című fejezet* (i.m. 66-81.)

¹¹ Walbank, F.W.: *The Problem of Greek Nationality*. Phoinix V. 1951. 59.

A Plutarkhosz által Arisztotelészről elmesélt történet is jól mutatja, hogy mennyire nem lehetett már akkor sem a görög gondolkodást sematizálni. Mert igaz ugyan, hogy a görögök voltak az elsők, akik tudatosan hirdették és propagálták etnikai és kulturális fölényüket a többi néppel szemben, ők voltak egyúttal azok is, akik először deklarálták az emberek egyenlőségét etnikumra, osztálykülönbségre való tekintet nélkül: „Természettől fogva egyenlőek vagyunk, barbárok és görögök egyaránt ... hiszen valamennyien a szájunkon és az orrunkon keresztül veszünk levegőt, és a kezünkkel fogjuk meg az ennyivalót mindnyájan” – írja a szofista *Antiphón* már a Kr. e. 5. század végén.¹³ A történész és filozófus *Xenophón* szemlélete megint más alternatívát jelentett a perzsákkal általában ellenséges görög forrásokkal szemben, nyilván annak köszönhetően, hogy maga is zsoldosvezérként szolgált II. Kürosz alatt a perzsa trónviszályban, s így jobban ismerte a perzsák életmódját és szokásait. A *Kürupaideia* igencsak kedvező színekkel festette le a Perzsa Birodalmat és alapítóját, Nagy Küroszt, jórészt annak köszönhetően, hogy Xenophón rendkívüli módon respektálta a perzsák arisztokratikus erényeit.

A hellenisztikus kor intellektuális klímája pedig még a klasszikusnál is sokkal nyitottabb volt az etnikai kategóriákat felülíró, az általános emberi kvalitásokat hangsúlyozó koncepciókra, ezt bizonyítják az *emberiség egységét* hirdető filozófiai iskolák megjelenése is.

A cinikus filozófusok a görögségnek nemcsak etnikai, de kulturális felsőbbrendűségét is erősen megkérdőjelezték, hiszen az individuális erényeket fontosabbnak tartották a társadalom által követendőnek vélt nomosz-szal, a szokással, törvénnyel szemben. A cinikus *Diogenész* kendőzetlenül hirdette, hogy a kulturális különbségek pusztán konvencionálisak, és valójában az emberek természetes tulajdonságai, adottságai (mivel fizikailag és biológiailag hasonlóak) a meghatározóak (Diog.Laert. VI, 72.). Ez a megközelítés vezetett aztán a polisz fontosságának leértékeléséhez, s ezzel egyidőben a világállam (*kozropolisz*) igenléséhez is, hiszen szerintük a bölcsnek (szemben az ostobával) az egész világ otthona és hazája.¹⁴

Valójában a korai sztoikusokról (Zénón, Kleanthész, Khrüszipposz) mondható el leginkább, hogy az *emberiség egységének gondolata* (a természeti

¹² A kérdésnek részletes és történetileg átfogó elmezését adja: Baldry, H. C.: *The Unity of Mankind in Greek Thought*. Cambridge, 1965.

¹³ Antiphón töredékei. In. *A szofista filozófia*. Szöveggyűjtemény. Szerk. Steiger Kornél. Budapest, 1993. 63.

¹⁴ A cinikusoknál a hellén/barbár megkülönböztetést a bölcs és az ostoba megkülönböztetése váltotta fel.

törvény, a testvériség és a világpolgárság eszméje alapján) *gondolatviláguk szerves részévé vált*.¹⁵ A sztoikusok azt vallották, hogy “minden ember természetűtől fogva egyenlő”, a ‘bölcs’ pedig, aki képes megérteni az univerzumot, és benne az ember helyét “*koszmu politész*”, vagyis kozmopolita világpolgár. A “bölcs”, aki a sztoikus foratókönyv szerint rendezi be az életét, nem tekinti magát egyetlen ország vagy város polgárának sem, mivel a helyhez, városhoz, családhoz kapcsolódó kötelékek nem kívánatos irracionális kötődést jelentenek, amelyből aztán nem-helyénvaló vágyak és érzelmek születnek.

A gyakorlatban a sztoicizmus azonban kevésbé járult hozzá az egyetemes gondolatcseréhez és megértéshez, mint ahogy azt első pillanatban várnánk. Noha a Sztoa elutasította az etnikai és politikai határokat, meg volt győződve arról, hogy a köznépet vezérlő szenvedélyek illegitímek és akadályt képeznek az univerzális harmónia megtalálásában. Csak ha ezektől a szenvedélyektől megszabadulnánk, és minden ember részesülne a sztoikusok magasröptű felvilágosodott gondolkodásmódjában, csak akkor jöhetne el *az emberiség közös üdvét szolgáló világközösség, a sztoikus Világállam*.

A sztoikus filozófia ráadásul nem csak a kozmopolita elvek felállításában áll közel a mai elképzelésekhez, hanem abban is, hogy a rend és a béke univerzális világállamát kívánta megvalósítani. A jelenkor áramlatai közül talán a multikulturális irányzat az, amely univerzális államot akar egyfajta megoldásként (valójában a múlt század végi amerikai értelmiségi elit által hirdetett foratókönyvek egyik sajátos változatát hirdeti). A helyzet kissé hasonló ahhoz, mikor *Aelius Ariszteidész* kozmopolita lelkesedését a Kr. u. 2. század közepén a Római Birodalomhoz intézett paiánba öltözteti, és megígéri, hogy az eljövendő világállam kultúrájának rómainak kell lennie: „a végén az egész világ római lesz”-mondja, az egész világ sztoikus foratókönyv szerint él majd, lévén az a legjobb és a leginkább követendő. A keresztény korszak kezdetén pedig egy másik filozófus, a neopüthagóreus *Tüanai Apollonius*, aki Püthagoraszhoz hasonlóan bejárta az egész akkor ismert világot az Atlanti Óceántól Indiáig, így foglalja össze bölcsességét: “a bölcs számára mindenütt Hellasz van”. De Püthagorasz több, mint fél évszázaddal korábban azért ment Egyiptomba, hogy magába olvassza az egyiptomi papok bölcsességét, Apollonius viszont azért, hogy a görög bölcsességre oktassa az egyiptomiakat, ahelyett, hogy tanulni akart volna tőlük. Micsoda különbség!

És mivel Hellasz ott volt mindenben és mindenütt, nem volt már benne semmi érdekes, semmi különös, az etnikai és kulturális különbségek feloldódtak a „pax romana”, a homogenizálódó „világállam” kulturális egyformaságában.

¹⁵ Legjobb kifejtése talán: Schofield, M.: *The Stoic Idea of the City*. Cambridge, 1991.

„GÖRÖG CSODA” VAGY MÉGSEM?

Mikor Edith Hamilton, a német származású amerikai klasszika filológus 1942-ben újra kiadta örökzöld bestsellerét a „The Greek Way”-t,¹⁶ háború dúlt a nagyvilágban, és égetően aktuális volt az un. „görög út” felmutatása a jelenkor borzalmaival szemben. A görögök voltak az első nyugatiak, a nyugat szelleme, a modern gondolkodás görög találmány, sohasem fog fenyegetni minket az a veszély, hogy a világ nem adja meg a görög géniusznak az őt megillető elismerést – sugallta cáfolhatatlan magabiztossággal a könyv minden lapja.

A 20. század utolsó harmadára azonban a minden tradicionális értéket megkérdőjelező filozófiai, irodalmi és képzőművészeti diskurzusok a „görög csodát” sem hagyták érintetlenül. Különös tekintettel a hellén/barbár szembeállításra egyre hevesebb támadásokat intéztek a görög géniusz, mint eurocentrikus, etnosoviniszta, reakciós jelenség ellen, és a Hamilton-féle „görög csodát” a viktoriánus korból ránhagyott vulgarizáló szépelgésnek tüntették fel, a görög racionalitást és a szabadságeszmény kultuszát pedig egyszerűen a múlt századokból itt maradt fantazmagóriának tekintették.

Alapvetően két irányból kérdőjelezték meg a „görög csoda” mítoszát, egyrészt *posztmoden*, másrészt *multikulturális* oldalról, mivel a nyugati világban más népek ellen elkövetett bűneit egyszerűen a görögség „ősbűnéből” (hellén/barbár) származtatják, és úgy állítják be, hogy a mai „nyugati attitűd” a világ népeivel szemben lényegében az ókori görög magatartásra vezethető vissza.

A *multikulturális* felfogás az identitások kérdésében köztudottan antiliberális álláspontot képvisel, mivel az individuális identitást az etnikai partikularitásban véli felfedezni, és óva int egyfajta „univerzális emberi természet” posztulálásától, ugyanis „etnocentrikus” és elnyomó jellegű „univerzalisztikus humanizmust” lát benne. A gondolat alapvetően *két forrásból* táplálkozik: egyrészt a kulturális relativizmusból, miszerint minden kultúra egyenértékű és nem lehet őket összevetni atekintetben, hogy melyikük a felsőbbrendű, hiszen nincs örökké érvényes, kultúráktól független „jó”, „rossz” vagy „igazság”. Elég itt csak azt felidézni, hogy a kulturális relativizmus felfedezése maga is görög invenció, gondoljunk csak Hérodotoszra vagy a szofistákra, esetleg a szkeptikus troposzokra, ahol épp ez jelenti az egyik legfőbb érvet az un. dogmatikus gondolkodás ellen. A másik forrás a nyugati történelemről kialakított sajátos vízió, ahol a történet rasszizmusról, szexizmusról, kolonializmusról és imperializmusról szól, ahol mindezeket rákényszerítették a vétlen és

¹⁶ Hamilton, E.: *The Greek Way*. Norton, New York, 1964. (1930, 1942, 1957, 1964, 1993).

szenvedő nem-nyugati félre, természetesen ebben is főszerep jut a görögöknek, lévén rasszisták, szexisták és imperialisták.

De álljunk csak meg és őszintén kérdezzünk rá: valóban kizárólag a hellének volnának vétkesek ezekben a bűnökben az ókori társadalmak közül? A válasz nyilvánvalóan *nem*, hiszen egyik ókori kultúra sem volt mentes az előbb említett „bűnök”- től.

A végső támadás aztán a görög kultúra eredményeinek lekicsinylése és lefokozása volt, amikor azt állították, hogy minden jelentős vívmányukat másoknak köszönhetik, felfedezéseiket más kultúráktól kölcsönöztek, sőt lopták(!) (elég itt a 90-es évek heves vitájára gondolnunk az afrocentrizmus-sal kapcsolatban, így Martin Bernal nagy vihart kavaráó könyvére, a *Black Athena: The Afroasiatic Roots of Classical Civilization*, 1987) utalnunk.¹⁷

De vajon a Keletnek melyik részéből származik a politikai szabadság, a demokrácia, a racionalizmus és az absztrakció ideája? Honnan kaptuk mind-ezeket, még hozzá nem pusztán leíró jelleggel, hanem *értékként definiálva*, ha nem Görögországtól, az ókori Hellasztól?

A válasz kézenfekvő, hiszen nem volt polisz Karnakban, sem Szókratész Babilonban, és esküdszék sem volt Szardeiszben.

A *posztmodern* támadás – ezzel szemben – a *Másikra* koncentrálna, a megvetett és lenézett idegenre, akit a görögség és a nyugatiak azért kreáltak mesterségesen (”inventing the barbarian”) hogy önmaguk felsőbbrendűségét hirdetve igazolják elnyomó hatalmukat a Másik felett. A posztmodern koncepció szerint a hellének *negatívan konstruálták meg* énképüket annak révén, hogy minek *nem* tekintették magukat. Ám épp az imént láttuk, hogy a görögök mennyire nem csupán ezt az álláspontot képviselték, hiszen a történelem folyamán éppen ők gondolták el először az emberiség egységének magasztos eszméjét.

A másik stratégia a hellén teljesítmény kisebbitése érdekében a görögség különtségének és irracionalitásának a hangsúlyozása azáltal, hogy *magukat a görögöket tekintik a “Másik”-nak*, akik annyira különböznek tőlünk, hogy semmilyen lényeges vonatkozásban sem gyakorolhattak hatást ránk! Azzal a romantikusnak titulált nézettel szemben, hogy a ”görögök lényegében olyanok voltak, mint mi magunk vagyunk” erőteljesen kiemelik, hogy a görög kultúra mennyire érthetetlen a mai ember, a mi világunk számára, tehát lényegében ők maguk lennének az ”idegenek”, a ”mások”.

Végül általában is visszautasítják a görög tudományt és a racionalizmust, a görögség e két óriási vívmányát, mivel ezek egyikét sem tekintik másnak, mint *mesterségesen konstruált diskurzusoknak*, amelyek legitimálják és

¹⁷ Bernal, M.: *Black Athena: The Afroasiatic Roots of Classical Civilization*, Rutgers, New Brunswick 1987. 1991.

igazolják az elnyomó politikai hatalmakat. Még az „univerzális emberi identitást”, a természetes emberi jogok alapját is gyanúsnak tartják, mert szerintük az sem egyéb pusztán fikciónál, amely arra szolgál, hogy elkendőzze a Nyugat elnyomó magatartását mindazon „Mások” felé, akik nem illenek bele a „humanitás” nagyonis részrehajló, nyugatiak által preferált, másokra erőltetett definíciójába. Pedig az „univerzális emberi identitás”, a közös humanitás elismerése nélkül (amely persze szintén görög vívmány) a rabszolgaságot soha nem törölték volna el, és nem beszélhetnénk ma sem női egyenjogúságról.

Az eddigiekből viszont ha más nem, az egyértelműen látszik, hogy még a *kritikai szellem*, amellyel oly kegyetlenül támadják a hellén örökség minden formáját, még az is görög találmány, mivel ők kérdőjeleztek meg először mindent az istenektől kezdve a politikai hatalomig, a hagyományos értékektől egészen önmagukig: hiszen ahogy Szókratész mondta annak idején, a „meg nem vizsgált” élet nem is élet valójában.

Mindnyáján görögök lennénk tehát?

Akár tetszik, akár nem, a válasz egyértelműen igen: vagy így, vagy úgy, vagy ebben, vagy abban a formában, szinte minden diskurzusunk tőlük származik, akár akarjuk, akár nem, akár bevalljuk, akár nem.”*We are all Greeks*”(Percy Bysshe Shelley, Hellas, 1821).

VITALIZMUS, BOTANIKA ÉS MŰVÉSZET AVAGY A VITALIZMUS IDENTITÁSÁNAK VÁLTOZÁSA A 19. SZÁZAD ELEJÉN

GIMESY PÉTER

A látható dolgok mögött munkálkodó, rejtve létező valóság, a célt adó mozgató erő már a preszókratika, majd Platón és Arisztotelész óta meghatározója a filozófiai kérdésfelvetéseknek. Mondhatjuk, hogy magának a filozófiának is meghatározta és meghatározza identitását.

Ennek a rövid tanulmánynak elsődleges célja, hogy a 19. század első felére kialakuló változatos háttérű – filozófiai, biológiai, botanikai – vitalista elméletek egyik következményét, vagyis a művészetre tett inspiráló hatását bemutassa, s hogy ez a gondolkodásmód ennek hatására egyfajta identitásváltozáson ment keresztül. A századforduló szecessziós, premodern művészetében sok esetben jól kimutathatók a neovitalizmust képviselő elméletek művészetre gyakorolt hatásai, azonban az előzmények keresése során észrevehető és körülhatárolható egy majdnem száz évvel korábbi időszak, ahol ez az átmenet végbement. Jelen tanulmány a művészeti-botanikai kapcsolódási pontok 19. századi angliai kezdeteit keresi.

A VITALIZMUS TÖRTÉNETÉNEK, TÍPUSAINAK RÖVID ÁTTEKINTÉSE GOETHE KORÁIG

A 19. században újjáéledő életerő elméletek (vitalista elméletek) történetének rövid ismertetését a vitalizmus fogalmának magyarázatával érdemes kezdeni¹.

A vitalizmus fő jellemzője, hogy feltételez egy mögöttes szervezőerőt, életerőt (*vis vitalis*). A vitalista elméletek az életerő megnyilvánulását sokféleképp

¹ A vitalizmus történetéről: Driesch, Hans: *The History and Theory of Vitalism*. Authorised translation by C. K. Ogden, Magdalene College, Cambridge. Macmillan and Co., London, 1914.; Bechtel, W. - Richardson, R. : *Vitalism* In. Craig Edward (Ed.): *Routledge Encyclopedia of Philosophy*. Routledge, London, 1938. A vitalizmus történetét érintő rövid összefoglalások magyarul: Geröly Kálmán : *A modern biológia és a dialektika* In. Korunk, 1937. 12. 3. 229-232; Magyar László András: A vitalizmusról. A középkori medicinától a romantikus medicináig. In. *Kaleidoscope Művelődés-, Tudomány- és Orvostörténeti Folyóirat*, 2010. 1. 27-30.; Brunner Attila: Jegyzetek a vitalizmus magyarországi történetéhez – Humboldt, Madách, Jókai. In. *Irodalomtörténet*, 2014. 95. 3. 333-335.

pen közelítik meg, de a közös pont bennük mindig a szervetlen világtól különböz, ugyanakkor azt átjáró és éltető, működtető elv vagy erő elfogadása.

A vitalizmus előszeretettel kereste ókori filozófiai előzményeit, ezek közül itt most röviden csak az egyik lehetséges modellre, mégpedig az entelecheialis arisztotelészi magyarázatra érdemes kitérni. Ez azért is kézenfekvő mert az entelecheialis háttérrel feltételező 17. századi vitalista (Harvey²) és a századfordulón népszerű deduktív neovitalista biológiai filozófiák (Driesch³) egyaránt beépítették érvelésükbe, fogalmi apparátusukba.

Az *entelecheia* (görögül: en=ban; tel=telos=cél; és ekhein=birtokol, van) Arisztotelész (Kr. e. 384-322) rendszerében a valóság szubsztanciális formája, mozgató „lelkesítő” elve. Az anyagban a lényeg csak a potencialitás szintjén – vagyis megvalósulásra váró lehetőségként – van jelen, aktualitását az entelecheialis *formáló erő* segítségével nyeri el. Ehhez a megvalósuláshoz, aktivitáshoz köthető az *energeia* fogalma.⁴

Az entelecheialis folyamat során a szubsztanciális forma, az anyagban megvalósítja az organizmust.⁵ Arisztotelész szerint tehát az élőlények rendelkeznek ezzel az entelecheialis hajtóerővel mint tulajdonsággal. Arisztotelész vitalista módon továbbgondolható tanai több hullámban is újjáéledtek: a 6., 12., 13. majd a 16. században az orvostudományban⁶ és a filozófiában egyaránt.

Az anyagot átlelkesítő vitalista szemlélet, illetve az ezt kizárni igyekvő mechanikus irány a 17. században ellentétes oldalakat képviselt, de keveredésükre is volt példa. A vitalizmus és ellentéte ekkor elsősorban a természet-tudományos (orvosi, fizikai) kutatás terén jelenik meg.

A 17. században a tudományos felfedezések hatására jelentősen előretör a világot mechanisztikusan értelmező, a vitalisták „idealizmusával” szembenálló szemlélet. A mechanisztikus szemlélet kezdeteit keresve filozófiai téren elsősorban René Descartes (1596-1651) racionalista embergépére kell gondolnunk.⁷

² Szántó Veronika: Vitalizmus, mechanizmus és élet a 17. századi brit természetfilozófiában. In. *Magyar Filozófiai Szemle*, 2016. 60. 3. 70-73.

³ Az Ernst Haeckel (1834-1919) tanítvány – ugyanakkor mesterének darwinista mechanikus-monista felfogását kritizáló – neovitalista biológus és filozófus Hans Driesch (1867-1941) kiemeli az arisztotelészi morphogenezis (formaképződés) jelentőségét az élőlények és a műalkotások megvalósulása szempontjából, lásd Driesch i.m. 12-14.

⁴ Arisztotelész: *Metafizika*. Ford., bev., jegyz.: Halasy-Nagy József, Budapest, 1936. 227; 1047a.

⁵ Arisztotelész az entelecheialis valóságról így ír a *Phüszikában*: „Hiszen [úgy születik valami] természeti módon, hogy egy benne lévő forrástól [indítatva] folytonos mozgással a célba ér.” (*Phüszika* 199 b13)

⁶ Schultheisz Emil: Filozófia a humanizmus kori orvosi stúdiumban. In. *Orvostörténeti Közlemények* 1997-1998. 43. 150-157.

⁷ Kékedi Bálint: Bárányok és mágnesek. A teleológiai megfontolások szerepéről az állati viselkedés magyarázatában Descartes rendszerén belül. In. *Magyar Filozófiai Szemle* 2016. 60. 3. 25-47.

A mechanikus, *biomechanikai* irány korai példája Marcello Malpighi (1628-94) orvos és fizikus 1661-ben megjelent munkája, melyet eredetileg levelekként írt barátjának, Borellinek.⁸ Alfonso Borelli (1608-1679) élettannal is foglalkozó fizikus és matematikus a tisztán mechanikai szemlélet első jelentős képviselője, a mozgást taglaló művében arra az álláspontra jutott, hogy elvethető a háttérben működő vitális erő feltételezése.⁹

Orvosi, fizikai területen a mechanista tudomány eredményeivel kombinálódó vitalisztikus tendenciák már a 17. században megjelentek. William Harvey (1578-1657) anatómus és fiziológus szerint a vér keringéséért és az életerő (*vis vitalis*) közvetítéséért egyaránt a szív a felelős.¹⁰ A 18. századra tehető a vitalizmus megerősödése az orvoslásban és biológiában: Georg Ernst Stahl (1659-1734) orvosként és vegyészként elgondolt dualista vitalizmusában az emberi szervezet mechanizmusát egy mögöttes mozgató erő irányítja és működteti (*anima*).¹¹

A 17-18. század során a technikai fejlődéssel párhuzamosan és annak hatására a természettudományos világképben jelentős változások mentek végbe. Ekkor zajlott a vitalizmust történetét érintő *preformáció-epigenezis vita*. A *preformizmus* neve a latin *praeformatio* (előzetes megformálódás) szóból származik. A *preformisták* (pl.: Malpighi) úgy gondolták, hogy az élőlények lekicsinyítve már benne vannak a kezdeti formákban (tojás, csíra). Az *epigenezis* elméletét képviselők szerint az egyed szervei az egyedfejlődés során alakulnak ki.¹²

A 18. század közepén elsőként Wolffnál találunk vitalisztikus tendenciákat. Caspar Friedrich Wolff (1733-1794) tekinthető az újkori epigenetika, élettan és embriológia atyjának. Az 1759-ben *Theoria Generationis* címmel kiadott könyve szerint a látható világ háttérében egy folyamatosan kibomló erő működik. Ezt nevezi „vis essentialis”-nak. Ezen az esszenciális erőn Wolff formáló, vitális és részben mechanikus erőt értett. Wolff szerint ez a szerves erő mindig jelen van az anyagi világban, melynek része, és annak? fizikai, ugyanakkor misztikus (blumenbach-i) felhang nélküli összetevője.¹³

⁸ Malpighi, Marcello: *De pulmonibusepistolae II. ad Borellium*, Bologna, 1661

⁹ Borelli, Giovanni Alfonso: *De motu animalium*. Tom. 1–2. Bernabeo, Roma, 1680; editio 2.: Van der Aa – Boutesteyn – Vivie – Gaesbeck, Lugduni Batavorum, 1685

¹⁰ Szántó Veronika i.m. 70-73.

¹¹ Schultheisz Emil: Georg Ernst Stahl. In. *Orvosi Hetilap*, Budapest 1964. május, 105. 20. 942-943. Elmefilozófiai szempontból lásd még: Schmal Dániel: *Az elmefilozófiája a kora újkorban*, Gondolat, Budapest, 2016. 139-144.

¹² A vitalizmus történetét összefoglaló Driesch szerint minden epigenista valójában vitalista volt, lásd Driesch id. mű 39.

¹³ Duchesneau, François (2006): "Essential Force" and "Formative Force": Models for - Epigenesis in the 18th Century. In. Feltz B., Crommelinck M., Goujon P. (eds): *Self-Organization and Emergence in Life Sciences*. Springer, Dordrecht, 171-172.

A göttingeni iskolához tartozó anatómus és fiziológus Johann Friedrich Blumenbach (1752-1840) vitalista szemléletét az *Über den Bildungstrieb* címen 1781-ben megjelent munkában fejtette ki, melynek vitális fogalma a *Bildungstrieb* (más néven *nisus formativus*), vagyis formáló erő. Ezen az erőn Blumenbach „*qualitas occulta*”-t értett, melyet a szerves világot átható szervező erőként képzelt el. Szerinte ez az erő az okozója a fizikai világ működésének.¹⁴ Blumenbach epigenista gondolatainak jelentőségét Kant is elismerte többek között *Az ítélőerő kritikájában*.¹⁵

A vitalista Blumenbach hatással volt a romantika tudományfelfogására,¹⁶ Coleridge¹⁷ révén az angol irodalomra és filozófiára, valamint Goethe esszenciális formát kereső morfológiai nézeteire is.¹⁸

A vitalizmus 18. századi történetét is jellemzi tehát a „mögöttes erő” fogalmának beépítése az érvelésbe, ugyanakkor a nagy rivális mechanikus világlátás eredményeit, kutatómódszereit is gyakran felhasználják, hogy az élet és a világ működésére adott végső magyarázatként a vitalizmust kiegészítsék vele.¹⁹

A 19. század elején megjelennek a vitalizmus irodalmi, esztétizáló törekvései: Goethe kortársa, a Blumenbachnál is tanult Alexander von Humboldt (1769-1859) 1795-ben a *Die Lebenskraft oder der rhodische Genius* című művében a kozmosz működésének hátterét adó életerőről írt, ezzel visszatérve a preszokratikára is jellemző holisztikus vitalizmushoz.²⁰

¹⁴ Maimon, Salomon: Válogatott tanulmányai 1789-1791. In. *Filozófiai Szemle* 2006. 1-2. 184-186. Maimon Blumenbach kortársaként elemezte az összefüggést Kant filozófiájával, illetve a világlélek gondolatát vetette fel Kant Blumenbachot dicsérő megjegyzésének hatására. Lásd még: Weiss János: Maimon útkeresései a Kant utáni filozófiában. In. *Filozófiai Szemle*, 2006. 1-2. 130-132.

¹⁵ Lenoir, Timothy: Kant, Blumenbach and Vital Materialism in German Biology, In. *Isis*, 1980. 71. 1. 78-79.

¹⁶ Jardine, Nicholas: *The Scenes of Inquiry. On the reality of questions in the sciences*, Clarendon, Oxford, 1991. 25-28.

¹⁷ Coleridge 1799 februárjában iratkozott be a göttingeni egyetemre, ahol Blumenbachot hallgatta. Lásd még: Levere, Trevor H.: *Poetry Realized in Nature: Samuel Taylor Coleridge and Early Nineteenth-Century Science*, Cambridge University Press, 1981. 17.

¹⁸ Jackson, Myles W.: Natural and Artificial Budgets: Accounting for Goethe's Economy of Nature, In. *Science in Context*. 1994. 7. 03. 419-421.

¹⁹ A vitalizmus 18. századi eltérő teleológia értelmezéséről lásd Lenoir, Timothy.: *The Strategy of Life: Teleology and Mechanics in 19th century German Biology*, Univ. of Chicago Press, 1982. 6-16. 9-10.

²⁰ Meyer-Abich, Adolf: The Philosophy of Nature in Alexander von Humboldt's "Views of Nature". In. *Acta Biotheoretica*. E.J. Brill, Leiden, 1969. 18. 1-4. 20-21. Meyer-Abich Stahl dualista vitalizmusának hatását látja Humboldt ezen művében, lásd: i.m. 25-29. Az arisztotelészi entelecheialis összetevőkről lásd: i.m. 29-30.

Véleményem szerint a 18-19. század fordulóján elsősorban Goethe, illetve Humboldt műveivel a vitalista látásmód egy új irodalmi irányba átlépve a művészetekben való megjelenés útjára lépett.

GOETHE METAMORFÓZIS TANA ÉS AZ ŐSNÖVÉNY FOGALMA

Johann Wolfgang von Goethe (1749–1832) egy összefoglaló költeménnyel bevezetett, *Metamorphose der Pflanzen* (A növények metamorfózisa) címen 1790-ben megjelent tanulmányában és a később hozzá írt bevezetőben ismertette azt a terminológiát, amely elvezette az archetípust kereső gondolkozáshoz²¹.

Itáliai utazásai alatt (1786-88) fogalmazódott meg benne az *Urpflanze*, vagyis az *ősnövényelmélet*: az az idea, hogy van egy archetipikus Ősnövény (Urpflanze) **(1. kép)**. 1787-ben egy ideális növényről ír levelében: „...vajon nem lehetne-e fölfedezni ebben a tömkelegben az ősnövényt? Mert ilyennek mégiscsak kell lennie! Különben miről ismerném meg, hogy ez vagy az az alakulat növény, ha nem mind egyugyanazon ősmintára képződött volna?”²²

Goethe metamorfózistana nem értelmezhető a későbbi darwini szelekciós fejlődésre épülő evolúciós irány felől. Ez inkább egy folyamatosan kibomló „epigenetikus” evolúció.²³ Az alaptípust képviselő ősfoma keresése erősen platonikus felhangokkal bír, elég csak az ideatan mindenben a Jó ideájához vezető érvelésére gondolnunk. A sokféleségben felismerhető egység gondolata, a letisztult ornamentális-geometrikus művészet gyökerét is jelenti.

A folyamatban működő formáló erő leírható a metamorf energia által okozott pulzálásként: „magállapot”, szár-virág, majd összehúzódó fázis, vagyis a gyümölcs, mely tartalmazza az új magot, az új ciklus kezdetét. Az

²¹ Az interpretációk lehetőségéről: Zemplén Gábor (1999): *Form as Movement in Goethe's 'The Metamorphosis of Plants'*, Letöltve: <http://hps.elte.hu/~zemplen/goethemorph.html> (Utolsó letöltés: 02. 02. 2020) Breidbach, Olaf (2014): *Goethe metamorfózistanáról*. In. Egymásba tükröződő emberképek. Az emberi test a 18-19. századi filozófiában, medicinában és antropológiában. Szerk. Gurka Dezső. Budapest, Gondolat, 2014. 18-21. 1812-ben Meckel, anatómus és fiziológus lefordította Wolff 1768-as „*De formatione intestinorum*” című latin nyelvű művét németre. Ez hasonlóan az 1759-es, fentebb már említett „*Theoria Generationis*” címet viselő munkához, tartalmazott a növények életciklusáról és működéséről ahhoz hasonló következtetéseket, mint amikre Goethe is jutott. Goethe felhasználta és elismerte Wolff művét, prefáció elleneségével egytértett. Lásd: Magnus, Rudolf (1961): *Goethe as a scientist*. New York, Collier Books., 65.

²² Goethe, Johann Wolfgang: *Utazás Itáliában*. Fordította és a jegyzeteket írta: Rónay György. Tarandus Kiadó, Győr, 2012. 200.

²³ Breidbach i.m. 17-18.

egész folyamat kiváltó oka a levél, mely a növény archetipikus „szerve”, minden növényi forma entelecheialis alapja.

Goethe természet- és művészetértelmezése szorosan összefügg; a művészet mint a természet harmóniáját, szimmetriáját megértő és teremtő erejét tiszteletben tartó tevékenység jelenik meg. Goethe morfológiája nagy hatással volt a botanikával foglalkozó tudósokra, és véleményem szerint a 19. század első harmadától a tanulságok levonása is megjelenik, valamint ezek alkalmazása a művészetben.

Alexander von Humboldt – akivel Goethe sűrűn levelezett – tiszteletének jeléül 1807-ben Goethe-nek dedikálta a növények földrajzáról²⁴ szóló művét, melyben Goethe-hez hasonló holisztikus állásponton van, ugyanakkor a költői, művészi és a természettudományok közti határvonal kihívásait is érzékelteti. A tanulmány fedőlapján barátja, Thorwaldsen allegorikus rajza azt ábrázolja, ahogy a művészetek (ezen belül is a költészet, Apollón) a rejtett és sokrétű természetet (Artemiszt) képesek megérteni²⁵ (**2. kép**). A metszeten *Metamorphose* felirat látható, ezzel Humboldt Goethe iránti tiszteletét fejezte ki.

Goethe holisztikus és vitális, ugyanakkor letisztult ősförmát kereső botanikai tanainak művészeti következményeit egy angliai példán, Christopher Dresser művészi botanikáján keresztül érzékeltetem.²⁶

VITÁLIS TENDENCIÁK MEGJELENÉSE A 19. SZÁZAD ELSŐ FELÉNEK ANGLIAI MŰVÉSZETBEN

A MINTAKÖNYVEK SZEREPE. A VITÁLIS BOTANIKA ÉS AZ IPARMŰVÉSZET KAPCSOLATA. OWEN JONES, DRESSER, SEMPER, RUSKIN

A századfordulón jelentkező szecessziós mozgalmak számára is mintakönyvként²⁷ szolgáló, botanikai példákat tartalmazó munkák közül elsőként

²⁴ *Ideen zu einer Geographie der Pflanzen*, Tübingen, F. G. Cotta, 1807. Az esszé megjelent az 1808-ban kiadott *Ansichten der Natur*-ban és itt szerepelt újra az 1795-ben írt *Die Lebenskraft oder der rhodische Genius* című elbeszélés is.

²⁵ Az 1808-as gyűjteményes Humboldt-kötetben az 1795-ben írt, az életerő allegorikus történetét ismertető *Rodoszi génusz* is ezt támasztja alá. Lásd: Bacsó Béla: A lepel fellebbentése: táj-kép és természet – Goethe *Vonzások és választások* című regényéhez – In: *Literatura* 2005. 2. 141-142. Az Artemisz-motívum, ember és természet kapcsolatának részletes elemzését lásd: Tevebring, F.: *Unveiling the Goddess: Artemis of Ephesus as a symbol of nature at the turn of the nineteenth century*. Lynchos, 2012. 153-166.

²⁶ A témát alaposabban bemutató tanulmányom jelenleg készül.

²⁷ A mintakönyvek típusairól lásd még: Katona Júlia–György Judit: *Díszítmények és ideák vonzásában: a Magyar Képzőművészeti Egyetem Könyvtárának díszítő-művészeti könyvritkaság gyűjteménye*. Budapest, Magyar Képzőművészeti Egyetem, 2010. 10-17.

érdemes kiemelni Owen Jones (1809-74) építész 1856-os *The Grammar of Ornament*-jét. Jones a mű utolsó, 20. fejezetét szánta a növényi formák bemutatására; egyik lapjának illusztrálására Christopher Dressert (1834-1904) kérte fel²⁸ **(3. kép)**, akit a virágok geometrikus szerkezetének ábrázolásáért meg is dicsért az előszóban.²⁹

Dresser, mivel a design oktatásán kívül botanikusként is dolgozott, igazi interdiszciplináris képzést szeretett volna megvalósítani. A School of Design-ban általa kidolgozott művészi botanika (artistic botany) tantárgy tanítása mellett 1857-től az *Art Journal* havilapban publikálta a növényi formákat a művészetben és az ipari formatervezésben hasznosító botanikai cikk-sorozatot.³⁰ A funkcionalistább irányt az 1820-as években már meghonosította a Dressernek példaként szolgáló John Lindley (1799-1865), aki Goethe morfológiájára az elsők között hívta fel a figyelmet Angliában. Lindley 1839-es *Bevezetés a botanikába* címen megjelent vaskos kötetében többször is említi a *Növények metamorfózisát*, korát megelőző műnek tarja és hangsúlyozza jelentőségét³¹, megismertetésében a francia szerzőket, köztük a goethei Ósnövényt elsőként ábrázoló Turpin-t emeli ki.³² **(1. kép)**

Dresser korai, mégis összegző művei – *Rudiments of Botany* (1859), *Unity in Variety* (1859) – okán a jénai egyetemtól doktorátusi címet kapott (in absentia), mivel benyújtott írásában érezhetően foglalkozott a metamorfóziselmélettel és annak a növényi alaktanra gyakorolt hatásával³³.

Goethe progresszív ciklikusság fogalmától Dresser annyiban tért el, hogy a statikus mintázatot mutató ismétlődést hangsúlyozta, és a növény alapját jelentő tengelyfejlődésről írt.³⁴ Dresser világképe a geometria tiszteletére épült, mintakönyveiben felhívja a figyelmet az univerzális szimmetriára és szabályszerűségekre, melyet spirális és centrifugális erők alakítanak ki a növények fejlődése során. A növényi formák funkcionális motívumokként való alkalmazását, tervezésbe átemelését javasolja. Letisztult, a Bauhaus funkcionáliszmusát megelőlegező iparművészeti alkotási már a 20. századot készítik elő.

²⁸ A *Grammar* utolsó fejezete ('Leaves and Flowers from Nature') foglalkozott a természeti formákkal mint legalapvetőbb dekorációs elemekkel.

²⁹ Jones, Owen: *The Grammar of Ornament*. London, Day and Son, 1856. 12., a Dresser-rajz: XVIII. tábla.

³⁰ Dresser, Christopher: Botany as Adapted to the Arts and Art Manufactures, In. *The Art Journal*, 1857.

³¹ Lindley, John: *Introduction to Botany*, London, Longman, Third. ed. 1836. 110-111.

³² Uo. 198.

³³ Jena Universitäts archiv, Bestand Philosophische Fakultät, M. nr. 364.

³⁴ Dresser, Christopher: *On the Stem or Axis as the Fundamental Organ in the Vegetable Structure*, In. Transactions of the Botanical Society of Edinburgh, 1860. VIII. 6:1-4, 432-434.

A jénai egyetemen (tehát Goethe egyetemén) Dresser doktorrá avatásakor (1859/60) már ott dolgozott Ernst Haeckel (1824-1919) zoológus, filozófus és festő, aki a századforduló legfontosabb – vitalizmust immár mellőző, ugyanakkor a goethei morfológiát a darwinizmussal kombináló – művészi botanikai albumát (*Kunstformen der Natur*, 1899-1904) készíti el.³⁵ Azonban Dressert nem csak Goethe, hanem Humboldt is befolyásolhatta, Semperen keresztül.

A göttingeni neveltetésű Gottfried Semper (1803-1879) 1850-54 között élt Londonban, dolgozott az 1851-es világkiállításon, melynek szervezésében Owen Jones is részt vett. Jones már korábban is ismerhette Semper nézeteit, hiszen a Semperrel Görögországban 1831-ben együtt dolgozó³⁶ Jules Gouryval (1803–1834) készítette az Alhambrát bemutató albumot.³⁷

Semper londoni évei alatt – miközben előadásokat is tartott a School of Design-ban, ahol Dresser a hallgatója volt – több kötetet is publikált, így 1851-ben az organikus építészetarchetípusokat bemutató alapkönyvnek számító *Az építészet négyelemét*.³⁸ Az 1852-es londoni kiállításhoz írt műve előkészítette Owen Jones ornamentikával foglalkozó munkáját.³⁹ A később megírt, összefoglaló jellegű *Der Stil in den Technischen und tektonischen Künsten*ben biológiai változáshoz hasonlította az építészeti stílusok organikus fejlődését.⁴⁰

Humboldt természetfilozófiai munkájában, a *Cosmos*ban⁴¹ leírtakat Semper a gyakorlatban is alkalmazta: Humboldtra támaszkodó organikus stíluselméletét a bécsi Naturhistorisches Museum ikonográfiai programjában valósította meg.⁴²

Előre tekintve a század második felének újabb irányokat mutató vitális szépséget kereső művészeire, legfontosabb angliai kapcsolódási pontként Ruskin nevezhető meg. William Dyce (1806-64) elkülöníti az ornamentikát a

³⁵ Walgate, Wendy: *Christopher Dresser: Influences and Impact of a Victorian Visionary*, University of Toronto, 2003. 9.

³⁶ McGrath, William J.: *Freedom in Architecture: Gottfried Semper and the Greek Ideal*, 2013. 44-45.

³⁷ Owen, Jones: *Plans, elevations, sections, and details of the Alhambra, from drawings taken on the spot in 1834 by Jules Goury, and in 1834 and 1837 by Owen Jones*, London, O. Jones, 1842.

³⁸ *Die vier Elemente der Baukunst*. Braunschweig, 1851.

³⁹ *Wissenschaft, Industrie, and Kunst, Betrachtungen bei dem Schluss der Londoner Industrie-ausstellung*, London, 1852.

⁴⁰ Semper, Gottfried: *Der Stil in den Technischen und tektonischen Künsten oder praktische Aesthetik*. Frankfurt a.M., 1860. 63.

⁴¹ 1845-1862 között jelent meg öt kötetben. Humboldt az organikus alapokból indul ki, de ő az egész kozmosz szerkezetére és annak változására vonatkoztatja a fejlődésmodellt.

⁴² Sinkó Katalin: A 19. századi ornamentika-teóriák antropológiai vonatkozásairól. In. *Iskolakultúra*, 2006. 16. 6. 21.

festészettől, melyet a természet utánzójának, míg az ornamentikát attól elvonatkoztató formanyelvnek írja le. Ez az álláspont ellentétes a John Ruskin (1819-1900) által képviselt, a spirituális szépet átélő, a művészi szépben lévő életenergiát (*vital beauty*) megismerni akaró szemlélettel. A *Modern Painters* 1883-as kiadásának második kötetében a szép megvalósulási módjairól és az élőlényeknek az életenergiában való részesüléséről ír. A növények szerepét fontosnak tartja, mivel „vitális szépségükkel” közvetítik az örömet.⁴³ Ruskin panteisztikus szépség fogalmát etikai háttérrel is bővíti, mely aztán Európaszerte széles körben fejtette ki hatását (Magyarországon pl. a szecessziót meghonosító gödöllői iskola képviselőinél). Ruskin felfogásában a vitális szépséget rombolják a negatív, sötét témák, melyeknek ábrázolásától óva intett. Az építészek számára a funkciót szem előtt tartó és az életerőt közvetítő természetes formák alkalmazását javasolta a *Seven Lamps of Architecture* című 1849-es könyvében.

ÖSSZEFOGLALÁS

A 18. század végére, a 19. század elejére a vitalizmus érezhetően kezd leválni a természettudományokról, a jelen tanulmányban nem tárgyalt Berzelius – Wöhler vita miatt is.⁴⁴ A biológia a 19. század elejétől önállósodik és már nem befolyásolják annyira a filozófiai keretek. Később – a század közepe felé – mégis a biológia, és ezen belül a botanika válik majd a vitalisztikus tendenciák képviselőjévé. Észrevehető egy, a régi vitalizmust a 19–20. század fordulójának neovitalizmusával is összekötő „jénai paradigma”, melyhez a biológia (botanika, zoológia) felől érkező tudósok köthetők (Goethe, Humboldt, Dresser, Driesch).

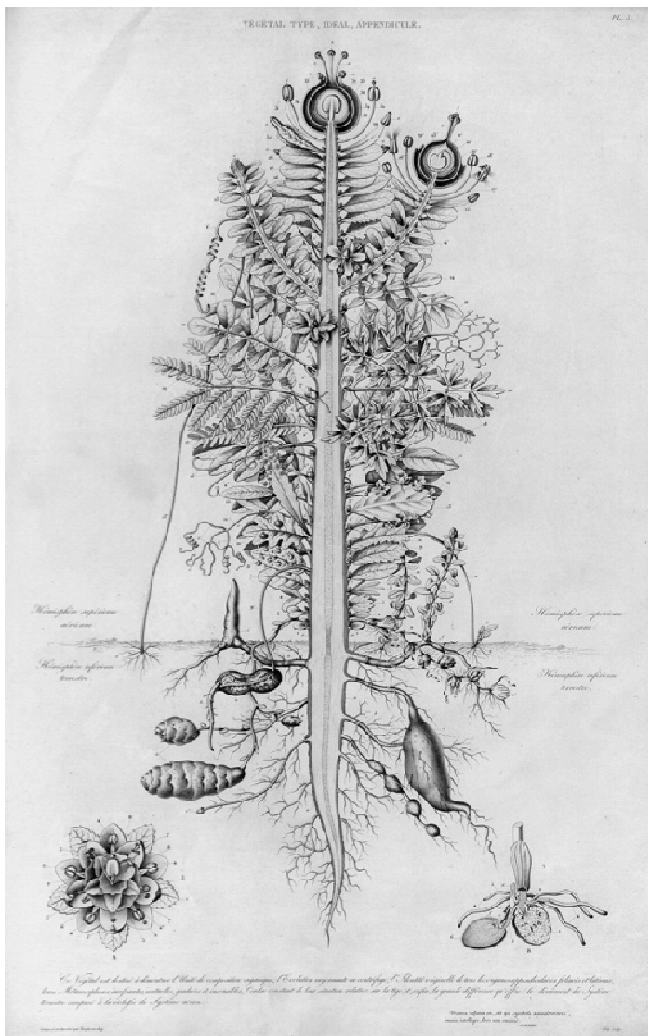
A 18-19. század fordulóján megírt botanikai-természetfilozófiai művek (Goethe, Humboldt) a század közepére művészeti-botanikai (Dresser), építészeti-iparművészeti (Jones) és építészetelméleti (Semper) következményeket hoztak, melyek mind a modern művészet előkészítői lettek.

⁴³ Ruskin, John: *Modern Painters*, 1883. 2. ed. *Modern Painters*, II, 91-93. 109.

⁴⁴ Wöhler 1828-ban szervetlenből szerves vegyületet állít elő, ezzel megcáfolja azt, hogy az életerő szükséges minden szerves anyag létrehozásához.

KÉPMELLÉKLETEK

1. kép: Az Ősnövény. P. J. F. Turpin metszete (1837). Goethe természettudományi műveinek 1837-es kiadásában jelent meg Franciaországban.



2. kép: A költészet (Apollo) a Természet (Artemis) szobrát felfedi. Berthel Thorwaldsen metszete, 1807. Alexander von Humboldt: *Ideen zu einer Geographie der Pflanzen nebst ein Naturgemälde der Tropenländer* (1807) kötetében.



3. kép: Christopher Dresser: Levelek és virágok: XVIII. tábla. romolitográfia Owen Jones: *The Grammar of Ornament* 1856-os kötetében.



*„Meg kell ismernünk önmagunkat.
Még ha ez nem vezet is el az igazsághoz,
arra legalább jó, hogy szabályozzuk életünket,
mert nincs ennél fontosabb.”*

ÖNAZONOSSÁG ÉS ÉNGYŰLÖLET

PAVLOVITS TAMÁS

„Mert aki magát felmagasztalja, megaláztatik,
és aki magát megalázza, felmagasztaltatik.”

Mt 23,12

Önidentitás és éngyűlölet látszólag összeférhetetlen fogalmak. Az én gyűlölete mintha szükségszerűen meghasonláshoz vezetne önmagunkkal, következésképpen nem az azonosság, hanem az elkülönböződés, a kettősség felé mutat. Ebben az írásban arra szeretnék egy példát mutatni, miért nem következik az én gyűlöletéből szükségszerűen a szembefordulás önmagammal, és miként lehet az én gyűlölete egy olyan törekvés eszköze, amelynek célja az önazonosság, azaz az önmagammá válás. Ez természetesen nemcsak egy sajátos én-értelmezést, hanem egy különleges önmegaság értelmezést is feltételez. Az én gyűlölete, azaz a gyűlöletes én egy tipikusan pascali fogalom. A pascali én- és önmegaság felfogását nem önmagában, hanem a 17. századi gondolkodás kontextusában vizsgálom arra keresve a választ, vajon mit ad hozzá az ő megközelítése a személyes identitás kora újkori értelmezéséhez. Először felvázolom a személyes identitás problémáját, amelynek perspektívájában a pascali én-felfogást értelmezem, majd elemzem a gyűlöletes én fogalmát, és végül megpróbálok levonni néhány következtetést a pascali megközelítésből a személyes identitás kérdésével kapcsolatban.¹

I. AZ IDEM ÉS AZ IPSE

„A lélek határaitra jártadban nem találsz, menj bár végig minden úton: olyan mélységes logosza van” (KKSch 232)² E preszókratikus töredék feltehetően a nyugati gondolkodás történetének első olyan megnyilvánulása, amely az önmegaság problémáját érinti. Hérakleitosz egy másik fragmentuma is e problémával kapcsolatos, és így hangzik: „Keresni kezdtem önmagamat

¹ Köszönöm a publikáció támogatását az Európai Uniónak és a Magyar Államnak. EFOP-3.6.2-16-2017-00007.

² Kirk, Raven, Schofield: *A preszókratikus filozófusok*, Hérakleitosz 232. Ford. Csiszter Kálmán és Steiger Kornél, Budapest, Atlantisz, 1998. 303. (A fordítást az eredeti alapján és a fordítók megjegyzésével összhangban módosítottam).

(*edidzészamén emeóiton*)” (KKSch 246).³ Mint Hérakleitosztól tudjuk, a természet rejtekezni szeret, és talán önmagunkat is ezért kell keresni. Hérakleitosz e töredékei szervesen összekapcsolódnak az „Ismerd meg tenmagad!” orphikus-apolloáni imperatívuszával, amelynek mély értelmű kibontását látjuk a szókratikus-platonikus hagyományban. E hagyomány értelmében önmagunk rejtőzködésének felismerése, majd e rejtőzködés feltárása etikai kötelességünk. E folyamat során nemcsak előhívunk valamit a rejtőzködésből, nemcsak egy tudással leszünk gazdagabbak, hanem önmagunk keresésével meg is változunk, mondhatni, egyre inkább önmagunkká válunk. E folyamat közben az, amit önmagunknak hívunk, maga sem marad érintetlen és változatlan, hanem folyton mássá lesz. Az önmegismerés tehát egyfajta önsajátítást és önmagunkká válást jelent.

Az önmagaságra irányuló reflexió jelen van tehát a nyugati gondolkodás kezdetei óta, ám a kora modern korig várni kell arra, hogy e kérdéskör összekapcsolódjon az azonosság ontológiai-metafizikai problémájával, és létrejöjjön a személyes azonosság fogalma. E változás szoros összefüggésben áll a szubjektivitás kérdésének kora modern átértelmezésével, amelynek során megszületik a modern én-fogalom. Azonosság az, ami ellenáll az idő múlásának, azaz minden változás dacára ugyanaz marad. Miben ragadható vajon meg ez az azonosság az ember esetében? Az embernél nemcsak a testi azonosság problémájával szembesülünk, hanem beleütközünk abba is, hogy az ember gondolkodó, öntudattal rendelkező szellemi lény, aki nemcsak testileg, hanem szellemileg is ellenáll az idő változásának. Ugyanaz az ember nemcsak az ujjlenyomatát, a szeme színét és a genetikai kódját őrzi meg születésétől élete végéig, hanem személyét tekintve is ellenáll az időbeli változásnak, amennyiben megannyi differenciáló tényező (növekedés, öregedés, jellemfejlődés, tapasztalatok gazdagodása, sors stb.) dacára ugyanaz a személyiség marad. Még ha az embert szigorúan egységes létezőnek tekintjük is, akkor is komoly probléma, miként magyarázzuk az eleve adott egységnek, mint önazonosságnak és a személyiség önreflexiója során létrejövő személyes azonosságnak a mibenlétét, valamint e kettő egymáshoz való viszonyát. Így jutunk el a személyes azonosság igen összetett kérdéséhez.

Paul Ricoeur szerint a személyes azonosság problémája az azonosság kétféle értelme között kifeszülő fogalmi térben válik értelmezhetővé. E kétféle értelmet Ricoeur az *idem* és az *ipse* latin kifejezésekkel adja vissza: van egyrészt az *idem*-azonosság vagy az ugyanazság (*mêmeté*), amely ellenáll az idő differenciáló erejének, másrészt pedig az *ipse*-azonosság, az önmagaság (*ipséité*), amely az önreflexióval kapcsolatos és az öntudat szintjén ragadható

³ Uo. Hérakleitosz 246, 314.

meg.⁴ A személyes azonosság értelmezésében az jelenti a nehézséget, hogy e két azonosságot egyszerre kell figyelembe venni. Történetileg tekintve az *idem* és az *ipse* között (az ugyanaz és az önmaga között) John Locke tett először explicit módon különbséget az *Essay Concerning Human Understanding* II. könyvének 27. fejezetében, amely az „Azonosságról és különbözőségről” címet viseli.⁵ Locke megkülönböztette egymástól az ember azonosságát és a személy azonosságát. Az ember azonosságát az élet biztosítja, azaz az a működés, amely által „állandóan cserélődő anyagrészecskék [...] egymást váltva eleven egységet alkotnak ugyanazon szervezett fölépítésű testtel”.⁶ A személy azonosságát viszont az önreflexió biztosítja. Az önreflexiónak köszönhetően jön létre a lélekben az öntudat és az én. A személy azonossága tehát a tudat és az én azonosságából fakad, és ez az azonosság addig terjed, amíg a tudat terjed. Ezért tulajdonít Locke oly nagy jelentőséget az emlékezetnek mint a tudat meghosszabításának a személyes azonosság meghatározásában.

Az *idem* (ugyanaz) és az *ipse* (önmaga) ricoeuri különbsége tisztán kirajzolódik tehát Locke megközelítésében. Érdemesnek tűnik azonban e megkülönböztetést kiegészíteni egy olyan szemponttal, amely nem jelenik meg Locke elemzésében. Hangsúlyozni kell ugyanis, hogy az önmegaság csak belülről, azaz egyes szám első személyű nézőpontból hozzáférhető, azaz a személyes azonosság értelmezése során mindig számolni kell a szubjektum önreflexív, önértelmezési aktusaival is. E kiegészítésnek köszönhetően az azonosság és a személyes azonosság viszonya két különböző perspektívából írható le: egy külső, objektív, ontológiai nézőpontból és egy belső, szubjektív, fenomenológiai nézőpontból. A külső nézőpont lényegében az ember és a személy, a belső pedig az önmaga és az én között tesz különbséget. Mászt jelent ugyanis azt kérdezni, vajon miben áll az ember önazonossága, és azt, vajon miben áll önmagam azonossága. Egyrészt az ember azonossága szükségszerűen megkettőződik a testi és a személyiségbeli azonosságra, másrészt az önazonosságom is megkettőződik az én, azaz az öntudat azonosságára, és az önmagamra, ami nincsen közvetlenül adva a tudatban. Mindkét megközelítésben az *idem* és az *ipse* ricoeuri kettősségét érhetjük tetten, és mindkettő érinti a személyes azonosság kérdését is, de más-más perspektívában.

E kétféle perspektíva megkülönböztetésére azért van szükség, hogy belásuk: noha Locke alkotja meg a személyes azonosság (*personal identity*) fogalmát, a probléma már előtte is jelen van a kora modern filozófiában. A továbbiakban félre szeretném tenni a külső-objektív megközelítést, és csak a

⁴ Ricoeur, Paul: *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990. 13-15.

⁵ Locke, John: *Értekezés az emberi értelemről*. Ford. Vassányi Miklós, Csordás Dávid. Budapest, Osiris, 2003.

⁶ Uo. 365.

belsőre, nevezetesen az önmaga és az én közti különbségre szeretnék koncentrálni. Amellett fogok érvelni, hogy e kettősség a modern én-fogalom megszületésével már Locke előtt Descartes-nál és Pascalnál is megjelenik, bár kétségtelenül sokat köszönhetünk Locke-nak a fogalmi tisztázásért. Jelen tanulmányban nincsen alkalmam e különbséget mélyrehatóan elemezni Descartes-nál, ezért elsősorban Pascalnál vizsgálom az én és az önmaga különbségét a személyes identitás kontextusában. A pascali én-felfogást sem önmagában elemzem, hanem arra való tekintettel, hogy mire tanít minket e felfogás a személyes azonosság általában vett értelmezésében.

A GYŰLÖLETES ÉN (PASCAL)

KÉPMUTATÁS

A modern én-fogalom megszületése Descartes nevéhez kapcsolódik. Descartes az *ego cogito, ego existo* tétel kapcsán teszi fel a kérdést, hogy mi az az én: „Most azonban még nem látom pontosan, mi is vagyok, tudniillik mi az én, aki immár szükségszerűen vagyok (*Nondum vero satis intelligo, quisnam sim ego ille, qui jam necessario sum*)” (2. elmélkedés, AT VII, 25).⁷ A descartes-i *ego* a tiszta értelem önreflexiójaként adódik, mint tiszta öntudat. Descartes ezt az ént szubsztancializálja. Az *ego* a gondolkodás önazonosságát biztosítja, mint *res cogitans*, gondolkodó dolog, amely minden kiterjedéstől, azaz minden testi-anyagi valóságtól függetlenül fennáll, és ezért szubsztancia. Locke nem szubsztancializálja az ént, de számára is az ember szellemi valóságának és önazonosságának meghatározó tényezője a tudat és annak önreflexiójából előálló én. Éppen ezért mind Descartes-nál, mind Locke-nál a személyes azonosság fontos, központi eleme lesz az öntudat és az én-tudat.

Pascal teljesen más megközelítésben értelmezi az ént. Ez az értelmezés nem független a pascali gondolkodás anti-karteziánus jellegétől. Pascal számára az én nem egy szubsztancia, nem a tiszta öntudat egysége, amelyet csak a tiszta értelemmel vagyunk képesek megragadni, és amely meghatározza az ember valódi önazonosságát. Az én nem ez, hanem egy illúzió. Pascal szerint az én nem elválasztható attól a képtől, amelyet önmagunkról alkotunk, és amelyet a környezetünk alkot rólunk. Az ént tehát nem metafizikai, hanem társadalmi-közösségi kontextusban értelmezi, és így az én nem egy metafizikai, hanem egy társadalmi identitás kifejezője lesz. Az én Pascal szerint valójában egy én-kép, amelynek megragadásában és kialakításában nem a tiszta értelem, hanem a képzelet vesz részt. Az énünk egy képzeletünk kiala-

⁷ Descartes: *Elmélkedések az első filozófiáról*. Ford. Boros Gábor, Budapest, Atlantisz, 1994. 34.

kította kép, amely meghatározza a társadalmi identitásunkat. Ezt a képet az önszeretetünk hozza létre, tehát affektív alapja van. Mivel az önmagunkról kialakított kép az önszeretetből fakad, szorosan összefügg a hatalom akarásával. Az énről alkotott kép éppúgy fakad belülről, mint kívülről: az önszeretet éppúgy táplálja, mint a társadalmi elismerés. Éppen ezért az embernek érdeke fűződik e kép fenntartásához, aminek komoly etikai következményei vannak. Egyrészt a képmutatás, másrészt a hízélgés. A képmutatás a híúság megnyilvánulása, amikor a hamis énképünknek megfelelően viselkedünk. Azonosulunk a társadalmi szerepünkkel, pozíciónkkal, hatalmunkkal, azokra nem mint tőlünk idegen képekre, hanem önmagunkkal azonos jellemvonásokra tekintünk. Pascal az egész társadalmi hierarchiát az ilyen hamis énképek intézményesüléseként írja le. A híélgés fő célja a hamis énkép fenntartása a hatalmi pozíciókat elfoglaló egyénekben. Az ember szereti az illúziót táplálni magáról, és különösen szereti, ha kívülről megerősítik ebben. Az ismerőseink következésképpen szinte mindig hazudnak nekünk, jelenlétünkben mindig másként beszélnek rólunk, mint a hátunk mögött. A társadalomban nagy, közös hazugságok részesei vagyunk, és a hamis énképünkéből fakad az érdek, amely ezt fenntartja.

Az én tehát egy illúzió, hamis kép, amelynek nincsen valóságalapja. Pascal ebből indul ki, és ezért tartja veszélyesnek az én karteziánus szubsztanciálizálását, továbbá azt, hogy az ént és az öntudatot a személyes identitás központi magjaként írjuk le. Pascal arra mutat rá, hogy az én sokkal bonyolultabb képződmény, mint gondoljuk, kialakulásában és fenntartásában nemcsak tisztán tudati folyamatok vesznek részt, hanem az én legalább oly mértékben gyökerezik a képzeletben és az affektusokban is. Az, hogy az én érzelmi szinten is működik, jól mutatja a sértett híúság, amely ellenáll az ént alkotó illúziók és én-hazugságok leleplezésének. Az énkép legnagyobb illúziója az, hogy az ént azonosnak tekintjük az önmagával, az *egót* az *ipsével*. Másként mondva, összekeverjük valódi önmagunkat az önmagunkról kialakított hamis képpel, az énnel.

EGOCENTRIZMUS

A kérdés mármost az, miként alakul ki a hamis kép önmagunkról. Az illuzórikusság mellett az én másik fontos jellemzője, hogy a lélek centrumává teszi magát, amit, kortárs kifejezéssel élve, egocentrizmusnak nevezhetünk. „[Le moi] se fait centre de tout” (Br. 455) – írja Pascal. Az én centrális pozícióba való törekvése nemcsak a lélekben, azaz önmagunkban figyelhető meg, hanem az emberi közösségben is: ez a hatalom akarásának forrása. Az én természeténél fogva minden és mindenki centrumává akar válni, és így mindenkit uralma alá kíván hajtani, mert „minden én ellensége az összes

többször, és mindegyiknek zsarnokává kíván válni” (Br. 455).⁸ A központba törekvés motorja az önszeretet. Pascal szerint az ént nem a tiszta értelem önreflexív aktusa, hanem a szív önszeretete hozza létre. Az én így nem az öntudat szintjén értelmeződik, hanem sokkal mélyebben, az affektusok szintjén. Az én tehát nem más, mint az önszeretet (*amour propre*) kifejeződése a lélekben. Ennek eredményeként az én olyan centrum, amelynek központosító jellege mind a lélek önmagasága, mind a másokhoz fűződő viszonya szempontjából káros.

Centrális jellege következtében a lélek egy olyan zárt struktúrát ölt magára, amely Pascal szerint természetellenes. A természetellenesség azt jelenti, hogy az emberi lelket eredeti, természetes állapotában nem ilyen zárt, hanem nyitott struktúra jellemezte. Nyitottságát az eredendően rá jellemző szeretet, azaz a szív eredeti diszpozíciója biztosította. E különbséget egy levelében Pascal a bűnbeesés teológiai tanításának kontextusában értelmezi.⁹ Az emberi lelket a bűnbeesés előtt véges önszeretet és végtelen istenszeretet jellemezte. Ez volt az emberi lélek eredeti, természetes állapota: végtelen nyitottság a Másra a szeretet által. A bűnbeeséssel ez a helyzet radikálisan átalakult, amennyiben hirtelen eltűnt a lélekből az istenszeretet, és megüresedő helyét az önszeretet töltötte ki. A szív eredeti diszpozíciójának megváltozása révén a lélekben eluralkodik az önszeretet, a nyitottságot felváltja az önmagába zártság, és létrejön az én. Az önmagunk szeretete hozza létre tehát a centrumot önmagunkban, vele együtt alakul ki a hamis kép önmagunkról, és ez hozza magával a vágyat arra, hogy másokat is uralmunk alá hajtunk. Az önszeretet pedig a szív rossz diszpozíciójából ered: „mindezen hajlamok (*dispositions*), amelyek oly távol esnek az igazságosságtól és az észről, természetes módon a szívben gyökereznek” (Br. 100).

Láthatjuk tehát, mekkora a különbség a descartes-i és pascali én-értelmezés között. Pascal számára az én nem a tiszta értelem önreflexiója, hanem a szív önszeretete révén keletkezik. Az én nem szubsztancia, hanem egy kép, amelyet az önszeretet változtat illuzórikussá és hazugsággá. De a legfontosabb különbség abban a pascali figyelmeztetésben ragadható meg, miszerint önbecsapás az ént azonosítani önmagunkkal. Míg az önmagaság eredeti, természetes struktúrája a szeretet révén nyitott, addig az én, a maga köz-

⁸ Pascal: *Gondolatok*, Br. 455. töredék. (A *Gondolatok* töredékeit saját fordításomban közlöm. A Br. Léon Brunschvicg számozására utal, amely megegyezik a magyarul olvasható *Gondolatok* kiadás számozásával: Pascal: *Gondolatok*, Ford. Pődör László, Gondolat, Budapest, 1978.)

⁹ Blaise Pascal levele nővérének, Gilberte-nek apjuk halála alkalmából, 1651. október 17. Blaise Pascal: *Írások a szerelem szenvedélyéről, a geometriai gondolkodásról és a kegyelemről*. Ford. Pavlovits Tamás és Tímár Andrea, Osiris, Budapest, 1999. 262.

pontosító törekvésével, egy zárt struktúrát alakít ki a személyiségben. E különböző megközelítésből következik a következő lépés. Pascal szerint az önmegismerés imperatívusza magával vonja eme illuzórikus és zárt struktúra felszámolásának a szükségességét. Ez szerint egyedül az éngyűlölet útján lehetséges.

ÉNGYŰLÖLET

Pascal a szókratikus hagyományt követi, amennyiben az önmegismerés fontosságát vallja: „Meg kell ismernünk önmagunkat. Még ha ez nem vezet is el az igazsághoz, arra legalább jó, hogy szabályozzuk életünket, mert nincs ennél fontosabb” (Br. 66). Az önmegismerés nem vezet el önmagunk teljes megismeréséhez, de etikai tétje van: szabályozza életünket. Pascal azért sem bízik annyira az önmegismerés folyamatában, mert nyilvánvaló: az én nem a tudat szintjén képződik, hanem a szív hamis hangoltsága hozza létre. Márpedig az ismeret és a tudat nem képes befolyásolni a szívet: az akaratunkkal nem uraljuk az affektusainkat. Ebből azonban nem következik, hogy teljesen tehetetlenek vagyunk a hamis énképpel szemben. Miként Spinoza tanítja, a tudatnak nincsen ugyan hatalma az affektusok felett, ám egy affektust képes legyőzni egy vele ellentétes affektus.¹⁰ Pascal ezért állítja szembe a szeretettel a gyűlöletet. Ha az én az önszeretet eluralkodásának az eredménye, akkor egy megoldás van: le kell leplezni az én illuzórikusságát és gyűlölni kell azt. Az én ugyanis éppen hamissága miatt gyűlöletes. A mértéktelen önszeretet nem megképzí az önmagaságot, nem azonossá tesz önmagammal, hanem épp ellenkezőleg: eltorlaszolja az önmagamhoz vezető valódi utat. Az önszeretet csapda, amely hamis képet fest önmagamról, és ezzel megakadályozza, hogy önmagammá váljak. Ebből következik, hogy az önmegismerés vágya és az én gyűlölete nem ellentétesek, hanem összhangban vannak egymással. Pascalnál különbséget kell tehát tennünk az *öngyűlölet* és az *éngyűlölet* között. A helyes önszeretet nem kizárja, hanem feltételezi az én gyűlöletét.

Ez egyrészt abból következik, hogy Pascal szerint a lélek eredendő diszpozícióját is jellemezte az önszeretet, noha nem mértéktelenül. Másrészt azokból a töredékekből is következik, ahol Pascal az önszeretet helyes mértékének helyreállításáról beszél: „Tagok. [...] Annak érdekében, hogy szabályozzuk a szeretetet, amellyel önmagunknak tartozunk, egy olyan testet kell elképzelnünk, amelynek tagjai gondolkodnak, mivel az egész részei vagyunk, és meg kell figyelniünk, miként kellene szeretnie magát minden egyes tagnak” (Br. 474). A „gondolkodó tagok” metafora természetesen arra utal, hogy mindenkinek annyiban szabad csak szeretnie magát, amennyiben az egésznek a

¹⁰ Lásd: Spinoza: *Etika*. Ford. Boros Gábor, Osiris, Budapest, 1997. IV. könyv, 7. tétel.

része. Ha az egész alatt most nem Krisztus testét, az Egyházat, hanem az emberek közösségét értjük, akkor mindenkinek az egészet kell szeretnie mindenkiben, és önmagát is csak annyiban, amennyiben az egész része. Hiszen, ha egy tag önmagát centrummá teszi, azaz megszünteti magában a nyitottságot az egészre, és önmagába zárul, akkor egy olyan illúzió csapdájába esik, amelynek eredményeképpen nemcsak saját maga, de az egész test halálát okozhatja. Az én gyűlölete tehát nem jelent öngyűlöletet. Az én gyűlölete annak a zártságnak a gyűlöletét jelenti, amely halálos veszély az emberre nézve. Ez kell felváltani a helyes önszeretettel, amely nem felszámolja, hanem fenntartja a lélek nyitottságát, mivel ez a szeretet másodlagos a mások és/vagy Isten szeretetéhez képest. Pascal itt ugyanarra a konklúzióra jut, mint Spinoza, csak természetesen más úton. Spinoza szerint ugyanis: „Aki az erény útján jár, azt a jót, amelyet magának kíván, a többi embernek is fogja kívánni, mégpedig annál jobban, minél nagyobb benne Isten ismerete”.¹¹

Pascal szerint az ént azért kell gyűlölni, mert a hamis énképet a mértéktelen önszeretet hozza létre és tartja fenn. Az az eljárás, amelyet Pascal az illuzórikus én-képpel szemben alkalmaz, hasonlít Descartes hiperbolikus kételyéhez. Descartes is azért javasolja a túlzó kétely gyakorlását és fenntartását, amely az ítéletfelfüggesztést átbillentíti az ítélet tagadásába, hogy ezzel ellensúlyozza a túlságosan megrögzött bizonyosságainkat, amelyeket nem könnyű néhány racionális érveléssel megengedni.¹² Pascal ugyanezt javasolja az én gyűlöletét: itt is az a cél, hogy ellensúlyozzuk az önszeretetet, és így megszabaduljunk az éntre vonatkozó illúziók megrögzött uralmától. Az én gyűlöletének szükségessége azon a felismerésen alapszik tehát, hogy az én nem azonos önmagunkkal, és hogy a legnagyobb tévedés, amelyet önmagunkkal szemben elkövethetünk nem más, mint az énkép és az önmagasság összekeverése egymással.

AZ ÖNMAGASÁG ALAKZATAI (DESCARTES, LEIBNIZ, PASCAL)

Milyen következtetéseket szűrhetünk le a pascali én-felfogásból a személyes azonosság értelmezésére nézve? Az, hogy Pascal ilyen negatívan értelmezi az ént, szükségsszerűvé teszi az én és az önmaga megkülönböztetését. Az én nem lehet az önazonosság hordozója, hiszen egy illúzió, egy kép, amelyet tévesen azonosítunk önmagunkkal. Ha érvényes az „Ismerd meg tenmagad!” parancsa, akkor észre kell venni, hogy az én nem elvezet önmagunkhoz,

¹¹ Uo, 4. rész, 37. tétel, 293.

¹² Lásd: Descartes: *Elmélkedések az első filozófiáról*. Ford. Boros Gábor, Atlantisz, Budapest, 1994. 30-31.

hanem megakadályozza annak felismerését, kik is vagyunk valójában. Az önmegismerés továbbá még egy fontos dolog megértéséhez vezet el: az én és az önmagaság nem pusztán a tudatban gyökerezik, hanem affektív alapjai vannak. Az önmegismerés csak akkor jelent önelsajátítást is, ha képes vagyok a belső affektív viszonyaimat megváltoztatni, a mértéktelen önszeretetemet mások szeretetévé változtatni. Csak ezzel állítható helyre az a nyitottság, amely az önmagaság eredeti struktúráját alkotja.

Kétségtelen, hogy az önmagaságnak ez a modellje azt feltételezi, hogy a személyes azonosságot ne kívülről, ontológiailag, hanem belülről, fenomenológiailag értelmezzük. Azaz, hogy ne általában kérdezzük, mi teszi az embert azonossá önmagával, hanem egyes szám első személyben tegyük fel a kérdést, vajon én magamat mi tesz azonossá önmagammal. Ez vezet el ugyanis a személyes azonosság egzisztenciális értelmezéséhez. Számomra úgy tűnik, hogy Locke-nál e második kérdés nem, vagy csak érintőlegesen merül fel. Ám látni kell, hogy Descartes-nál és Leibniznél nagyon fontos kérdéssé válik, hiszen mindketten megkülönböztetik az *idemet* az *ipsétől* nemcsak ontológiailag, hanem fenomenológiailag is. Descartes-nál az öntudat egysége mellett, amelyet az ego fejez ki, megjelenik egy mélyebb és ennél nehezebben megközelíthető egység, amelyet az ember egységének, azaz a lélek és a test egységének nevez, és amelyet a személyiséggel hoz összefüggésbe. Ez az egység elsősorban nem a tudat, hanem az affektusok szintjén adódik a számunkra. A test és a lélek egységét „az ember filozofálás nélkül is érzi (*éprouve en soi-même sans philosopher*) [...] amin azt értem, hogy mindenki egységes személynek érzi magát” (Erzsébethez, 1643 június 28).¹³ Descartes szerint ezt az egységet elsősorban átéljük (*éprouvons*), és csak utólag tudatosan benűnk. Az önmagaság tehát az öntudat alatt, mélyen jut kifejezésre, és nem azonos azzal az énnel, amelyet a *cogito* önreflexív aktusában ragadunk meg. Leibniz másik utat követ, de nála is megjelenik az öntudatban adódó én és az önmagaság különbsége. A *Nouveaux essais sur l'entendement humain*-ben Locke-kal vitázva fogalmilag is különbséget tesz a *moi* (én) és a *soi* (önmagam) között, és hangsúlyozza, hogy „ami az önmagát (*soi*) illeti, helyénvaló lesz megkülönböztetni az önmaga megjelenésétől (*l'apparence du soi*) és a tudatosságtól. Az önmaga alkotja a valóságos és fizikai azonosságot, míg az önmaga megjelenése [azaz az én], az igazságtól kísérve hozzáteszi ehhez a személyes azonosságot” (II, 27, 9).¹⁴ Az önmagaság Leibniz szerint is több

¹³ Descartes: *Test, lélek, morál, politika, vallás*. Ford. Schmal Dániel és Boros Gábor, Osiris, Budapest, 2000. 114.

¹⁴ Leibniz: *Újabb értekezések az emberi értelemről*, Ford. Boros Gábor, Moldvay Tamás, Kékedi Bálint, Sallay Viola. L'Harmattan, Budapest, 2005. 213. (A fordítás nem tesz különbséget a *moi* és a *soi* között, ezért módosítottam.)

tehát, mint ami a tudatosság, azaz az apercepció számára adódik. Az én és az öntudat nem keverendő össze azzal, ami az én azonosságomat biztosítja. Nyilvánvaló, hogy sem Descartes, sem Leibniz nem értelmezi oly negatívan az ént, mint Pascal, de abban talán mindhárman egyetértenek, hogy az énben nem merül ki az önazonosság, és lényegében arra figyelmeztetnek, hogy az önidentitás problémája nem redukálható az öntudatra és az énné.

* * *

Descartes-nál és Leibniznél azért bonyolultabb a személyes azonosság kérdése, mint Pascalnál, mert náluk az *idem* és az *ipse* különbségét egyszerre kell külső ontológiai és belső fenomenológiai perspektívában értelmezni. Velük szemben Pascal érvénytelennek tekinti a külső nézőpontot azt állítva, hogy az semmit nem ad hozzá az ember személyes önmegértéséhez. Ha viszont csak belsőleg és fenomenológiailag tekintünk az *idem* és *ipse* különbségére, akkor a kérdés tisztán etikailag jelenik meg előttünk: mit kell tennünk annak érdekében, hogy elsajátítsuk önmagunkat? Ez a kérdés nemcsak Pascalnál, hanem Descartes-nál és Leibniznél is érvényes. Pascaltól továbbá nemcsak az én és az önmagaság megkülönböztetésének fontosságát tanulhatjuk meg, hanem azt is, hogy az én egy összetett konstrukció, amelyet nemcsak a tudat önreflexív aktusa hoz létre, hanem egy affektív viszony is. Ez az affektív viszony az önszeretet, amely meghatározza nemcsak önmagunkhoz, hanem másokhoz fűződő viszonyainkat is. Ha pedig ezek a viszonyok nem bizonyulnak harmonikusnak, akkor dolgoznunk kell azon, hogy felismerjük és helyreállítsuk igazi természetünket, amelynek lényege egy olyan, a másokra irányuló eredendő nyitottság, amelyet a szeretet alapoz meg.

KOLLEKTÍV IDENTITÁS*

OLAY CSABA

BEVEZETÉS

Mit jelent egy nagyobb csoport, közösség tagjának lenni? Mit jelent, hogy egy nagyobb közösség tagjának tartjuk magunkat? Hogyan történik ez és milyen eszközökkel hajtjuk végre? Mit jelent továbbá, ha egy nagyobb csoporthoz tartozásunkat lényegesnek véljük annak megválaszolásában, kik vagyunk? Az alábbi dolgozatban ezeknek és kapcsolódó kérdéseknek a címzettjét, a kollektív identitást törekszünk körüljárni, mégpedig nagyobb csoportok, közösségek – mint például egy nemzet – identitásának vizsgálata céljából. A kollektív jelleg ennél fogva kérdésfeltevésünkben hangsúlyozottan nagyobb csoportokra vonatkozik, és nem foglalkozik a kisebb, átlátható méretű közösségekkel. Jelen dolgozat viszont eltekint attól az összetett problémakortól, hogy vajon a teljes, valódi emberi életnek része kell-e legyen, hogy hozzátartozik egy vagy több konkrét közösséghez. Lehet, hogy lelki épségünknek vagy individuális kiteljesedésünknek alapvetően jól tesz, ha egy kisközösség tagjai vagyunk, de ez nem érinti nagyobb, átfogóbb közösségekhez való odatartozásunkat, és hatásaiban is különbözik azoktól.

A kollektív identitás megfogalmazás második tagját is indokolnunk kell. Identitásról azért beszélhetünk, mert a szóban forgó odatartozás egy közösséghez szerepet játszik a „Ki vagyok én?” kérdés megválaszolásában, s mert gyakorlati következményei vannak cselekvésünkre nézve. E két mozzanat nem érvényesül számos olyan csoporttagságra nézve, melyek fontosak lehetnek életünkben. Politikai pártnak, sportklubnak, játékonysági és szakmai egyesületeknek lehetünk tagjai anélkül, hogy ezeket a tagságokat relevánsnak éreznénk a „Ki vagyok én?” kérdés megválaszolásában.

A kollektív identitás kibontásához első lépésben a szóhasználatot tisztázzuk, rövid kitekintéssel a fogalomtörténetre és interdiszciplináris összefüggésekre. Ezt követően az egyéni és kollektív identitás közti párhuzamokat és eltéréseket dolgozzuk ki egy narratív elmélet keretében. A narratív elmélet

* A kutatás a közszegi Felsőbbfokú Tanulmányok Intézete támogatásával valósult meg. A dolgozat támogatta továbbá az OTKA K 120375 és OTKA K 129261 számú projektje. A szöveg egy korábbi változata előadásként elhangzott a Hermeneutikai Kutatócsoport „Nemzet, közösség, végenség, identitás” című konferenciáján 2016. május 27-én.

iránymutató alapmeggyőződése, hogy mind a kollektív, mind az egyéni identitás akkor hozzáférhető tartósan, ha elmondható. A kettő közötti kapcsolatot az a továbbiakban igazolandó feltevés jelenti, hogy mind a kollektívum, mind az egyén olyan, eleve létező létező, melyet ezért legadekvátabb módon története elbeszélésével ragadhatunk meg (ami nem kell, hogy tökéletes, végérvényes megragadhatóságot jelentsen). Így felmerül a lehetőség, hogy a kollektív identitást a személyes identitás narratív elméletének modellje alapján vizsgáljuk, s dolgozatunk ebbe az irányba tesz lépéseket. A következő megfontolások tétjét megfogalmazhatjuk a középkori logikából ismert állítás variációjával is: Individuum (et collectivum) est ineffabile, sed narrabile.¹

KOLLEKTÍV IDENTITÁS: FOGALMI TISZTÁZÁSOK ÉS FOGALOMTÖRTÉNETI KITEKINTÉS

A dolgozatban a „kollektív identitás” kifejezést tartottuk előnyösebbnek a szintén felmerülő „közösségi identitás” fordulattal szemben. A „kollektív” jelző ugyanis jobban kifejezi mind az identitás tárgyát – tehát a kollektívumot, melyre vonatkozik –, mind ennek az identitásnak a megosztott jellegét – tehát hogy a kollektívum tagjai által egyaránt, közösen osztott identitásról van szó. A „kollektív identitás” jelzős szerkezeetről mindenekelőtt azt kell leszögeznünk, hogy a tudatos lények közösségét nem tudjuk megfelelően megragadni, ha eltekintünk attól, ahogy e tudatos lények a közösséghez tartozásukat megragadják és artikulálják.

A szóhasználatban kapcsolatban megjegyzendő, hogy a „kollektívum” és a „közösség” kifejezés hasonló módon többértelmű: egyaránt jelenthet logikai értelemben valamilyen sokaság elemeiben egy közös tulajdonságot, illetőleg a közös tulajdonság alapján történő összetartozást, másrészt pedig jelenthet olyan, egységet alkotó, esetleg együtt élő embercsoportot, melynek tagjait kisebb-nagyobb mértékű összetartozás köti össze. Míg az első jelentésben érdektelen, hogy a sokaság elemei tudnak-e a közös vonásról (sőt az is, hogy egyáltalán tudatos lényekről van-e szó), addig a kollektívum itt releváns, második jelentésében elengedhetetlen, hogy az egyének megragadják, tudatosítsák a csoporthoz tartozásukat.

A szókapcsolat második tagját, az identitást az indokolja, hogy olyan közösséghez tartozást tárgyalunk, mely az egyén számára meghatározó, mélyen

¹ Nem tárgyaljuk a kérdés történeti dimenzióit, csak utalunk arra, hogy Augustinus ragadja meg először történetként az egyént, és ad ezzel sajátos méltóságot annak (ld. ehhez Johann Kreuzer: *Augustinus zur Einführung*. Hamburg, 2005.). Augustinus az első, aki saját személyét elég fontosnak találja ahhoz, hogy a maga egyszerűségében tegye témává, és ne személytelen példányként beszéljen magáról.

releváns, s ennyiben része a „Ki vagyok én?” kérdés megválaszolásának. A kollektív identitásban azért beszélhetünk identitásról, mert az a szóban forgó személy létezésének mélyebb rétegeihez tartozik. E megfontolással azt feltételezzük, hogy vannak identitásképző rétegei vagy dimenziói az egyéni létezésnek. E rétegek vagy dimenziók kimerítő elemzésére itt nem tudunk kitérni. A kollektív identitással megvalósuló közösséghez tartozás egyúttal azt is jelenti, hogy az egyén felől nézve a közös odatartozás nem fedi le teljesen az egyént a maga egyszerűségében, és így az egyén nem is ragadható meg kimerítően kizárólag egy kollektív identitással vagy azok valamilyen halmazával.

Az identitás kifejezés a huszadik századi társadalomelméletben kezdetben relatív érdektelenséget vált ki,² későbbi társadalomtudományi felívelését szokták, többek között, Erik H. Erikson ötvenes években kibontakozó munkásságához kötni. Azóta a fogalmat gyakran és sokféleképpen használják, ami óhatatlanul a nyelvhasználat elmosódottságához vezet.³ Erikson munkáiban az egyénre, egyes személyre vonatkoztatott „azonosságról” van szó: „Az identitás: a személyes azonosság és folyamatosság szubjektív érzésének megléte, amely egy közös világkép azonosságában és folyamatosságában való hittel párosul.”⁴ A meghatározásban szereplő „közös” jelző eleve utal arra, hogy nem társas viszonyoktól eloldott egyénre kell gondolnunk: „az 'ego' nem külön sziget”, jóllehet Erikson valójában nem érdeklődik a „szociális” identitás iránt, csak említi azt.⁵

Megfogalmazódik helyenként az a gyanú is, hogy az identitás kérdésének konjunktúrája valójában következmény, mégpedig a fejlett modernség destabilizáló, elbizonytalanító és gyökértelenítő tapasztalatainak következménye.⁶ A „Ki vagyok?” kérdés ebben az olvasatban azért merül fel, mert magától értetődő teendők elvesztették magától értetődő jellegüket. A diagnózis előfeltevése, hogy az egyén identitása és a világ helyzetei oly módon vannak kölcsönhatásban, hogy az utóbbi elbizonytalanodása az előbbit is gyengíti. Anélkül, hogy kielégítően tudnánk tárgyalni, meg kell jegyezni, hogy sokkal meggyőzőbb abból kiindulni, az egyén identitása a világ helyzeteitől függetlenül is el tud bizonytalanodni kudarckok, ütközések, sérülések, tapasztalatok nyomán.

² Branaman, Ann: Identity and social theory. In: Anthony Elliott (Szerk.): *The Routledge Companion to Social Theory*. London – New York 2010. 135.

³ Schrader, H. W. – Schönplüg, U.: Selbst. In: Joachim Ritter – Karlfried Gründer – Gottfried Gabriel (Szerk.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Basel, 2007. 292–313.

⁴ Erikson, Erik H.: Identitásválság önéletrajzi vetületben. In: uő: *A fiatal Luther és más írások*. Budapest, 1991. 402.

⁵ Erikson, Erik H.: *Identitásválság önéletrajzi vetületben*. 403.

⁶ Mucchielli, Alex: *L'identité*. Paris, 2015. 4.

A fentiek alapján kollektív identitáson olyan önazonosítási és tájékozódási keretet értünk, mely lényegileg több személy számára szolgál közös viszonyítási pontként, többek közös tájékozódási kerete. A közös önazonosítási és tájékozódási keret mindazonáltal nem követeli meg, hogy a közösséghez tartozásunk minden részletében azonos legyen.⁷ Egy minimális jelentésben kollektív identitáson érthetjük a tudatosan elismert közösséget, azt aényt, hogy másokat, magunkhoz hasonlóan, az adott közösséghez tartozónak ismerünk el.

A „közösség” kifejezés használatával kapcsolatban első pillantásra is feltűnik, hogy zavarba ejtően sokféléet nevezünk „közösség”-nek. Kétfős együttélési kapcsolattól vagy házastársi életközösségtől egészen a tíz-, százmilliószámú nemzeti, társadalmi közösségeig számtalan képződményre és formációra használjuk a kifejezést. A kérdés irányát pontosítandó megjegyezzük, hogy jelen összefüggésben azokat a nagyobb közösségeket tartjuk szem előtt, melyek az egyén identitásában szerepet játszanak, azaz lényegi részét képezik a „Ki vagyok én?” kérdésre adott válasznak. A szociológiában használatos, bár nem diszkrét megkülönböztetéssel azt mondhatjuk, hogy jelen összefüggésben a másodlagos csoportok, avagy formális nagycsoportok közösségi identitását vizsgáljuk.⁸ A döntő különbség nagycsoportok és kisebb közösségek között a tagok létszámából következő, egymáshoz fűződő kapcsolatban mutatkozik. Míg kisebb csoportok esetében a szó elemi értelmében mindenki ismer mindenkit (felismerés, név, bizonyos tulajdonságok ismerete), addig bizonyos csoportméret felett ez már nyilvánvalóan nem lehetséges. Remek barátok több száz, esetleg ezer Facebook-ismerőssel rendelkeznek, de nyilvánvalóan nem „ismerik” „ismerőseiket” abban az értelemben, hogy a nevükön kívül sok mindent tudnának róluk. Ez a többféle előjellel kommentált körülmény a nacionalizmus-kutatásban Benedict Anderson ismert művének már címében jelentkezik: „képzelt közösségek”-ről beszél nagycsoportok vonatkozásában.⁹ A nagycsoportokkal kapcsolatos másik, gyakran említett jellemző, a formális jelleg, itt kevésbé játszik alapvető szerepet, mert a kollektív identitás

⁷ Kelman, Herbert C.: Nationalism, Patriotism, and National Identity: Social-Psychological Dimensions. In: Daniel Bar-Tal – Ervin Staub (Szerk.): *Patriotism in the lives of individuals and nations*. Chicago 1997. 171.; Sam Pryke: Nationalism. In: Ian Marsh – Mike Keating (Szerk.): *Sociology – Making Sense of Society*. Harlow, 2006. 500.

⁸ Ld. például David M. Newman: *Sociology*. Los Angeles – London, 2015. 16–17.

⁹ Benedict Anderson: *Elképzelt közösség*. Budapest, 2006. Sonkoly Gábor fordító joggal jegyzi meg, hogy nem könnyű az „imagined community” összetételből a jelzőt lefordítani. A fő gond, hogy a magyar „elképzelt” jelző óhatatlanul a „beképzelt”, nem valóságos jelentést is sugallja, míg az angolban ez nem így van. Körülményes, de pontosabb fordítás lehetne: „képzeletben adott”/”képzeletben megragadott” közösség.

paradigmatikusnak tekinthető eseteiben (nemzeti és vallási identitás) alapvetőbbnek tűnik az informális bekerülés.

A „közösség” fogalomtörténetének részletes áttekintése nyilvánvalóan meghaladja jelen tanulmány kereteit. Nehezíti továbbá az áttekintést, hogy ugyan találunk általános utalásokat speciális közösségek tisztázási kísérleteiben, mégsem találjuk a közösség átfogó, explicit elméletét.¹⁰ Fogalomtörténetileg a közösség (Gemeinde) kifejezéshez szemantikai közelségben találjuk a társadalom (Gesellschaft) kifejezést, legalábbis a 19. századig. Manfred Riedel meghatározási javaslata értelmében a „társadalom” [Gesellschaft] általában vett kapcsolat emberek között, melyet beszéd és cselekvés hoz létre, tehát egymással beszélő és együtt cselekvő egyének összességét, másfelől jelenti egyúttal összekapcsoltságuk állapotát, tehát a szociális köteleket is. A kifejezés tehát kétféle jelent, egyrészt az aktuális-szociális cselekvés foglalatát, másrészt egy szociális cselekvési sémát (pl. család, állam, üzem, iskola), amely intézményekben, csoportokban, kötelekben stb. történetileg aktualizálódik. Ugyanez a kettős jelentés megtalálható a „közösség” szó esetében is.¹¹

Zsákutcának bizonyul, ha a közösség fogalmát a „társadalom” fogalmával próbáljuk megvilágítani, mivel használata túl sokértelmű ehhez.¹² Ferdinand Tönnies annyiban érdekes jelen összeefüggésben, amennyiben erős értékhangsúllyal állítja szembe a közösség fogalmát a társadalom fogalmával. A *Közösség és társadalom*ban a közös származást egyrészt a hely közösségéhez kapcsolja, ami az együtt lakásban jelentkezik, másrészt a szellemi közösséghez köti, ami az összehangolt tevékenységet jelenti:

„A hely közösségét az állati, a szellemét pedig az értelemmel bíró élet összefüggésének tarthatjuk, az utóbbi azonban, az előbbivel való kapcsolatában, a közösségnek csak emberre jellemző és legmagasabb rendű formája. A vér közösségéhez közös viszony és részesedés, vagyis emberi lények tulajdona, a másodikkhoz az elfoglalt terület és termőföld birtoklása, a harmadikhoz pedig a szentnek tartott helyek és tiszteletben tartott istenségek kapcsolódnak. A közösség mindhárom fajtája a legszorosabban összefügg egymással, mind térben, mind időben”¹³

¹⁰ Hartmut Rosa és mtsai: *Theorien der Gemeinschaft*. Hamburg, 2012. 13.

¹¹ Manfred Riedel: Gesellschaft, Gemeinschaft. In. *Geschichtliche Grundbegriffe*. Bd. 2. 1975. 802-3.

¹² Mindkettőt ld. Gesellschaft. In. Hans Jörg Sandkühler (Szerk.): *Enzyklopedie Philosophie*. Hamburg, 2010. Arisztotelészre (zóon politikon) visszavezethető a közösségnek egyrészt egy ontológiai jelentése, másrészt egy politikai-etikai jelentése (ld. ehhez összefoglalóan Rosa és mtsai: *Theorien der Gemeinschaft*. 21-30.).

¹³ Tönnies, Ferdinand: *Közösség és társadalom*. Budapest, 1983. 23.

A közösségi élet ennek megfelelően kölcsönös birtoklás és élvezete közös javaknak, aminek következménye a közös barátok és közös ellenségek léte. Tönnies koncepciójában a közösség szubsztanciális fogalma jelenik meg, melytől későbbi kritikussai a közösségképződés, közösséggé válás (*Vergemeinschaftung*) dinamikus és procedurális felfogásaival próbáltak elhatárolódni. Térjünk át a kollektív identitás leírására!

A KOLLEKTÍV IDENTITÁS JELLEMZŐI

A kollektív identitásra nézve elsőként fontos megállapítanunk, hogy nem elégséges a külső, kívülről leírható tényezőkre korlátozódni, mivel egy ilyen leírás szükségképpen leegyszerűsíti a közösséghez tartozás jelenségét. Eltekint ugyanis attól, hogy a közösség, a kollektívum legdifferenciáltabban a kollektív identitáson keresztül ragadható meg. Természetesen a külső leírás nézőpontjából is megragadhatjuk a kollektív identitást – s ilyen lesz többek között a hivatalnok vagy katona perspektívája –, mindazonáltal jelentős része nem ragadható meg úgy, ahogy az egyén számára megjelenik, mivel abban a külsőleg megfigyelhető adottságok sok esetben alárendelt szerepet játszanak. Így például a nemzeti identitás esetében az európai tapasztalat számára a nemzeti különbségek nem kötődnek közvetlenül megfigyelhető antropológiai jellegzetességekhez. Az európai nemzeti identitások a kaukázusi (europid) rasszon belül meghúzódó különbségek, s ebből könnyen belátható, hogy nem, vagy legalábbis nem elsősorban biológiai jellemzők kérdése a nemzeti identitás, a politikai identitás pedig még kevésbé. Jól mutatja ezt a genetikai változások tökéletes irrelevanciája a nyelvi-kulturális tényezők szempontjából.¹⁴ A külső tényezőkre összpontosító leírás tehát szükségképpen leegyszerűsíti a közösséghez tartozás jelenségét, mivel eltekint attól, hogy a közösség, a kollektívum legdifferenciáltabban a kollektív identitáson keresztül ragadható meg.

A kollektív identitás hordozói nyilvánvalóan a közösséghez tartozó egyéneknek, akik nélkül az nem létezik. A közösséghez tartozás viszont, ahogy bevezetőben is hangsúlyoztuk, csak annak tudatosítása révén lehetséges. Nem tudjuk elgondolni, hogy valaki egy kollektívumhoz tartozik, miközben nincs tudatában ennek az odatartozásnak. A közösségről való beszéd tehát valójában a kollektív identitásra épül, még ha időnként ezzel ellentétes látszat keletkezik is, különösen amikor a kollektívumról (pl. a nemzetről) egyén feletti

¹⁴ Raskó István vonatkozó vizsgálatai ugyanis azt tárták fel, hogy míg a honfoglaló magyarok a magyar nyelvet és kultúrát sikeresen ráerőltették a Kárpát-medencében talált népekre, addig genetikailag tekintve beleolvadtak a leigázott népekbe. Ld. Raskó István: *Honfoglaló gének*. Budapest, 2010.

képződményként esik szó. Ez a beszédmód elsősorban olyan nézőpontokhoz kötődik, melyek sajátos érdeklődésük vagy érdekeik miatt tekintenek el a jelenség belső differenciáltságától. Így az adminisztratív vagy hadászati perspektíva a nemzet komplex és dinamikus valóságát redukálja definiálható egységekre, szempontokra, lépésekre, történésekre. A redukció gyakorlati szempontokból jogosult lehet, de ettől még redukció. A hivatalnok vagy katonai vezető „madártávlatra” és az egyén „békaperspektívája” közti viszonyra még visszatérünk.

A kollektív identitás paradigmatis eseteinek a nemzeti és a vallási identitást tekintjük, melyek egyrészt utalnak nagyobb közösségekre is, másrészt kézenfekvő az egzisztenciális jelentőségük.¹⁵ A kifejezésen tágabb értelemben is érthetnénk bármiféle csoporthoz tartozást, kezdve a tekeklubtól a Fradi szurkolóin át a cserkészekig és jótékonyági egyletekig. E szóhasználat annyiban nem célszerű, hogy kitágítaná a kollektív identitás fogalmát, és azonosítaná általában véve bármiféle közösséghez való tudatos odatartozással vagy tagsággal, bármiféle munka- vagy sportcsapatban betöltött szereppel. A kollektív identitás ilyen tág használata ellen az identitás mozzanata szól: ha identitáson a személy létezésének, önértelmezésének mélyebb rétegeit értjük – azaz törekvéseit, cselekedeteit és önképét alapvetőbben meghatározó maradandóbb orientációit –, akkor a példaként említett esetekben kevésbé gondoljuk, hogy az adott csoporttagság alapjaiban és mélyebb rétegeiben meghatározza az egyént.

Azt az ellenvetést tehetné valaki, hogy éppenséggel gondolhatjuk, nagyon is a szurkoló identitásához tartozik, melyik futbalcsapat lelkes híve. Mindazonáltal ezt leginkább az adott csapat ultráira értenénk, azaz olyanokra, akiknél nagyon intenzív formában, kvázi-életformaként jelenik meg az adott csapat támogatása. Kétségtelennek tűnik továbbá, hogy a foci-szurkoló életét csak patológikus esetben „hatja át”, hogy Fradi-drukker. Már Georg Simmel kiemelte, hogy különböző csoporthoz tartozások a modernizáció folyamatában nagyfokú individualizálódást mozdítottak elő, melynek okát a munkamegosztásban és a szerepek ezzel összefüggő differenciálódásában látta.¹⁶ De a csoporthoz tartozásokat nyilvánvalóan különböző erősségűnek és jelentőségűnek kell tekintenünk (Simmel számára a kötődések sokfélesége állt előtérben, nem pedig intenzitásuk). Már ezen a ponton kiemelhetjük az intenzitás-

¹⁵ Kelman, Herbert C.: Nationalism, Patriotism, and National Identity. In: Daniel Bar-Tal – Ervin Staub (Szerk.): *Patriotism in the Lives of Individuals and Nations*. Chicago, 1997. Kelman úgy látja, a nagyobb közösségek köztes méretűek közösségek kisközösség és emberiség között (Kelman: Nationalism. 177.).

¹⁶ Simmel, George: A nagyváros és a szellemi élet. In. uő.: *Válogatott társadalomelméleti írások*. Budapest, 2001.

mozzanatot, melyet jól szemléltetnek a szurkolók különböző fajtái: a csoporthoz tartozás érzésének intenzitása egészen eltérő lehet, s ez teszi ambivalenssé a jelenséget, ahogy a nemzeti identitás esetében.

A kollektív identitás tehát az egyéni élethez képest átfogóbb és annál tartósabb, bár változatlan identitásképző tényező, melynek kollektív jellegét az adja, hogy alapvetően több egyén részesedhet benne. A kollektív identitások az egyént nagyobb egységekbe helyezik el, mégpedig a személyes identitás alaprétegére épülve, ahol a kollektív identitások az adott egyén önértelmezésében nem eleve rögzített módon rendeződnek hierarchikus és egyenrangú viszonyokba, s így alkotják az egyénen belül lojalitások és odatartozások hálózatát. A kollektív identitások jelentősége ennél fogva abban rejlik, hogy tartósan elhelyezik, szituálják az egyént az emberiség általánosságához viszonyítva.¹⁷ Kelman értelmezésében itt az öntranszcendálás szükséglete játszik döntő szerepet, ami egyrészt azzal valósul meg, hogy a kollektívum tagjai a jelenben túllépnek az egyéni, másrészt azzal, hogy időben is meghaladják a véges egyént. Többen aláhúzzák, hogy a nemzet a halandó egyén számára a földi körülmények között elérhető folytonosságot, esetleg halhatatlanságot jelentheti.¹⁸

Az emberiségen belüli sajátos helyzet egyszerre jelent lehetséges kötődéseket és ellentétességeket, mégpedig olyanokat, amelyeket sajátosan az emberek közti viszonyokban gondolunk lehetségesnek. Minden közösséghez hozzátartozik ezen felül a – formális vagy informális – bekerülés, belépés és kikerülés, kilépés lehetősége, aminek artikulálnia kell valamilyen módon. Különösen a formális be- és kilépés esetében nehezen elképzelhető, hogy ezek a lépések ne legyenek nyelviileg artikulálva.

A kollektív identitás talán legkönnyebben vitatható vonásának meghatározottsága és egysége tűnhet. Többek tartoznak össze egyazon kollektív identitás mentén, még akkor is, ha egyrészt nem mindenkinek ugyanolyan fontos a szóban forgó identitás, másrészt nem teljesen egyformán értik kollektív identitásukat. Könnyen felmerül így a kétely, egyáltalán elfogadhatónak tartunk-e kollektív identitásokat, s nem manipulációs célokat szolgáló konstrukciónak, kitalációnak tartjuk-e az efféleket. Annyiféle magyarságtudat van – mondhatná valaki –, ahány magyar, s ezért nem lehet értelmesen beszélni magyar nemzeti identitásról. Nevezhetjük ezt a kollektív identitás fragmentáltságára vonatkozó ellenvetésnek, mely a következő előfeltevésre

¹⁷ Ld. Kelman: *Nationalism, Patriotism, and National Identity*. 177.

¹⁸ Kelman: *Nationalism, Patriotism, and National Identity*. 177.; Anthony D. Smith: *The Origins of Nations*. In: Geoff Eley – Ronald Grigor Suny (Szerk.): *Becoming National: A Reader*. New York 1996. 125.; Manuel Castells: *The Power of Identity*. Oxford, 2010. 33.

épül: ha nincs megadható közös halmaza a közös identitást alkotó elemeknek, akkor értelmetlen, de legalábbis gyanús a róla való beszéd. A gyanúkat általában véve nehéz eloszlatni; a felvetésre mindenesetre azt lehet válaszolni, hogy a kollektív identitások megkülönböztethetőségéhez elegendő, ha problémamentesen és egyértelműen azonosítható, melyik kollektívumra vonatkoznak az egymástól esetleg eltérő felfogások. Arról nem szoktunk vitatkozni, melyik kollektív identitásról van szó, sokkal inkább arról, mi tartozik bele és mi nem, meddig terjed stb.

A KOLLEKTÍV IDENTITÁS NARRATÍV JELLEGE

A kollektív identitás szerkezetével kapcsolatban már a bevezetőben is jeleztük az itt képviselt tézist: mind a kollektívum, mind az egyén olyan, elevenséggel rendelkező létező, melyet legadekvátabb módon története elbeszélésével ragadhatunk meg. Ki kell egészítenünk a gondolatot egy fontos pontosítással, nevezetesen azzal, hogy a történet révén való megragadhatóság nem kell, hogy tökéletes, végérvényes megragadhatóságot jelentsen. Különböző életszakaszokban, esetleg újabb döntő élmények és események hatására megváltozhat az elmondott történet. De ez nem változtat azon, hogy az eleven lény vagy kollektívum egyedisége és különlegessége történetén keresztül ragadható meg legjobban.

A tézist továbbá ki kell egészítenünk azzal, hogy a kollektívum még alapvetőbb szinten is rá van utalva narrativitásra, mivel bármi tartozik is hozzá egy kollektív identitáshoz – érzés, hangulat stb. –, az csak nyelvi artikuláció révén válik másokkal megoszthatóvá. Eleve megkülönböztethetjük a nyelvi artikuláció és a narráció szintjeit. Mivel a kollektívum egyénfeletti képződmény, ezért kézenfekvő, hogy olyan nagyobb jelentőségű események játszanak bele meghatározásába, melyeket nem minden tagja él át „közvetlenül”, hanem melyek már pusztán megragadhatóságuk céljából is nyelvi artikulációt igényelnek. Egy csata vagy elhúzóódó háború, népvándorlás, népesedés vagy népességfogyás – mind-mind olyan folyamatok, melyeket nyelviileg artikulálva ragadunk meg már magunk számára is, és ilyenként adjuk tovább mások számára.

A személyes identitás narratív elképzelése azért szolgálhat modellként a kollektív identitás számára, mert alapvető szerkezeti hasonlóság áll fenn egyén és kollektívum között abban, hogy mindkét esetben egy kívülről közvetlenül nem megfigyelhető, időben kibontakozó egyszerűségről, sajátosságáról van szó. Az egyén története természetesen „megfigyelhető” abban a pusztán elméleti, de gyakorlatilag kivitelezhetetlen lehetőségnek az értelmében, hogy élettörténete megfigyelhető eseményekből áll; hasonlóképpen egy kollektívum története is történeti dokumentumokban rögzített, megfigyel-

hető eseményekről szólnak. Az egyén egyszerűségét megragadó történet nem a közvetlen, külső megfigyelő számára észlelhető adottság, nem olyan tulajdonság, mely a külső megfigyelő nézőpontjából megragadható volna, hanem egy történet elmondásához kapcsolódik. A személyes identitás narratív elmélete azt állítja, hogy az egyén egyszerűsége az élettörténetével ragadható meg legadekvátabb módon, és az elmélet változatai eltérhetnek abban, hogy a történet elbeszélője a szóban forgó személy (pl. Paul Ricoeur-nél) vagy egy distanciált szemlélő (Hannah Arendt-nél) legyen. Ahogy már kiemeltük, az elméletet nem szükségszerű úgy értenünk, hogy az egyén megragadható lenne tökéletesen vagy végérvényesen a róla elmondott történettel. Elegendő, ha azt mondjuk, hogy nincs alternatívája az egyén egvedisége szempontjából az alakulásáról elmondott történetnek; „kitalálni” valamilyen más forrásból az egyén individualitását illúzióknak tűnik.

Tekintsük át nagyon vázlatosan a személyes identitás narratív elméletét! A személyes identitás narratív elképzelése mára részletesen kidolgozott elméletté vált. Gondolatmenetünk céljaihoz a személyes identitás narratív elméletének Paul Ricoeur által kidolgozott változata áll legközelebb, elsősorban annak anti-konstruktivista jellege miatt.¹⁹ Az elképzeléshez pozitív értelemben kapcsolódó Tengelyi László következőképpen foglalja össze Ricoeur álláspontját: 1. *„Személyes azonosságunk – helyesebben: önazonosságunk – élettörténetünk egységében áll.”* 2. *„élettörténetünk egysége ugyanolyan jellegű, mint az elbeszélte történetek egysége.”*²⁰ A személyes identitás narratív elméletének kiindulópontja tehát az a gondolat, hogy a személyt önmagát egy történet, narráció, mégpedig az életút történetének egységével lehet megragadni. A személyes élet egysége és önmagával való azonossága e megközelítésben az élettörténet egysége.

Ricoeur megkülönböztet dologi azonosságot (*idem*) és személyes azonosságot (*ipse*), ahol előbbi egy dolog időbeli önazonosságának kívülről megállapítható ténye, míg utóbbi olyan azonosság, melyet magunknak tulajdonítunk önmagunkhoz viszonyulva. A dologszerű létezők időbeli azonosságával szemben az önmaga azonossága egy ígéret megmaradásához hasonlítható. A szembeállítás poénja megvilágítható úgy is, hogy *„önmagunk* maradhatunk anélkül is, hogy *ugyanazok* maradnánk, mint akik voltunk; az önazonosság (*ipséité*) nem kívánja meg [...], hogy lényünknek legyen valamiféle magva, amely minden változás közepette megőrződik; nem vonásaink állandósága, jellemünk

¹⁹ Hans Joas és Wolfgang Knöbl kiemelik, hogy Ricoeur ezzel alapvetően bírálja az összes olyan posztmodern álláspontot, melyek az identitás szinte szabad választhatóságát és a posztmodern Én teljes fragmentáltságát állítják (Hans Joas – Wolfgang Knöbl: *Sozialtheorie*. Berlin, 2011. 595.).

²⁰ Tengelyi László: *Élettörténet és sorseseemény*. Budapest, 1998. 16.

szilárdsága, és nem is meggyőződéseink változatlansága teszi, hogy önmagunk maradunk, hanem hogy minden átalakulás, amelyen életünk során keresztülmegyünk, egyetlen egységes történet keretei között elbeszélhető.”²¹ A narratív identitás tézise szerint az emberi lény azonossága és sajátosságai egy történet, mégpedig életének története segítségével ragadható meg, nem pedig külső jegyek, vagy akár belső teljesítmények, például emlékezet, révén.

Az egyén és a kollektívum közti analógia alapján tarthatjuk termékenynek a kollektív identitás narratív keretben való kidolgozását. A kollektív identitás narratív értelmezése két, egyaránt rossz megoldási javaslat között igyekszik közvetíteni. Az egyik koncepció a kollektív identitást dologszerű, kívülről leírható adottságnak tekinti, míg a másik, ellenkezőleg, nem adottságszerű tulajdonságokban keresi a nemzeti identitást, de éppen ezért relativisztikus kitalációnak, valamiféle önkény termékének, esetleg érdekvezérelt konstrukciónak véli.²² E felfogásokkal szemben a kollektív identitást itt olyan egységképzési folyamat eredményének tekintjük, melyben jelentős, mérvadó közös élmények formálódnak történetekké, amelyekben plurális értelmezői kiemelések és hangsúlyok érvényesülnek mind az élmények, események kiválasztásában, mint ábrázolásukban.

Az elképzelés kibontásához részleteznünk kell a szerkezeti elemeket (a történet jellege, elbeszélője), valamint figyelembe kell vennünk a szerkezeti hasonlóságok mellett a különbségeket. A két legalapvetőbb különbség egyike abban áll, hogy az egyén legalább fizikai egységét problémamentesen előfeltételezzük – míg egy kollektívum esetében ez kevésbé magától értetődő. Az ehhez kapcsolódó, másik fontos eltérés abban rejlik, hogy az egyén lelki-intellektuális és praktikus funkciói – például akaratképzés, véleményalkotás stb., valamint cselekvés – nem vihetők át minden további nélkül kollektívumokra, hanem csak közvetítő struktúrák segítségével gondolhatók el.

Ezen a ponton jelentkezik egy lényeges különbség, mely a közösség spontán, informális vagy intézményesült, formalizált jellegével függ össze. A különbséget legnyilvánvalóbban a szabályozott be- és kilépés, illetve a szabályokkal nem definiált be- és kikerülés eltéréseivel lehet megragadni. A jelen

²¹ Tengelyi: *Élettörténet és sorseseemény*. 18. A megkülönböztetés elmulasztása azt jelenti, hogy „identitásról” és „önmagáról” beszélünk, de nem vesszük figyelembe, hogy a szóban forgó személy és cselekvő valójában nem más, mint a saját története. Ricoeur javasolja a megkülönböztetést „Selbigkeit”/”Idem-Identitát” (mémété) és „Selbstheit”/”Ipse-Identitát” (ipseitét) között: az első fogalmak pusztán a személy időbeni azonosíthatóságát jelentik, míg az „önmagaság”/”ipse-identitás” a maga a személy alkotta folytonosságot jelenti változásai közepette.

²² Ld. ezt részletesen Olay Csaba: *Implicit regionális és explicit nemzeti identitás*. In: Hörcher Ferenc – Lajtai Mátyás – Mester Béla (Szerk.): *Nemzet, faj, kultúra: A hosszú 19. században Magyarországon és Európában*. Budapest, 2016.

összefüggésben számunkra fontos nemzeti identitás nem, vagy legalábbis lényeges dimenzióiban nem intézményesült, formalizált közösség, hanem belenövekedés, társas szocializáció eredménye.²³ A vizsgált kollektív identitás szempontjából ez a forma tanulságosabb, hiszen ebben az esetben nem tudunk egy alapszabályzatra, testületi alapítóiratra, vagy akár alkotmányra, törvényekre mutatni, mint amik hordozhatnák a közös identitást. A nyelvi-kulturális csoportként értett nemzeti közösség nem társasági alapító okirat révén jön létre és marad fenn.

A nem formalizált kollektívum a számára releváns eseményeket egy értelmezési folyamat révén kristályosítja ki. Az értelmezési folyamat nem intézményesített és szabályozott formákban, hanem egy többé-kevésbé anarchikus alakulásban kristályosodik ki vagy marad meg egység nélküli sokféleségben. A folyamat anarchikus jellege abból következik, hogy a kollektívumhoz tartozók közül senki nincs eleve kizárva az értelmezési folyamatot hordozó értelmezői közösségből, de annak tényleges résztvevői sincsenek eleve rögzítve. Lévéni szó nagyobb társadalmi rétegekről, a véleményalkotás, a közvélekedés kialakulásának folyamataira kell gondolnunk, ahol nincs garancia valamilyen egységes végeredményre. A kollektívumot alkotó csoportok közötti széthúzás vagy tartós disszenzus ugyanolyan lehetőség, mint az összefogás vagy konszenzus.

Az értelmezésfolyamat résztvevőiként nyilvánvalóan főleg elitekre gondolhatunk, elsősorban azért, mert elitek rendelkeznek azokkal a képzettségekkel, készségekkel, melyek véleményformálásban szerepet játszhatnak. Mégis hiba lenne a szóban forgó értelmezésfolyamatot tudományos viták analógiájára elképzelni, elsősorban azért, mert a tudományos vitának többé-kevésbé elfogadott szabályai, részvételi jogosítványai vannak.²⁴ A kollektívumra vonatkozó értelmezésfolyamaban, függetlenül iskolázottságtól, anyagi és társadalmi helyzettől, az elvi lehetőséget tekintve senki nincs kizárva a hozzászólásból és a hozzászólások súlyozása sincs eleve rögzítve. Gyakorlatilag a szabolcsi gazdálkodó vagy a csepeli gyári munkás nyilván nehezebben szól hozzá annak eldöntéséhez, melyek a releváns események a kollektívumra nézve. Ugyanakkor ez az értelmezési folyamat nem akadémikus kérdés; a kollektív identitás valós alakulását tévedés volna tudományos sztemderdek szerint zajló diskurzusnak tekinteni. Nyilvánvalóan nem egy prototudományos folyamatról, nem egyfajta embrionális, fejletlen történettudományról van szó.

²³ A szocializáció leírása erősen vitatott. Jó áttekintést ad a különböző megközelítésekről Kurt Mühler: *Sozialisation. Eine soziologische Einführung*. Paderborn, 2008. A szocializáció szerepét a nemzeti identitás kialakításában meglepően ritkán tárgyalják, kivétel például Pryke: *Nationalism*.

²⁴ Manuel Castels: *The Power of identity*. 33.

Hasonló szellemben válaszolhatunk arra az ellenvetésre is, hogy a megélhetési problémákkal küzdők számára a kollektív identitás kérdése – ahogy általában a közélet is – legtöbbször csak marginális. Erre a fontossági sorrendre utal a baloldali kritika a nemzeti identitással kapcsolatban, melyet Marx pregnánsan fejez ki a *Kommunista kiáltványban*: „A munkásnak nincs hazája”.²⁵ Általában is elmondható, hogy a társadalom differencia-elméletei, melyek típusához Marx társadalomképe is tartozik, elleneznek mindenféle egységkonceptiót, beleértve a nemzeti identitáshoz kapcsolódót is, mivel az azzal az igénnyel lép fel, hogy felülírja vagy elfedje a társadalom alapvetően konfliktusos tagolódását.

Az értelmezésfolyamat azokat a közösségképző élményeket artikulálja történet formájában, melyek a kollektív identitást alkotják. Nincs eleve rögzítve, mely és milyen jellegű élményekről van szó, az elsődleges kritérium velük kapcsolatban a relevancia, a jelentőség az adott közösség szempontjából. Mind a szóban forgó élmények, események kiválasztása, mind jelentőségük leírása lényegileg több szempontból történhet, s ennek következtében alapvetően vitatott. Különböző csoportok eltérő intenzitással vehetnek részt a nemzeti identitás kikristályosításában, amibe nyilvánvalóan belejátszanak képzettségi és más különbségek.

A kollektív identitás narratív elképzelésének kibontásához érdemes figyelembe venni azokat a nehézségeket, melyek a személyes identitással kapcsolatban már felmerültek, mivel ezek mutatis mutandis áttevődhetnek a kollektív identitás szerkezetére is.²⁶ Először említsünk meg egy alapvető általános ellenvetést az élettörténet fogalmával szemben, melyet a neves francia szociológus, Pierre Bourdieu módszertani reflexiók során fogalmazott meg. Bourdieu „életrajzi illúzióról” és „a saját élet ideológiájáról” beszél: „ha élettörténetről beszélünk, ezzel legalábbis előfeltételezzük, és ez nem kevés, hogy az élet egy történet, és hogy egy élet elválaszthatatlanul a történetként felfogott individuális létezés eseményeinek együttese és e történet elbeszélése.”²⁷ Az

²⁵ Karl Marx: A Kommunista Párt kiáltványa. In. *Marx és Engels válogatott művei. I.* Budapest, 1977. 151., Hannah Arendt ugyanakkor egy interjúban megjegyzi, hogy a proletárok sosem osztották ezt a nézetet, sőt, az alsóbb néprétegek nacionalizmusra, sovinizmusra és imperialista politikára különösen fogékonyak (Adalbert Reif: Interview mit Hannah Arendt. In. Hannah Arendt: *Macht und Gewalt.* München 1975. 129.)

²⁶ Ricœur álláspontjára nézve öt nehézséget már korábbi írásomban áttekintettem: Olay Csaba: Implicit regionális és explicit nemzeti identitás. In. Hörcher Ferenc – Lajtai Mátyás – Mester Béla (Szerk.): *Nemzet, faj, kultúra: A hosszú 19. században Magyarországon és Európában.* Budapest, 2016. 28–57.

²⁷ Pierre Bourdieu: L'illusion biographique. In. uő: *Raisons pratiques. Sur la théorie de l'action.* Paris, 1994. 81.

ellenvetés mindazonáltal absztrakt marad abban az értelemben, hogy nem teszi világossá az ellentétes elméleti lehetőséget, melynek előfeltevésével bírálja az élettörténet fogalmát. Valójában azt sugallja, az életút teljesen összefüggéstelen káosz, s ezért bármiféle egység megtalálását ideologikus konstrukciónak tekinti. A konstruktív jellegre építő ellenvetéssel szemben hangsúlyozni kell a narratív identitás döntő mozzanatát, ahogy Ricoeur kidolgozta azt: az élettörténetet nem ki-, hanem megtaláljuk, azaz az elképzelés fenomenológiai szellemenben a megtalálás jellegét hangsúlyozza szemben a megalkotással.

A narratív identitás bizonyos korlátai továbbá már az egyénnel kapcsolatban is jelentkeznek. Az elbeszélt identitás háttérbe szoríthat olyan külső tulajdonságokat, ismertetőjegyeket, melyek akár egy élet során azonosak maradhatnak (szemszín, ujjlenyomat stb.). Az elmondott történet szempontjából nem feltétlenül van jelentősége a konkrét „személynek”, „fizikai testnek”, „organizmusnak”, melynek azonosításával külső nézőpontból választ lehet adni a „(több személy közül) kicsoda?” kérdésre. Kollektívumra, nemzetre nyilvánvalóan eleve kevésbé lehet kívülről rámutatni, hiszen nem magára a csoportra, csak a csoporthoz tartozó egyénekre lehet rámutatni, akik nem alkotnak oly módon kézenfekvő egységet, ahogy egy személy élőlényként kézenfekvő egységet alkot. Ezzel együtt lehetnek olyan külső tulajdonságok, melyek az elbeszélt történet szempontjából alárendelt szerepet játszanak, míg az adott csoport tagjainak kívülről történő azonosításában fontos szerepük van. A „látható kisebbségről” való beszédnek ez a körülmény az alapja.

Bizonyos különbségeket kézenfekvően hozzárendelhetünk az egyén és a kollektívum eltérő szerkezetéhez. Az egyik legnyilvánvalóbb eltérés az „alany” egységére vonatkozik: míg a személy esetében az egyén az, aki saját élettörténetét „hitelesen” elmondja, addig a kollektívum esetében nem világos, ki lenne a „hiteles” történetmondó. Nyilvánvalóan elsősorban olyan elítéltek jönnek szóba, akik képességeik és más szempontok alapján kiválasztódnak, s azzal az igénnyel lépnek fel, hogy a kollektívum nevében beszélnek. Ezt az igényt azonban újra és újra érvényesíteniük kell, egyfajta elfogadottságként és hitelességként. Ebben az értelemben nem teljesen világos, vagy legalábbis ingatag, kik végzik el azt a teljesítményt, mely az egyén esetében a személy által végzett történetalkotásnak felel meg, melyet Ricoeur imaginatív variációsorozatként ragad meg. Ehhez kapcsolódó nehézség, hogyan jelentkezhetnének a kollektívum esetében a „kudarok” – ez ugyanis előfeltételezi, hogy a kollektívum által kitűzött célt meg tudjuk fogalmazni, ami azután lehet sikeres vagy vallhat kudarcot. A személyes élettörténet esetében a szóban forgó illető maga mondhatja, hogy az adott történet hamis, félrevezető, torzító; de ez egy közösség, egy nemzet esetében nehezebben gondolható. A két szempont egyaránt közvetítő struktúrákat tesz szükségessé, amelyeknek rész-

letes kidolgozása meghaladja jelen dolgozat kereteit. Annyit viszont érdemes rögzíteni, hogy nem egyszerűen a politikai képviselőt bevett intézményes formáiról van szó. A nemzet hiteles képviselője nyilvánvalóan bonyolult értelmezési ütközéseket feltételez, melyek nem vagy nem csak intézményesen formalizált keretek közt zajlanak. Eltérésként végül érdemes kiemelni, hogy az egyénre nézve felvethető az alapvető kérdés, vajon önmagaként létezik-e, vagy külső tényezők, esetleg mások befolyása alá kerül. Az autenticitás problémájára nézve nyilvánvalóan nagyon nehéz lenne bármi ilyesmit értelmezni egy nemzeti közösség esetében.

További szerkezeti különbség egyén és kollektívum között, hogy utóbbinak van belső és külső oldala, melyeket egyaránt plurálisnak kell tekintenünk. Az egyén ezzel szemben belső oldalát tekintve csak részmozzanatok pluralitásának tekinthető. A kollektívumra nézve befelé valamilyen szintű homogenizálódás, kifelé valamilyen szintű elhatárolódás más egységektől elengedhetetlen. Világos, hogy az egyén analógia itt nem működik, mivel nem triviális, mi felel meg a kollektívumon belül zajló homogenizációnak. Waldenfels ebben az összefüggésben beszél a „bezárás- és kizárás kettős mozgásáról” (*Doppelbewegung von Ein- und Ausschließung*).²⁸ Waldenfels különösen az idegenhez való viszony érdekli, melynek a sajáttal szemben elsőbbséget tulajdonít, s amely sosem önmagában véve idegen, hanem a saját viszonyítási pontjához képest. A viszonyítás elve viszont a sajátra is igaz, mert az sajátként csak a kontraszt révén mutatkozik meg.²⁹

Waldenfels megközelítésével kapcsolatban egyrészt elismerhetjük, hogy a krízishelyzetek, intenzív másságtapasztalatok kontrasztjellegüknél fogva rávilágítanak arra, ami magától értetődő, és mint ilyen nem tudatos. A kollektív identitás magától értetődő jellege elfedi lehetséges különbségek és eltérések bonyolult hálózatát, mely révén kollektívumok elkülönítik magukat egymástól. Nyilvánvalóan ezzel függ össze minden kollektív identitás lényegi kontrasztjellege is: a kollektívum, melyhez tartozom, egy olyan „mi”, amellyel szemben áll több „ti” és több „ők”.³⁰ Ugyanakkor döntő látni, hogy a kont-

²⁸ Bernhard Waldenfels: *Topographie des Fremden. Studien zur Phänomenologie des Fremden 1*. Frankfurt/M., 1997. 187.

²⁹ Waldenfels: *Topographie des Fremden*. 145.

³⁰ Nietzsche figyel fel az egyénfeletti identitások és a többes szám első személy összefüggésére: „Ezzel a „mi” szócskával pillant végig a múlt, különös egyes életén, s önmagát érzi a ház, a nemzetség, a város szellemének” (Friedrich Nietzsche: *A történelem hasznáról és káráról*. Budapest, 1989. 43.). Roger Scruton pedig kifejezetten ebbe az irányba dolgozza ki álláspontját „Többes szám első személy” című tanulmányában: „A politikai rend, az én megközelítemben, olyan közösség létezésének függvénye, amely magát mint „mi” azonosítja. Mivel „mi” nincs „ők” nélkül, az ellenségesség és az elkülönülés eshetősége már a politikai létezés alapjai-

rasztok, krízisek csak egyes vonásokat emelnek ki, egyes másságaspektusokra világítanak rá, de nem vezetnek automatikusan egy átfogó, totalizáló kérdéshez, mely az adott kollektív identitás egészére vonatkozik. A totalizáló kérdés („mi az X közösség tagjának lenni?”, „mi a magyar?”) kinőhet krízis- vagy kontraszthelyzetekből, de nem minden további nélkül adódik belőle, hiszen csak bizonyos, szükségképpen részleges eltérésekre irányítják rá a figyelmet. Ez a megfontolás érv az ellen, hogy kollektív identitás csak szembenállásokra és ellenségeképkekre épülne, hiszen a szembenállás nem eredete, hanem pusztán tematizálási lehetősége a kollektív identitásnak. Ha viszont kialakul a nemzeti identitásra vonatkozó átfogó kérdés, akkor már csak hermeneutikailag válaszolható meg: értelmezői aktivitás eredményeként mutatkozik meg, hogy a kérdéses nemzeti identitás konkrétan micsoda.

KONKLÚZIÓ

Gondolatmenetünkben a kollektív identitás jelenségét két szempontból vizsgáltuk. Egyrészt fogalmi és fogalomtörténeti mozzanatokat tekintettünk át, s a közösség és társadalom kifejezésekhez hasonlóan a kollektív identitás többféle értelmét határoltuk el egymástól. Majd a kollektív identitás bizonyos jellemzőit tárgyaltuk, középpontba állítva, hogy a közösséghez tartozás csak nyelvileg artikulált élmények, történések révén lehetséges, melyeknek a közösség tagjai számára hozzáférhetőnek kell lennie. Mivel a közösségalkotó élményeket nem élheti át mindenki közvetlenül, ezért a nyelvi artikuláció kikerülhetetlensége azon az alapvetőbb szinten is jelentkezik, hogy a közvetlen élményt is valahogyan rögzítenie kell az átélőnek, ami leginkább nyelvi artikulációként gondolható el. Így a történetbe foglalás két lényegi teljesítménye egyrészt az elemi artikuláció, másrészt a megoszthatóság és továbbadhatóság.

Az elemzés második lépésében az egyéni és kollektív identitás közti párhuzamokat és eltéréseket dolgoztuk ki, támaszkodva a személyes identitás narratív elméletének modelljére. Ahhoz a belátáshoz jutottunk, hogy a kollektív identitás jelentős élmények nyelvileg artikulált feldolgozása, melyek nem formalizált értelmezési folyamatban kristályosodnak ki és állnak rendelkezésre a kollektívum tagjai számára.

ban kimutatható.” (Roger Scruton: Többszám első személy. In. uő: *Miért vagyok konzervatív?* Budapest, 1994.)

AZ IDENTITÁSPOLITIKA JÁRULÉKOS VESZTESÉGEI

BALÁZS GÁBOR

Francis Fukuyama 2018-ban publikálta az *Identitás: a méltóság követelése és a ressentiment politikája* című könyvét¹, és olyan kitűnően összefoglalta azt egy 25 oldalas cikkében is², hogy az olvasóban akár az a kérdés is felvetődhet: valóban indokolt-e kétszáz oldalt írni, ha lényegében ugyanaz elmondható alig több, mint tizedakkora terjedelemben. A könyv egyik központi tézise Fukuyama „természetes olvasóközönsége”, a politikailag inkább (az amerikai értelemben vett) liberális, baloldali és/vagy progresszív politikai irányzatok hívei számára valószínűleg kellemetlen meglepetést okozott. Ez az érv, amely írásom kiindulópontjaként szolgál, talán bűnös leegyszerűsítés nélkül is összefoglalható viszonylag röviden.

Fukuyama identitáspolitikáról szóló tézisének szervező eleme ugyanaz a platóni politikai filozófiából vett *thümosz*-fogalom, amelyet már korábban is tárgyalt.³ Az *Államban* Szókratész arról győzi meg beszélgetőtársát⁴, hogy a léleknek éppúgy, mint az államnak, három része van: „... Az államot is a benne lévő három népréteg: a vagyonszerző, a védő és a tanácskozó tartja össze, éppúgy a lélekben is az indulatok alkotja a harmadik részt (a gondolkodó és a vágyakozó rész mellett – B.G.), amely azonban természettől fogva a gondol-

¹ Fukuyama, Francis: *Identity: The Demand for Dignity and the Politics of Resentment*, New York, Farrar, Straus and Giroux, 2018. (A továbbiakban: Fukuyama 2018)

² Fukuyama, Francis: Against IdentityPolitics - The New Tribalism and the Crisis of Democracy, *Foreign Affairs* 97. 5. (September/October), 2018. 90-115. Sőt, Fukuyama 2020 elején egy harmadik, lényegében a korábban említett két írás következtetéseit elismétlő, csak nem az identitáspolitikára fókuszáló tanulmányt is közreadott: 30 Years of World Politics: What Has Changed? *Journal of Democracy* 31. 1. 2020. 11-21.

³ Fukuyama, Francis: *A történelem vége és az utolsó ember*. Ford. Ábrahám Zoltán, M. Nagy Miklós, Somogyi Pál László, Budapest, Európa, 1994. (A továbbiakban: Fukuyama 1994.) A *thümosz* fogalmának ebben a műben betöltött szerepéhez lásd pl. Loboczky János: A történelem vége versus a civilizációk közötti agresszió – Fukuyama és Huntigton, In: *Az agresszió – Lábjegyzetek Platónhoz* 14. Szerk. Laczkó Sándor. Szeged, Pro Philosophia Szegediensi Alapítvány, Magyar Filozófiai Társaság, Státus Kiadó, 2016. 165-175.

http://acta.bibl.u-szeged.hu/49361/1/platonhoz_014_165-175.pdf

⁴ Aki a magyar fordítás szerint Glaukón, a Fukuyama által használt angol kiadás szerint viszont Adeimantos.

kodó résznek segítőtársa...”⁵. Fukuyama, már Platónról függetlenül, ezt az indulati lélekrészt, amely forrása a becsvágynak és az önértetnek is, további két érzelmre osztotta. A *megalothümiára*, azaz felsőbbrendűsége irányuló vágyra, amely a pre-demokratikus társadalmakban az uralkodó osztályok körében például alapvető fontosságú társadalomszervező erő volt, illetve az *izothümiára*, amely főleg a demokratikus társadalmakban vált elterjedté, és arra vonatkozik, hogy mindenki egyenlő elismerést kaphasson. Fukuyama már *A történelem vége* című művében is megemlítette, hogy „az *izothümia* túlhajtásai – vagyis ... az egyenlő elismerés fanatikus vágyának a megnyilvánulásai (1. kommunizmus)”⁶ veszélyt jelenthetnek a demokráciára, de ekkor még egyértelműen az akár a zsarnokságot is bátorító *megalothümia* érzését tartotta a legfontosabb veszélyforrásnak. Az *Identitás*ban viszont már az *izothümia* érzéséből táplálkozó radikális identitáspolitika veszélyét is kifejezetten nagynak tartotta.

Fukuyama az *Identitás* 11. fejezetében⁷ részletesen kifejti, hogy a hatvanas években megerősödött emberi jogi mozgalmak hívei számára az eredetileg csak a modern, nyugati társadalmak összetettségének leírására szolgáló „multikulturalizmus” fogalma egyre inkább „trendi” politikai akcióprogrammá vált. E csoportok fő célkitűzése az lett, hogy szinte minden⁸ szűk identitásfogalommal rendelkező társadalmi csoport ugyanolyan elismerést kaphasson, mint a többségi, domináns csoportok. (Fukuyama értelmezése szerint ez az identitáspolitika lényege.) Ezzel párhuzamosan megerősödött az az ideológiai álláspont is – ennek hívei viszonylag ritkán próbálják meg alátámasztani állításukat empirikus vagy természettudományos kutatásokkal –, hogy szinte minden identitás szabadon választott, egyformán elismerésre méltó konstrukció, amelyek között tilos értékrangsor felállítani. Például az eredetileg az afro-amerikaiak egyenlő jogaiért folytatott küzdelem egyre inkább átalakult az afro-amerikai kultúra egyenlő értékének elismeréséért vívott küzdelemmé. E kultúra – mondja az identitáspolitikai érvelés – csak belülről élhető és ismerhető meg, így más csoportok tagjai eleve nem, vagy csak nagyon korlátozottan érthetik meg. Fukuyama szerint hasonló jelenség figyelhető meg a nőjogi mozgalmak és az LMBTQ+ csoportok törekvéseiben. Már nem pusztán egyenlő jogokat követelnek, hanem méltóságuk egyenlő elismerését és az átélt tapasztalatuk egyenlőként való elismerését is hangsúlyozni kívánják.

⁵ Platón: Állam 441a, In. *Platón összes művei*, Európa, Budapest, 1984. II. kötet, 285.

⁶ Fukuyama 1994. 446.

⁷ Fukuyama 2018. 91-103.

⁸ A multikulturalizmus ideológiájának hívei nem abszolút relativisták, az elismerés követelése nem terjed ki minden identitáscsoportra, így például azon csoportok egyenrangúságának elismerését nem követelik, amelyek identitásának szerves része a rasszizmus, a homofóbia, a nőgyűlölet vagy a hasonló meggyőződések.

Mivel (legalábbis) a (forradalmi) marxizmus népszerűsége a nyugati baloldalon is rohamosan csökkent az államszocialista rendszerek a nyolcvanas évek vége óta bekövetkezett bukása óta, és a hagyományos baloldali ideológia válsága egybeesett az identitáspolitika és a multikulturalizmus ideológiájának felemelkedésével, a korábbi és az újabb ideológiai trendek közötti összekapcsoló elem az *izothümia* érzésére alapozott egyenlőség értéke volt. A baloldali mozgalmak e céljaik eléréséhez nem támaszkodhattak a hagyományos munkásosztályra, hiszen ennek tagjai sokszor elutasítják a marginális csoportok identitásának egyenlő értékűként történő elismerését. Az identitáspolitika lehangosabb ideológiai támogatói a kisebb-nagyobb, éppen identitásuk alapján szerveződő csoportok lettek, amelyek sokszor egymástól is elszigeteltek és egymással is ellenségesek (pl. a transzfóbiával vádolt radikális feminista csoportok), akiknek a tagjai elvi alapon is egyre inkább az elszigeteltséget igazolják. A baloldali pártok leglátványosabb tevékenysége sokszor ezeknek a kis csoportoknak a támogatása lett. Fukuyama azt is megemlíti, hogy a baloldalnak ebben a fordulatában valószínűleg az is fontos szerepet játszik, hogy könnyebb látványos sikereket elérni a rendőri erőszakkal, a szexuális zaklatással és az egyetemi tantárgyak olvasmánylistájának multikulturálisabbá tételével, az egyetemen illetve a gazdasági vállalkozások csúcavezetőségeiben érvényre juttatott nemi és kisebbségi kvótákkal stb. kapcsolatos harcban, mint választ adni az egyre globalizálódó világ nagy gazdasági és politikai kihívásaira és válságaira (pl. egyre szélesedő vagyoni különbségek, elszegényedő közép- és munkásosztály, környezetszennyezés, túlnépesedés, a robotizáció terjedése következtében beálló munkahelyvesztés, a mesterséges intelligencia terjedése).⁹

A baloldali identitáspolitikai aktivizmus – Fukuyama szerint – egy további nemvárt mellékhatást is kiváltott: létrehozta a jobboldali identitáspolitikát.¹⁰ A *Brexit* és Trump támogatói – ezek Fukuyama példái – például jelentős részben olyan emberek, akik úgy érzik, hogy az elitek elhanyagolják őket, rosszul bánnak velük, nem becsülik őket, és hogy az ő hagyományos identitásuk nem-hogy nem számít már dominánsnak, de egyenesen megvetetté vált. A közelmúltban még elfogadott, többséginek tekintett értékeik miatt lenézik őket és szégyelleniük kell magukat miattuk. A magára hagyott munkásosztály nagy része számára a politikai korrektség új normái túlkapásoknak tűnnek, és a politikai-inkorrektséget hirdető – időnként szélsőjobboldali, radikális nacionalista, rasszista – jobboldal egyre vonzóbbá válik a számukra.

Fukuyama szerint a baloldal nagy hibája az volt, hogy ahelyett, hogy igyekezett volna egyre szélesebb tömegek között szolidaritást építeni, egyre inkább

⁹ A félreértések elkerülése végett le kell szögezni, hogy Fukuyama az identitáspolitika az előbb említett területeken elért eredményeit maga is fontosnak tartja, nem ezek ellen emelt szót.

¹⁰ Uo. 99.

az egymással sokszor összeegyeztethetetlen, egymástól idegenkedő speciális csoportok egyenlő elismertetésére fókuszált. Ha azonban mindenkinek joga van a saját kultúrájába bezárkózva, a többiekéről alig tudomást véve a saját életélményét ápolgatni, akkor a modern polgári társadalom véglegesen a törzsi társadalomra emlékeztető, egymással nem, vagy alig szolidáris csoportokra fog bomlani.¹¹

Fukuyama több lehetséges megoldási javaslatlal is előállt könyve 14. fejezetében. Két okból sem javasolja, hogy tegyük félre az identitáspolitikát. Egyrészt azért, mert elválaszthatatlan része lett a modern, nyugati világ kultúrájának, így lehetetlen célkitűzés lenne felszámolni. Másrészt pedig azért, mert számos pozitív eredménye is van. Annál inkább szükséges viszont Fukuyama szerint a nyugati világ államainak olyan politikai stratégiát kidolgozni, amely minél szélesebb körű konszenzust és szolidaritást teremtsen bizonyos politikai és társadalmi értékekkel kapcsolatban, és mihamarabb megoldja a migráció és a törzsi közösségekre bomló társadalom problémáját.¹²

Írásom következő részében Fukuyamának azt a gondolatát szeretném egy esettanulmányon keresztül megvizsgálni, hogy a baloldali identitáspolitika komoly „járulékos veszteséggel” járt. A politikai filozófia területéről átemelt „járulékos veszteség” fogalmát természetesen átvitt értelemben használom. A háborúban, különösképpen a terrorizmus elleni harcban „járulékos veszteség”-nek nevezik a katonai akciók során sebesülést szenvedő vagy életüket veszítő ártatlanoknak okozott kárt.¹³ A progresszív baloldal egy részét gyakran nevezik *social justice warriors*-nak és a hozzájuk kapcsolódó identitáspolitikát is gyakran harcos lelkesedés jellemzi, így indokoltnak érzem e háborús fogalom használatát, anélkül persze, hogy azt akarnám állítani, hogy ártatlan emberek által elszenvedett károkért a közvetlen felelősség az identitáspolitika „harcosait” terheli. Írásomban kizárólag a baloldali identitáspolitika által okozott „járulékos veszteségeket” fogom vizsgálni, épp azért, mert törekvései jelentős részét (pl. a szexuális zaklatással és a rasszizmussal szembeni fellépés, az LMBTQ+ jogok elismerése) erkölcsi szempontból igazoltnak tartom.

¹¹ Erre a lehetőségre hozza példának a cyberpunk szerzők disztópiáinak megvalósulási lehetőségét. Uo. 145.

¹² Uo. 132-146. A javaslat konkrét részletei mellékesek írásom tárgya szempontjából, de szerepelt benne többek között az európai állampolgárságra vonatkozó törvények reformja (134-136), a Bassam Tibi javasolta – és a baloldali értelmiség által identitáspolitikai okokból ellenzett – *Leitkultur* normáinak kidolgozása (136-137), és a nemzeti szolgálat bevezetése (140).

¹³ A „járulékos veszteség” etikai vonzatának jelentős irodalma van, lásd például: Schwenkenbecher, Anne: Collateral Damage and the Principle of Due Care. *Journal of Military Ethics* 13. 1. 2014. 94-105. (<https://doi.org/10.1080/15027570.2014.910015>), Natanhson, Stephen: *Terrorism and the Ethics of War*, Cambridge University Press, Cambridge, 2010. (<https://doi.org/10.1017/CBO9780511845215>)

Mielőtt azonban a 21. századi identitáspolitikát „járulékos veszteségeire” rátérnék, egy esettanulmányon keresztül szeretném megpróbálni bemutatni, hogy korábban is láthattunk már példát arra, hogy jó szándékú, széles körben haladónak elismert eszméket hirdető értelmiségi csoportok törekvései kisebb, az adott társadalomban a domináns csoportoktól különböző, marginalizált csoportok identitásának elismerése érdekében „járulékos veszteséggel” járhattak.

Írásom nem művészettörténeti tárgyú, a példaként felhozott alkotásokat elsősorban nem esztétikai szempontból fogom elemezni, hanem Fukuyamának az identitáspolitikával kapcsolatban felvetett kérdései vizsgálatához szolgálnak esettanulmányként. Épp ezért magáról az irányzatról, és a tárgyalt alkotókról nem fogom a témám szempontjából irreleváns, de amúgy jelentős mennyiségű és művészettörténeti szempontból nagyon fontos szakirodalmat idézni.

A *Neue Sachlichkeit* elnevezés és az „irányzat”¹⁴ főbb jellemzőinek rövid összefoglalása viszont elkerülhetetlen ahhoz, hogy világos legyen, mi a vizsgálgandó tárgya. A terminust „karrierje” kezdetén több jelenségre is alkalmazták.¹⁵ A művészeti stílus jellemzőit hordozó alkotások többségükben 1919 és 1933 között születtek, és magát az elnevezést valószínűleg az 1925-ben a *Kunsthalles* Mannheim kiállításán használták először hivatalosan. Az új művészeti stílust „poszt-expresszionizmusnak” is hívták, és mindmáig sokszor „mágikus realizmusnak” is nevezik.¹⁶ Az első világháborút követően Németországban több helyütt, de főleg Berlinben, realiztikus festményeket és fotókat alkotó művészek általában a világháború utáni, weimari Németország városi mindennapjait ábrázolták távolságtartó, érzelemmentes „objektivitással”, és ebből a közös jellemzőjükből ered az elnevezés.

A 21. században, legalábbis a nyugati világ nagy részén, és legalábbis a magát nyugati értelmiségként meghatározó közegben sokak számára magától értetődőnek tűnik, hogy a nemi identitásról ne pusztán bináris (férfi-nő) felosztásban, hanem ennél jóval nagyobb differenciálást megengedő skálán gondolkodjunk. Hasonlóképpen elfogadottá vált, hogy a szexuális irányultság területén se a leegyszerűsítő hetero-, homo- és biszexuális hármas felosztást, hanem egy annál sokkal részletesebb, skálaszerű besorolást alkalmazzunk. Noha az ezen a területen bekövetkezett igazi áttörés valószínűleg az elmúlt

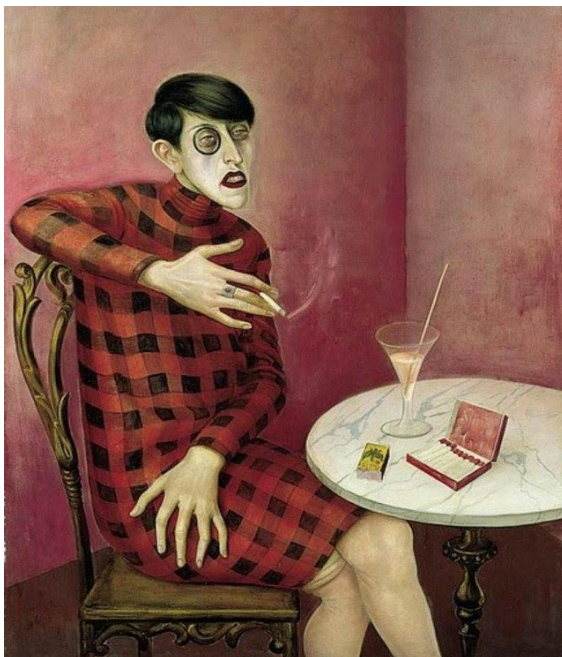
¹⁴ A *Neue Sachlichkeit*tal azonosított művészek, eltérően olyan korabeli avantgárd irányzatoktól, mint például a dadaizmus vagy a szürrealizmus, nem szerveződtek kiáltványok köré és nem alkottak zárt csoportot.

¹⁵ A fogalom részletes definíciójához lásd: Plumb, Steve: *Neue Sachlichkeit 1918-33: Unity and Diversity of an Art Movement*, Rodopi, Amsterdam, 2006. 36-56.

¹⁶ Magyarul gyakran hívják „új tárgyilagosságnak” és „új tárgyiaságnak” is.

húsz-harminc évre tehető, de a folyamatnak voltak előzményei. A nemi fluiditással és a szexuális mássággal tudatosan foglalkozó európai művészeti irányzatok közül a 20. század elején talán a *Neue Sachlichkeit* volt a legjelentősebb. Az irányzat képviselőinek jellegzetes alkotásai közül három, napjaink identitáspolitikája szempontjából is jelentős témakörre koncentráló festményeket és fotókat fogok írásomban tárgyalni.

1. MASZKULIN NŐK, FEMININ FÉRFIAK ÉS A NEMI FLUIDITÁS ÁBRÁZOLÁSA



1. kép: Ottó Dix: *Sylvia von Harden újságíró nő portréja*, 1926.
(forrás: <https://hu.pinterest.com/pin/748090188083363070/>)

Otto Dix Sylvia von Hardenről készített portréja nem egyszerűen egy, az adott korban ismertnek számító női értelmiségiről készült festmény, hanem tudatos korábrázolás is volt. Amikor Dix felkérte Hardent, hogy üljön neki modell, azt hangsúlyozta, hogy számára ő egy egész korszak jelképe.¹⁷ Dix képén a 19.

¹⁷ Maria Makela tanulmányában (Makela, Maria: New women, new men, new objectivity. In. Stephanie Barron és Sabine Eckmann (Szerk.): *New Objectivity: Modern*

század végének, a 20. század elejének elfogadott nőideáljából semmit nem látnunk. Harden, a leszbikuságát nyíltan vállaló újságírónő rövid haja, monoklija éppúgy tipikus férfi jellemzők voltak az első világháborúig, mint a dohányzás és az ivás. A szándékosan slamposnak ábrázolt, csontos, külsejét elhanyagoló, férfias nőalak éles kontrasztba kerül a korábbi korok telt formájú, alkohol és cigaretta helyett a gyermeküket kezükben tartó nőalakokkal. Dix portréja olyan benyomást kelt, mintha a festő ezzel az ábrázolással tudatosan a klasszikus, háború előtti nőideál ellentétét akarta volna megalkotni.

Ugyanakkor Harden ábrázolását nehéz lenne úgy felfogni, mint a szexuális másság és a hagyományos női ideál ellentétének apoteózisát. A sárgafogú, ideges, vibráló, maníros nőalak nem ünnepli, vagy idealizálja a leszbikus nőt, hanem, az irányzat nevével összhangban, objektíven próbálja bemutatni. Dix az új nőtípus ábrázolásával nem volt egyedül, a *Neue Sachlichkeit* művészei közül sokan kifejezetten a maskulin nőiségre koncentráltak és tudatosan ábrázolták a többek között a közsférában is megjelenő, a hagyományos nemi szerepeket elutasító új nőtípust.¹⁸

Németországban, csakúgy, mint más hadviselő országokban, a nők a háború éveiben tömegesen jelentek meg a munkaerőpiacon, hiszen valakinek be kellett tölteni a besorozott katonák helyét. Jelentős részüket elbocsátották ugyan 1918 után, amikor a veteránok visszatértek, és a háború előtti évekhez képest statisztikai szempontból nem sokszorozódott meg a munkavállaló nők száma 1925-re, de sokkal láthatóbbá váltak a dolgozó nők az irodákban, a gyárakban, az üzletekben.¹⁹ Emellett a nők jelenléte láthatóvá vált abban is, hogy férfikíséret nélkül, gyakran barátnőik társaságában, vagy akár egyedül

German Art in the Weimar Republic 1919-1933. München, London, New York, Delmonico Books, 2015. 51-64.) Harden portréját Picasso öt évvel korábbi, *Anyja és gyermeke* című képével hasonlítja össze, és annak antitéziseként értelmezi. Írásom nagyon sokat köszönhet Makela tanulmányának, és sok helyen az ő értelmezésére támaszkodom az irányzattal kapcsolatban. (A továbbiakban: Makela 2015)

¹⁸ Az új, férfiasodó nőtípus ambivalens értékelése általános volt a népszerű sajtótermékekben is. Erről lásd: Sharp, Ingrid: *Riding the tiger – Ambivalent images of the New Woman in the popular press of the Weimar Republic*. In: Ann Heilmann és Margaret Beetham (Szerk.): *New Woman Hybridities Femininity, Feminism and International Consumer Culture, 1880–1930*, London and New York, Routledge, 2004. 118–142.

¹⁹ Ahogy Makela (2015. 52–53.) felhívja erre a figyelmet, félrevezető lenne itt női egyenjogúságról beszélni, hiszen a munkavállaló nőket sokkal rosszabbul fizették, mint a férfimunkásokat, de legalábbis az urbánus munkaerőpiacon bizonyos fokig mégis megerősödött és mindenképpen láthatóvá vált a női jelenlét.

megjelentek vendéglőkben, bárókban, kávéházakban, ami a háború előtt sokkal ritkábban fordult elő.²⁰

Az új típusú női megjelenés egyik, mindenki számára könnyen megfigyelhető jele volt az úgynevezett *Reformkleidung*, azaz a reform öltözködés, amely, noha már 1890-es években megindult, csak később vált elfogadottá. Egészen a háborúig a nők többsége szinte egész testét elfedő ruhákban járt. Az 1920-as évek során egy újfajta, részben férfias öltözködés jelent meg.²¹ Ezek az új divattal megjelenő ruhák rejtve hagyták a női formákat, és a szabásuk a vékony, keskeny csípőjű, lapos mellkasú nők számára volt a legelőnyösebb. A ruha mellett a frizura volt az új női identitás egyik legfontosabb kifejezési formája. A kor két leghíresebb új frizurája a kicsit hosszabb bubifrizura és a brit fiúiskola nevére kapott Eton-frizura volt.²² A bubifrizura elterjedése korántsem volt magától értetődő, számos karikatúra, cikk, vers és újságillusztráció foglalkozott vele, ami arra utal, hogy széles körben elterjedt volt az érzés, hogy a férfias frizura nemcsak egyszerű hajviselet, hanem hozzájárul a nők maszkulinná tételéhez és a világos férfi-női határok elmosódásához.²³

A 19. század végétől az urbanizáció és az iparosodás következtében nőtt az egészségápolás tudatossága. Ugyanebben az időszakban kezdődött a nők sporttevékenysége, és, bár több évtized hosszúságú folyamatról beszélhetünk, csak az 1920-as években kezdtek megjelenni a kifejezetten izmos, atlétikus alkatú sportolónőkről készült fotók. A sportolás beilleszkedett az első világháború utáni német ideológiába; a háborús vesztes nemzet revitalizálását az egészséges életmódon és a sporton keresztül képzelték, és a sportolás hivatalosan is átlépte a nemi, illetve osztályhatárokat is. A nők ekkor kezdhettek el gyakorolni olyan, hagyományosan férfias sportágakat, mint például a bokszt, a vívás, a labdarúgás és a nyíllövészet.²⁴

²⁰ Christian Schad: *Sonia* című, 1928-ban készült képén például egy, a férfias sztereo-típiáknak szintén megfelelő nő egyedül jelenik meg kávéházi, éttermi környezetben. A kép helyszíne a híres berlini *Romanisches Café*, ahol Szonja kísértő nélkül ül, és csak a kép háttérét adja a zongorázó férfialak.

²¹ Erre kitűnő példa a Rudolf Schlichter: *Margot* (1924) című képen látható ruha.

²² Erről lásd például: Hake, Sabine: *In the Mirror of Fashion*. In: Katharina von Ankum (szerk.): *Women in the Metropolis, Gender and Modernity in Weimar Culture*, University of California Press, Berkeley, Los Angeles, London. 1997, 185-201. A *Neue Sachlichkeit* számos képén megjelennek az Eton vagy a bubifrizurás nők, lásd például: Christian Schad: *Félmeztelen akt* (1929) és Christian Schad: *Lotte* (1927-28).

²³ Sutton, Kattie: *The Masculine Women in Weimar Germany*, New York, Berghahn, 2011. 48.

²⁴ A sportolónők ábrázolásáról lásd: Erik N. Jensen: *Body by Weimar, Athletes, Gender, and German Modernity*, Oxford University Press, Oxford, 2010.



2. kép: August Sander: *A festő felesége* (1929)

(forrás: <https://www.tate.org.uk/art/artworks/sander-painters-wife-helene-abelen-alo0052>)

Az új típusú nőket megjelenítő egyik legsikeresebb alkotás a *Neue Sachlichkeit* művészetében August Sander: *A festő felesége* (1929) című fényképe. Peter Abelen, egy kölni progresszív művészeti csoportban aktív festő kérte meg Sandert, hogy készítsen portréképet feleségéről, Helenről. A fogai között tartott cigarettájával, kezében a gyufával, Eton frizurájával, fiúsnak mondható alakjával, vékony nyakkendőjével, és a weimari Németországban tipikusan férfiviseletnek számító nadrágjával Helene határozottan maszkulin

jelenségnek számított, ám tudatos „elférfiasítása” nem merült ki ebben. A képen Helen dinamizmust és energiát sugározó pozícióban tartja testét, mintha éppen indulna valahova. A fény és az árnyék játéka a figyelmet egy olyan feszült izomzatú, dinamikus megjelenésű nőre irányítja, aki azt sugározza, hogy nemcsak fizikai értelemben egészséges, de képes ugyanazon célokra koncentrálni, mint a férfiak. Arc kifejezése olyan, mintha a kamera előtt tudatosan vállalt férfias megjelenésével kajánul rájátszana a kép sugallta androgün hatásra.

Maria Makela tanulmányában²⁵ a kép keletkezéstörténetével kapcsolatban egy olyan, a kor realitását tükröző részletre hívja fel a figyelmet, amely a jelenkorból visszatekintőket hozzásegíti, hogy realisztikusabb képet alkossanak a nők helyzetéről a weimari köztársaság művészvilágában. A festőpár lányának beszámolója szerint a kép beállítása, Helen ruhájának kiválasztása teljes egészében a férj ötlete volt. Peter Abelen saját koncepciója volt az, hogy felesége így kerüljön megörökítésre, és erre utal a kép címe is, miszerint Helen „a festő felesége”, és nem pedig a saját nevén szerepel. Amennyiben ez a történet hiteles, akkor remekül mutatja, hogy a weimari köztársaság korában a haladó szemléletű német értelmiségi férfiak szerették, támogatták és aktívan alakították az emancipált, férfias nő ideálját. Ugyanakkor még korántsem sikerült interiorizálniuk az emancipáció valós jelentését, tehát ez egy férfiak által vezetett és meghatározott emancipáció volt, amelyben a nőket a férfi művészek gyakran csak egyenlőnek ábrázolták, de nem akként kezelték.

2. A SZEXUÁLIS MÁSSÁG ÁBRÁZOLÁSA

A *Neue Sachlichkeit* kapcsán tárgyalt másik olyan témakör, amelyre ki kívánok térni, a szexuális másság ábrázolása. A *Neue Sachlichkeit* művészeinek viszonya a szexuális mássághoz és különösképpen a leszbikus szerelemhez sokkal explicitebb, és az ezzel a témával foglalkozó művek mennyiségét tekintve sokkal jelentősebb volt, mint ahogy ezt a kor más művészeti irányzatai kapcsán megfigyelhetjük.²⁶

²⁵ Makela 2015. 54.

²⁶ Például Párizsban, annak ellenére, hogy a munkamegosztásban, az öltözködésben ugyanezek a folyamatok mentek végbe, és ott is jól érzékelhető volt a leszbikus szubkultúra, ezek mégsem kaptak a berlinihez hasonló hangsúlyt a műalkotásokban. Az ábrázolás elterjedtségében mutatkozó különbségeket jól érzékelteti például az alábbi, a párizsi leszbikus-ábrázolásról írott könyv: Latimer, Tirza True: *Women Together/Women Apart – Portraits of Lesbian Paris*, Rutgers University Press, New Brunswick, London, 2005.

Makela tanulmányában kiemeli, hogy a húszas évek Németországában a szexológia virágzó tudomány volt²⁷, Eugen Steinach osztrák endokrinológus és Magnus Hirschfeld voltak az *Institut für Sexualwissenschaft* alapítói, és, az intézmény nevének megfelelően, az emberi szexualitást kutatták. Többek között azt állították, hogy a homoszexualitás nem betegség vagy bűncselekmény, hanem egy fejlődési rendellenesség, amelyhez helytelen jogi vagy erkölcsi bűnt asszociálni. Noha napjaink meleg közössége valószínűleg sértőnek érzi ezt a definíciót, nem szabad elfelejteni, hogy Hirschfeld, tudományos eredményei felhasználásával, tudatosan küzdött a homoszexuálisokkal szembeni jogi és kulturális diszkrimináció ellen.²⁸ A korabeli tudományos definíciók patologizáló felfogása, hogy a homoszexualitást rendellenességként vagy – gyakran – betegségként írták le, bizonyára rendkívül ellenszenves a 21. századi politikai korrektség normáit elfogadó olvasó számára, de világosan kell látni, hogy mind ez a tudományos megközelítés, mind pedig a kor filmművészetének a szexuális mássággal foglalkozó alkotásai jelentősen hozzájárultak ahhoz, hogy, legalábbis az értelmiség körében, egyre elfogadottabbá váljon a szexuális mássággal kapcsolatos tolerancia.²⁹

Berlinben az erkölcsrendészet által általában tolerált, nagy létszámú és jól látható homoszexuális, biszexuális és transzszexuális szubkultúrák léteztek, annak ellenére, hogy az ezekkel az életformákkal járó szexuális magatartások jórészt kriminalizált cselekedetek voltak. Körülbelül ötvenezer meleg és leszbikus meglehetősen nyíltsággal élt az ekkor körülbelül négymilliós lakosságú Berlinben. E közösségek piaci erőt is jelentettek, legalább harminc olyan magazin jelent meg ebben az időszakban, amely szinte kizárólag a meleg vagy a transzvesztita közösségnek szólt.

²⁷ Makela 2015. 54-59.

²⁸ A korabeli német büntető törvénykönyv szerint a férfi homoszexualitás bűncselekmény volt, a leszbikususágot pedig a törvény egyszerűen ignorálta.

²⁹ A szexuális másság és nemi identitás korabeli helyzetének összefoglalásához lásd: McCormick, Richard W.: *Gender and Sexuality in Weimar Modernity – Film, Literature, and “New Objectivity”*, Palgrave, New York, 2001.



3. kép: Christian Schada: *Count of St. Genois d'Anneacourt* (1927)
Forrás: <https://hu.pinterest.com/pin/467178161320491474/?lp=true>

A *Neue Sachlichkeit* művészei szinte programszerűen foglalkoztak a szexuális másság ábrázolásával. Christian Schada *Count of St. Genois d'Anneacourt* című 1927-es képének jobb oldalán látható egy rózsaszínű, átlátszó kombinét viselő személy. Ez a ruhadarab a mai megfigyelő szemében valószínűleg legfeljebb furcsa öltözködési kelléknek tűnik, de a korabeli Berlin leghíresebb transzvesztita klubjában, az *El Doradó*ban, jellegzetes transzvesztita szimbólum, majdnem egyenruha volt. Számos kép ábrázolta a híres berlini szex-

klubok világát, amelyekben minden, a többségitől eltérő szexuális igény ki-
elégítésre találhatott.³⁰

A szexuális másság ábrázolása többek között azért is lehetett vonzó a *Neue Sachlichkeit* követői számára, mert maguk az adott szubkultúrák képviselői is kifejezetten igényelték és keresték a láthatóságot. A leszbikus szubkultúra tagjai például a láthatóság kedvéért teljesen tudatosan „fogadtak örökbe” korábban jellegzetesen férfias viseletnek tekintett ruhadarabokat. A jelenség nem kizárólag a képzőművészek érdeklődését keltette fel, ők csak részei voltak az általános közéleti „trendnek”. A korabeli újságcikkek tömege elemezte általánosságban a nők és különösen a leszbikusok által hordott „férfiruhák” szimbolikus jelentését, és a szerzők sokszor egymásnak ellentmondó következtetéseket vontak le. Volt, aki az új divatban a nők elférfiasodását látta, mások viszont a modern világtól fenyegetett nők félelmének leplezését, sőt, a szeretethiányt kifejező menekülést vélték felfedezni benne. A szmoking és a nyakkendő ekkor kezdett női és elsősorban leszbikus ruhadarabbá válni.³¹ De ilyen volt a divattörténészek szerint a 19. század végéig szinte kizárólag a *dandy* által hordott monokli is, amely a leszbikus szubkultúra szimbólumává vált a weimari Németországban.

A férfi homoszexualitás, bár kevésbé hangsúlyosan, de szintén megjelent a *Neue Sachlichkeit* gyakran ábrázolt témái között. Otto Dix már említett, kiemelten fontos, a leszbikus Sylvia von Hardenről készített festménye mellett meg kell említeni egy másik, hasonlóan programatikusnak tekinthető 1923-as portréját, amely a nyíltan homoszexuális ékszerészt, Karl Krallt ábrázolja. Christian Schad pedig teljes nyíltsággal és „objektivitással” ábrázolta mind a férfi, mind a női testi szerelmi kapcsolatokat.³²

3. A KÉJGYILKOSSÁGOK (LUSTMORD) ÁBRÁZOLÁSA

A nemi identitás és a szexuális felszabadulás tárgyalása a *Neue Sachlichkeit* művészetében nem lenne teljes, ha nem említenénk meg egy állandóan visszatérő témát, amely írásom fő tárgyához, az identitáspolitika „járulékos veszteségeihez” szorosan kapcsolódik: a kéjgyilkosságok ábrázolását. Az 1910-es és '20-as években a német művészet egyik egyedi és közkedvelt témája volt a szexuális indíttatású gyilkosságok különböző formákban történő

³⁰ A festő Rudolf Schlichter, aki maga is cipőfetisista volt, például gyakran a fetisisták és a sadomazochizmus világát festette meg, mint például a *Fetitiszták és mániákus korbácsolók találkozója* (1921) c. képén.

³¹ A *Die Freundin* című leszbikus újság szerint egy szmokingba öltözött nő a ruhájával egyértelműen jelezte társai számára leszbikus identitását.

³² Christian Schad: *Két lány* (1928), *Szerelmes fiúk* (1929).

megjelenítése, a *Neue Sachlichkeit* művészei megcsonkított és meggyilkolt prostituáltak tömegét ábrázolták.



4. kép Heinrich Maria Davringhausen: Az álmodozó (1919)

Forrás: <https://hu.pinterest.com/pin/622763454695368901/?lp=true>

Heinrich Maria Davringhausen: *Az álmodozó* (1919) című műve kiemelkedően sokatmondó a kéjgyilkossággal foglalkozó alkotások között, hiszen a képnek csak a háttérében szerepel a meggyilkolt nő, és a békés, nyugodt, romantikus álmaiba merülő, szinte idealizált megjelenítésű férfi a főalakja. A festmény egy új, hatékonyságra törekvő világot ábrázol, amelynek – értékítélet nélkül, tárgyilagos semlegességgel – ábrázolt hőse az új, objektív, modern embertípus képviselője. Az érzelemmentes, funkcionalista, önző, céltudatos férfi mindennapi csendéletének része a szivar, a kitöltött ital, a hétköznapi öltözet, a nagyvárosi környezet, amikor este, a jól végzett munka után az ember megengedheti magának, hogy egy romantikus szerelemről álmodozzék. Ugyanennek a hétköznapi világnak a része a meggyilkolt prostituált, aki szintén a modern élet kellékeként és tárgyaként szerepelt az álmodozó főhős életében, akinek mintegy mellékesen hever az asztalán a gyilkos eszköz, a véres borotva is. Az „Álmodozó” számára a tárgyiasított női test,

akár élő, akár halott, nem több, mint a modern életnek a nagyvárosban könnyen beszerezhető kelléke.³³

Davringhausen 1917-es, *A kéjgyilkos* c. képe csak látszólag mutat fordított szereposztást, bár ezen a képen a női alak látható a kép előterében, és a férfi figura rejtőzik el a háttérben. Az Olympia pózában ágyon fekvő, meztelen nő felszabadult, magabiztos benyomást kelt, mint aki modern nőként saját életének és sorsának ura. Valójában azonban kiszolgáltatott, fenyegetett személy, aki számára a szabadság nem több mint illúzió, és aki nem több mint egy gátlásoktól mentes, csak a saját érdekeit néző, a másik embert pusztán objektumként kezelő gyilkos még mit sem sejtő áldozata.



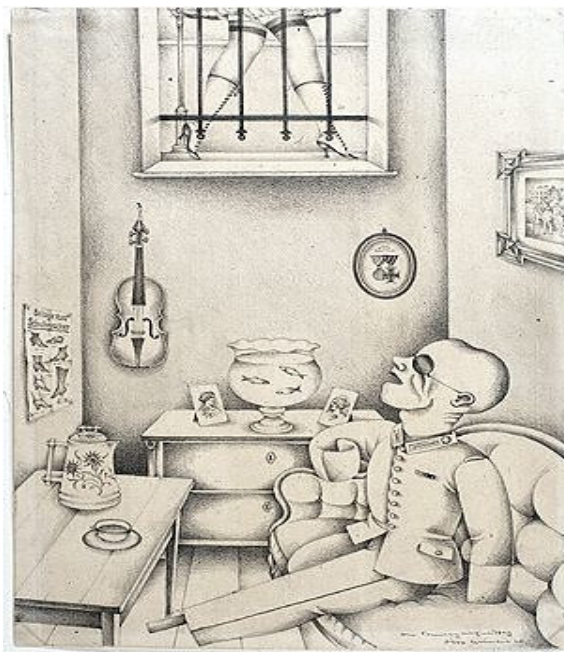
5. kép Heinrich Maria Davringhausen: *A kéjgyilkos* (1917)
Forrás: <http://www.tendreams.org/davringhausen.htm>

A weimari köztársaságot általában, és különösen a húszas évek Berlinjét az utókor biztosan mindig túl pozitívan látta, és hajlamos elfelejteni a kéjgyilkosságok elterjedtségét ugyanebben a világban.³⁴ A korhoz képest valóban

³³ Azt az állítást, hogy Davringhausen *Az álmodozó*val valóban nem egyedi alakábrázolásra törekedett, hanem egy új embertípust akart megjeleníteni, alátámasztja többek között az összehasonlítás egy másik emblematisz képpel, az 1920-21-re datálható *A nyereszkező*vel, ahol *Az álmodozó* főalakjára számos szempontból hasonló férfialak már nem csak egy nőt, hanem az egész várost fenyegető, tárgyasztó veszélyforrásként jelenik meg.

³⁴ A kéjgyilkosságok természetesen nem új elemei az erőszak történelmének, és a képi megjelenítésük sem feltétlenül kötődik kizárólagosan a *Neue Sachlichkeit*hez, George Grosz például már évekkel a háború előtt (1912-13) elkezdte megfesteni ezeket. A háborút követő években a kéjgyilkosságok száma megnőtt, a lakosság egésze és a művészek is egyre nagyobb figyelmet szenteltek a jelenségnek.

toleráns Berlin a maga szellemi pezsgésével és virágzó kultúrájával azonban nemcsak a filmekből, regényekből ismert, szabadszellemű értelmiségi körök vidám mulatságainak helyszíne, hanem egyben a fizikai és lelki értelemben egyaránt poszt-traumatikus tünetektől szenvedő háborús sérültek városa is volt. Ezt az összetettséget – amelyet a *Neue Sachlichkeit* művészei lelkiismeretesen dokumentáltak – mutatja például Otto Griebel: *Vasárnap délután* (1920) című rajza.



6. kép - Otto Griebel: Vasárnap délután (1920)

Forrás: <https://www.flickr.com/photos/kraftgenie/4652932511>

Az előtérben egy végtagjait részben vagy teljesen elvesztett, megvakult, de példásan vasalt egyenruhában ülő hadirokkantat látunk, aki nyomorúságos pincelakásának falán egykori, örökre elvesztett életének emlékeit őrzi. A falra akasztott hegedűt, amelyen már soha nem játszhat amputált kezeivel, csak úgy, ahogy a kávéscsészéjét se tudja megfogni. Nagy becsben tartott, de haszontalanná vált kitiüntetései sem segítenek sorsán. Az asztalán ott vannak a nők fényképei, akiket soha nem láthat. A körbe-körbe úszó aranyhalak néma bezártsága egy örök sötétségbe és kiszolgáltatottságba zárt ember világának szimbólumává válik. A külvilág is megjelenik a kép felső részében, jóval a veterán

feje felett csinos, rövid szoknyás, kihívó női lábak haladnak el az ablaka előtt, de már nem láthatja azokat, csak sérült arcát tudja feléjük fordítani. Berlinnek ez a *Neue Sachlichkeit* alkotásaiban sokszor megjelenő kettőssége talán bizonyos útmutatást ad annak megértéséhez, hogy miért éppen a szexuális másság és a nemi fluiditás irányában toleráns Berlinben volt annyi kéjgyilkosság. A jelenség magyarázatának egyik kísérletét Beth Irwin Lewis a weimari köztársaságban elszaporodott nagyvárosi kéjgyilkosságokkal foglalkozó tanulmányában találjuk.³⁵ Lewis szerint a nemi szerepekkel kapcsolatos harc nagyban hozzájárult ahhoz, hogy a legkiszolgáltatottabb és legvédtelenebb nők, azaz a prostituáltak (akiknek a számát már 1914-ben 330 ezerre (!) becsülték Berlinben³⁶) egyre gyakrabban váljanak a támadások célpontjaivá és áldozataivá.³⁷ Részben hasonló konklúzióra jut Maria Tatar is, aki elsősorban a filmelmélet szempontjából nyújtotta pszichológiai és esztétikai elemzését a kéjgyilkosságok ábrázolásának, és aki érdekes párhuzamokat is javasolt az egyre fokozódó náci propaganda zsidóellenes agitációja és a prostituáltak elleni erőszak között.³⁸ Szerintük éppen azért, mert a korabeli Berlin kiemelkedett a nyugati nagyvárosok közül szexuális szabadságával – sokak szerint szabadosságával –, az általános korabeli jelenségek ott sokkal erősebben voltak megfigyelhetőek, mint máshol. Természetesen sok egyéb, még feltáratlan, vagy soha fel nem tárható oka is lehetett a kéjgyilkosságok elszaporodásának és a – a művészi, illetve közéleti – érdeklődés középpontjába kerülésének. Ezzel együtt, nagyon észszerűen hangzik Lewis és Tatar feltevése, hogy miután az első világháborúban és azt követően a békeszerződések keretében megalázott Németország legfrusztráltabb tagjai a férfiak voltak, és mivel a háborúból poszttraumatikus tüneteket mutató testi és lelki sérültek tömege tért vissza, akiknek a problémáit a társadalom jelentős része egyszerűen gyengeségnek tekintette, ezért logikus feltételezni, hogy a férfiak számára különösen megviselő lehetett egy vesztes háború után azt tapasztalni, hogy a hagyományos nemi szerepek felbomlanak, még a „békés otthonukban” is megkérdőjeleződik a társadalmi és nemi státuszuk, illetve korábbi domináns helyzetük a férfi-női kapcsolatokban. A személyes szinten jelentkező férfi hatalom-vesztés, a gazdasági nehézségek, a versailles-i békeszerződések következtében kialakuló közösségi frusztráció mind hozzá-

³⁵ Lewis, Beth Irwin: Lustmord: Inside the Windows of the Metropolis. In: Katharina von Ankum (Szerk.): *Women in the Metropolis: Gender and Modernity in Weimar Culture*, University of California Press, Berkeley, Los Angeles. 1991. 202-232. A továbbiakban: Lewis 1991.

³⁶ Evans, Richard J.: Prostitution, State and Society in Imperial Germany. *Past and Present* 70. 1976. 106-109; idézi: Lewis 1991. 210.

³⁷ Lewis 1991. 226.

³⁸ Tatar, Maria: *Lustmord – Sexual Murder in Weimar Germany*. Princeton University Press, Princeton. 1997.

járuhlhattak ahhoz, hogy felszínre került az elfojtott agresszió az egyre inkább emancipálódó, a hagyományos megértő és szubmisszív szerepet betölteni vonakodó nőkkel szemben. A férfi frusztráció és a női egyenjogúság (a nők igen korán, már 1918-ban választójogot kaptak Németországban, és a politikai színtéren is megjelenhettek) egymásra hatása hozzájárult a nők elleni erőszak fokozódásához, és az áldozatok nem az egyenjogúsítás és a szexuális szabadság előnyeit élvező, védett, gazdag, értelmiségi környezetben élő nők, hanem a szinte minden védelmet és megbecsülést nélkülöző prostituáltak voltak.

Tatar és Lewis szerint ebben a komplex folyamatban, amelynek egyik eleme a kéjgyilkosságok megszorodása volt, mind a férfias nők, mind a szexuális másság, mind a kéjgyilkosságok ábrázolása játszott bizonyos szerepet. A *Neue Sachlichkeit* művészei láthatóvá tettek és bizonyos fokig legitimizáltak tőlük nagyrészt független folyamatokat. Természetesen nem azt akarták állítani, hogy a *Neue Sachlichkeit* művészeit közvetlen felelősség terheli a kéjgyilkosságokért, mert egyes művészek (Grosz, Dix, Garvinghausen és mások) szinte obszesszíven és brutális részletességgel ábrázolva tették azokat a magaskultúra részévé, és ezzel bizonyos fokig és bizonyos értelemben legitimizálták azokat. A közvetlen felelősség nem áll fenn, hiszen világos, hogy a kor művészei senkit nem akartak bátorítani a gyilkosságok elkövetésére, de a „járulékos veszteség” elve itt is alkalmazhatónak tűnik. Noha a berlini liberális értelmiségi körök és az eszmevilágukkal rokonszenvező művészek szándékaik szerint egy toleránsabb és emberségesebb társadalmat kívántak létrehozni, de szándékaiktól függetlenül valószínűleg – pontosan meg nem állapítható mértékben – ahhoz is hozzájárultak, hogy a kiszolgáltatott nőkre irányuló, már korábban is meglévő agresszió fokozódjék.

A BALOLDALI IDENTITÁSPOLITIKA „JÁRULÉKOS VESZTESÉGEI”

Ezen a ponton érdemes visszatérni Fukuyama téziséhez. Meggyőzőnek hangzik például az az állítása, hogy a 21. századi baloldali identitáspolitika jelentősen hozzájárult a jobboldali identitáspolitika kialakulásához és megerősödéséhez.³⁹ Fukuyama megemlíti, hogy elsősorban a nagyvárosi, egyetemi környezetben a nők és a kisebbségi csoportok helyzete örvendetesen javult, de a szegényebb rétegek körében egyáltalán nem biztos, hogy ez a javulás érezhető. Azt pedig már én teszem hozzá, hogy szinte biztos, hogy a szexuális zaklatás rövid távon jelentősen csökkenni fog az egyetemeken, a média- és filmvilágában, az értelmiségi munkahelyeken, de ugyanakkor

³⁹ Ez az állítás több helyen és több példával alátámasztva szerepel könyvében, de lásd például Fukuyama 2018. 100-103.

semmi biztosíték nincs rá, hogy ennek hatása jelentős mértékben kiterjedne a kevésbé védett környezetben dolgozókra. Örömteli minden eset, amikor a hatalommal való visszaélés lehetősége csökken, és ezen a területen a felső középosztály és az elit világában az identitáspolitikai harcokai jelentős eredményeket mondhatnak magukénak. Az általam megfogalmazott fenntartások nem ezeket a valós eredményeket akarják megkérdőjelezni, hanem csak arra próbálom ráirányítani a figyelmet, hogy a látványos változások elsősorban eleve a figyelem központjában lévő területeken történnek, így könnyen eshetünk annak az optikai illúzióhoz áldozatul, hogy azt hisszük, sokkal szélesebb körben is érvényesek a „reflektorfényben” megfigyelt eredmények.

A lehetséges negatív mellékhatásokról szintén érdemes szót ejteni: valószínűleg a politikai korrektség kulturális divatja önmagában is, annak túlkapásai pedig szinte biztosan széles körben ellenérzést váltanak ki. A legvehemens ellenzők valószínűleg elsősorban nem azoknak a területeken élnek és dolgoznak, ahol az identitáspolitikai harcokai a legnagyobb hatást tudták kifejteni (azaz a baloldali beállítottságú egyetemeken, a média- és filmvilágban, az értelmiségi munkahelyeken stb.), és nem kizárható annak a lehetősége, hogy a köznyelvben „PC police”-nak csúfolt csoportok miatti frusztrációjukat a PC divat ellenzői majd éppen a legkevésbé védett környezetben dolgozó és élő kisebbségeken, hátrányos csoportokhoz tartozókon élik ki.

Így viszont a szűk körben sikeres identitáspolitikai küzdelem azzal az eredménnyel járhat, hogy az eleve jobb körülmények között lévő (a baloldali identitáspolitikai harcokainak kedvenc szóhasználatával élve: privilegizált) rétegek a saját életkörülményeiken és hatalmi státuszukon valóban javítanak. Ezzel párhuzamos negatív eredmény lehet, hogy az identitáspolitikai harcokai – szándékuktól függetlenül, sőt éppen azzal ellentétesen – az elvileg velük azonos identitáscsoportba tartozó, de kevésbé privilegizált helyzetben lévő, vagy egyenesen rossz körülmények között élő egyének helyzetén – legalábbis ideiglenesen – rontanak.

Ugyanitt érdemes megjegyezni, hogy természetesen nemcsak az érintett csoportok kevésbé szerencsés tagjai válhatnak a baloldali identitáspolitikai „járu-lékos veszteségeivé”, hanem számos olyan ártatlan személy is, akik – ez esetben – balszerencséjükre többségi vagy „privilegizált” csoportokhoz tartoznak.

A *Black Lives Matter* csoport – amely, hangsúlyozom, nagyon fontos és igaz ügyért küzd – tevékenysége például azzal a nemkívánatos következménnyel járhat, hogy a becsületes rendfenntartó erők, akik valóban indokolt körülmények között, valóban veszélyes bűnözők ellen lépnek fel, túlzottan óvatossá lesznek, és így az elkerülhetetlennél nagyobb veszélynek lesznek kitéve. Nem kell átlépnünk a fantasztikum világába ahhoz, hogy el tudjunk képzelni olyan helyzeteket, amelyekben a pillanatnyi döntéshozatalra éles

stresszhelyzetben kerül sor, a tétoválás, a bizonytalankodás könnyen a rendfenntartó erők (vagy a védelemre szoruló ártatlanok) életébe kerülhet, és a valós bűnözők büntetlenül maradásához, sőt, sikeréhez vezethet.

Ezekben a helyzetekben kifejezetten visszásnak – sőt, a hétköznapi szóhasználat értelmében egyenesen rasszistának – tűnne az érvelés, hogy mivel a színesbőrű kisebbségek sokszor indokolatlan rendőri erőszak áldozatai, ezért a becsületes rendfenntartó erőktől is – különösképpen, ha maguk nem kisebbségi csoportokhoz tartoznak – elvárható, hogy feleslegesen is tegyék ki magukat válsághelyzetekben életveszélynek.

A *MeeToo* mozgalom aktivistáinak eredeti céljával kapcsolatban nehéz elképzelni komolyan vehető morális ellenvetést, hiszen lehetetlennek tűnik felhozni amellet érveket, hogy „a hatalmon lévők részéről erkölcsileg helyes lenne a hatalmi pozíciójukat arra használni, hogy a hierarchiában alájuk rendeltéktől szexuális szolgáltatásokat kényszerítsenek ki”. Ugyanakkor a mozgalom terjedésének nem kívánatos mellékhatása, „járulékos vesztesége” lehet az is, hogy az olyan esetekben, amikor korántsem egyszerű meghúzni a határt az udvarlás, vagy akárcsak egy kedvesnek, vagy lovagiasnak szánt gesztus és a zaklatás között, vagy a bizonyíthatatlan, egymásnak szögesen ellentmondó állítások esetében, vagy éppen az aljas szándékú hamis vádak esetében, ártatlanok fognak tartós kárt szenvedni.⁴⁰A morális védőháló egyik oldalon történő erősítése (az ártatlanok védelme mindenfajta szexuális alapú erőszakkal szemben) ugyanennek a hálónak egy másik oldalon történő gyengülésével járhat (pl. a hamis vádak sikerének növekedési esélye, valamint a hamis vádak elleni védekezés megnehezülése; a bírói szubjektivitás fokozódása a nagy társadalmi figyelmet kapó esetekben, és ezen keresztül a jogbiztonság általános csökkenése stb.).

Aggodalmaimra természetesen lehet azt válaszolni, hogy még ha igaz is az okfejtésem, hosszú távon akkor is mindenki jól jár vele, és ez valóban a szükséges, elkerülhetetlen „járulékos veszteség”. Ha azonban a baloldali identitás-politika harcosai ezt az érvelést választják, akkor érdekes lesz megfigyelni, hogy vajon el fogják-e fogadni a „járulékos veszteség” érvelését, az olyan esetekben is, amikor az a jobboldali politikai prioritásokat szolgálja. Amennyiben nem, akkor sokakban az a benyomás alakulhat ki, hogy a baloldali identitás-politika valójában nem egy igazságosabb társadalomért és az ártatlanok védelmében

⁴⁰ Éppen a *MeeToo* mozgalom túlbuzgó aktivistáinak vádjaitól tartva szeretnék emlékeztetni arra, hogy a szexuális zaklatás hatalmi és nem nemi kérdés. A férfiak éppúgy fogalmazhatnak meg erőszakra vonatkozó hamis vádakait a hierarchiában felettük állókkal szemben, ahogy ezt nők is megtehetik. A hamis vádak által meghurcoltak szenvedése nemi identitásuktól függetlenül szenvedés, és az ő szenvedésük ugyanúgy megakadályozandó, mint a szexuális jellegű erőszak szintén ártatlan áldozatainak szenvedése.

folytatott közdelem, hanem csak hétköznapi hatalmi harc. Írásom utolsó részében ezt a gondolatot fogom tovább fűzni.

A NIETZSCHEIÁNUS ÉRVELÉS AZ IDENTITÁSPOLITIKA ELLEN

Talán némiképpen cinikusnak tűnhet az előbbi érvelés, de ettől még nem könnyen cáfolható, hogy az identitáspolitikai baloldali harcosainak törekvései egyszerű hatalmi harcként is felfoghatók. Nietzsche amellet érvelt például a *Túl jön és rosszon*, illetve az *Adalék a morál genealógiájához* című munkáiban, hogy a zsidó-keresztény morál születése a gyengék győzelmét hozta az erősek felett.⁴¹ Nietzsche szerint, mivel eleinte erővel győzni nem tudtak, így a zsidók és a keresztények arról győzték meg a tömegeket – és fokozatosan az uralkodó osztályok tagjainak többségét is –, hogy erkölcsi szempontból a gyengék védelmezése érték, és egy olyan világ, amelyben az erősek kötelesek a gyengéket védeni, sőt, bizonyos esetekben a gyengék érdekeit saját érdekeikkel szemben előnyben részesíteni, erkölcsi szempontból magasabb rendű, mint egy olyan világ, ahol az erősek a saját érdekeiket tekintik a legfontosabbnak. Ezzel a megtevesztésre épülő módszerrel azonban a gyengék világában nem egy erkölcsileg magasabb rendű világot építettek fel, hanem csak ügyesen részt vettek a hatalomért folytatott harcban, és elérték, hogy a gyengék erőssé váljanak. A világ nem lett erkölcsileg jobb, csak a hatalmi elit változott.⁴² Anélkül, hogy Nietzschének a zsidó-keresztény, vagy a modern humanista moralitásról vallott értékelését magunkévá tennénk, az alapgondolatát nem szükségszerű elutasítanunk: könnyen előfordulhat, hogy egy jobb hatalmi pozícióért folytatott harcban a résztvevők azzal tévesztik meg akár önmagukat is, hogy elhiszik, valóban egy jobb világot hoznak létre. Annak érdekében pedig, hogy ezt a meggyőződésüket fenn tudják tartani, a valóságnak csak arra a szeletére fókuszálnak, ahol a sikereiket látják, de ezzel párhuzamosan kizár-ják látómezejükből az általuk (is) okozott károkat, a „járulékos veszteséget”.

A nietzschei gondolatból kiindulva (és ismét leszögezem: annak következtetéseit nem elfogadva) napjainkban szintén lehetséges azt állítani, hogy az emberi jogi mozgalmak, a baloldali identitáspolitikai világában nem egy

⁴¹ Számos példát lehetne erre idézni Nietzsche életművéből, lásd pl. *Túl jön és rosszon*. Ford. Tatár György, Műszaki Könyvkiadó, Budapest, 2000. 67-80., uő: *Adalék a morál genealógiájához*. Ford. Romhányi Török Gábor, Holnap Kiadó, 1996. 18-58.

⁴² A kérdés, hogy Nietzsche csak a zsidó-keresztény hagyomány erkölcsét vetette-e el, megosztja Nietzsche kutatóit. A kortárs viták összefoglalását és a kérdésben való állásfoglalást lásd például, az utóbbi évekből: Clark, Maudemarie: *Nietzsche on Ethics and Politics*, Oxford University Press, Oxford, 2015.

jobb világért folytatott küzdelem, hanem egy olyan világot hoz létre, amelyben a korábbi elnyomott csoportok tágan értelmezett elitje jelentősen megerősödik, de ugyanezen csoportok többsége nem kerül jobb helyzetbe, sőt, az is elképzelhető, hogy a csoport többségének helyzete – legalábbis ideiglenesen – romlik.

További velejárója lehet a megváltozott helyzetnek, hogy a korábbi privilegiált, vagy annak tekintett identitáscsoport (pl. fehér, ciszsemű, heteroszexuális férfiak) pusztán azért, mert ebbe a csoportba tartoznak, saját, egyéni cselekedeteiktől függetlenül hátrányt fognak szenvedni. Ez még akkor is igazságtalannak tűnik egy, az egyenlő jogokat és egyenlő erkölcsi értéket feltételező etikai gondolkodási rendszerben, ha feltételezzük, hogy a szexuális zaklatások, és a faji megkülönböztetések jelentős része valóban egyes privilegiált csoportok tagjainak bűne. Ha a vélt statisztikai valószínűség alapján ezekért a cselekedetekért automatikusan egy egész csoport minden tagját gyanúsabbnak tartjuk, mint más csoportok tagjait, akkor nagyon nehéz lesz belátni, hogy ezzel egyidejűleg hogyan lehet helyteleníteni az olyan csoportok tagjaival szembeni előítéleteket, amelyek körében például statisztikailag magasabb a bűnözés. Ha példának okáért elfogadjuk legitim erkölcsi hozzáállásként, hogy a fehér, ciszsemű, heteroszexuális férfiakról könnyebben elképzelhető, hogy szexuálisan zaklassanak nőket, és faji vagy nemi előítéleteik legyenek, akkor miért ne lehetne erkölcsileg elfogadható az a hozzáállás, amely bizonyos bűncselekmények elkövetésével előszeretettel gyanúsít olyan csoportokat, amelyek statisztikai szempontból igazolhatóan többször követik el azokat?⁴³

Ráadásul, ha egy korábbi privilegiált csoportot folyamatos hátrányos megkülönböztetés ér, akkor egy idő után hátrányos helyzetű csoporttá válhat, és elképzelhető, hogy éppen e csoport tagjai válnak érdemessé a védelemre az identitáspolitikai harcosainak logikája szerint.

Fukuyama tézise az identitáspolitikai hátulütőiről mindenképpen rendelkezik azzal az előnnyel, hogy megkérdőjelezi azt a leegyszerűsítő képletet, amellyel oly gyakran találkozunk napjaink közbeszédében és politikai kultúrájában, ahol az egyik oldalon a Jó tisztekező és következetes védelmezői állnak, a másik oldalon pedig a Gonosz sötét erői. A Fukuyama által javasolt komplexebb valóságértelmezés attól függetlenül hozzájárulhat egy kiegyensúlyozottabb valóságfelfogáshoz, hogy ki milyen politikai oldallal rokon-szenvezik.

⁴³ A félreértések elkerülése végett: én éppen az ilyen típusú előítéletek ellen foglalkozom, és nem azt az állítást szeretném erősíteni, hogy az egyes identitáscsoportok elleni előítéletek helyesek.

AZONOSSÁG: A TULAJDONSZERKEZETEN TÚL

LOSONCZ ALPÁR

„Ő mondja: Én” (Becket)

A modernitásban az önértelmezés elkerülhetetlenül összefonódik az olyan kérdésekkel, mint, hogy “honnan származok”, és “ki vagyok”. Az ember önmagát ezen kérdések alapján érti, ezek által kerül az öntolmácsolás útjára. Ezen kérdések egybetömörítése vezet bennünket az azonosság kérdéséhez. Az azonosság valamifajta állandóságot kell, hogy jelentsen, amely megmarad a változások ellenére is. Ennélfogva az állandósultság, folyamatosság, önközpontosítás jellemzi az azonosságot, pontosabban a kivívott azonosságot. Ugyanis az azonosságot ki kell vívni, pontosabban az azonosság megszilárdítást igényel, minthogy az *affirmare* éppen ezt jelenti: szilárdítást tenni. Azaz szükség mutatkozik az azonosság állandó megszilárdítására, mégpedig a dinamikusan változó környezet ellenében.

Az azonosság egyúttal mindig valamilyen hatalmat (*potentia*) is jelent, ám csak akkor ha az azonosság hordozója a hatalom valamilyen formájára tett szert. És csak ekkor jeleníthet meg ellenállást az őt megkérdőjelező, fenyegető tendenciákkal szemben. Ebből fakad az azonosság kitettsége különféle befolyásoknak, akár hatalmaknak is – felidézhetjük itt, mondjuk, az asszimiláció régi fogalmát, amely arról ad hírt, hogy valaki hasonló lesz valaki máshoz, ami a régi azonosság elvesztéséhez, és egy új megszerzéséhez járul hozzá. Az asszimiláció ebben az esetben nem más, mint egy olyan átalakulás, amelyet külső hatalmak váltanak ki.

Ám ha itt megállnék, akkor felsejlene az a veszély, amely egyébiránt állandóan fenyegette a modern orientációt: az önidentitás és a tárgyak temporális kiegyenlítése. Mert az utóbbit valóban úgy kell értelmezni, mint a szubsztanciális azonosság kifejeződését, amely eldologiasítja az azonosságot. A 20. század folyamán kimunkált azonosságformák képviselői (például: a narratív azonosságot író Paul Ricoeur, az önmagaság filozófiáját görgető Heidegger) viszont pontosan ezt a mozzanatot kérdőjelezi meg, mert olyan azonosságot tartanak szem előtt, amely nem externálisan tagolódik, és amelynek kapcsán azt tartják fontosnak, hogy magában foglalja az önmagaság önviszonyulását, ami nélkül nem érthető az azonossággal kapcsolatos törődés. Ebből az a tény adódik, hogy rendelkezhetünk önmagunkssággal (*soi*) amelyet

nem az „ugyanaz“ távlatában rögzítünk. Az „önmagaság“ fennállhat az életfordulatok, a változékony életfolyamatok ellenében is. Ezzel pedig máris tettünk egy lépést a *deszubbstancializált* azonosság irányában.

Többfelé szeretnék mozogni az elkövetkezőkben. Egyszerre figyelek az azonosság meghatározásának fogalmi problémáira, és az azonossággal kapcsolatos politikára is, amely mélyen megrögzült a kortárs gondolkodásban és gyakorlatban. Azaz, az azonosság politikai értelmezését tartom majd szem előtt, és figyelembe veszem az azonosság politikájának, beleértve a kulturális meghatározottságú azonosságértelmezések kontextusát is. Azért szeretnék több vágányon mozogni, mert úgy gondolom, hogy mindeközben tisztázásra szorulnak azok az ontológiai élőfeltevések is, amelyek nélkül nem közelíthetünk az identitás kérdésköreihez.

* * *

Hadd kezdjünk rögtön néhány kiélezett állítással! Freud-ra támaszkodva különbséget kell tenni az azonosság és az *identifikáció* között.¹ Ezzel minden azonosság *denaturalizációjának* szükségességét hangsúlyozom, miszerint az azonosság nem adott *hanem társadalmi folyamatok által közvetítődik*. Az azonosság nem szubsztancia, amely meghatározza az eljárásainkat, életmódunkat, másokhoz fűződő viszonyainkat. Amikor polemikusan azt a gondolatot mérlegeljük egyes szerzők, hogy bizonyos performatív aktusok nélkül nem érthetjük az azonosságot, akkor pontosan a naturalizációban rejlő ideológiai többletet bírálják. Az identifikáció mint létrejövés, megrengeti az azonosságnak, mint stabilizált konstellációnak alapjait. Az azonosulási konfiguráció valójában egy összetett folyamat, amelyben többfajta identifikáció kereszteződik, sohasem maradéktalanul stabilizált, és mindig reprodukcióra szorul.

Ha ilyenén módon gondolkodunk, akkor kiiktatjuk az azonosság organicisztikus látásmódját, amely az identitást a talaj, a lényegmegnyilvánulás eredményeként mutatja be. Az organicisztikus ideológiákban, amelyek naturalizációt juttatnak érvényre, az identitás mozdulatlan lényegkonstrukciókhoz idomul, amelyek inherensek a világban. Hovatovább ugyanezen ideológiák (etno-nacionalizmus, stb.) azt közlik velünk, hogy fennáll a lényeg, amely hozzáférhető számunkra, azaz az adott azonosság minden hordozója számára, így az azonosságot lehet askriptív módon és intergenerációs folyamatok keretén belül érvényesíteni. Ugyanezen orientáció, amely a múltészlelést is befolyásolni kívánja, azt sugallja, hogy: a) a múlt, amely parancsol a jelennek, nem-fiktív jellegű, hiszen jelenléttel bírt egy megragadható, meg-

¹ Castoriadis, C.: The Crisis of the Identification Process, In: *The Rising Tide of Insignificancy (the Big Sleep)*, Public Service, 215. <http://www.notbored.org/RTI.pdf>.

jeleníthető időbeli szekvenciában,² b) ugyanezen múlt a lényeg jelenlétét prezentálja, csak meg kell ragadni, el kell érni. Nem tűnt el, olyan, mint egy kiapadhatatlan forrás.

Az organikus ideológiák a *jelenlét stratagémái*, függetlenül attól hogy, hol fogjuk elhelyezni a prezenziát. De a denaturalizációval az identifikáció *társadalmi, azaz a viszonyok viszonyai általi* közvetítettségét domborítjuk ki. És ez egy *processzuális* ontológiához vezet bennünket. Nem a klasszikus ontológiai kérdések vezérelnék mindezt („mi ez“?), hanem az következő kérdést tesszük fel: „*hogyan*“. Az identitás, ennél fogva, meghatározott modalitások keretén belül kerül felszínre. És nem elégedhetünk meg azzal a kérdéssel, hogy „ki vagyok“, hanem így kérdezzünk: „*ki az, aki létrejön az identifikáció révén.*“

Mindezt azonban nem azt jelenti, hogy az azonosságok létrejövése voluntarisztikus jellegű. Amikor az identifikációról beszélünk, akkor nem egy végtelen, és feltétlen akarati tevékenységre gondolunk.³ Mintha a szubjektum abszolutizált önereje, önfelhatalmazó tevékenysége folytán létre lehetne hozni azonosságformákat! Sőt, mi több, ezen téveszme megfelelné azon *neoliberális* elgondolásnak, miszerint az azonosság csupán alkalmi valamint változékony *preferencia kérdése*, és az azonosságalakzatokat a fluid fogyasztói minták változékonyosságához lehet igazítani.

Mindenesetre ha feltételeznénk egy kormányzó túlhatalmat az azonosságokat illetően, ha azt hinnénk, hogy nincsenek akadályok az „emberek csinálhatósága“ (I. Hacking) előtt, úgy lemerevítenénk minden szabadságra, ellenállásra utaló gondolatot.⁴ Mert az identifikációkban valóban szabályvezérelt azonosságképletek formálódnak, de ne felejtsük, hogy az identifikációk is történelmi folyamatok részelemei, és ugyanezen keretek egyes vonatkozásaira (test, etnikai kohézió, stb.) támaszkodnak.

Nem oldottunk meg persze minden kérdést azáltal, hogy az identifikációt helyeztük előtérbe. *Mert az identitás és az identifikáció között feszültségek tapasztalhatók.* Kikerülhetetlen, hogy az azonossági létrejövési folyamatait, az azonossági-hovatartozási mintákat intézmények befolyásolják. Ez magában foglalja az adott azonosságok nevesítését, azt, amit az analitikus filozófia egységesen meghatározott leírásoknak nevez. Az identifikáció itt az azonos-

² „(A múlt, amely sohasem volt jelen.)“, Deleuze, Gilles: *Différence et répétition*, Paris, 1968. PUF, 93. Ezt tagadják az organicista ideológiák, mert szerintük csak olyan múlt lehetséges, amelynek jelen kell lennie. Ez a prezenzia terrorja.

³ Judith Butler opuszának egyes szakaszaira érvényes ez. Butler J.: *Bodies that matter, On the discursive limits of sex*, Routledge, 1993. 7. Balibar, E.: *Les universels*, In. *La crainte des masses*, Paris, 1997. 431.

⁴ Hacking, I.: *Making up people*, In. *Historical Ontology*, Harvard University Press, 2002. 106. Uő. *Why Ask What*, In. *The Social Construction of What?*, Harvard University Press, 1999. 23.

ság rögzítése, mert az intézmények azonosítják azt, ami leírható, és kiválasztják-minősítik-rendszerezik az azonosságalkazatokat. Mindig valamilyen hallgatás övezi az adott rendben végbemenő identifikációt, mert csak az eredményt láttatják, mármint az azonosságot. Az, hogy meghatározott filozófiai értelmezésekben az elismerés kapcsolatban áll állami eljárásokkal, az iménti rögzítésekkel magyarázható.

Az identitás formálása sohasem *neutrális* folyamat, hanem egy meghatározott politikába ágyazódik bele. Amint tudjuk, az identitásformák meghatározása normalizációs folyamatoknak rendelődik alá, azaz még egy olyan rendben, amely a szabadságra és egyenlőségre esküszik, az azonosság hordozóinak el kell fogadniuk a hegemonikus normákat. Ez nélkül nem is értenénk miért lehetségesek a *dezidentifikáció* vagy az ellenidentifikáció megnyilvánulásai. Szembeszökő, hogy az azonosság gondolatát filozófiailag-kritikailag is lehet érteni: Adorno, Castoriadis vagy egyes feminista írók (most azokra gondolok, akiket nem lehet vádolni az azonosság istenítése okán) szembe- szegülése a vonatkozó filozofémával kapcsolatban ezzel magyarázható.

Minden azonosság magán viseli az egyediség pecsétjét, függetlenül attól, hogy egyéni vagy kollektív azonosságokról van szó. De ha el is vetjük az azonosság holisztikus értelmezését, nem mellőzhetjük a tényt, hogy annak okán, hogy az azonosságok bele vannak függesztve az interszubjektív szerkezetekbe, az azonosságmódozat sohasem teljesen egyedi. Miközben olyan antropológiai erőforrásokkal élünk, mint a nyelv, mindig fennáll valamilyen többlet a személyi perspektívára nézve. Simondonnal együtt beszélhetünk az azonosság *transzindividuális* dimenzióiról.⁵

Szükséges továbbá viszonylagosítani az azonosság önmagára vonatkozását: ez sejteti az azonosság központtalanítását. Minden azonosságban ott munkálkodik a *nem*-azonosság, minden elkülönült azonosságban ott találjuk más azonosságok nyomait. Egyetlen kultúrát sem tisztíthatunk meg ilyen beáramlásoktól: ez nem egy differenciálatlan együttlétet, hanem az azonosságok disszociációjának viszonylagos létezését jelenti.

A pszichoanalitikus kitétel az írás elején azonban csak *minimum*. Vagyis, az identifikációt leírhatjuk, mint a külsőtől a belső felé tartó (Lacan és a tükörstádium) vagy *vice versa* megvalósuló folyamatként (a narcizmus Freud-nál). Megnyílik ugyanakkor az *interszubjektív* és *intraszubjektív* mozzanatok közötti ellentmondás lehetősége. Ugyanis, itt a Másik, mások nélküli identifikáció lehetetlenségét domborítjuk ki. Leírhatjuk ezt pacifikált módon, mint a hermeneutikában, amelyben az azonosság párbeszédalapú, és a hagyomány elsajátítása révén jön létre. De a pszichoanalízisben az identi-

⁵ Balibar, E.: *Les identités ambiguës*, In. *ibid.* 363.

fikációt törések jellemzik: a Másik nélkül az Én nem jön létre, ám a Másik akadályt is jelent, hogy az Én maradék nélkül elsajátítsa azonosságát.

A Másik ambivalenciája terheli az azonosságot is. Nem lehet az azonossággal kapcsolatos nyugalmat elérni valamilyen belsővé tevással, mondjuk egy naiv dialektikus művelettel, amely az ellentmondásokat meghaladná egy magasabb szinten. Tehát, az azonosság mindig hordozza a Másik nyomait, de azon esély nélkül, hogy a másikat úgy szelídítsük meg, hogy beálljon az önmagunkkal való teljes egybeesés. Nincs egybeesés „köztem“, „köztünk“ és az „én“, „mi“ azonossága között, függetlenül attól, hogy az azonosság milyen módon jelenik meg: az azonosság mindig cipeli magával ezt a nem-egybeesést, a nem-azonosság aspektusait.

Ez a tény azonban nem nyit ajtót az azonosságtól való könnyed, frivol megszabadulás előtt. A Másik úgy jelenik meg, mint az önátettszőség, mint az önonosság maradéktalan elsajátításának akadály. A *pszichoanalitikus hagyománynak köszönhetjük a felismerést, hogy senki sem úr saját identitásában*. Ez ellentételezi a stabilizált azonosság képét: ott ahol valamilyen tiszta önmagaságot, *propriumot* várunk, valójában a tulajdontól való megfosztottság jelentkezik. *Ennélfogva, az áttetszőség konstitutív jellegű lehetlensége írja le az azonosság állandó vibrálását*. A Másik nélkül az „én“ „mi“ azonosság(om) (unk) önzonos lehetne, vagyis az alteritás nélkül élvezhetnénk az egzisztencia öntelítettségét. Az erős azonosság proponensei az azonosságot, mint az ugyanazon („same”) emberek közötti kötelékként előlegezik, azonban az itt kibontott távlat szerint az azonosság *egyszerre köt és old*. Az identitás meghasadt, olyan szintézis/egység, amelynek középpontjában a hasadás áll. Az azonosság, mint ellentmondás nélküli egység helyett, olyan azonossággéplet rajzolódik ki, amely konstitutív hiányt feltételez.

Ugyanakkor még egyszer, minden félreértés elkerülése végett, hangsúlyozni kell, hogy mindebből nem az azonosság tagadása következik. Egy ilyen meggondolatlan kiiktatása az azonosságnak megkerüli a legfontosabb kérdéseket, valamint azt az ontológiai diszkomfort-érzést, amely az azonosság létezéséből keletkezik. Ellenkezőleg, az azonosságtól való megszabadulás különös *nehézségeiről* beszélhetünk. Valójában nem az azonosság, hanem „a nem-azonosság felszabadítására“⁶ kell gondolnunk, azaz az azonosságban rejlő excesszus „felszabadítására“ kell utalnunk, amely magában foglalja a „produktív nem-azonosságot“.⁷ Azt mérlegeljük, tehát, hogy az azonosság

⁶ Holloway, J.: *Chage the World Without Taking Power: The Meaning of Revolution Today*, London, 2002. 136.

⁷ Az állításom parafrázálja a „productive disidentity“-féle fordulatot, St. Harney, and N. Q. Nyathi: „Disidentity,” *Exploring Identity: Concepts and Methods*, Ed. Alison Pullen, Nic Beach, and Imagin David Sims. London, 185-197.

nem a tulajdon mintájára épül, noha azt a tényt is szem előtt tartjuk, hogy az identifikáció is magába sűríti a hovatartozás és az eloldozás sajátos viszonyait. Más szavakkal élve, az azonosságról úgy beszélünk, mint „valamiről”, ami „hozzánk tartozik”, lekapcsolhatatlan, de nem tudjuk elsajátítani, ami mindig az eltolódásokat, a nem-azonosság elemeit erősíti az azonossághoz képest. Valamilyen *disszociáció* mindig található bennünk, pontosabban valamilyen disszociáció mindig találtatik az azonosságban. Az aszociáció szívében mindig a disszociáció is tetten érhető, méghozzá mind az *inter*-szubjektív, mind az *intrasz*ubjektív szférában.

* * *

Ezek után rátérek az „azonosság politikájára”, amely az identitás történelmi formáiban a különbözőség kifejtését tapasztalta. Megszólt benne a lázadás/polémia hangja, a modernitásban érvényre jutó meghatározott univerzalizmussal, az asszimilációval, azaz a különbségek törlésével szemben. Bírálta az univerzalizmus önhittségét, méghozzá azzal az állítással, hogy a posztulált univerzalizmusban rejtett partikularizmus búvik meg, jöllehet az ígélet szerint az univerzalizmus a bennünk levő közöst kell, hogy reprezentálja az egyenlőség elve mentén. Az univerzalizmust úgy vetítették ki, mint egy üres helyet, amelyet senki nem tud elfoglalni, amelynek helyén senki nem tud megjelenni. De a modern univerzalizmus *proton pseudos*-a a maradék nélküli egyetemlegesség, az a meggyőződés, hogy az univerzalizmusból ki lehet tépni a partikularizmus minden sallangját. Az asszimiláció üdvösségének képviselői, ezen kritikák szerint, az univerzális *arche* modelljét szorgalmazták. Vajon nem azt sugallta Hegel, mint az univerzalizmus legpatinásabb képviselője, hogy az általános a „különös” eltűnéséből, „tönkrementeléből” származik? Dacára annak, hogy azt is mondta, hogy nincs általános különös nélkül? Vagy, hogy a „különös” csak a közvetített általános? Az eddig ismert univerzalizmus-gondolatok, folytatja az azonosság politikájának híve, csak rejtették a titkos, egyúttal hatalomteli partikularizmust, noha a partikularizmus transzcendenciáját ígérték.

Az identitás politikáját alátámasztó filozófia az elnyomott kisebbségek/különbségek nevében domborította ki véleményét, miszerint a nyugati univerzalizmus (kereszténység, racionalizmus, majd a biopolitika és a nemzetállam szövetsége) nem egyebek, mint az asszimiláció melegágyai. Nem elégedett meg a liberális nacionalizmus módjára az azonosságnak a privát szférákban megvalósuló védelmével, hanem a közszférában megjelenő azonosságformák reprezentációját hangsúlyozta. Innen eredt azon transzformatív politika iránti rokonszenve, amely az azonosságok láthatóságát kívánta átértelmezni. Mások elé tárni, mások tekintete elé helyezni a különbségekből kinövő azonosságokat, méghozzá az elismerés céljából, ezt igényelte. Ugyanis a különbség jog és

intrinszikus érték. Az „ugyanazonosság“ olyan jog, miszerint különbözőek lehetünk, még hozzá az egyenlőségbe kapaszkodva: másoknak megengedjük, hogy „ugyanazok“ (*idem*) legyenek, azért mert különbözőek.⁸ Ez azon „pluralizmus“ magja, amely kritikailag tolmácsolja az azonosság semlegesítését.

Ugyanakkor, az ellenbírálók az azonosság politikáját azzal vádolták, hogy aláassa azt, ami a méltóságkeresés abszolút horizontja kell, hogy legyen, nevezetesen az egyetemlegességet. Tág teret adott az eredetből fakadó beállítottságnak, valójában a bezárkózó partikularizmus úttalan útjaira tévedt. Igaz, úgy indította gondolkodását, hogy menteni kívánja a megszüntethetetlen különbözőségeket, de szándékaitól függetlenül a fennálló (tőkés) hatalom székértolójává vált. Azt is hangsúlyozták a kritikusok, hogy az azonosság túlfeszítése elveszejtí az emancipáció lehetőségeit, aminek mindenkori gyökerei egyetemlegesek. Bírálták a vonatkozó kulturalizációt is, mert az azonosság politikája, miközben a különféle „kisebbségeket“ támogatja (nők, homoszexuálisok, elnyomott kisebbségek, stb.), voltaképpen a globális tőke mozgásának megfelelő stratégiával él, amely kedveli az effajta különbségeket is, valójában alárendelődik az identitás tőkés fogyasztásának. Ez szerint a kultúra és a politika szövetsége visszahozza az eszencializmus, és az inherens lényegiségek rémképét, ezúttal a *metafizikailag értelmezett kultúra* nevében. Az azonosság politizálását egyáltalán gyanú övezi, mert lényegében, a politikát keverve a kultúrával, depolitizál.

Szeretnék kommentárokat fűzni mindehhez. Először is téves azt gondolni, hogy a sokat tárgyalt globalizáció, valamint az igazodó folyamatok *per se* egyenmősítenének. Egy provokatív szerző ezt a következőképpen reflektálta: búcsúzzunk el a Különbözőségtől (*sic!*) mert a fogyasztói nivellációkban megsemmisülnek a különbségek.⁹

Két okot sorolok fel, amely cáfolja ezt az állítást.

Az *első* általánosabb aspektusokra vonatkozik, voltaképpen ontológiai állandókra utal. A modern/tőkés társadalomban az egyenlőség/szabadság kiindulópontok, meta-horizontokat jelentenek, még akkor is, ha a létező tendenciák ezt folytonosan cáfolják. A különbözőségre vonatkozó jog ebből ered, mint ahogy a különbözőség és az „ugyanazonosság“ állandóan változó viszonylatai is. De a különbségek nem semmisülnek meg folytonosan, nem zuhannak bele a fogyasztói nihilizmus örvénylésébe, hanem ellenőrzés és irányítás tárgyát

⁸ Ez Raz állítása aki bírálja a „kisebbség“, „többség“ fogalmait: beszéljünk a csoportok pluralitásáról, Raz, J.: *Ethics in the Public Domain. Essays in the Morality of Law and Politics*, Oxford, Clarendon Press, 1994. 174.

⁹ L. Sklair, *Competing Conceptions of Globalization*, *Journal of World-Systems Research*, 1999. Vol. 5. No. 2. Spring. (<http://csf.colorado.edu/wsyzs/jwsr.htm>). Karnoouh, C.: *Adieu à la différence. Essais sur la modernité tardive*, Paris, L'Harmattan, 1993.

képezik. Nem a létező etnikai, nemi különbségek tagadásáról, kirekesztéséről, hanem *bekebelezéséről* kell beszélnünk. Maga a társadalmi szerkezet, a motivációs mechanizmusok, a tőke mozgásrendje igényli a különbségeket: a kérdés mindig az, hogy lehet-e ezeket irányítás alá helyezni, vagy éppen kihasználni a piacon. (a nemzet is lehet gyártmányvédőjegy a piacon, még azon országok számára is, amelyek erős nemzeti azonosságot írnak ki a zászlajukra, lásd Törökország). Ha végiggondoljuk Foucault ismert érvelését a kormányzással kapcsolatban, akkor arra a következtetésre jutunk, hogy nem a különbségek elismerése áll a központban, *hanem a vonatkozó kormányozhatóság a különbségekkel kapcsolatban*.¹⁰

A második ok amelyet említék konjunkturális mozzanatokhoz kapcsolódik. A diadalmenetben végigvonuló neoliberalizált globalizáció bevetette az egyéneket a változékony preferenciák kavargásába. A „neoliberális kormányzás”¹¹ alanyokat mozgat/befolyásol, hogy mintegy élvezzék saját természetüket, mert a vágyökonómiában való részvétel teszi lehetővé az elismerést. Csak a vágyak felől érthető az elismerés jelensége, ez a korszak kifejelete. A társadalmi konfliktusok személyes preferenciák, és nem ideák konfliktusaiként kerülnek elénk, az a benyomás erősödik, hogy az affektusok is, nem egyebek, mint személyes preferenciák, és a társadalom tengelye a preferenciák által vezérelt csere. Az élvezet stratégiai értelme, hogy ezáltal kormányozhatóvá válik a társadalom. Olyan egyén modellje rajzolódik ki, aki az ideák helyett folyton az autenticitás megszerzésére törekszik, ami azt feltételezi, hogy módosíthatja preferenciáit, annak érdekében, hogy egyensúlyba kerüljön a piac mozgásrendjével. Az átmeneti, efemer vonatkozásokat dicsőítik, a közzsféra nem politikai eszmék, hanem preferenciák küzdőterepévé, áramlásává silányul.

Ennélfogva nem arról kell beszélnünk, hogy eltűnnének a különbségek, a „neoliberalizált globalizáció” keringésébe bekerülő alanyt egyszerre határozzák meg a különbségek és az azonosságaspektusok. És aligha lehet tagadni, hogy a fluktuáló különbségek matériát jelentenek a globalizáció expanziója számára, megfelel a valóságnak, hogy a globális tőke képviselői örömmel konstatálják a különbözőségek burjánzását, amelyek az esztétizált fogyasztás tárgyai lehetnek (ld. a turizmus erőteljes jelenségét, amely a fogyasztói tekintetnek tesz ki különböző jelképeket, szakrális dimenziókat).

¹⁰ Hogy a gyarmatosító viszonylatokban nem a különbségek eltörlése volt a lényeg (elismerték a különbségeket, hovatovább ez volt a szupremácia alapja), C. Helliwell and B. Hindess: *The Empire of Uniformity and the Government of Subject Peoples, Cultural Values*, Vol. 6. Nos. 1. & 2. 2002. 139-152. Hindess, B.: *The Liberal Government of Unfreedom, Alternatives*, 2001. 26(2). 93± 111.

¹¹ Ph. Mirowski, Plehwe, D. Eds. (2009): *The Road from Mont Pèlerin: the Making of the Neoliberal Thought Collective*. Cambridge, MA, Harvard University Press. M. H. P. Müller, Markus (2019): *Neo-Ordoliberalismus*, Berlin, Springer.

Le kell szögezni, hogy az azonosság politikájának kritikáját nem lehet végrehajtani a kiüresített univerzalizmus alapján. A rossz partikularizmust nem fogja korrigálni az elévült, reflektálatlan univerzalizmusforma. Az azonosság politikája fellázadt az azonosság semlegesítése ellen, amely az egyetemlegesség nevében ment végbe. Azt, hogy a filozófiai reflexiót ki kell szabadítani az univerzalizmus és a partikularizmus rossz köreiből, tetten szeretném érni egy kiválasztott esetben, méghozzá az olasz Giorgio Agamben gondolkodásában.

Abban a reményben hozom szóba idevágó gondolatait, hogy tanulságok szűrhetők le belőlük. Szembeszökő ugyanis, hogy Agamben az eljövendő közösség leírásában az identitásalapú predikátumoktól való megszabadítást előlegezi.¹² Nem tudom itt kellőképpen bemutatni a szétágazó heideggeriánus-baloldali agambeni gondolkodást, csak néhány aspektust szeretnék rögzíteni.¹³

Az olasz filozófus a deteleologizált, eredendő, kimeríthetetlen ontológiai *potencialitást* választja kiindulópontnak. Az emberi létezés legmélyebb rétege a tiszta potencialitás, amelyet meg kell szabadítani minden külsőleg kényszerített céltól. És ezt az állapotot egyetlen identitásalapú predikátum nem tudja visszaadni. Az eljövendő kommunalitás feltételezi, hogy emancipálódunk a történelmileg ránk mért feladataitól, és ezzel túlléptünk a irányított azonosulási folyamatokon is. Az eljövendő közösség *szubtrakciót* (*kivonást*) jelent mindahhoz képest, ami megvalósulást nyert a történelemben, vagy amely aktualizációra tett szert az adott társadalmi rendben. Ezt a közösséget nem konstituálhatja az, amit azonosítani lehet, vagy az, amelyet meghatározott terminusokkal specifikálni lehet. A közösség csak a potencialitás közössége lehet, méghozzá az azonossági vonatkozásokon túl. Ez olyan közösség lehetne, amely túl van a bekebelezés, kirekesztés, az exklúzió és integráció viszonylatain.

Soha nem vagyunk annyira messze a szabadságtól, mint amikor el vagyunk választva potencialitásunktól, gondolja Agamben. Az identitás csak meghatározott pozitívált terminusok/vonatkozások megvalósulásaként érthető, Agamben viszont semlegességet hirdet meg ezen vonatkozásokkal szemben. Ha minden azonosságpolitika eredendően nem-neutrális, akkor itt a semlegesség felülírja a nem-neutralitást. Az, hogy Agamben olyan szubjek-

¹² Agamben, G.: *The Coming Community*, University of Minnesota Press, 1993. náočito, 1-5.

¹³ Agamben és a kulturális stúdiumok viszonyáról, Neilson, B.: *Cultural Studies and Giorgio Agamben*, In: *New Cultural Studies: Adventures in Theory* (Ed. by G. Hall and C. Birchall), Edinburgh University Press, 2006.

tívításokat keres, amelyek nem használhatók az adott, létező hatalmi rend szemszögéből (szub-proletariátus à la Pasolini), azzal magyarázható, hogy ezek megkérdőjelezzik az identitások rögzült besorolását, a társadalmi rend működéséhez szükséges klasszifikációt. Egy helyen Agamben egy szociológiailag azonosítható rétegre mutat, mármint a „planetáris kisburzsoáziára” amely „talán” magában foglalja az elkövetkező közösség magját, de csak akkor, ha lemond a szociális azonosság karámjáról.¹⁴ Ha nem ez történik, akkor azt tapasztaljuk, hogy ugyanezen réteg folytonosan lamentál az elvesztett azonosság okán, azaz azon veszély okán, amely a globális tőketársadalom minden tagját fenyegeti.¹⁵ Meghatározott helyeken Agamben az „immanentizmus” furiájáról beszél, amely üldözi azon politikai filozófiát, amely belemerül a hagyományba, miszerint a nemzetállam az azonosságformák meta-szervezete. Az állam, folytatja, a partikularizmus fenntartásának gépezete, amely különféle azonossági módusokban nyer formát. Az egyént és potencialitását az azonosság mércéjével méri.

Az „immanentizmus” az azonosság teljes érvényesítését jelenti itt. És ezt csak akkor haladhatjuk meg, ha a közösséghez, mint közösséghez tartozunk (nem egy partikuláris, hanem *generikus közösséghez*) méghozzá abban az értelemben, hogy félreteesszük a kölcsönös elismerés logikáját. Agamben így ér el a „Tianmen-jelenséggel” kapcsolatos reflexióiban egy olyan hagyományos kategóriához, amely filozófiai érdeklődésre tarthat számot, nevezetesen a *szingularitáshoz*. Általa Agamben annak az irányulásnak ad hangot, amely a „hovatartozás elsajátítását” és a „nyelvben való létezést” tartja vezérelvnek. Együtt-lenni: ez a *nem-azonosság közösségét* jelenti minden állammal szemben. Minden szingularitás tudniillik erős kihívás az államra nézve. A szingularitások közösségét egyetlen állam sem tolerálja, hiszen az állam integrálhatja ugyan a partikuláris azonosságalakzatokat, de a „bármilyen” szingularitás integrálása lehetetlenség. Valójában a szingularitások közössége dekonstruálja az államot. A szingularitás és az állam között erős diszjunkció áll fenn. És az azonosság is elveszíti erejét a projektált közösségben, amely közös hovatartozást jelent, de a reprezentálható azonosságok nélkül.

Az ismeretelméletben, gondolja Agamben, a szingularitásra utaló gondolkodásnak az a szerepe, hogy semlegesítve az általános és a különös ellentétét,

¹⁴ Agamben, G.: *Stanzas: Word and Phantasm in Western Culture*, 1993. 63. De hadd legyek igazságos: Agamben ugyanezen állítást később relativizálja “I am sure that you are more pessimistic than I am ...”: An Interview with Giorgio Agamben, *Rethinking Marxism*, 2004. ápril, No. 2.

¹⁵ R. De Bos: Giorgio Agamben and the Community without Identity, *The Editorial Board of the Sociological Review*, 2005. A. Cheng: *The Melancholy of Race: Psychoanalysis, Assimilation, and Hidden Grief*, Oxford, Oxford University Press, 2001.

valamint az indukció és a dedukció eljárásait a szingularitástól a szingularitásig mozogjon.¹⁶ Ez egy olyan nehéz fordulat, amely fényt derít Agamben eljárására: a nevesítés praxisában létezik valami, amely bevonódik a névadás aktusába, de ugyanakkor nincs jelen a névben magában, és egyáltalán nem lehet Névként azonosítani. Ugyanakkor, pontosan ez az, ami konstitutív jellegű. Agamben (és mások is azt a „valamit” affirmálják, ami túl van minden azonosításon, nem kifejezhető pozitív terminusokkal, távollevő mindazzal szemben ami specifikált). A *szubtrakció* egy távollevő mozzanat jelenlétére, a távollét immanenciájára utal. Mit jelent ez az azonosságra nézve? Azt, hogy a generikus univerzalizmus elveti az olyan autenticitás-fogalmat, amely eredőően az azonosságban lakozik.

Minél mélyebbre szállunk le az azonosság tereibe, annál inkább fénylenek a tulajdonszerkezetektől való megfosztottság elemei. És nem egy olyan tapasztalat rajzolódik ki ezáltal, hogy az azonosság minden reprezentációja radikálisan elégtelen, ugyanakkor kikerülhetetlen? Hogy minden reprezentáció (név, nevek, jelképek, statisztikai kategóriák) már eleve ezt a kettősséget foglalja magában? A stabil identifikáció elgondolásával szemben, a (nem) azonosság politikája ellenállást fejt ki, azaz olyan ellenállást jelenít meg, amely nem engedélyezi, hogy az azonosság megkövesedett jelentéseket kapjon. A hatalom történelme a *naturalizáció* történelme, és az a politika, amely ellenállást jelenít meg *denaturalizálja* a létező rendet. Ha így van, akkor ez a politika a legradikálisabb artikulációiban *heterológiát* tartalmaz, ellenállást testesít meg minden társadalmilag rögzített specifikációval szemben.

Agamben útjelzői így messzire vezetnek bennünket. Szeretnénk ugyanakkor világossá tenni, hogy az azonossággal való törődés nem meríthető ki egy elvont elemzéssel, amely folytonosan a „kultúra” és a politika közötti betömhetetlen szakadékot hangsúlyozza. Tudnunk kell ugyanis, hogy maga a differenciáció, pontosabban a politika és a kultúra közötti rés már-mindig politikailag meghatározott, egy olyan szituációt feltételez amelyben megtalálhatók a hatalom vonatkozásai. Ez a rés nem semleges, és előfeltételezi az azonosság *politikáját*. Tagadhatatlan, ugyanis, hogy a kései kapitalizmusban fennáll a politika kulturalizációja, és látnunk kell a tényt, hogy a konfliktusteremtő politikai/gazdasági jelentéseket elfedi a pacifikált kulturális jelentések áramlása: a kultúra (pontosabban az erősen átértelmezett, hatalomhoz igazított „kultúra”) itt egy ideologikus mezővé válik, amely eszmeellenes, az ember kulturális animalitás hordozójává válik. A (nem) azonosság politikája elégedetlen ezzel a ténnyel amely a kulturát lényegében a piacközvetített preferenciák végtelen sorába illeszti. A „kultúra” *polemikus-agon-szerű* fogalom,

¹⁶ Agamben, G. : *Signatura rerum, Sur la méthode*, Paris, 2008. 34.

átjárják a konfliktusok és a hatalom jelentései.¹⁷ Aki nem látja ez a tényt, mármint az azonosságpolitika *agonszerű* vontakozását, valóban a politika kulturalizációjának a foglya marad (Adorno mondja egy helyen, miközben Hegelre hivatkozik: az „azonosság rezgése”).

Ezek után mondhatjuk, hogy a Másik, mások iránti viszonyunk többszörösen *közvetített* reláció. Ezen relációkban ékelődnek bele az állam, és szervezetei, de nem csak az állam, hanem a későkapitalizmus egész szervezeti rendszere is gondoskodik az Azonos és a Másik viszonylatairól, és kormányozza a kettőjük közötti „közöttiséget”, tereket. Ez a közöttes-világ nincs egyenesre kisimítva, hanem terét különféle harcok, kivételések, történelmi meghatározottságok töltik fel, lett legyenek azok a kisebbségek harcai (a „minoritárius küzdelem”, ahogy Deleuze mondaná), a nemzeti, gyarmati felszabadítás küzdelmei, stb.

* * *

A „kultúra”, amelyet mi tartunk szem előtt, nem egy olyan „álarc”, illúziórétég, amelyben az elképzelt lényeg torzítva jelenik meg. Az ökonomizmus/politicizmus stb. így gondolkodik: a kultúra csak felület amely eltakarja a lényegét. De ha már ide jutottunk, akkor látni kell, hogy „a gazdasági következmények sohasem csak gazdasági jellegűek, mint ahogy a szimbolikus következményeknek is vannak egyéb aspektusai.”¹⁸ Amennyiben az azonos és a másik elvont elemzésébe fogunk, aligha ragadjuk meg korunk konfliktusait. Ha levesszük tekintetünket a jelenkor politikai és gazdasági küzdelmeiről, úgy azt a sekélyes kulturalizációt kapjuk, amely ott tanyázik a jóakarátú, de csak a felület csillogásait megragadó „multikulturalizmus” megannyi formájában. És amennyiben az antropológia szerint a kultúra a mindenkori tapasztalatot strukturálja, akkor a vonatkozó polémiák azzal kapcsolatban jelennek meg, hogyan osztódnak el az azonosságok helyei, megnyilvánulási módzatai, hogyan konfigurálódnak a láthatóság és a láthatatlanság jelentései. Egyébként is figyeljük csak meg a modern kultúra genealógiáját, amely összefüggésben áll az Ember alakjával, ahogy azt Foucault megmutatta, mármint az ember, mint alany és tárgy formáival.¹⁹ A kultúra ugyanakkor a szocializáció mechanizmusa is, amely által bensővé válnak a társadalmi rend jelentései. Ugyanakkor számunkra az a legfontosabb, hogy a kultúra jelenté-

¹⁷ Wendy Braun: „a politika kulturalizációja reduktív jellegű, és a nem-liberális megnyilvánulásokat kulturális jelekre degradálta...”, Braun, W.: *Regulating Aversion, Tolerance in the Age of Identity and Empire*, Princeton University Press, 2006. 283.

¹⁸ Nash, T. K.: he “Cultural Turn” in Social Theory: Towards a Theory of Cultural Politics, *Sociology*, 2001. 35(1). 77-92.

¹⁹ Helliwell, C. - Hindess, B.: 'Culture', 'society' and the figure of man, *History of the Human Sciences*, 1999. No. 4,

sei befolyásolják a politika és a kultúra közötti felosztást, széttrajzást is. Látuk, hogy milyen érveket soroltunk fel a politika (együtt-lét) kulturalizációjával kapcsolatban, ami voltaképpen egy vereség kifejeződése a jelenlegi valósággal kapcsolatban.²⁰ Létezik a kultúra reifikációjából származó veszély, voltaképpen ez jellemzi a kortárs viszonylatokat. És ha az imént azt mondtuk az azonosság kapcsán, hogy *transz*individuális dimenziókat foglal magában, akkor nem ugyanez érvényes a kultúrára is? Nem akkor járunk közel az igazsághoz, ha az mellett, hogy rögzítjük a tényt, hogy a kultúra a jelentések rutinszerű körforgását, a tárgyak megnevezését jelenti, azt mondjuk, hogy egyúttal olyan tereket is jelent, amelyben új alanyok és tárgyak jelennek meg, és amelyben az új észlelési formák, a test és a szavak megváltozott relációi jutnak kifejezésre?

A kultúra nem monologikus megnyilatkozások sora, hanem egy már eredendően *reflektált* találkozás a Másikkal: nem véletlen, hogy az antropológia²¹ ugyan kiemelte, hogy a kultúra olyan jegyek összessége, amelyet egy elkülönülő csoport önmagához kapcsol, de azt is kifejtette, hogy a kultúra láthatóságot is jelent, amely Mások számára adódik. Általa láthatóvá vagyunk – Másoknak, és másokon keresztül önmagunknak. Ez nem a Másik elsőbbségének hangsúlyozása, hanem a tekintetek, normák, nézetek cseréjének kidomborítása, az észlelések kölcsönös áramlásának kiemelése.

Valami hasonlót állít Jacques Rancière is, amikor a franciák és az algériaiak viszonylatát taglalja, és amikor azt állítja, hogy eredendő politikai viszony áll fenn az Azonos és a Másik között: „ez egy reflexív tekintet, amely visszavetül ránk akkor, amikor másokat észlelünk, másokat tapasztalunk, akiknek jelenléte vagy távolléte modifikálja a francia melléknevet, és eltolja a francia politikai alanyt önmagától”.²²

Ez a tapasztalat általánosítható. Ha a kultúra a tekintetek feljebb értelmezett cirkulációjának, vagy az azonosságaspektusoknak a „közlekedése”, akkor úgy gondolkozhatunk, hogy figyelembe vesszük a decentralizáció távlatát; ezek az azonosságaspektusok nem függetlenek azoktól a tartalmaktól, amelyeket mások teremtenek rólunk. Különösen figyelembe vesszük azt a pillanatot, amikor a Másik megszólít bennünket, és azt mondja „Te”. A kultúra a különböző tartalmak megszólító jellegű cseréje; minden tranzakció már eredendően reakció. És az effajta értelmezés minden kultúrának folyamat-

²⁰ Sare, Ahmed: Liberal Multiculturalism is the Hegemony – Its an Empirical Fact’ – A response to Slavoj Žižek, <http://www.darkmatter101.org/site/2008/02/19/>.

²¹ Jameson, F.: On “Cultural Studies”, *Social Text*, 1993. No. 34. 17-52. Eidheim, H.: When Ethnic Identity Is a Social Stigma, In: *Ethnic Groups and Boundaries*, ed. F. Barth, Boston, Little, Brown, 1969. 39-57.

²² Rancière, J.: The Cause of the Other, *Parallax*, 1998. vol. 4. no. 2. 25.

szerű és befejezetlen jelleget kölcsönöz: függetlenül attól, hogy a különféle nacionalizmusok a kérdőjel nélküli stabil, megingathatatlan egységekre esküsznek, minden egyenműsítés csak ideiglenes, sohasem befejezett, mindig ki van téve más tekinteteknek.

Valójában a kultúrában fogant azonossággal kapcsolatosan jelentkező különös nehézség, hogy a kultúrában olyan *ontológiai* dimenziók is rejlenek, amelyek nem engedélyezik, hogy túl gyorsan, reflektálatlanul, a politikával szembeni pozícióba helyezzük a kultúrát. Egyenesen azt mondhatnánk, hogy a kultúrában, az antropológiai dimenziók mellett, egy ontológiai *többslet* is található. Az, hogy a kultúra nem *epifenomén*, hogy benne *ontológiai* elemek találhatók, a következő módon érhető tetten: „ha a multikulturalizmus, több, mint egy szocio-gazdasági probléma, akkor e tény nem a fennálló rend, vagy irányulás hiányossága, hanem egy *többslet* magyarázza. Minden kultúra... transzcendens értékkel bír, valami olyannal, ami nem egyszerűsíthető le a kulturális kontextus immanenciájára... de ezek az értékek nem előzik meg a kultúrát, még kevésbé származnak belőle... a (kultúra olyan) mint a szimfónia, amely nem áll másból, mint az eljátszásából... vagy olyan, mint az egyének méltósága, amelyet nem lehet megmutatni csak a szavakban... a szavak, nevek pedig nem fátylat jelentenek, amelyben a transzcendens megtalálja lakhelyét, és nem felel meg a valóságnak, hogy a transzcendens *incarnatum*-szerűen testesül meg bennük...nem is jelek ezek, nem is megnyilvánítások, nem is *szupplementek*: ezek a szavak, nevek önmagukat informálják, vagy ahogy Derrida mondaná, létrehoznak valamit, amelyről tévesen azt gondolják, hogy csak valami adalék.”²³

A kultúrával, „kontextussal”, a „kultúra immanenciájával” szembeni kritika akkor igazolt, ha feltételezzük, hogy valaki képes maradéktalanul, hiánytalanul beleilleszkedni az adott kultúrába. Itt azonban nem ezt az útvonalat követtük. Amit szerettünk volna kidomborítani, az távol áll minden önbezárló partikuláris közösség (*Gemeinschaft*) filozófiájától, egy olyan kommunikatív partikularizmustól amelyben a kultúra a közösség lényegiségének a záloga. De távolságot tart a kultúra olyan technologisztikus felfogásától is, amely a különbségek valamilyen optimális cirkulációjáról szónokol. Az azonosság a szavak, jelképek *többsletének* áramlása, egy olyan „*értelmenlküli kombináció, jelentéskereszteződés, amelyek ugyanakkor sérülékennyé tesznek bennünket*”. A kultúrával kapcsolatos mitologikus diszkonform érzület tehát abban mutatható ki, hogy az azonosság törekénysége függ ezen „*kereszteződésektől*”, „*játékoktól*”, a testünkbe vésett jelektől, méghozzá egy fennálló, különféle hatalmi viszonyokkal átitatott rendben. Az azonosság által

²³ Visker, R.: *The Inhuman Condition, Looking for Difference after Levinas and Heidegger*, New York, Boston, Dordrecht, London, Moscow, 2005. 138.

megidézhetővé/felismerhetővé, és az identifikáció anyagává válunk.²⁴ És az azonosságot nem lehet alárendelni teljesen a piaci racionalitásnak vagy a tőke felújított igényeinek. Ahogy tudjuk a *persona* (személy) korábban álarcot jelentett, amelyet leszakítottak a beszélő állatnak tekintett rabszolgáról. Számunkra az azonosságok olyan álarcok, amelyek társadalmi szerepeket adományoznak nekünk, azonossági státust a munkamegosztás és az elismerések szabályozott rendjében – és pont ez az álarc (*Deleuze*) az, amely bennünket végtelenül törekennyé tesz, ez által válunk olyan sebek hordozóivá, amelyeket mások rendelnek hozzánk, vagy saját magunk rendelünk hozzá önmagunkhoz. Egyetlen szociálisan feltételezett azonosság sem esik egybe a személyiséggel, mindig van rés az azonosságunk és személyünk között. De a rés nem azt jelenti, hogy nincs *valamilyen* konvergencia a személyiség és az azonosság között, hiszen ha így lenne, akkor egy elviselhetetlen szakadás jönne létre az *interszubjektív* (azonosság) és *intraszubjektív aspektusok* között. A teljes divergencia valójában szétfeszítene bennünket.²⁵

²⁴ A Robespieréről szóló biográfiák örökös jelzete: ameddig nem élvezte a tekintélyhez kapcsolódó szerepkört, addig a sajtó betűket lopott a nevéből. „Robespierre”: ez akkor jön létre amikor így kezdik hívni az újságokban.

²⁵ Agamben, *ibid.*

NO-SELF – AVAGY IDENTITÁS NÉLKÜL?¹

LOSONCZ MÁRK

Anthony Ashley Cooper, Shaftesbury harmadik grófja 1711-ben publikált egy művet *Characteristicks of Men, Manners, Opinions, Time* címmel. Ennek a rendkívül népszerűvé lett könyvnek számos jelentős fogalmi gesztus köszönhető, ilyen például az *egoity* terminusának bevezetése. A gróf arról beszél többek között, hogy „kétségtelen, *van* valami, ami *gondolkodik* (*there is something undoubtedly which thinks*), ugyanakkor bizonytalannak tűnik azt illetően, hogy ez a valami egészen pontosan mi lehet. Később egy helyen egyenesen így fogalmaz: „erre gondolnak a *metafizikusok*, amikor azt mondják, »az *identitást* csakis a tudat révén lehet bizonyítani; de ezzel együtt a tudat éppen úgy lehet valós, mint hamis a múlt vonatkozásában.« Így tehát az önazonosan egymásra következő »mi« vagy »én« kérdésének itt eldöntetlennek kell maradnia (*So that the same successional We or I must remain still, on this account, undecided*).”²

Elemzésünk mindenekelőtt azokra a gondolkodókra és elméletekre támaszkodik, akik és amelyek akár tovább is léptek, mint Shaftesbury. Vagyis nem pusztán az „én” állandóságával kapcsolatos kételyt, bizonytalanságot fejezték ki, hanem pár fokkal radikálisabban jártak el: olykor egyenesen azt állították, hogy az „önmagam”, a *self* nem létezik. Ezekben az esetekben nem csupán arról van szó, hogy a *self* önazonosságát módszeresen megkérdőjelezzék, teszem azt a sokrétűségét vagy határainak elmosódottságát hangsúlyozva, hanem a *self* kiiktatásáról. Az erőteljesebb álláspont egyenesen eliminativistának, az ockhami borotva elvét a végsőkéig vivőnek tekinthető, vagyis nincs *self*, illetve minden, ami első személyűnek tűnik, voltaképpen nem más, mint harmadik személyű, szub- vagy szupraperszonális szempontból leírható tények összessége, és ehhez kapcsolódóan: az „én”-re való hivatkozásnak nincs magyarázó ereje. Ennél enyhébbek, engedékenyebbek a redukcionista változatok, amelyek nem tagadják az „önmagam” valóságát, de bizo-

¹ A szerző e mű megírásának idején a Belgrádi Egyetem Filozófiai és Társadalomelméleti Intézete 43007-es számú, Szerbia Köztársaság Oktatásügyi, Tudományos és a Technológiai Fejlődésért Felelős Minisztériuma által támogatott projektjének munkatársa, illetve az MTA DomusAlapítványának ösztöndíjasa volt.

² Cooper, Anthony Ashley Third Earl of Shaftesbury: *Characteristicks of Men, Manners, Opinions, Times* (ed. Lawrence E. Klein). Cambridge University Press, Cambridge, 2000. 420-421.

nyos elemibb vagy éppenséggel holisztikusabb tulajdonságokra, rétegekre vezetik vissza. Akármint is van, a szakirodalom főként *No Self View*-ként ismeri ezt az álláspontot, bár vannak alternatív megnevezések is, mint a *No-Subject*, vagy a „tulajdonlás” hiányát kiemelő, külön figyelmet érdemlő *No-Owner*. Felmerült annak lehetősége is, hogy a „senki” latin megfelelőjével írják le ezt a pozíciót, vagyis nemocentrikus álláspontként.

A legalapvetőbb kérdés természetesen az, hogy egészen pontosan mit és miként tagadnak azok, akik tagadják (vagy minimalizálják) az „önmagam” létét. Némelyek egészen egyszerűen kimutatni vélik, hogy fogalmi szigorúsággal véve az „önmagam”-ra való utalás értelmetlen, és így nem is lehet explanatorikus értéke. Vagyis gyakran egyszerűen úgy látják, a bizonyítás és a kifejtés terhe azokat nyomasztja, akik valamiért megtartanák az „önmagam” szempontját. A nemocentrikusok például azt sugallhatják, hogy éppen annyira értelmetlen valamiféle alapként, kiindulópontként szolgáló *selfet* keresni a mentális események hátterében, mint a „villámlik” vagy az „esik” típusú kijelentések hátterében valamiféle alanyi entitás után kutatni. Vagy, hogy egy másik példát hozunk fel, azt sugallják, hogy éppen annyira értelmetlen a *selfet* komolyan venni, ténylegesen fellelhető entitásnak tekinteni, mint azt feltételezni, hogy egy olyan kifejezésnek, mint a „talán”, megfeleltethető egy entitás, amely csakugyan rajtakapható valahol. Vagyis összességében azt sugallják: az „önmagam” nem referál, az „önmagam” sehol sem lelhető fel. Nem áll fenn további tényként, hogy „valakinek lenni”.

Azonban nem ez az egyedüli stratégia. Valaki úgy is tagadhatja a *self* mint tényleges entitás meglétét, hogy közben igyekszik rekonstruálni a *self*-illuzórikus – képzetének geneziséét. Talán úgy, hogy evolúciósan kialakult, az információ-feldolgozásban hasznos fikciónak vagy projekciónak minősíti, konvencionális társadalmi alkalmatosságnak, az emlékezet illúzióiból fakadó konstrukciónak stb. Vagyis amikor az önmagaságról és az elvitatásáról van szó, figyelniünk kell, hogy melyik szinten mozgunk éppen: egy fundamentális szinten, vagy egy származtatotton, amelyet illetően valamivel engedékenyebbnek lehet lenni.

A lehetséges nemocentrikus stratégiák némelyikére már utaltunk. Az egyik annak szisztematikus kimutatása, hogy ami kitüntetetten és intrinzikusan egy *self* nézőpontjának tűnik, az voltaképpen visszavezethető anonim-semleges, harmadik személyű leírásokra. Eszerint a *de se* típusú kijelentések mögött valójában *de re* kijelentések állnak. Ha teszem azt, egy affektív állapotról van szó, akkor az feloldható valamely neurális hálózatokra való utalásokban, esetleg – ellenkező irányban haladva – a társadalmi struktúrákban elfoglalt funkciójában, vagy – a közvetlen tapasztalati anyagot akár figyelembe is véve – úgy írható le, mint egy mentális rendszer önmagát ágensként

való megfigyelése. Mindenekelőtt az annak való ellenállás a tét, hogy a „hogyan?” kérdését minden további nélkül a „ki?” kérdéséből kiindulva akarjuk megmagyarázni, hogy a szubjektivitás problémájához minden további indoklást a szubjektumával egészítsük ki.

Egy másik stratégia abban áll, hogy a *self* pluralitásának tényét addig feszítik, hogy a benne való hit végképp értelmetlenné válik, felmorzsolódik. E tekintetben a patológiából vett példák nagy szereppel bírnak. Ez jelentheti annak kimutatását, hogy amit egységes és elkülöníthető *self*nek hittünk, voltaképpen különböző mentális tényezők szinkron és egyesítetlen együttléte, de annak hangsúlyozását is, hogy nincs olyan entitás, amely valamely dia-kronikus tudati folytonosság alapjaként szolgálhat. Legfeljebb ok-okozati láncolatokról beszélhetünk – ezekben önmagasságot mint további entitást keresni ugyanaz, mint azon morfondírozni, hogy ha egy gyertya átadja tűzét egy másik gyertyának, az egy továbbinak, és így tovább, akkor a századik gyertya tüze mennyiben azonos vagy folytonos az első gyertya tűzével. Magyarán: nincs numerikusan önazonos és folytonos önmagasság. Az egyik, a mérsékeltbb álláspont szerint inkább *self*ek (szinkron vagy diakron) sokaságáról és „dividualizálódásáról” kellene beszélni, a keményebb álláspont szerint pedig egyszerűen meg kell szabadulni az önmagasság gondolatától. Guillaume de Champeaux a 11-12. században hajlott arra a következtetésre, hogy más és más Szókratészről kell beszélnünk az akcidenek variálódása szerint: más az a Szókratész, aki a tengerben fürdik, és az, aki éppen az erdőben fut.³ Némi túlzással e gondolat modern radikalizálódásának lehetünk tanúi: csupán az akcidenek módosulásai léteznek, készen kínált hordozó, alapként szolgáló entitás nélkül.

Egy további stratégia annak kimutatása, hogy nincs olyan egész, amelynek részeit elemezve az önmagasságra bukkanhatnánk. Ez talán a legfontosabb nemocentrikus stratégia abban a hagyományban, a buddhistában, amely idestova kétezeröt száz éve tanítja – különböző változataiban – a nem-én (az *anátman*) tanát.⁴ A módszer voltaképpen roppant egyszerű: sorra kell vennünk valamely egyén részeit, s rájövünk, hogy egyik sem feleltethető meg annak, amit *self*nek nevezünk. Ez a bal kéz nem lehet az „én”-em, ez a vese nem lehet az „én”-em stb. Mai kifejezéssel: mereológiai redukcionizmusról és nyalábelméletről van szó, amely tagadja, hogy létezne a részeken, a kauzá-

³ Lásd: Libera, Alain de: *Archéologie du sujet. La quête de l'identité*. Vrin, Paris, 2010. 37.

⁴ A rendkívül gazdag szakirodalomból mindössze néhány műre hívjuk fel a figyelmet: Duerlinger, James: *Indian Buddhist Theories of Persons. Vasubandhu's "Refutation of the Theory of a Self"*. Routledge, London – New York, 2003. uő: *The Refutation of the Self in Indian Buddhism. Candrakīrti on the selflessness of persons*. Routledge, London – New York, 2013. Siderits, Mark: *Personal Identity and Buddhist Philosophy. Empty Persons*. Ashgate, Hampshire – Burlington, 2003. Albahari, Miri: *The Two-Tiered Illusion of Self*. Palgrave Macmillan, New York, 2006.

lisan összefüggő aggregátumokon túlnyúló egész, amelyet önmagaságnak kéne tekintenünk.

Mindazonáltal szögezzük le, hogy nem csupán a nemocentrizmus nem-nyugati hagyományai roppant sokrétűek és gazdagok, hanem a nyugatiak is. Megannyi gondolkodó kifejezetten a *No-Self* álláspontján volt, vagy legalábbis izgalmasan vetette fel az álláspont lehetőségét. A leginkább hivatkozott példa természetesen Hume, aki hajlamos volt arról beszélni, hogy csupán az észleletek önmagaság nélküli nyalábja létezik, arról, hogy a *self* merő fikció (igaz, a Hume-recepcióban különböző értelmezései vannak az által képviselt álláspontnak).⁵ Kétségtelenül ebbe a hagyományba tartozik az a Lichtenberg, aki a karteziánus örökséget átgondolva arról beszélt, hogy mindössze annyiról legitim beszélni, hogy „valami gondolkodik” (*es denkt*), anélkül, hogy a szubjektivitásról a szubjektumra ugranánk.⁶ Lichtenbergre hivatkozik sokkal később Moritz Schlick, aki a *Jelentés és verifikáció*-ban arról beszél, hogy az „enyém” és a „tiéd” közti különbségtételnek nincs logikai fedezete, hogy a tapasztalatnak valójában nincs tulajdonosa.⁷ De Lichtenbergre utal az egyik korszakában Wittgenstein is, aki annak szükségességéről szólt, hogy a közvetlen tapasztalatot személyes névmások nélkül írjuk le – hiszen nincs tulajdonosuk.⁸ Érdekes módon még a nemocentrikus álláspont talán legjelentősebb 20. századi képviselője, Derek Parfit⁹ is utal Lichtenbergre, az a Parfit, aki a személyes identitással kapcsolatos kérdést végső soron irrelevánsnak minősíti (sőt, erkölcsileg felszabadítónak tekinti a tőle való mentesülést, a személytelenítést), aki azt állítja, hogy az önmagaság mint különálló tény (mint *further fact*) nem létezik, s hogy a személyes identitásunk volta-képpen fölösleges hipotézis ahhoz, hogy egy élet folytonosságát, a benne érvényesülő relációkat megmagyarázhassuk.

A nemocentrikus hagyományt illetően külön figyelmet érdemel a fenomenológia. Többek között a *Logikai vizsgálódások* Husserlje, aki az „én”-t hajlamos volt reflexív produktumnak tekinteni¹⁰, Sartre, aki *Az ego transz-*

⁵ Legyen itt elég Galen Strawson művére utalnunk, amely amellett kardoskodik, hogy az önmagaság megkérdőjelezése Hume filozófiájában sokkal inkább episztemológiai, semmint metafizikai természetű: Strawson, Galen: *The Evident Connexion: Hume on Personal Identity*. Oxford University Press, Oxford, 2011.

⁶ Erről lásd: Libera, Alain de: *id.mű*, 100-101.

⁷ Uo. 100.

⁸ Uo. 101.

⁹ Lásd mindenekelőtt: Parfit, Derek: *Reasons and Persons*. Oxford University Press, Oxford, 1984.

¹⁰ Husserl, Edmund: *Logische Untersuchungen. Erster Teil. Prolegomena zur reinen Logik*. Text der 1. und der 2. Auflage. Hrsg. von Elmar Holenstein. Martinus Nijhoff, Den Haag, 1975. uő: *Logische Untersuchungen. Zweiter Teil. Unter-*

*cendenciájában*¹¹ részben hasonlóképpen arról beszélt, hogy az *ego* utólag konstruált, transzcendens tárgy, nem pedig kiindulópont, transzcendentális alany – vagyis a prereflexív, nem-pozicionális tapasztalatban az „én” nincs jelen. Vagy megemlíthetjük Aron Gurwitsch nem-egológiai fenomenológiai projektjét.¹²

Hosszan lehetne még sorolni azokat, akik a nemocentrikus nyugati hagyomány részei, vagy legalábbis fontos megnyilvánulásaik voltak e téren: Friedrich Nietzsche, William James, Bertrand Russell, A. J. Ayer, G. E. M. Anscombe, Daniel Dennett, P. F. Strawson és így tovább.

A viták mai állásának áttekintése csaknem képtelenség. Van azonban egy alapvető feszültség, amely átjárja a kortárs dilemmákat.

Megannyi kérdés felmerül a nemocentrikus álláspont tekintetében. Vajon lehetséges olyan tapasztalati folyam, amely az enyémként kezdődik, ám valaki más tapasztalataként ér véget? Vajon annak számára, akinek világos emlékei vannak az Afrikában töltött gyermekkoráról, mi biztosítja ezt a diakron folytonosságot? Amennyiben létezik legalábbis a *self* valamiféle érzése (*sense of self*), vajon ez leírható diszkrét mentális események merő összegeként?

Amit ezek a felvetések végső soron mind implicálnak, az az, hogy kell léteznie egy minimális önmagaságnak, az öntapasztalatában invariáns szerkezetnek, amely prereflexív módon, mindig már, közvetlenül, nem-inferenciális módon adott. Kell lennie egy elementáris, implicit, semmi másra nem visszavezethető, hallgatólagos „számomra”-jellegnek, amely lehetővé teszi, hogy valamit, bármit mint az „enyém”-et tapasztaljam meg, s ez az eredendő fenomenális dimenzió elvileg mindenkor hozzáférhetetlen mások számára. Egészen egyszerűen nem tudok nem ez a minimális ipszeitás lenni, nem tudok hátat fordítani ennek az elemi, datív módban zajló adódásnak, amely a tapasztalatot intrinzikusan a *self* számára való tapasztalattá, perspektivikussá teszi. Ez a stratégia nem feltételez semmilyen „én”-pólust mint külön „szubsztanciális” entitást, mint eleve adott, kvázi időtlen identitással bíró hordozót, belső ellenőrt, központi ágenst – pusztán az „enyém”-ként való tapasztalatást tartja meg a maga minimalitásában. Vagyis nincs a tapasztalati folyammal szembeállítható elkülönült *self*, csakis a folyam szerves részeként működő önmagaság.

suchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis. In zwei Bänden. Hrsg. von Ursula Panzer. Martinus Nijhoff, Den Haag, 1984.

¹¹ Sartre, Jean-Paul: *Az ego transzcendenciája*. Ford. Sándor Péter. Latin Betűk, Debrecen, 1996.

¹² Gurwitsch, Aaron: *A Non-Egological Conception of Consciousness, Philosophy and Phenomenological Research* 1. 1941. 325-338.

Mondanunk sem kell, a nemocentrikus álláspont szerint ez a *self* indokolatlan visszacsempészése, illetve a szubjektivitásról a – mégoly visszafogott – önmagásra való szükségtelen ugrás. A nemocentrikus úgy véli, nem minden tudati esemény van valamely szubjektum számára, hogy vannak olyan rétegek, amelyekben a tapasztalat – a maga önelégültségében, semlegességében – még nem ágazódik ketté szubjektív és objektív vetületekre. Összességében véve: a minimális *self* elmélete még mindig rabja annak, amit Thomas Metzinger fenomenológiai reifikációnak nevezett a nemocentrizmus egyik főművében, a *Being No One*ban (*Senkinek nem lenni*)¹³. Vagyis a minimális önmagasság elmélete még mindig eltárgyasít és elkülönít ott, ahol voltaképpen komplex, önszerveződő rendszerekről kellene beszelnünk, amelyek esetében az önmagasság érzése a környezethez viszonyított homeosztatisztikus egyensúlyt fenntartani hivatott, emergens, illetve operatív szerepet betöltő, az információfeldolgozást megkönnyítő fejlemény, nem pedig kiindulópont. A kogníció önmagára-vonatkozásához, az önreferenciális hurkokhoz sem szükséges egy „kicsoda” azonosítása, mégoly minimális módon sem, nem szükséges a tulajdonlás bármely *további* tényét feltételezni. Amiképpen Shoemaker fogalmazott egy helyütt: identifikáció nélkül önreferencialitás.¹⁴ Az illúzió forrása az, hogy az élő tapasztalatban a vissza- és előreecsatolások rendszere (amelyben az újabb fejlemények is beépülnek a folyamatokba), a rekurzív hurkok, a rendszer mint rendszer makroszinten meglevő hatékonysága azt a benyomást keltik, hogy létezik egy eleve adott hordozó mint „önmagam”, az önmodellezés szövevényes stratégiáin túl.

Ugyanakkor, ha figyelmesebben megnézzük a vitákat, az álláspontok közötti különbség olykor elenyészőnek tűnik. Például Dan Zahavi, aki a minimális önmagasság elméletének egyik fő képviselője, leszögezi, hogy a *self* üres.¹⁵ Vagy – a másik oldalon – a kifejezetten nemocentrikus elköteleződésű Matthew MacKenzie például arra beszél, hogy a *self* üres rendszerfejlemény, de mégis valósnak tekintendő mint az önmagasság érzése és a rendszer

¹³ Metzinger, Thomas: *Being No One. The Self-Model Theory of Subjectivity*. MIT Press, Cambridge (MA) – London, 2004. Vö.: uő: *The No-Self Alternative*. In: *The Oxford Handbook of the Self* (ed. Shaun Gallagher), Oxford University Press, Oxford, 2011. 279-297.

¹⁴ Shoemaker, David: Self-reference and Self-awareness, *Journal of Philosophy* LXV. 1968. 556-579.

¹⁵ Zahavi, Dan: The Experiential Self: Objections and Clarifications. In: Siderits, Mark – Thompson, Evan – Zahavi, Dan (eds.): *Self, No Self? Perspectives from Analytical, Phenomenological and Indian Traditions*. Oxford University Press, Oxford, 2011. 56-79.

önreprezentálási módja.¹⁶ Vagy még egy példa: Francisco Varela, aki a komplex rendszerelméleti önmagaság-értelmezés fő ihletője, virtuális identitásról beszél, amely nem lokalizálható, nem szubsztanciális, disztributív, és mégis: betöltheti szerepét, ami nem más, mint egy rendszer operatív zártságának a fenntartása.¹⁷ Mindent összevetve az a benyomásunk támadhat, hogy az eltérő vélemények egymáshoz való közelítésének gyakran a merő terminológiai különbségek, felületi eltérések szabnak gátat. A további vitákat minden bizonnyal nagyban segíthetné, ha mindenkor tudatosítanánk, hogy az adott esetben az önmagaság egészen pontosan mely – fundamentális vagy derivatív – rétegéről, vetületéről van szó.

Zárásképpen hadd utaljak a *No-Self* vita egyik vissza-visszatérő meglátására, miszerint az önmagaságról szóló klasszikus indiai vitákban, de a nyugati vitákban sem csupán az identitásról van szó, hanem mindig egyúttal az identifikációról is. Nem pusztán az a kérdés, hogy kik vagyunk, hanem hogy kikké leszünk mi, akik a harag, a bírvágy, a kötődés alanyaiként azonosulni igyekszünk ott és akkor, ahol és amikor feltehetően nincs kívül azonosulni. Ezzel a kérdések egészen új horizontja nyílik meg, az önmagaság hiányának erkölcsi – sőt, némelyek számára szoteriológiai – dimenzióival kapcsolatos. Vajon felszabadító lehet-e hátat fordítani az önmagaságnak, de legalábbis bizonyos mozzanatainak?

¹⁶ MacKenzie, Matthew: Enacting the Self: Buddhist and Enactivist Approaches to the Emergence of the Self. In. *Self, No Self? Perspectives from Analytical, Phenomenological and Indian Traditions*. id. kiad. 239-274.

¹⁷ Varela, Francisco: *Ethical Know-How: Action, Wisdom, and Cognition*. Stanford University Press, Palo Alto (CA), 1999.

AZ (INTER)KULTURÁLIS IDENTITÁS KÉRDŐJELEI

VERESS KÁROLY

1.

Az „identitás” egyike azon gyakran és sokféle összefüggésben előforduló kifejezéseknek, amelyeket használva általában tudni véljük, miről van szó, anélkül, hogy belegondolnánk abba, hogy miről is beszélünk. Holott a ráarakódott különféle, sokszor egymásnak is ellentmondó jelentésrétegek inkább elrejtik, mintsem érvényre juttatják az identitás valós értelmét. Szemügyre véve az identitásdefiníciók sokaságát, megfigyelhető, hogy az identitásprobléma olyan fogalmi csomópontok körül gravitál, amelyek a *modernitásra* jellemző szemléletmódot közvetítik. A kérdéskör egyik kortárs amerikai szakértője, Craig Calhoun szerint nem véletlen, „hogy az identitásról folyó diskurzus bizonyos értelemben jellegzetesen modern jelenség – úgy tűnik, valójában a modern kor lényegéhez tartozik, és a modern kor meghatározó vonása”.¹

Az identitásproblémának a modernitásban kialakult elgondolási módjai néhány fontos jellemzővel bírnak.

A modern identitáskonceptciók mindenekelőtt magukon viselik a domináns filozófiai (metafizikai) paradigmák jegyeit. Az ontológiai, episztemológiai és fenomenológiai szemléletmódok fogalmi hordozói jelölik ki az identitásról való filozófiai gondolkodás kereteit, elsősorban az azonosság, egység, én/ego, szubjektum, önmagaság vonatkozási terében. A *posztmodern* fordulattal járó szemléletváltás a különbség, másság, idegenség tapasztalatait is bevonja a vizsgálódásba. Amíg a modernitás identitásszemléletét nagyfokú énközpontúság, szubjektumcentrikusság jellemzi, addig a posztmodern hozzáállás e centrikusság elgyengítésén, lebontásán munkálkodik.

A modern identitáskonceptciók paradigmatiságai ugyanakkor abban is megmutatkoznak, ahogyan az identitás lényegét próbálják elgondolni és feltárni. E téren a szubsztancialista, relacionista, narrativista szemléletmódok váltják egymást, az identitásnak egy kemény egoisztikus mag köré

¹ Craig Calhoun: Társadalomelmélet és identitáspolitikák. In. (Szerk.) Zentai Violetta: *Politikai antropológia*. Ford. Farkas Krisztina és Nagy László. Osiris–Láthatatlan Kollégium, Budapest, 1997. 99.

szerveződő egységként való elgondolásától a viszonzyszerűség, a történészerűség, illetve az elbeszéltség (narrativitás) irányába haladva tovább.

Továbbá, a modernitásra jellemző identitásszemlélet az identitásokat természetes adottságokból értékvonatkozásokká és normatív meghatározottságokká változtatta; az egyes identitásjegyeket és identifikációs tényezőket értékdimenzióval ruházta fel, értékhierarchiákba rendezte, miközben morális, társadalmi, kulturális érdemeket és kötelességeket társított hozzájuk. Ily módon egy bizonyos identitással rendelkezni nem pusztán természetes adottságot jelent, hanem bizonyos fokú jelentőségre tesz szert. Egy adott identitás kedvező feltételek között megszerezhető, elsajátítható, vagy akár egy más tartalmú identitással felcserélhető. Megnyílik a különféle értékek, normák, cselekvési minták tekintetében az azonosulás vagy elutasítás, általában az identitás-választás szabadsága. Kibontakozik az identitások versengése és konfrontációja, az elismerésért folytatott harc, ami ugyanakkor a különféle identitás képződmények egymásra kifejtett hatását is maga után vonja.

Végül, a modern filozófiai identitáskonceptiók és fogalmi konstrukciók körében felmerülő kérdésekre a szaktudományos – szociálpszichológiai, szociológiai, antropológiai, politikatudományi – identitáskutatások keresnek válaszokat. A konkrét identitástapasztalatok, identifikációs folyamatok feltárása, leírása, magyarázata körül keletkező identitáselméletek egy egész sor empirikus tartalmú identitás-fogalmat munkálnak ki, amelyek az életciklusokra (Erik Erikson), a szimbolikus interakciókra (G. H. Mead), a szerepjátékokra, a szociális konstrukciókra, a kulturális reprezentációkra vezetnek vissza az identitás lényegét, az egyéni és kollektív, illetve a kulturális, politikai, etnikai, nemzeti stb. identitásformák elkülönítése mentén. E szaktudományos megközelítésekbe mintegy bele vannak kódolva a filozófiailag ki-munkált fogalomtartalmak, fogalmi sémák és szemléleti distinkciók.

Jelen tanulmány keretei között nem térhetünk ki mindezek részletes tárgyalására. Ez nem is célunk, mivel az identitáskonceptiók és identitásképződmények sokféleségének leltározó számbavétele és leíró, rendszerező bemutatása helyett fontosabbnak véljük a mai gondolkodásban tetten érhető *szemléletváltásnak* azokra a módszertani aspektusaira összpontosítani, amelynek mentén éppen a fordulat irányából válhat megközelíthetővé az identitás lényege. Ennek filozófiai előzményeként az identitás olyan *magfogalmaira* összpontosítunk, amelyekből kiindulva felvethetők a kulturális és interkulturális identitás mai kérdései is, amelyek a *fordulat* vonatkozásában nyitnak rálatást az identitás lényegére. Az egyik az *azonosság* problémája Leibniznél, a másik az *egység* kérdése Heideggernél.

2.

Az „identitás” kifejezés elsődleges és reflektálatlan definíciója szerint *azonosságot* jelent. G. W. Leibniz az azonosságot abszolút relációnak tekintette, amely úgy gondolható el, hogy a reláció tényezői minden tekintetben egyenlők, tehát megkülönböztethetetlenek. Valami minden tekintetben csak önmagával lehet egyenlő, de ez is csak logikai értelemben, formális egyenlőségként tartható fenn. Amennyiben tapasztalati dolgok viszonyaként merül fel az egyenlőség, azt észleljük, hogy valami bizonyos tulajdonságok tekintetében egyenlő lehet másvalamivel, de nem minden tekintetben. A problémát itt maga az *azonosság* jelenti. A tiszta lényege szerint elgondolt azonosság *logikai-matematikai absztrakció*, nem valós *tapasztalat*.

Az azonosság-elv kiterjesztése az identitásra egyfajta *azonosító* gondolkodásmód paradigmájába helyezi az identitást, olyasmiként mutatva fel, mint aminek a lényege az *azonosítás*, *azonosulás* lenne, illetve az ezzel járó belehelyezkedés, kivetítés, rávetülés, valamint az ebből következő behelyettesíthetőség, felcserélhetőség stb. Az így felfogott azonosulás viszont értelemszerűen önfeladás is, nemcsak akkor, amikor valami másvalamivel, hanem akkor is, amikor valami önmagával azonosul. Ebben az identitás egyik paradoxona mutatkozik meg: valami önelvesztő módon tesz szert önmegalapozásra, önérvényesítésre. Az önmagában vett azonosság éppen, hogy *nem* identitás.

Ezt, a logikai és a tapasztalati szembesüléséből adódó problémát Leibniz maga is belátta. Locke-al vitázva, aki a különböző helyen és időben létező dolgok irányából próbálja megragadni a problémát, tapasztalati síkon elfogadja a dolgok különbözőségét, de nem a helyre és az időre vonatkoztatott locke-i értelemben, vagyis nem a dolgok „külső viszonya”-ként, hanem a tapasztalati dolgok *megkülönböztetésének* magukban a dolgokban rejlő „belső alapelve”-ként.² Egy dolog csakis önmagával lehet hasonló és egyenlő. E tekintetben az identitás hordozójaként nem az azonosság, hanem a differenciálatlan *őnazonosság* merül fel, ami éppen a dolgok megkülönböztetésének és tapasztalati megkülönböztethetőségének magukban a dolgokban rejlő alapja.

² „Mindazonáltal igaz az, hogy soha sincsenek tökéletesen hasonló dolgok: így aztán noha mi az időt s a helyet (vagyis a külső viszonyt) alkalmazzuk arra, hogy megkülönböztessük a dolgokat, melyeket nem igazán önmaguk által különböztetünk meg, a dolgok ettől függetlenül megkülönböztethetők önmagukban. Az *azonosság* és a *különbözőség* pontos fogalma tehát nem az időben és a helyben áll, bármennyire is igaz, hogy a dolgok különbözőségét az idő vagy a hely különbözősége kíséri, mert ezek magukkal hozzák a dolgokkal kapcsolatos különböző benyomásokat. Éppenséggel inkább a dolgok által kell megkülönböztetni az egyik helyet vagy időt a másiktól...” – G. W. Leibniz: *Újabb értekezések az emberi értelemről*. Ford. Boros Gábor et al. L'Harmattan Kiadó, Budapest, 2005. 206.

Ezzel az identitásproblémának egy másfajta megközelítési módja nyílik meg: a *különbözőség* irányából való elgondolhatósága. A dolgok nem az önzonosságukból, hanem az egymástól való különbözőségük révén nyerik a tényleges identitásukat. Az identitás ontológiai feltétele az egymástól különböző individuális dolgok léte. Ez fejeződik ki az *individuáció elvében*, amelyet Leibniz a dolgok *létevének* tekint.³ Mivel a dolgok *önmaguk által* különböznek, azért létezhetnek úgy, mint individuumok, vagyis egyedi dolgok, s ezen az alapon válnak tapasztalatilag is megkülönböztethetőkké.⁴

Ebből az elgondolásból az individuáció elvének egy további hozadéka is következik. Az individuáció elve összekapcsolódik a *változással*. Az individuáció elve éppen arra utal, hogy az önzonosság nem maradhat meg a maga differenciálatlanságában. Az „individuális különbség” nemcsak a különböző individuumok között áll fenn; ezek éppen azért különbözők, mivel az egyes individuumok önmaguk vonatkozásában is különbözőkként léteznek. A különbség, amelyre ez az elv visszautal, nemcsak a dolgok *közötti*, hanem a dolgokon *belüli* is. Az egyes dolgok önmaguktól való *elkülönбözödéséből*, vagyis a *változásra* való képességükből fakad ténylegesen a dolgok különbözősége. A *változás* alapja a különbség *dolgon-belülisége*. Ezt maga a dolog léte követeli meg. Ezen az alapon lesz a változás az egyes dolog *különbözö* térbeli és időbeli megjelenései mentén is megtapasztalható.

Az azonosság és az identitás eredetileg elgondolható viszonya tehát megfordul. Nem a szubsztanciális önzonosságként realizálódó identitáson alapul a dolgok/individuumok különbözősége, hanem éppen fordítva: az egyes dolgok az önmaguk általi különbözőségükből és változásra való képességükből nyerik az identitásukat. Az önzonosság nem pozitív, szubsztanciális értelemben, hanem mint *negativitás* jön számításba az identitás megalapozójaként. Az egyedi létező nem pusztán „az, ami”, hanem „individuum”, amely a különbséget önnön létalapjaként hordozza magában.

Így lép elő az individuáció ontológiai elvéből az *elkülönбözödés* identitásképző dinamizmusa úgy, mint ami egyszerre a változás folytonossága és a folytonosságot létmozzanatokra tagoló sajátot teremtő esemény. Ez új utak megnyitását eredményezi az identitásképződés és identitásvesztés továbbgondolásához Deleuze-nél, Derridánál, Ricoeurnél.

³ „Az *individuáció elve* az individuumokban a megkülönböztetés elvére utal vissza [...]. Ha két individuum tökéletesen hasonló és egyenlő volna, (egyszóval) önmaguk által *megkülönböztethetetlen*, az individuációnak semmiféle elve nem volna, sőt még azt is merem állítani, hogy ekkor individuális különbség vagy különböző individuumok sem volnának.” – Uo. 207.

⁴ Az *individuáció elve* „magában a létezésben áll, amely minden egyes létezőt egy egyedi időhöz, s egy olyan helyhez köt, amelyben nem oszthat közösen két, ugyanahhoz a fajhoz tartozó létező.” – Uo.

A dolog individuum-léteként megvalósuló identitás további problémát hordoz magában: az egyediségnek, az egyediség *egy*-ségének a kérdését. Az identitás egyediséggént való felfogása azzal a kockázattal jár, hogy az *egy*-ség mivolt elfedi vagy elrejtí az alapjául szolgáló különbséget. E kérdéskör vizsgálatának Martin Heidegger megkülönböztetett figyelmet szentel.⁵

Heidegger abból indul ki, hogy az azonosság nem homogén egység, hanem közvetített: egyszerre viszony és viszonyuló/viszonyban álló entitás. A létező önmagával egységben levését az önmagához való viszonyulás, az önmagával való összetartozás közvetíti. Elvileg bármely létező ő maga az, *ens*, és önmagával összetartozó, egységet alkotó entitás. Tehát minden entitás: *id*-entitás.

Ugyanakkor az egység nem statikus öazonosság, hanem önviszonya révén belsőleg differenciált dinamikus egységesülés. Valami mint *id*-entitás úgy *ön*-magára vonatkoztatott entitás, hogy e magára vonatkoztatottságában önmagától elkülönülő entitás is. S minél inkább elkülönülő, önmagával annál inkább ténylegesen összetartozó; olyan, a valamivé való egységesülés felé tartó történés, önmaga felé való úton levés, melynek során folytonosan elkülönülő és egyszersmind összekapcsolódva merülnek fel és merülnek el a különbségek.

Heidegger az „összetartozás” kifejezés mindkét tagjánál elidőz. Különféleképpen világítható meg az összetartozás értelme az összetartozás, illetve az *összetartozás* irányából, s ez az identitásprobléma újragondolásának kulcsát jelenti.

Mint összetartozás (*Zusammengehören*) az együvé tartozás értelmét hordozza, tehát szokásos módon az Együttből, a sokfélék egységét hordozó Együtt egysége felől határozható meg; azt jelenti: beletartozni egy együttlét rendjébe, odatartozni egy rendszer egységévé szerveződő sokaságba egy mértékadó és meghatározó egységesítő szintézis révén. Az *összetartozás* (*Zusammengehören*) viszont a „tartozás”, az odatartozás, a beletartozás, azaz az *egy*-hez tartozás, vagy pontosabban az *egy*-be tartozás értelmét hordozza. Addig, amíg a *connexio*-szerű összetartozás az összekapcsolódás eredményeként létrejövő egységet világítja meg, az *odartartozás* vagy *beletartozás* értelmében vett *összetartozás* az egységet mint *egységet*, azaz az egymáshoz tartozók *egy*-ségét, egységben állását (az egységben-benne-állását) világítja meg.

Heidegger az egység lényegének a „tartozás” felőli elgondolásával *szemléleti fordulatot* hajt végre: eddig az összetartozást az *összetartozók* felől gondolták el; most az összetartozás egyesítő eseménye felől lehet elgondolni

⁵ Lásd Martin Heidegger: *Az identitás tétele*. Ford. Korcsog Balázs. *Vulgo*. II. 3-4-5. (2000).

mindazt, ami *összetartozik*; az összetartozásban levőkként lehet észrevenni és megragadni az összetartozókat is. Ily módon nem az előzetesen meglévőkhöz felől értjük meg az összekapcsolódásuk révén keletkező egységet, hanem az egységből mint összetartozásból érthetjük meg az összetartozókat.

E szemléleti fordulat folytán két lényeges mozzanat körvonalazódik. Egyrészt itt felmerül az identitásproblémának egy újabb paradox vonása: az egység úgy, mint a dolog egyedisége, „egy” és osztatlan mivolta (in-dividuum), s vele szemben az egység mint csoport, vagy közösség, mint az egymáshoz tartozó in-dividuumok egyediséggé összeálló sokasága. A szaktudományos megközelítések ezen az alapon különítik el az egyéni/személyes identitás és a kollektív identitás (csoportidentitás, közösségi identitás) formáit. Másrészt itt ember és lét összetartozásáról, ennek az újragondolásáról van szó. Idáig vagy az emberből vagy a létből – azaz az összetartozókból – kiindulva magyarázták ember és lét együttesét, s így módon a viszonyban állóknak alárendelő viszonyaként gondolták azt el. Itt most az Együttből kiindulva, az Együttesben megragadva magyarázza Heidegger ember és lét együvértartozását. Az Együttest magát is ebből az együvértartozásból érthetjük meg. Azaz az így módon elgondolt Együtt az *egymás-hoz-tartozás* (zu-einander-Gehören) és az *egy-máshoz-tartozás* folytonos egymásbajátszásaként fogható fel – olyan *eseményként*, amelyben lét és ember kölcsönösen egymás *sajátja*, s e *sajátban* egymással *összetartoznak*.

A *saját* az egymáshoztartozás *közvetítő* közege, az identitás hordozója. Bármely entitás lényegi összetartozása önmagával a létezés olyan *sajátos* módja, amely csakis rá jellemző. A sajátban rejlő egyediesítő tendencia viszont éppen a saját *közvetítő*, *relacionalizáló* jellegével kerül összeütkezésbe. A saját egyrészt az önmagaságként felfogott identitás irányába mutat, másrészt az önmagaságot lehatároltságában, a másoktól (más sajátoktól) való elhatároltságában és különbözőségében láttatja. Ezen az alapon bontakozik ki az Ego-alter ego, az önmagaság és másság, az önmaga és a másik Husserl-től Lévinásig, s azon is túl terjedő, a modernitás szemléleti kereteiből a posztmodernbe átívelő *fenomenológiai* problémája, amely ugyancsak egy kettős és ellentmondásos vonatkozást hordoz magában. Az önmagaság(unk) nem egy hermetikusan önmagába záródó valóság, amely megragadható lenne tisztán ontológiai, episztemológiai vagy antropológiai kategóriákkal, hanem nyitott, dinamikus világ, amelynek a saját mivoltából a másságra, az alteritásra nyílik perspektíva, mint ahogy a sajátyszerűségére is a másik és a másság irányából nyílik reális/hiteles perspektíva. Az én a *másikba/másikra való projekciója* által eszmél önmagára, s ezzel együtt *relacionális* mivoltára. Az identitás mint a *saját* köré szerveződő önmagaság az önviszony révén a tudati szféra irányába is kitér, az id-entitáshoz önreflexív és öntertelmező identitástudat társul,

melynek szemléleti és cselekvésbeni horizontjában szükségképpen jelen van a másik mint a viszonyítási/viszonyulási létmódot fenntartó adottság. A más-ság ennél fogva nem redukálható a tisztán a sajátot határoló, s ahhoz *nem*-sajátként hozzátartozó absztrakt és negatív identitáskonstituáló adottság szerepkörére, sem pedig a saját másságomként felfogható, az önmagaságo-mat kiteljesítő összetevőre. Egy ilyen elgondolás az önmagaság és a másság viszonyában megmutatkozó *távolságot*, különbséget és *nyitottságot* szün-tetné meg. Holott éppen ezek együttállása alkotja az identitásképződés dinami-kus közegét, amelyben a másság a mai világunkban a maga pozitivitásában tárul fel identitáskonstituáló tényezőként, mintegy az önmagaság saját-szerűségében megélt identitás próbájaként/próbaköveként. Ez az a forduló-pont, amelyen az önmagaság sajátstílusú mint adott(nak vélt) identitás *vállalt* identitásba fordul át: a valós identitásom éppen a másság felvállalása-ként valósul és mutatkozik meg. Együtt a másság problémája a *Másik* kérdésévé minősül át.

4.

Itt fel kell vetnünk egy fontos különbségtevést, amelyben a modern identi-tásnak egy további paradoxona fejeződik ki: az önmagaság úgy tekint ön-magára, mint önmagának elégségesre, miközben a másság vonatkozásában (is) konstituálja önmagát. E tekintetben saját önszemléletének válik a foglyává. Miközben önmaga projekcióját látja meg a másságban, valós önmaga e látás vakfoltjaként van jelen. Azt, hogy a *Másik önmagaságának* a vonatkozásá-ban ő maga is másság, nem látja be. A Másik önmagaságára nyíló látótérben a sajátstílusú önmagaság nincs benne, nem látszik, holott ő maga az a „szem”, amelyből a Másik önmagaságára mint másságra rálátás nyílik. S bár ebben a látótérben a sajátstílusú önmagaság nem látszik, azzal mégis *összetartozik*.

A modernitásra jellemző identitástudatok esetében a Másiknak a másság-ra történő redukciója érvényesül. Bár többnyire számot vetnek a mássággal úgy is, mint az önmagasághoz szükségképpen hozzátartozóval, ez mégsem kapcsolódik össze a Másiknak mint pozitív, autonóm entitásnak a meg-tapasztalásával. A Másik legfennebb a másság megszemélyesítőjeként, empiri-kus konkrétójaként merül fel, de a sajátstílusú hozzátartozó másságnak mindig is alárendelten, azaz az egység jegyében tételezett önmagaság számára ki-*sajátítottan*. Vagyis úgy, mint a másságok konfúz sokaságából kiemelt (a saját világ otthonosságával *összetartozó*) *saját* Másik, mint annak a saját-stílusúját erősítő színezete vagy komponense. Annak belátásához, hogy a Másik nem pusztán másság, hanem *másik önmagaság*, a sajátstílusú ön-maga-ságnak a másságot vele *összetartozó* pozitív tartalomként is, identitás-

képződése *alappjaként* is meg kellene tapasztalnia. A modernitás „vaksága” a másság identitásképző, identításalapozó mivoltával szemben pontosan abban mutatkozik meg, hogy az identitás felől próbálja megérteni a másságot. Ily módon elhomályosul a tisztánlátás abban rejlő lehetősége, hogy az identitás lényege éppen a másság – mégpedig a Másik mint valós, kisajátíthatatlan másság – felől érthető meg.

A Másiknak mint tőlem független, de önmagaságom konstitúciójában szerepet játszó létezőnek az előtérbe kerülése fontos módosulást eredményez az identitás szerkezetének az elgondolásában, s ugyanakkor számos kérdést vet fel a Másik kilétével, státuszával, a vele való kommunikáció minőségével kapcsolatban. A Másiknak a másságra történő redukciója révén a modern identitástudatban az identitásreláció voltaképpen önmagába, az önvizony határtalanságába fordul vissza, amelyet semmilyen módon nem korlátoz a reális Másik. A valós másikkal való számvetés viszont a reláció határoltóságát nemcsak kitágítja, hanem a viszonyt a Másikkal való találkozás *köztes* terepévé változtatja. Ez a *közteség* tárul fel a mai identitásképződés valós *közegeként*. Az identitás mibenléte tekintetében ez olyan lényegi módosulást jelent, amely mentén az identitás kimozdul a saját entitásként való megéltség és tudati reflektáltság köréből: az identitás *képződménnyé* változik át, az identitástudat pedig az identitástapasztalat *hatásösszefüggései* felől válik megközelíthetővé.

Esetünkben a heideggeri megközelítés azért is érdekes, mivel a hangsúlytevés kettősségén keresztül egyrészt megvilágítja az identitásképződésben és identitáselgondolásban meghúzódó, végső fokon kiiktathatatlan kettőséget, másrészt egyértelművé teszi, hogy a hangsúly áthelyezése az egyik oldalról a másikra *váltást* – mégpedig szemlélet- és beállítódás váltást – igényel. Ugyanakkor a váltás korántsem jelent szinkronikus lehetőségek közötti átjárást, mivel az egyik oldalon a modernitás szemléleti keretei felől kínálkozik egyfajta rálátás a saját kortárs identitásképződési folyamatainkra (új helyzetek megvilágítása régi fogalmak fényében?), a másik oldalon viszont a kortárs identitásképződési folyamatok feltárására és megértésére tett erőfeszítéseken keresztül nyerhetünk betekintést abba a hagyománytörténeti folyamatba, melynek során a jelen megértési törekvéseiben a modernitás mintegy önmaga ellenében (kritikai ellentéttségében) fejté az aktualitásba tovább élő produktivitását. Továbbá, s talán ez tűnik a legfontosabbnak, a váltás nem pusztán hangsúly-áttolódást jelent az egyik paradigmáról a másikra, hanem az identitásképződésnek egy olyan más módját mutatja fel, amelynek történelmi és kulturális kiképződése éppen magával a szemlélet- és beállítódás-váltással áll összefüggésben. Így rávilágít arra az újszerű módszertani megközelíthetőségre, miszerint a kortárs identitásképződés folyamatának, s annak megértésének konstitutív összetevőit alkotják mindazok a szemléleti és önszemléleti komponensek, értelmezési és önértelmezési törekvések, ame-

lyek horizontjában egy kultúra identitásként tárja fel és érti meg önmagát saját önmegvalósító törekvéseiben és a másokkal épített kapcsolataiban.

5.

A továbbiakban feltevődik a kérdés, hogy mi az, ami mindezekből átszüremlik a kulturális identitásról való gondolkodás problémakörébe.

Már önmagában a kulturális identitás mibenléte is igen összetett kérdés. Ennek feltárásához és megértéséhez vajon elégségesek-e a különféle szociológiai és antropológiai identitáselméletek kínálta definíciók? Vessünk egy pillantást a kérdéskör reprezentatív képviselőinél található definíciókra.

Stuart Hall a szubjektumcentrikus identitáskonceptió irányából közelít a modernitás különféle szakaszaiban zajló kulturális identitásképződési folyamatokhoz, melyeket szerinte a szubjektum három változata dominálja: a) a felvilágosodás szubjektuma; b) a szociológiai szubjektum; c) a posztmodern szubjektum. Az identitást a szubjektum belső szilárd magjának tekinti.⁶ Ezt az identitásmagot az első esetben maga az én (énidentitás), a szociológiai szubjektum esetében a „szignifikáns másokkal” fenntartott „interaktív” kapcsolatok képezik. A posztmodern szubjektum viszont arról ismerszik fel, hogy „nem rendelkezik rögzült, lényegi vagy folytonos identitással”, hanem „az én narratíváját” szövi maga köré, avagy lehetséges identitásokban sokszorozódik meg a *kulturális reprezentációk* révén, amelyek közül „átmenetileg bármelyikkel azonosulhat”.⁷ Az ember számára a kultúra, amelybe beleszületik, gyűjti össze mindezeket az identifikáló elemeket, s így a kulturális identitás különféle formákat ölthet (nemzeti identitás, lokális, regionális identitás, stb.). Számunkra Hall felfogása a tekintetben érdekes, ahogyan szemléletleg és módszertanilag meghaladja az identitás predikátumszerű hozzárendelését a szubjektumhoz, közös történésként állítva előtérbe a szubjektumképződés és identitásképződés összetartozó folyamatait.

Anthony Cohen az identitást „olyan képnek tekinti, melyet mások látnak valakiről, vagy amelyet valaki látni szeretne magáról”. Ennélfogva a „kultúra mint identitás” arra utal, hogy „személyek vagy csoportok egy objektívált vagy emblematizált kultúrán keresztül próbálnak megnyilvánulni”.⁸ Cohen a szimbólumokat tekinti a kultúra tényleges hordozóinak. A kulturális szimbó-

⁶ Vö. Stuart Hall: A kulturális identitásról. Ford. Farkas Krisztina és John Éva. In. Feischmidt Margit (Szerk.): *Multi-kulturalizmus*. Osiris Kiadó, Budapest, 1997. 60.

⁷ Uo. 61.

⁸ Anthony P. Cohen: A kultúra mint identitás egy antropológus szemével. Ford. Farkas Krisztina. In. Feischmidt Margit (Szerk.): *id.mű*

lumok viszont önmagukban üresek, nincs saját igazságértékük vagy jelentéstartalmuk. Olyan „gyakorlati eszközök”, amelyek a társadalmi folyamat során telítődnek jelentéssel, „a politika és az identitás küzdőterein”.⁹ Cohen tehát egy instrumentalizált kultúrakoncepcióval közelít a kulturális identitás problémájához. A kulturális szimbólumok olyan jelentésképzési eszközök, amelyekkel egy embercsoport a gyakorlati tevékenységei, s azok objektivációi során létrehozza a világ jelentésekkel telített képét. Ez a jelentésvilág önmaga felé és mások számára az illető embercsoportot reprezentálja, s a benne élők így módon önnön identitásuként érzik meg. E felfogás olyan kultúra- és identitászemléletet hordoz, amely az identitást kívülről rendeli hozzá egy adott embercsoporthoz, s a kultúrát az identitásképzés eszközének tekinti. Így módon az antropológiai leírást az operacionális fogalmi keretek szűkös körében tartja, megfosztva a kulturális identitás lényegére való rávilágítás lehetőségétől.

Jan Assmann áll a legközelebb ahhoz az antropológiai szemlélethez, amely a kulturális identitáshoz a lényege felől próbál közelíteni, s egyúttal megnyitja az utat az interkulturális identitás elgondolhatósága irányába is. Meglátása szerint az identitás „a tudat ügye, vagyis egy önmagunkról kialakult tudattalan kép tudatosulása”.¹⁰ Ezt mind az egyéni, mind a kollektív identitás tekintetében igaznak véli.

Assmann megkísérli világosan elkülöníteni a kulturális identitás fogalmkörét az egyéni, illetve a kollektív identitás problematikájától. Úgy véli, hogy a kulturális identitást nem az egyéni identitások összessége alkotja, de nem is tekinthető az egyéni identitások fölött álló misztikus képződménynek. Ugyanakkor a kulturális identitás a kollektív identitással, avagy a Mi-azonossággal sem azonosítható. A kollektív identitás nem létezik a Mi-t alkotó és hordozó egyéneken kívül, tehát ez az identitásforma is „az individuális tudás és tudat ügye”, az egyéneken „tudatosult társadalmi hovatartozás”.¹¹ Eszerint elgondolva, a kulturális identitás sem lenne más egyéb, mint „tudatos részvétel valamilyen kultúrában”, „egy adott kultúra megvallása”, vagyis az egyéneken tudatosult kulturális hovatartozás.¹² Ezzel szemben Assmann a *kulturális identitást* nem az egyén, hanem a *kultúra* problémájaként közelíti meg. Az identitás alapja ebben az esetben is a „tudás, tudatosság és reflexió”, de „ennek a tudásnak a „sajátos tartalmi és formai kibomlása” maga a kultúra.”¹³

⁹ Uo. 102.

¹⁰ Jan Assmann: *A kulturális emlékezet*. Ford. Hidas Zoltán. Atlantisz Könyvkiadó, Budapest, 1999. 129.

¹¹ Uo. 130., 133.

¹² Uo.

¹³ Uo. 142.

Tehát egy kultúra *mint kultúra* bír *saját* identitással, s ennek birtokában képes más kultúrákkal is kapcsolatokat építeni. A *saját* ebben a kontextusban nem egy kezdeti, kiindulási állapotnak tekinthető, hanem sokkal inkább egy *interkulturális* kifejlődési folyamat *eredményének*.

Assmann több kérdést is felvet a kulturális indentitással kapcsolatban. A legfontosabb a kulturális indentitásnak a mássághoz való viszonya. Assmann úgy véli, hogy csakis egy saját identitással bíró kultúra képes más kultúrákkal kapcsolatokat építeni, s egy adott kultúra *saját* identitása éppen a más kultúrákkal való kapcsolatépítésben alapozódik meg. A *másság* tehát a kulturális indentitás szerves összetevője, konstitutív tényezője.

A mássághoz való viszony kérdése az *idegenség* problémájára is kiterjed. Assmann elgondolása szerint a kulturális indentitás nem definiálható az idegenség ellenében. Egy adott indentitás ténylegesen nem „idegenség”-gel, hanem egy *másik* indentitással szembesül. Az idegenség nem egy tartalmas másik velejárójaként, hanem az interkulturális közeg *hiányaként* fogható fel.

Assmann szerint tehát a másság/másik tapasztalata nélkül nem beszélhetünk valós kulturális indentitásról. Ott, ahol az önmagába záruló *sajátot* tekintik „a Kultúra”-nak, a kultúra *öntranszcendenciája*, az indentitás *szakralizációja* megy végbe. Ilyenkor nem a másságot felmutató különbség, hanem az *elkülönülés* válik az indentitás hordozó alapjává. „Az elkülönüléssel felerősödött indentitás vallási mozzanata – mutat rá Assmann – a Mi-tudat kizárólagossági igényében rejlik: mindenkit át akar fogni, mégpedig mindenestül. Minden egyéb megfakul az egyetlen, döntő distinkció fényében: »Már csak magyarokat ismerek«”.¹⁴ Ez már nem valami és valami közötti distinkciót, s nem is egymás számára másságokként feltűnő két sajátos közötti különbségtevést jelent, az egyik melletti döntés céljából, hanem maga a pusztá *distinkció*. Amikor valaki már csak önmaga és *minden más* között disztíngvál, voltképpen már önmagát is elveszti mint indentitást. Az indentitásképző *esemény* parttalanul kitágul és fekete lyukként nyeli magába minden mással együtt a tartalmas saját indentitást is. A kulturális indentitás ilyen körülmények között kívül kerül az interkulturális közegen, és megfosztódik a valós fenntartó alapjától.

6.

Az előbbieken alapján felmerül a kérdés: vajon elégséges-e a különféle szociológiai és antropológiai indentitáskonceptciók horizontjában elgondolni a kulturális indentitást? Az előzetes filozófiai megfontolásokra is figyelve, úgy

¹⁴ Uo. 154-155.

véljük, hogy újszerű módszertani és tartalmi szempontok bevezetése megkerülhetetlennek tűnik az identitás és jelesül a kulturális identitás mai vizsgálata során. Vegyük sorra ezeket.

Anélkül, hogy valamiféle párhuzamot próbálnánk vonni az egyéni és a kulturális identitás közé, illetve azzal kísérleteznénk, hogy a kulturális identitást az egyéni identitás mintájára gondoljuk el, fontosnak véljük azt a módot, ahogyan az identitásprobléma körüli fordulat kivezet az identitás reflektálatlan azonosságként és közvetlen adottságként való felfogásából. Az identitás nem fogható fel másképp, mint reflexív viszonyulásként és önreflexív állapotként, amely öntávolságot és elkülönбözőдést, önazonosságot és máságviszonyt, valamint ezekбől kifejlő önszemléletet, önértelmezést és önértést hordoz magában, mégpedig nem úgy, mint járulékos összetevőket, egy identitás-állapottal összetartozókat, hanem mint olyanokat, amelyek az identitásképződéssel *összetartoznak*.

Az identitás nem birtokviszony és nem is predikatív struktúra. Továbbá, az identitás nem pusztán tudati reflexió létbeli adottságokra, és nem is létbeli, tartalmi adottságok megformáltsága e tudati reflexió által. Az identitás *reflexív* vetületével szükségképpen összetartozik a reflexió kritikai önreflexiója, a mindenkori számvetés nemcsak az identifikációs adottságokkal és feltételekkel, hanem a rájuk irányuló reflexió lehetőségfeltételeivel is. Ily módon az identitás mibenlétéről, alapjáról, fogalmi behatároltságáról való feltáró és értelmező gondolkodás is identitásképző tényezőnek bizonyul. Ebben az összefüggéshálóban mindazokhoz a „valamiségekhez” (én, egyén, csoport, közösség, kultúra, stb.) képest, amelyekkel összetartozóként tapasztalják és gondolják általában az identitást, az identitás maga egy magasabb *komplexitási szintet* képvisel, egy olyan létszintet, amely a maga nemében egységes és redukálhatatlan, s nem vezethető vissza sem a birtokló szubjektumokra, sem az identifikációs összetevőkre.

Ezen a komplexitási szinten az identitáshoz tartozó reflexív önszemlélet, önértelmezés és önértés aktivitása az identitásképződés belső szerves tartozéka és megformálója; az, hogy hogyan gondolkodnak az identitásról, milyen fogalmat alkotnak róla egy történelmi és kulturális szituációban, hogyan értik meg magukat identitásként egyének, közösségek, kultúrák, nagymértékben összefügg az identitással összetartozó szemléleti horizontok és értelmezési folyamatok formatív erejével és aktivitásával, az önértelmezés és önértés *applikatív* vetületével. Ebben az összefüggésben az identitás tartalmi adottságai *értelemdimenziót* nyernek, értelemösszefüggésekként szerveződnek egységbe, s az identitás maga nem statikus állapotként valósul meg, hanem *képződésként* bontakozik ki, lét- és értelemtörténeti folyamatként megy végbe.

A fentiek alapján a kulturális identitás lényegi problémája a következő kitételekben világítható meg.

Az, hogy egy kultúra miként tekint önnön lényegére és az identitással való összefüggéseire, nagymértékben függ egy adott időszak és társadalmi helyzet kulturális tapasztalataitól, kulturális önszemléletétől és az ezek által megformált kultúra-fogalomtól, egyáltalán attól, hogy az ott és akkor élő egyének és közösségek hogyan értik a kultúrát, s miként értik meg önmagukat a kultúrájukban benne élő emberekként. Ez jelentősen meghatározza az identitáshoz való viszonyukat is, azt, hogy egy már készen álló kultúra világa felől próbálják megalkotni, feltárni és megérteni az identitást, vagy éppenséggel úgy értik meg önmagukat, mint a kultúrájuk közegében formálódó identitásképződési hatásösszefüggések részeseit és résztvevőit. Hasonlóképpen, az identitással kapcsolatos mindenkori filozófiai gondolkodás és szaktudományos kutatás is nagyban összefügg egy adott korszaknak és társadalmi helyzetnek az identitástapasztalatokat és identitásfogalmakat megformáló önszemléletével és önértelmezésével, az ezekben helyet nyerő reflexivitás és kritikai (ön)reflexió minőségével, a lehetőségfeltételekkel való számvetéssel, amelyek nemcsak a kulturális identitásképződés lehetőség-feltételei, hanem egyszersmind az identitásképződéshez hozzátartozó kritikai (ön)reflexió lehetőségfeltételei is. Az identitásképződési folyamatot belsőleg megformáló kritikai reflexió ugyanazoknak a lehetőségfeltételeknek van kitéve és határoknak alávetve, mint maga a valós képződési folyamat. E képződési folyamatban benne álló részesülők és résztvevők eltérő feltételek között nemcsak más-másképpen realizálják és értik meg az identitásukat, hanem más-másképpen gondolják és fogalmazzák meg magát az identitás lényegét. Ez nagymértékben belejátszik abba is, ahogyan a szaktudományos megközelítések az adott kultúrában domináns identitástapasztalatok mentén alkotják meg a maguk operacionális identitásfogalmait, különféle és empirikusan behatárolt kulturális önkifejezési eljárásokra, szimbolikus reprezentációkra, jelentéstermelési eszközökre/folyamatok helyezve a hangsúlyt.

Mindezek alapján viszont egy valami kétségtelennek tűnik: a kulturális identitás lényege szerint nem egy készen álló, sajátos kultúra identitása; de nem is egy sajátos identitásforma, amely a kultúrából nyeri a meghatározottságát.

A kulturális identitás lényege szerint *interkulturális* identitás, mivel önmagával összetartozó *ens*-ként (*id-ens*) már mindig is köztességben való kiterjedést és képződést feltételez. Ez a *köztesség* nem más, mint éppen a *kultúráköziség* tere. A kultúráköziség elgondolása is egy olyan kettősséget formál, amelynek lényegszemléletét ugyancsak a hangsúlykitévés határozza meg. Ha készen álló kultúrák közti kulturális térként értelmezik, azaz *kultúra-*

köziségként, akkor a kulturális identitás az egymással szemben álló, e kulturális térben érintkező kultúrák identitásaként gondolható el. Ott, ahol az egyes kultúrákat készen álló és egymáson kívül álló entitásokként fogják fel, illetve tapasztalják meg, a vázolt identitásproblémák folyton újratermelődnek: az azonosulás, az elkülönülés, a szembenállás mechanizmusai továbbra is dominálnak. Ezen az interkulturalitás tapasztalata sem változtat lényegesen, ha pusztán készenálló, egymással szembesülő és érintkező kultúrák kölcsön-hatásaként élük meg és fogják fel az interkulturalitás tapasztalatát.

Az előbbihez képest a kultúrák*köziségre* irányuló hangsúlyváltás szemlélet- és beállítódásváltást feltételez, amelyben a kultúrák*köziség* és a kulturális identitás *összetartozása* kerül előtérbe. Ebben a horizontban a kulturális identitás olyan sajátságként gondolható el, amely a kultúrák*köziség* közegeiben képződik, az abban résztvevő egyes kultúrákra redukálhatatlan, újszerű kulturális képződményként. A kulturális identitásképződést hordozó köztes-ség ugyanis dinamikus hatásösszefüggések *játéka*, amelyben a résztvevő kultúrák soha nem már kiteljesedett, kész identitás birtokában vesznek részt, hanem az identitásigényüket kifejezésre juttató partneri, *dialogikus* viszonyba lépnek egymással, melynek dinamikus erőterében valami *új* képződik, mint *közös* alkotás. Ez az új egyik résztvevő sajátos adottságaira sem vezethető vissza, de mindegyikük identitása *részesül* belőle, *megerősödik* és új identitás-jegyekkel *gyarapodik* általa.

Azt mondhatjuk ennek alapján, hogy az (inter)kulturális identitás az egyes sajátos kultúrák *interkulturális többleteként*, s az ebben kifejeződő *létn*ben *történő gyarapodásaként* ragadható meg a leginkább. Ennek révén az egyes sajátos kultúrák *önazonosságukban* is megerősödnek és kiteljesednek anélkül, hogy változatlanul *ugyanazok* maradnánk valamiféle kulturális zártság értelmében. Az interkulturális identitás a kulturális *nyitottság* létmódja.

AZ IDENTITÁS HÁROM SZINTÉZISE

CZÉTÁNY GYÖRGY

Az identitás mint önmeghatározás nemcsak önazonosságot foglal magába, hanem ennek az önmeghatározásnak valamilyen konzisztens viszonyát is az időbeli, térbeli és jelekben megnyilvánuló valósághoz, illetve e konzisztens viszony (és ezáltal az idő, a tér és az értelem) valamilyen fogalmát vagy logikáját. Az alábbiakban az identitás képződésének három különböző, egymással konfliktusban álló logikájáról lesz szó. Mindhárom logika konzisztenciája egy feltétlen elven alapszik, vagy más szóval, mindhárom logika az adott elv szintéziseként határozható meg. A háromféle logikára a szellemtörténet különböző koraiból hozok példákat, amelyekben azok előtérbe kerülnek és így átfogó módon jellemezhetők. Hogy az adott logikát az identitásnak a valósághoz való viszonyaként mutassam be, a fogalmi meghatározáson túl kitérek a megfelelő identitással együtt járó szemiotikai, tér- és időtapasztalatra is. Az alapvető referenciát ezekre vonatkozóan az adott logika filozófiai, tudományos és művészeti megnyilvánulásai jelentik.¹

Az identitásképződés első logikája szerint a szubjektumhoz születésétől fogva meglévő, őt az általános rendben elhelyező, kizárólagos predikátumok rendelődnek, amelyek rögzíti identitását és korlátozzák kapcsolatfelvételének célszemélyeit és módjait. Ilyenek például a platóni állam lakói. Szókratész ún. „nemes hazugsága”, a polgárok vezetését elősegíteni hivatott mítosz úgy szól, hogy az isten funkciójuk szerint három különböző embertípust formált meg: a vezetésre alkalmasakba aranyat kevert, az örökbe ezüstöt, míg a földművesekbe és a kézművesekbe vasat, illetve bronzot. Márpedig az államban igazságosság csak akkor lesz, ha természetének megfelelően „mindenki a maga dolgát végzi”. E mese elhitetésével – Nietzsche kifejezésével e „mnemotechnikával” – választhatók el és rögzíthetők a polgárok állítólagos értékük és funkciójuk alapján az állam három hierarchikus rendje szerint.²

A lélek és az állam igazságos rendjének alapja a Jó ideája által biztosított kozmikus rend, melynek megismerésére és közvetítésére a filozófus-vezető

¹ Az előadás *A transzcendentális illúzió keletkezése és története* című könyvemben írottak összefoglalását és kiegészítését nyújtja. Lásd Czétány György: *A transzcendentális illúzió keletkezése és története. Három szintézis harca egy egységes valóságért*. L'Harmattan, Budapest, 2015.

² Platón: *Állam*. Ford. Szabó Miklós, Steiger Kornél. Atlantisz, Budapest, 2014. 414b-415c, 433a-b.

hivatott. Hiszen annyiban lehet valaki filozófus, amennyiben elsajátítja a létezők természetétől való felosztásának dialektikus tudományát, vagyis eljut a mindent elrendező Jó megismeréséhez. A tudás számára feltáruló hierarchikus rend egyszerre válik a lélekben és az államban megvalósítandó rend mintájává.

A létezők felosztással nyert fogalma az emlékezet (*anamnészisz*) által adott a dialektikus megismerés számára, és így a múltra utal. A *Timaiosz* elbeszélése alapján arra lehet következtetni, hogy a felosztott létezők rendjének kialakítása egy időn túli múltban történt, egy minden időt megelőző, magát az időt is létrehozó múltban. A kozmosz megismerése a *demiurgosz* által elrendezett, számszerűsíthető periodikus mozgások mennyiségi kifejeződése, és így az isteni rendnek az érzékeken keresztül az értelem számára való megmutatkozása által történhet. Míg a látás útján nyert érzetek értelmezése a folytonos mozgás mértani szabályszerűségeinek felismerése, addig a hallás útján nyert érzetek értelmezése az arányok számtani szabályszerűségeinek megértése alapján kerülhet kapcsolatba a kozmikus renddel.³ Ez egyszersmind a *dianoia* örök tárgyakkal foglalkozó tudományainak, a későbbi *quadri-vium*nak a felosztásához vezet. Ezek: az égitestek mozgásával foglalkozó asztronómia, és ebből a szabályos számmértékek örök szabályait absztraháló geometria; a harmónia számarányaival foglalkozó zene, és ebből a harmonikus számarányok örök szabályait absztraháló aritmetika.⁴ Önmagunk megismerése arra az örök rendre vonatkozik, amely egyszerre érvényesül a kozmosz, az állam és a lélek rendjeként.

Charles Taylor szerint a modern identitást a konstitutív javak morális forrásának bensővé tétele határozza meg. Míg korábban az ember konstitutív java az isteni világrend volt, melynek morális forrása a Jó ideája, avagy Isten, addig a modernitásban az ontikus rendtől függő identitás helyébe az önmagát meghatározó szubjektum lép.⁵ A benső Ágoston *Vallomásaiban* válik először központi jelentőségűvé. Itt ugyan megtaláljuk a teremtés befejezett múltját, amelynek teremtő Igéje egyszersmind az időn kívüliséget kifejező jelen idejű második személyként tesz a vallomást tevőre benyomást. Ám éppígy megtaláljuk a lélek jelen idejű első személyben kifejeződő időtlen bensőjét, amelyben múlt, jelen és jövő a lélek jelenvaló benyomásában vonódik össze, és lesz jelen a múltból, jelen a jelenről és jelen a jövőről. Ágoston szerint a tanulás során az emlékezetünkben megőrzött dolgokat a gondol-

³ Platón: *Timaiosz*. In. *Platón összes művei. Harmadik kötet*. Ford. Kövendi Dénes. Európa Kiadó, Budapest, 1986. 47a-e.

⁴ Platón: *Állam*, 522c-531c.

⁵ Taylor, Charles: *Sources of the Self. The Making of the Modern Identity*. Harvard University Press, Cambridge, 2001. 16-24.

kodás szétszórtságukból egybegyűjti (*cogere*). Innen származik a „*cogitare*” szó is.⁶

A karteziánus *cogit*oval már az első személy jelen idejének bizonyossága válik a tudás alapjává. A világ már nem kozmikus rendként, hanem mechanisztikus kiterjedésként jelenik meg. Az idea pedig már nem ontikus, hanem pszichikai kategória. A tudás célja az ideák racionális összetétele az elkülönített és világos belátás alapján, nem pedig a világrendnek való megfelelésük alapján. Ehhez viszont a megismerő szubjektum előítéletektől mentes kell legyen. Ahogy Taylor fogalmaz, a világ és teste tárgyiasításával a szubjektum immár külső megfigyelőként viszonyul hozzájuk. A racionalitás itt már nem szubsztantív, hanem procedurális jellegű: reprezentációt konstruál a módszer alapján. A valóságnak való megfelelést Isten tökéletessége szavatolja. Ezzel veszi kezdetét a világ varázstalanítása, amely már nem az ideákból való részesedés helye, hanem a céljainkhoz kapcsolódó lehetséges eszközök semleges területe.⁷

A tér és az idő mint a megfigyelő vonatkoztatási rendszere a Descartes-féle koordináta-rendszerben kap általános aritmetikai megalapozást. A koordináta-rendszerben a megfigyelő referenciapontjaként kijelölt origó vonatkozásában kap értéket minden test adott pillanatban mért helyzete és sebessége. A koordináta-rendszer segítségével, az algebra, az analízis és a differenciálszámítás alapján a geometrikus axiómarendszer visszavezethetővé válik egy aritmetikai axiómarendszerre, amelynek Peano ad explicit formát. A tér a megfigyelő Szubjektum szemszögében mért változók szimmetrikus és homogén vonatkoztatási rendszerévé válik. Az idő pedig a jelenpontok szukcesszív sora, egy független változó. Egy test mozgáspályája pillanatnyi állapotainak összegzése. A geometriai időtengelyen minden pont „újrateremtett” jelen pillanat, melynek nincs se múltja, se jövője, se emléke, se iránya, pusztán tőle balra és jobbra található további jelenpillanatok vannak. Mind a tér, mind az idő szimmetrikus és homogén.

Descartes *A dioptrikában* a látás mechanizmusát a festészeti perspektíva-eljárás szerint írja le. A látás során a Természet azért hozza létre az idegek eredetétől függő helyzetet, hogy a lélek „figyelme ismét kiterjedhessen az összes olyan pontra, amelyek a testrészek legszélső pontjából eredő és képzeletben a végtelen felé meghosszabbított egyeneseken helyezkednek el.”⁸ A tér perspektivikus ábrázolásának elméletét elsőként Alberti fejti ki, méghozzá a fénysugarakat konjugáló szem működéseként. „Képzeljük el a sugarakat,

⁶ Augustinus, Aurelius: *Vallomások*. Ford. Városi István. Gondolat, Budapest, 1982. X.XI.18, 294. Lásd erről Taylor: *id.mű* 141.

⁷ Taylor: *id.mű*. 143-158.

⁸ Descartes, René: *A dioptrika*. Ford. Lőrinszky Ildikó. *Enigma*, 1994. 4. 994b, 119-123.

amint finom fonalként terjednek, majd összegyűlve, mint egy köteg egy pontba, visszatérnek együtt a szembe, ahol a látóérzék található. Ott, a mintegy kötegbe gyűlt sugarak egyenes és finom ágakként szétterjednek, egészen a szemközt lévő felületekig.”⁹ A festészet mellett a perspektivikus látás elve a reneszánsztól kezdve meghatározza a városépítést (a városon és a tájon uralkodó tengelyek nyitott rendszere Rómában, Párizsban stb.), a kastélyépítést (a versailles-i tükörteremből figyelő uralkodó szem mint a kert és a táj távolába vesző vonalak metszéspontja), de még a várépítést is: „Az erődítés művészetének legfontosabb architekturális szempontja [...] a tér átláthatóságának a biztosítása, mind az emberi tekintet, mind pedig a löfegyver tűzereje csak olyan terepet képes birtokolni, amelynek nincsenek takarásban lévő részei. [...] E követelmény [...] egy olyan *ideális tér* utópikus eszméjét fogalmazza meg normatív jelleggel, amely híján van a megfigyelő nézőpontjából adódó korlátoknak.”¹⁰

Descarteshoz mint referenciapontunkhoz visszatérve: *Compendium musicae* című írásában az alaphang aritmetikai osztásából képzett konszonanciák rendjét hozza léte. Ezt az elméletet később Rameau fejt ki alaposabban. Descartes szerint az aritmetikai osztás geometriai osztással szembeni előnyben részesítésének az az oka, hogy „az előzőben kevesebb dolgot kell észlelni, mivel minden különbség végig azonos. Ezért az érzék nem lesz annyira megerőltetve abbéli próbálkozásában, hogy mindent elkülönítetten érzékeljen.”¹¹ Az újkori tonális zenei forma minden eleme (az akkord, a ritmus, a dallam és maga a forma) az alaphang vonatkoztatási rendszerében kap funkciót. A zenei kompozíció az alaphang, illetve a belőle kiinduló melódia és akkord önmagába visszatérő fejlődési folyamatának tekinthető, amely az emlékezet és a várakozás által igazítja el a hallgatót e folyamatban. Mindennek legjobb példája a klasszicista szonátaforma. Hogy Pierre Boulez fogalmát idézzük, ahogyan a festészetben a centrálperspektíva esetén az ábrázolt formák a látógúla csúcsából kiinduló látószög alapján definiálódnak, hasonlóképpen a zenei formák a tónus referenciapontjának vonatkoztatási rendszerében felvett „hallási szög” alapján határozódnak meg.¹²

⁹ Alberti, Leon Battista: *A festészetről – Della pittura*, 1436. Ford. Hajnóczi Gábor. Balassi, Budapest, 1997. 57.

¹⁰ Schmal Dániel: A polisz mint a szelf metaforája. In. *Lábjegyzetek Platónhoz 17. A polisz*. Szerk. Laczkó Sándor. Pro Philosophia Szegediensi Alapítvány – Magyar Filozófiai Társaság – Státus Kiadó, Szeged, 2019. 118-119.

¹¹ Descartes, René: *Compendium of Music (Compendium Musicae)*. Ford. Walter Robert. American Institute of Musicology, 1961. 12.

¹² Boulez, Pierre: Form. In. Jean-Jacques Nattiez (Szerk.): *Orientations. Collected writings by Pierre Boulez*. Ford. Martin Cooper. Faber & Faber, London / Boston, 1986. 93.

Hasonló formáról ad számot Lukács *A regény elméletében*: az újkori regény belső formáját a szubjektivitásnak önmaga megismeréséhez és ezáltal önmaga megszüntetéséhez vezető útként határozza meg: „A folyamat, amelyként a regény belső formáját felfogtuk, a problematikus individuum vándorútja önmagához, az egyszerűen létező, önmagában különemű, az individuum számára értelmetlen valóságban való zavaros megrogzottságtól a tiszta önismerethez vezető út.”¹³ A regény világát a keresés folyamatának iránya szervezi meg, elemeit az önmegismerés felé igyekvő hős vonatkoztatási rendszere szintetizálja. „Az elszigetelt emberek, érzékektől idegen jelenségek és értelem nélküli események diszkrét-különnemű tömege egységes tagolt-ságot nyer azáltal, hogy minden egyes elem a központi alakra és az ő életútja által szimbolizált életproblémára vonatkozik.”¹⁴

Ami magát a szubjektumot illeti, Descartes a véges szubjektum igazságát Isten végtelen ideájával támasztja alá. Kant viszont már az autonóm szubjektum önmaga feletti törvénykezését, az észnek a tiszta Ész általi megítélését mutatja be.¹⁵ A szubjektum, mint az appercepció szintetikus egysége, a tapasztalat lehetőségfeltétele. Ahogy Kant fogalmaz:

a sokféleség összekapcsolódását (*conjunctio*) [...] a képzetalkotó tevékenység spontaneitása végzi el, s mivel ezt a tehetségünket az érzékelőképessegtől megkülönböztetendő, értelemnek kell neveznünk, ezért [...] minden összekapcsolás értelmi művelet, melyet a szintézis általános megnevezéssel jelölünk. Ily módon mindjárt fölhívjuk rá a figyelmet, hogy semmit nem képzelhetünk a tárgyban összefüggőnek, amit előbb mi magunk nem kapcsoltunk egybe; és valamennyi képzetünk közül egyedül a kapcsolat nem származhatik tárgytól; ez csupán a szubjektum alkotása lehet, lévén az összekapcsolás a szubjektum öntevékenysége aktusa.¹⁶

A szubjektum nem más, mint a képzetek konjunktív szintézise. A modern identitás e konjunktív szintézisét szembeállíthatjuk a korábban elemzett premodern szintézissel, melyet szintén Kant fogalmával az identitás diszjunktív szintézisének nevezhetünk. A diszjunktív szintézis Isten azon szintézise, amely által a meghatározások egymástól elválasztva és egymást kizárva alkotnak hierarchikus rendet.

¹³ Lukács György: A regény elmélete. In. *A heidelbergi művészetfilozófia és esztétika. A regény elmélete. Ifjúkori művek*. Magvető, Budapest, 1975. 534.

¹⁴ I.m., 535.

¹⁵ Ez abban mutatkozik meg a leglátványosabban, ahogy Isten alárendelődik a morális ész etikoteológiájának.

¹⁶ Kant, Immanuel: *A tiszta ész kritikája*. Ford. Kis János. Atlantisz, Budapest, 2004. 143-144.

A szubjektum konjunktív szintézise a társadalomban a személy tulajdonjogaként realizálódik. A személy, amely önmagában egy puszta abszolút negativitás, egy $\text{Én}=\text{Én}$, az általa birtokolt vagyonon (azaz az általa érvényesíthető dologi és kötelmi jogigényeken) keresztül tesz szert társadalmi identitásra. A kötöttségektől mentes szubjektum szabadsága abban áll, hogy önmagában bizonyosként független minden meghatározottságtól, de csak e meghatározások által válhat természeti létezővé, a világban egzisztálóvá, valóságossá. Hegellel szólva, a szubjektum az a hatalom, amely minden szellemi terület lényegéként önmagában való bizonyosságát ragadja meg, és mint abszolút szabadság

a világ trónjára lép, anélkül, hogy bármilyen hatalom ellenállást fejthetne ki vele szemben. Mivel ugyanis valójában csakis a tudat az az elem, amiben a szellemi lények vagy hatalmak szubsztanciája van, azért egész rendszerük, amely különböző területekre való oszlás által szerveződött és tartotta fenn magát, összeomlott, miután az egyes tudat úgy fogja fel a tárgyat, hogy nincs más lényege, mint maga az öntudat [...].¹⁷

Ahogy Taylor megjegyzi, a természetet egy homogén és kisajátítható térré varázstalanító instrumentális ésszel szemben a 18. századtól kezdve felerősödik a belső morális érzék fontosságának hangsúlyozása (Shaftesbury-nél, Hutchesonnál, vagy épp Rousseau-nál). Ez azonban nem a természet kozmikus felfogásához való visszatérést jelenti, hanem a természet bensővé tételét, a helyes érzés forrásaként való megjelenését. A természethez való kétféle viszonyt jól tükrözi a francia kert és az angol kert közötti különbség. Szemben a ráció természet feletti uralmát mutató francia kerttel, az angol kert hívei szerint csak az érintetlen természet képes arra, hogy előhívja a természetes érzéseket. A romantikában azután már a természet az alkotó képzelőerő kifejezési aktusaként tárul fel – melynek paradigmatis terepe a művészet. Novalisnál a természet titkait önmagunk felé fordulva fedezhetjük fel. Schelling és Hegel számára a szellem a természetben, legteljesebb módon az emberi természetben fejezi ki és ismeri meg önmagát.¹⁸

A modern művészettel azonban valami új veszi kezdetét, amikor az szakít a kifejezés paradigmájával és a szubjektum konjunktív szintetikus egységével. Merleau-Ponty mutat rá arra, hogy Cézanne-nál a festészet nem egy szubjektum kifejezése, hanem az észlelés preobjektív világának felfedezése, azoknak a láthatatlan kapcsolódásoknak a felszínre hozatala, melyek tapaszt-

¹⁷ Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *A szellem fenomenológiája*. Ford. Szemere Samu. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1961. 301.

¹⁸ Taylor: *id.mű*, 248-302, 355-390.

talatunkat konstituálják.¹⁹ Kandinszkij absztrakciói pedig már sem nem referálnak tárgyakra, sem nem fejezik ki a lelket, hanem a színek és formák robbanásszerű dinamizmusát örökítik meg, melyek egymással ütközve lokális központokat hoznak létre. A mozgást tárgyábrázolás hiányában egyedül maguknak a színeknek és formáknak az intenzitása határozza meg.

Ahogy a színek és a formák Kandinszkij festészetében válnak „egyenjogú polgáraivá az absztrakció világának”²⁰, a hangok Schönberg zenéjében lesznek egyenjogú tagjai sorozatuknak. Adorno Schönberg muzsikájában a kifejezés totálissá válására és ellentétébe való átcsapására mutat rá. Schönberg annak a Beethovennel kezdődő és Brahms által továbbvitt folyamatnak a végpontján áll, amely a kidolgozás elvét egyre inkább a mű egészére terjeszti ki. Schönberg atonális darabjaiban a kifejezés felszabadul a tónus vonatkoztatási rendszere alól, egyszersmind azonban a tonális forma, vagyis az önmagához visszatérő szubjektum híján lemond a fejlesztés, a változás lehetőségéről is – hisz a változás feltételezi az azonosságot, a referenciapontot.²¹ A tizenkét hangú technikával a zeneszerző a vonatkoztatási rendszert egy olyan rendszerrel váltja fel, amelyben a különböző magasságú hangok funkcióját az általuk alkotott sorozat határozza meg és amelyben különféle variációk bontják ki a sorozatot (modulációk és fordítások által). A komponálás alapja nem a tonalitás rendszere, hanem az egyenrangú hangok sorozata.

Roland Barthes abban látja a klasszikus és a modern retorika különbségét, hogy míg az előbbiben minden szó más szavak irányában terjeszkedik a megszokás és a közhasználat által limitált kapcsolódások alapján, addig a Rimbaud-val kezdődő modern költészet a szavak kapcsolódásainak csak a „mozgását, zenéjét” hagyja meg. A modern költészet az egy találkozási pontban koncentrálnak a hangzásbeli vagy szemantikai véletlen által felmutatja a Szó tömörségét, mely újszerű kapcsolódásaiban bontja ki virtuális viszonyait.²² Mallarmé versei egymástól távol álló jelek valószerűtlen találkozásából fakadó intenzív nyelvi események: olyan „Kockadobás” eseményei, mely „Soha nem törli el a Véletlent” (*Jamais N’Abolira Le Hasard*), és amely olyan írást eredményez, ahol „Minden Gondolat Kockadobás” (*Toute Pensée émet*

¹⁹ Merleau-Ponty, Maurice: A szem és a szellem. Ford. Vajdovich Györgyi, Moldvay Tamás. In: *Fenomén és mű. Fenomenológia és esztétika*. Szerk. Bacsó Béla. Kijárat, Budapest, 2002. 70-75.

²⁰ Kandinszkij, Vaszilij: *A szellemiség a művészetben*. Ford. Szántó Gábor András. Corvina, Budapest, 1987. 40.

²¹ Adorno, Theodor: *Az új zene filozófiája*. Ford. Csobó Péter György. Rózsavölgyi és Társa, Budapest, 2017. 100-132.

²² Barthes, Roland: Az írás nulla foka. In: uő: *A szöveg öröme. Irodalomelméleti írások*. Ford. Romhányi Török Gábor. Osiris, Budapest, 1996. 25-31.

un Coup de Dés).²³ A költő megengedi a költeménynek, hogy a szavak inhere-
rens, kölcsönhatásban lévő erői strukturálják, egyenlőtlenségük sokkhatása
által mozgatva azt. Ezra Poundnál a szavak vagy képek egy intenzív erőteret
hoznak létre egymás között. „Három vagy négy szó pontosan egymás mellé
helyezve képes ezt az energiát nagyon magas hatásfokon sugározni.”²⁴ Proustnál
a kutatott jel egy élmény és egy emlék közötti kapcsolatban villan fel. Mind-
ezzel párhuzamba hozható Saussure nyelvészeti elmélete, melyben a jelölők
és a jelöltek reciprok differenciális viszonyok rendszereként jelennek meg.

Általában a különböző tudományok az egyensúlyi állapottól távoli struktú-
rákat az elemek közötti kommunikáció alapján írják le. Prigogine és Stengers
szerint az ilyen rendszerekről általános elvként elmondható, hogy a kommu-
nikációs sebesség határozza meg azt a maximális bonyolultságot, amelyet egy
rendszer szervezettsége elérhet anélkül, hogy túlságosan instabillá válna:
„minél gyorsabb a kommunikáció a rendszerben, minél nagyobb azoknak a
jelentéktelen fluktuációknak az aránya, amelyek nem képesek a rendszer
állapotának átalakítására, annál stabilabb ez az állapot.”²⁵ Hasonlóképp a
kommunikációs kapcsolódások és sebességük által jellemezhető a társadalmi
terek stabilitása vagy törekenysége is. Manuel Castells korunk társadalmát
hálózati társadalomként, illetve áramlások tereként írja le. Az áramlástér
materiális alapjaiban Castells három réteget különít el: először is az informá-
ciótechnológia áramköreit, mely által a hálózat adott helyét más helyekhez
való kapcsolódásai definiálják (internet, távközlés, műsorszórás); másodsor
a helyek együttműködését koordináló kommunikációs gócpontokat és a stra-
tégiailag fontos lokális csomópontokat (pl. a pénzügyi világban New York és
Tokió); harmadszor a kozmopolita menedzser-elit szerveződését, melynek
tagjai egyszerre törekszenek arra, hogy a hálózat minél több helyet integ-
ráljon, és arra, hogy eközben saját domináns pozíciójuk a hálózaton belül
elkülönült maradjon (az uniformizált kozmopolita életstílus exkluzív hely-
színei pl. a repülőterek VIP várótermei, a nemzetközi szállodák szobái, vagy a
fürdő- és masszázs-szolgáltatások).²⁶ Ezek az anyagi alapok biztosítják a
hálózatoknak az egész világra való kiterjesztését. Az individuum helyét az
információs társadalomban alapvetően az határozza meg, hogy mennyire
képes integrálódni e hálózatokba, és hogy a különféle kapcsolódások milyen

²³ Mallarmé, Stéphane: *Oeuvres complètes*. Librairie Gallimard, Paris, 1945. 457-477.

²⁴ Taylor: *id.mű.* 475.

²⁵ Prigogine, Ilya - Stengers, Isabelle: *Az új szövetség. A tudomány metamorfózisa*.
Ford. Dévényi Levente. Akadémia, Budapest, 1995. 165-166.

²⁶ Castells, Manuel: *A hálózati társadalom kialakulása. Az információ kora. Gazda-
ság, társadalom és kultúra. 1. kötet*. Ford. Rohonyi András. Gondolat – Infonia,
Budapest, 2005. 532-540.

metszéspontján bukkan fel. Baudrillard mutat rá arra, hogy a fogyasztói társadalomban a szükséglet nem egy egyénnek egy objektumhoz fűződő viszonyát fejezi ki, hanem a jeleknek a produktív erők által létrehozott rendjének egy differenciált elemét.²⁷

Franco Berardi szerint korunk a kognitív képesség tekintetében átmenet a konjunkcióról a konnekcióra. A konjunkció a találkozás és a kommunikáció egyszeri és megismételhetetlen módja, melynek során a jel jelentése értelmezésre kerül, rá a befogadó érzékeny és általa mássá válik. Ezzel szemben a konnekció a „diszidentifikáció” folyamatoként jellemezhető: egy mély nyomok nélküli feloldódás a gyorsuló heterogén ingerek között folyamatosan keletkező, eljövő eseményként adódó kapcsolatokban. Az ingerek között a világra nyitott észlelés azok szemantikai értelmezése és elsajátítása nélkül mozog, egyre kevesebb teret hagyva az érzékenység, a reflexió és a személyes emlékezet számára. Az értelmezés pusztán szintaktikai, amely előfeltételezi a kapcsolódó elemek kompatibilissé tételét, standardizálását (digitalizálását).²⁸ Mindezek alapján az identitás képződésének e harmadik logikáját konnektív szintézisnek nevezhetjük.

Foucault az *Eltérő terek* című írásában különbséget tesz a helymeghatározás tere, a kiterjedés tere és a szerkezetek tere között. A középkort a helyek hierarchikus elrendezése jellemezte, mint például az ég feletti, az égi és a földi tér elválasztása esetében. Az elhelyezés terét Galilei nyitotta meg egy végtelenül nyitott térré, felszámolva ezzel a hierarchikusan elválasztott helyeket. A tárgy koordináta-ponttá zsugorodott, a heterogén elhelyezést a homogén kiterjedés váltotta fel. Ma azonban ez utóbbi helyét átveszi a szerkezet, amely pontok vagy elemek közötti relációkból áll. Korunkban a teret a szerkezetek közötti kapcsolatok jellemzik: egymásra redukálhatatlan szerkezeteket felépítő kapcsolatok hálózatában élünk.²⁹

E felosztáshoz kapcsolódva az előzőekben az identitás képződésének három logikája között tettem különbséget. Az első, melyet diszjunktív szintézisnek nevezek, de amelyet szubsztantív identitásnak is nevezhetnénk, az az eset, amikor meghatározott, pozitív, szilárdan elválasztott predikátumok jelentik az identitás alapját, amelyek a múlt emlékezetében találnak támaszt, és amelyek meghatározzák a szubjektum helyét és feladatát. A második, a

²⁷ Baudrillard, Jean: *La société de consommation. Ses mythes, ses structures*. S.G.P.P., Paris, 1970. 119-125.

²⁸ Berardi, Franco „Bifo”: *Precarious Rhapsody. Semiocapitalism and the pathologies of the post-alpha generation*. Minor Compositions, London, 2009. 86-87, 99-100, 130-132.

²⁹ Foucault, Michel: *Eltérő terek*. In. uő: *Nyelv a végtelenhez. Tanulmányok, előadások, beszélgetések*. Ford. Sutyák Tibor. Latin Betűk, Debrecen, 1999. 147-148.

konjunktív szintézis esetében a hangsúly nem a predikátumokon, hanem a szubjektumon van, nem a múlton, hanem az önmeghatározás és önmagára vonatkoztatás jelenbeli szabad akaratán vagy kifejezőerején. Általánosságban elmondhatjuk, hogy míg az első domináns módon az ókori és középkori társadalmakban érvényesül, addig a második az újkori nyugaton válik dominánssá. Azonban korunkban egy újabb szintézis kerül egyre dominánsabb pozícióba, melyet konnektív szintézisnek nevezek. Ez esetben viszont inkább egy „diszidentifikációról” beszélhetünk, heterogén ingerek változó kapcsolódásáról, melyek semmilyen szilárd identitást nem alapozhatnak meg. Mindazonáltal az itt előadott narratíva csak tendenciákat vázol fel egyes szintézisek dominánssá válásáról. Korunkban is mindhárom identitásképződési logika – azaz mindhárom valósághoz való viszony – nyomait megtalálhatjuk, az ebből következő konfliktusokkal és összebékítési kísérletekkel együtt. A konfliktus épp az identitásnak a valósághoz mint egészhez való viszonyán alapszik, illetve azon, hogy a három konzisztens logika radikálisan más módon határozza meg e viszonyt és ezzel magát a térbeli, időbeli és jelekben megnyilvánuló valóságot. Valójában az identitás problémáját a három szintézis konfliktusaként, dominancia-viszonyaként és összeegyeztetési kísérleteként lehet meghatározni.³⁰ Taylor megfogalmazását átvéve, a modernitás konfliktusa jellemezhető a szubjektum e három forrásának harcaként és együttműködéseként. Az identitás problémájáról e három logika konfliktusaként adhatunk számot. Éppúgy elmondhatjuk azt az identitásképző logikákról, amit Taylor a modern identitás három konfliktusban álló forrása kapcsán ír, miszerint „el kell ismernünk a javak s ebből adódóan a konfliktusok pluralitását, amit más nézetek hajlamosak elkendőzni úgy, hogy a versengő javak egyikének legitimációját megkérdőjelezzik.”³¹

³⁰ E konfliktus politikai oldaláról lásd Czétány György: *A nagy narratívák összecsapása. Három szintézis harca egy konzisztens valóságért*. ELTE Eötvös Kiadó, Budapest, 2019.

³¹ Taylor: *id.mű* 518. Magyarul uő: *A modernitás konfliktusai*. In: *Közösségelvű politikai filozófiák*. Szerk. Horkai Hörcher Ferenc. Ford. Paksy Máté. Századvég, Budapest, 2002. 147.

*„A szocializációnak nevezett tanulási folyamatok
végén a (...) szubjektumok (...) olyan motivációkat
alakítanak ki, amelyek képessé teszik őket a
társadalmi szerepek eljátszására.”*

A KISEBBSÉGI IDENTITÁS-TUDAT KONSTRUKCIÓI

WEISS JÁNOS

*Észrevétlenül szerettem volna belopakodni
[a] mai előadásomba [...].¹*

Az identitás (azonosság) fogalmát általában reláció-fogalomként alkalmazzák; általában valaminek valamivel való azonosságát jelenti, és talán Hegelnél következik be az első elmozdulás, amikor az önmagával való azonosságról beszél. „Mivel a lehetőség a konkrét mint valósággal szemben a *magával-való-azonosság* pusztá formája, ezért a szabály reá nézve csak az, hogy valami magában ne mondjon ellent magának, s így *minden lehetséges*; mert az absztrakció minden tartalomnak megadhatja az azonosságnak ezt a formáját.”² És megint némi óvatossággal: az első filozófus, aki ezt a fogalmat magára az énrre kezdte el alkalmazni, Arthur Schopenhauer volt. Az önmegismerésben „az akarat önmagában egyszerű és azonos lényege szétterítve életrajzként jelenik meg. De az önmagát bemutató eredeti egyszerűsége és identitása miatt a *karaktere* mindig pontosan ugyanaz marad; ami miatt az életrajznak is végig ugyanaz lesz az *alaphangja* [...]”.³ Milyen szép előadást tarthattam volna erről a jelentésváltozásról, ennek a jelentésnek a pici elmozdulásáról. Arról, hogy az identitás miként alakul át logikai fogalomból a személy fogalmává, az utóbbi kritériuma – mint fent láttuk – az egységes karakter, és a biográfia egységes alaphangja. Erről beszélhettem volna, és milyen szívesen tettem volna. – Csakhogy magyarul az identitás logikai értelmét azonosságnak, a személy értelmében való jelentését pedig identitásnak szokás nevezni. A konferencia témakijelölése alapján azt gondoltam, hogy mégis az utóbbiról kellene (vagy illene) beszélnem: az identitásról mint egy személy attribútumáról, vagy a személy legfontosabb konstituens sajátosságáról. A vizsgálódás ekkor társadalomfilozófiai lesz, de azon belül is a hangsúly az individualitás és a társadalom kapcsolatára fog esni,

¹ Michel Foucault: A diskurzus rendje, In. *Holmi* 1991. 7. 868. Ford. Török Gábor.

² Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *A filozófiai tudományok enciklopédiájának alapvonalai*, I. kötet, Akadémiai Kiadó, 1979. 234. Ford. Szemere Samu.

³ Arthur Schopenhauer: *Die Welt als Wille und Vorstellung*, 4. könyv, In. *uő: Werke in zehn Bänden*, 3. kötet, Diogenes Verlag, é.n. 46.

néha ezt a szocializáció elméletének, néha szociálpszichológiának nevezik. – Előadásom három részből fog állni: az első részben egy elméleti háttérrel szeretnék fölvezetni, amelynek az a vezérkérdése, hogy mi az identitás, és egyáltalán hogyan lehet megközelíteni. Ennek végén szeretnék eljutni az úgynevezett kisebbségi identitás fogalmának bevezetéséhez. A második részben a kisebbségi identitástudat formációiról szeretnék beszélni, Deleuze és Guattari elemzéseiből kiindulva, és sok mindenben vitatkozva velük. A többségi identitás állandóan nyomást gyakorol a kisebbségi identitásokra, és mintegy a sarokba szorítja őket. A kisebbségi identitásban ennek hatására mindenféle reakciók és torzulások jönnek létre. Így a többségi identitással való azonosulás a saját „hasznosság” bizonygatásához szokott vezetni, az össz-kultúrához való hozzájárulás hangsúlyozásához.⁴ Végül pedig arról szeretnék néhány szót szólni, hogy a többségi és a kisebbségi identitás hogyan változik meg napjainkban, mintegy a szemünk előtt. (Jól tudom, hogy mindhárom kis fejezet könyv terjedelmű kifejtést igényelne, és hogy ehhez itt még az első lépéseket is alig-alig tehetem meg.)

(I. Az identitástól a kisebbségi identitásig) Hartmut Rosa egy 2010-ben megjelent, de még az 1990-es évek problémavilágát tükröző könyvében ezt írja: „A szocializáció folyamatában az ember mindig elsajátít egy nyelvet, valamint a társadalmi praktikáknak és a kötelező érték-eszméknek egy ehhez tartozó, széles spektrumú készletét.”⁵ Ez a mondat szinte definitorikus erejű, ezért mindjárt célszerű is megállni: az identitás a szocializáció során alakul ki, vagy megfordítva: a szocializáció talán legfontosabb feladata az identitás kialakítása, fenntartása és működtetése. (Mennyivel más ez a felütés, mint amit Habermas az 1968 nyarán tartott előadásaiban követett: „A szocializációt a társadalmi cselekvés szerep-konceptiójára vonatkoztatva definiáljuk, és a meglévő szereprendszerekbe való integráció folyamatként értelmezzük. A szocializációnak nevezett tanulási folyamatok végén a potenciálisan cselekvőképes szubjektumok belsővé teszik az értékorientációkat és olyan motivációkat alakítanak ki, amelyek képessé teszik őket a társadalmi szerepek eljátszására.”⁶ Habermast persze az érdekelte, hogy hogyan jött létre a háború utáni német történelemben a lázadó karakter; ennek aktualitása Hartmut Rosa számára már régen elveszett.) Visszatérve most az eredeti idézethez: az identitásnak három komponense van: a nyelv, a társadalmi praktikák és az értékorientá-

⁴ Ha valaki valaha meg akarná írni (nem akarja) a magyar aranycsapat társadalomtörténetét, akkor ehhez talán a most röviden vázolt kontextus lenne a leggyümölcsözőbb kiindulópont.

⁵ Hartmut Rosa u.a.: *Theorien der Gemeinschaft*, Junius Verlag 2010. 96.

⁶ Jürgen Habermas: *Theorie der Sozialisation*, ismeretlen szerző nem autorizált jegyzete, 1968. 2.

ciók. Ezek együttesét a személy kemény magjának is nevezhetjük; és ha föl- tesszük a személynek a „ki vagy Te?” kérdését, akkor nagyjából úgy fog vála- szolni, hogy elmondja mi az anyanyelve, milyen szokások szerint szervezi az életét, és mit tart az életben jónak vagy értékesnek. A 90-es évek diszkussziói- ban evidens volt, hogy az identitásban adottságok és normatív elvárások ke- verednek egymással. Az adottságok a személyre vonatkoznak, de az így vagy úgy meghatározott környezet mindig veszélybe sodorhatja őket. Az identitás komponenseinek megvalósítása, megélhetősége a jó élet kérdésére is vála- szol. Rosa egy korábbi tanulmányában azt mondja, hogy a kamaszkor (amely valóban az „elidegenedés” fázisának tekinthető) után kialakuló identitás (vagy *stabil* identitás) egy új otthon megteremtésének kísérleteként is értelmez- hető: „amennyiben a munka, a család, a lakóhely, a politikai beállítottságok stabilizálódnak”; ehhez jönnek még a tartós kötődéseink és a viszonyrendsze- rünk megszilárdulása.⁷ Némi székszíssal tekintek arra a vállalkozásra, amely a „közösség” fogalmát így módon próbálja feleleveníteni és aktuális szocioló- giai kategóriaként bevezetni. A 19. század végén Tönnies, majd a 20. század elején Plessner dolgozták ki azt az elméletet, mely szerint a modernitásban a hagyományos közösségekkel a társadalmat kell szembeállítani. „A társada- lom elmélete olyan emberek körével foglalkozik, akik [...] nem állnak lényegi kapcsolatban egymással, hanem inkább el vannak egymástól választva, s míg a közösség esetében a kapcsolat minden elválasztás ellenére is fennáll, itt for- dított a helyzet: az emberek minden kapcsolat ellenére egymástól elkülönül- ten élnek.”⁸ Plessner szerint a közösségben magától értetődően adott egy vi- selkedési kódex, amely biztosítja a becsületesség és a tisztesség maximumát, de ugyanakkor csak minimális biztonságot ad az ironikus bomlasztó pillan- tással szemben.⁹ A közösség koncepciójának ilyen általános felelevenítése azonban minden különbséget betakar, az identitás az identitás. – Van azonban egy másik lehetséges stratégiánk is, amely az identitás (identitások) kialaku- lására vonatkozó kérdést teszi fel. Hartmut Rosa azt mondja, hogy a szemé- lyes identitásnak az az alapkérdése, hogy „ki vagyok én?”; ezt a kérdést pedig így általánosíthatjuk: „kik vagyunk mi?” (És George Herbert Meadtől azt is tudjuk, hogy ez a kétféle identitás egymásra utal: a személyes identitás is a társadalmi interakciók során alakul ki.)¹⁰ Mindenesetre a „kik vagyunk mi?”

⁷ Hartmut Rosa: *Heimat im Zeitalter der Globalisierung*, https://www.kas.de/c/document_library/get_file?uuid=3e7eef38-ba5e-68c7-1572-040918545bf&groupId=252038

⁸ Ferdinand Tönnies: *Közösség és társadalom*, Gondolat, 1983. 57. Ford. Berényi Gábor.

⁹ Dorothee Kimmich: *Moralistik und Neue Sachlichkeit*, https://uni-tuebingen.de/fileadmin/Uni_Tuebingen/Fakultaeten/Neuphilologie/Deutsches_Seminar

¹⁰ George Herbert Mead: *A pszichikum, az én és a társadalom*, Gondolat Kiadó, 1973. 282. Ford. Félix Pál.

kérdésre (a kommunitarista filozófusok egybehangzó meggyőződése szerint) történetekkel, praktikákkal és értékmeggyőződésekkel kell válaszolnunk. De csak az identitás szempontjából releváns történetek jöhetnek szóba.¹¹ Egy pillanatra megállva azt azért meg kell kérdeznünk, hogy az utóbbi kérdés valóban az előbbi kiterjesztése-e: az utóbbiban nem szerepel a nyelv, és mintha itt már tudnunk kellene, hogy melyek a fontos történetek, és melyek nem. „Az mindenesetre vitatott, hogy milyen értelemben és milyen mértékben kell a konstitutív közösségeknek egy *kollektív identitást* kifejleszteniük, hogy teljesítsék az individuális identitás kialakítására vonatkozó funkciójukat.”¹² (Mintha itt egy kicsit határozatlannak tartanánk Mead alapvető tézisét: „A pszichikum [a self] sohasem nyilvánulhatna meg, sőt egyáltalán nem jöhetett volna létre, ha nem léteznék társadalmi környezet, és természetének szűkszerűen előfeltétele, létével együtt jár a társadalmi összefüggések és kölcsönhatások szervezett sorozata vagy mintája.”)¹³ Az idézett vitatott kérdésen mintha máris felülemelkedtünk volna, és mintha ezt egy kicsit el is siettünk volna. De az egész érvelésmenet döntő lépése most következik: „Meg kellene gondolni, hogy az individuális identitás-képzés nem csak a saját identifikációkon keresztül, hanem mindig a társadalmi identitás-tulajdonítás kontextusában játszódik le. Az individuumok és a csoportok mindig a kollektív identitás dialogikus (és sokszor konfliktusszerű) tisztázására vannak kényszerítve.”¹⁴ Itt azonnal fölmerül a kérdés, hogy egyáltalán korrekt-e kívülről való identitásképzés? És nem kellene-e mindjárt kimondanunk, hogy a kívülről való identitás-tulajdonítás az esetek nagy részében negatív, és a társadalmi előítéletek kialakulásának ez az egyik legfontosabb forrása és terepe? (Csak egy példát szeretnék fölidézni: Hannah Arendt egy kései életrajzi dokumentumfilmben ezt mondja [miközben a fotel támláját ütögeti, mintha a ritmussal a szavait szeretné nyomatékosítani]: „Ha az embert zsidóként támadják, akkor zsidóként kell védekeznie, nem németként, nem egy világtársadalom polgáraként vagy az emberi jogokra hivatkozva stb.”¹⁵ Vagyis szerinte el kell fogadni, legalább kihívásként, a kívülről jövő identifikációt.) – Egy adott társadalomban így az identitások egész topográfiája jön létre, kialakul az identitások harca egymás kölcsönös elismeréséért. És ebben a harcban jönnek létre a kisebbségi identitások. (Azt most figyelmen kívül hagyhatjuk, hogy állítólag csak e harc lefolytatása után, és mintegy e fölött alakulhat ki egy

¹¹ Hartmut Rosa u.a.: *Theorien der Gemeinschaft*, i.k. 100.

¹² Uo.

¹³ George Herbert Mead: id.mű, i.k. 282.

¹⁴ I.m. 101.

¹⁵ https://www.youtube.com/watch?v=5OBv6TFxS_4. (Itt éppen a cionizmushoz való csatlakozásáról van szó.)

demokratikus politikai közösség; ezt hívták még a kilencvenes években a multikulturalizmus politikájának.)¹⁶ – Mindenesetre ebben a megközelítésben úgy teszünk, mintha éppen most jönne létre az identitások topográfiája; ezzel szemben ez már létezik, bizonyos értelemben beleszületünk. Nem csak a diskurzusoknak, de az identitásoknak is van egy bizonyos, hatalom által stabilizált és szankcionált rendje. Foucault szellemében talán azt mondhatnánk, hogy a kisebbségi identitás egy a hatalom által ránk osztott pozíció az identitások térképén. „Föltételezem, hogy minden társadalomban ellenőrzik, kiválogatják, megnevezik az [identitások] termelését, majd a termékeket újra elosztják, mégpedig bizonyos számú eljárás szerint, amelyeknek az a szerepük, hogy csökkentsék az [identitások] veszélyeit, uralmukba kerítsék véletlenszerű [megjelenésüket] [...]”¹⁷

(II. *Kisebbségi identitás-tudat az irodalomban és a kultúrában*) Az identitást már az eddigiekben is alapvetően kulturális fogalomnak tekintettem. Van valami köze a bele-születéshez, a származáshoz, de kulturálisan mindenkor erősen közvetített. Ebben a megközelítésben a kultúrát inkább a társadalmi integráció részének tekintjük. Most arra szeretnék rákérdezni, hogy a kisebbségi identitásnak van-e valamilyen sajátos lecsapódása a magas kultúra termékeiben, és ezen belül is elsősorban az irodalomban. Ha erre a kérdésre választ keresünk, akkor iránymutató Deleuze és Guattari közös dolgozata, amely a kisebbségi irodalmak három karakterisztikumát sorolja föl. (1) „A kisebbségi irodalom nem egy kisebbségi nyelv irodalma, hanem olyan irodalom, amelyet a kisebbség a többség nyelvén ír.”¹⁸ Nem, nem csak ez a kisebbségi irodalom; először is van a saját anyanyelven való megszólalás kísérlete. Ez a fajta kisebbségi irodalom már az asszimiláció bizonyos fokán jelenik meg: ha nem is a beszélt nyelvben, de az írott nyelvben már lejátszódott egyfajta nyelvvesztés. Mondhatjuk azt, hogy a szerzők ezt a csúsztatást azért hajtják végre, mert kimondottan Kafkára szeretnének koncentrálni. Ezt az irodalmat a szerzők szerint egy „erős deterritorializációs együtttható jellemzi”; amelyet nagy valószínűséggel a beágyazás és a lokalizálás nehézségein keresztül határozhatunk meg: „lehetetlen németül írni, lehetetlen másként írni”. Ez a lehetetlen-lehetőség az írást állandó reflexióra kényszeríti, tulajdonképpen állandóan a kimondani-tudás és a kimondhatatlanság dilemmájába ütközünk. (2) A kisebbségi irodalomban minden azonnal politikai kérdés lesz, vagyis újra és újra eltűnik az a különbségtétel, amely az ábrázolt miliő /

¹⁶ Hartmut Rosa u.a.: *Theorien der Gemeinschaft*, i.k. 101.

¹⁷ Lásd Michel Foucault: A diskurzus rendje, i.k. 869.

¹⁸ Gilles Deleuze – Félix Guattari: *KAFKA. A kisebbségi irodalomért*, Qadmon Kiadó, 2009. 33. Ford. Karácsonyi Judit.

esemény és a tág környezet / a társadalom között fennáll. Ennek alátámasztására a szerzők egy nagyon frappáns Kafka-feljegyzésre támaszkodhatnak: „Ami a nagy irodalmakban odalent játszódik, és az épület nélkülözhető pincéje, itt teljes megvilágításban folyik, ami ott pillanatnyi érintkezést hoz létre, az itt nem kevesebb, mint élet-halál kérdése mindenkre nézve.”¹⁹ Fontos, hogy itt nem csak a kisebbségi létről, hanem az élet és a magánélet mindenféle kérdéséről szó van. És itt is meg kell jegyeznünk: ez nem általában a kisebbségi irodalom sajátossága; azt gondolhatnánk ugyanis, hogy a kisebbségi irodalomban elsődlegesen *éppen* a bezárkózásról és a problémák, ügyek izolálásáról van szó. Úgy tűnik ez is már a nyelvileg asszimilált irodalomra vonatkoztatható: ahogy sikerült megingatni a gátakat, hirtelen és minden átszakad. (3) Amit az „író egymaga mond, illetve csinál, szükségszerűen politika [...]”, vagy mondjuk úgy, hogy rendelkezik politikai tartalommal.²⁰ Egy kicsit zavarban vagyunk, ha ennek a pontnak az előzőhöz való viszonyát akarjuk meghatározni: mit jelenthet itt a „politika” szó? Nem jelentheti az eseményeknek, ügyeknek a nyilvános térben való megjelenését / megjelenítését. Ha jól látom a „politika” itt egyrészt a kisebbség élet- és sorskérdéseit jelenti, másrészt inkább politizálódásról kellene beszélnünk. S ez mindenekelőtt a recepcióban játszódik le, méghozzá elsősorban a kisebbségen belüli recepcióban. Azt feltételezhetjük tehát, hogy Deleuze és Guattari a kisebbségi irodalmakat azon a történelmi szinten tekintik, amikor a nyelvvesztés már lejátszódott (s ez még elevenen él az emlékezetben), de a közösség kohéziója még eleven. És talán az a könyv rejtett állítása, hogy ezen a szinten adhat a kisebbségi irodalom a legtöbbet az egyetemes kultúrának. – Én viszont azt mondanám, hogy a kisebbségi identitás leggyakoribb kulturális megjelenése a narcisztikusság (illetve az ezzel vívott küzdelem). A kisebbségi identitások azok, amelyek az elismerésért vívott harcban alulmaradtak, legfeljebb a saját egzisztálásukhoz való jogukat sikerült igazolniuk.²¹ Ilyen körülmények között senki sem lepődhet meg az áldozati narratívák fölbukkanásán. Rainer Paris írja egyik tanulmányában: „Ha ugyanis vannak áldozatok, akkor ott tetteseknek is lenniük kell. Amit az egyik cselekszik, az a másiknak szenvedést és fájdalmat okoz. A tettes mindig gátlástalan alattomos és kegyetlen, az áldozat pedig védtelen és ártatlan. Ha a társadalmi eseményeket, változásokat és viszonyokat a tettes és az áldozat kategóriáival értelmezzük, akkor azzal már eleve feltételezzük, hogy a kezdeményezés és az erkölcs között alapvetően

¹⁹ I.m. 35.

²⁰ Uo.

²¹ Lásd Charles Taylor: *Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung*, Suhrkamp Verlag, 2009.

aránytalan kapcsolat áll fenn [...]”²² (Persze a szerző később alaposan bírálja ezt a narratívát, de ez a leírás mégis nagyon plasztikusra sikerült.) Kicsit vulgárisan azt mondhatnánk, hogy a kisebbségi kultúrát általánosságban ez a beállítottság jellemzi: mindennek a többség az oka, mi elnyomottak vagyunk, tőlünk ennyire telik, és ne is várjon senki többet. Most azt látjuk, hogy a kisebbségi kultúra általában politikailag nagyon regresszív mintákat (is) szolgáltat, illetve követ. „A politika hatalmi játszmáiban az áldozatiság beszéd-módjai bevett beszédmódnak számítanak, ha az erkölcsi önfelhatalmazásról van szó. Függetlenül attól, hogy valójában milyen okok is állnak a háttérben, milyen bizonytalanságok is merülnek föl, vagy kiket terhel a felelősség.”²³ (Vagyis már itt létrejön a kisebbségi tudat és a hatalom furcsa összekacsintása, annak ellenére, hogy a kisebbségi tudat a hatalmat a maga elnyomójának tekinti.) De képes-e a kisebbségi tudat arra, hogy megszabaduljon az áldozatiság szerepétől? – Azt szeretném állítani, hogy Deleuze és Guattari a kisebbségi tudatnak éppen azt a történelmi alakzatát tartják szem előtt, amikor ezen sikerült túllépni. A kisebbségbe szorult kultúra is eljuthat addig, hogy már nem a tettes és az áldozat kategóriáiban gondolkodik. (Ehhez „kell” az asszimilációnak egy bizonyos folyamata.) És azt is mondhatjuk, hogy a kisebbségi irodalom éppen akkor volt képes hozzájárulni a modern irodalom kibontakozásához, amikor át tudott lépni a tettes / áldozat sémáján. De valóban csak egy sémáról van szó? Ebben eleve egyáltalán nem lehetünk biztosak, sőt az, hogy a kisebbségek a többséget állandóan korrekt viselkedésre próbálják rászorítani, arra látszik utalni, hogy bőven vannak reális sérelmek is. De az még mindig igaz lehet, hogy irodalmilag akkor lépünk egy igazán produktív fázisba, amikor ezen sikerül átlépniünk. Mintegy mindennel dacolva megelőlegezni a megbocsátást.

(III. *És ma ...*) Egy holland politikafilozófus, Ruud Koopmans egy nemrég megjelent cikkében így fogalmazott: „A II. világháború óta a kisebbségek védelmére vonatkozó normák széleskörűen elterjedtek. Azok a félelmetes bűncselekmények, amelyeket a két világháború alatt és között a kisebbségekkel szemben elkövettek, ezeket a fejleményeket kétségtelenül üdvözlendővé tették. Ennek egyik következménye viszont az, hogy a nemzeti többségek jogainak védelme már nem fér bele az elfogadott normatív rend keretei közé.”²⁴ Vagyis a többségnek is kellene hogy legyenek kulturális jogai. Nem

²² Rainer Paris: A tehetetlenség mint a nyomásgyakorlás eszköze, In: Balogh László Levente – Takács Miklós – Valastyán Tamás (Szerk.): *Áldozat-narratívák*, Kijárat Kiadó, 2019. 70-71. Ford. Szijj Ferenc.

²³ I.m. 81.

²⁴ Ruud Koopmans: Kulturelle Identität: Der Verdacht gegen die Vielen, In: *Die Zeit*, 2017. június 14.

fogom részletesen követni az érvelést, és főleg kerülni fogom a polemikus szétaprózódást. (A gondolatmenetnek csak azokat a részeit fogom rekapitulálni, amelyeket produktív módon föl tudok használni a saját elképzeléseim kifejtéséhez.) – Talán a hatvanas évektől kezdve, de napjainkban már egyértelmű, hogy két fontos változás játszódott le a többségi kultúrák helyzetét tekintve. – (1) Miközben a kisebbségi kultúrák továbbra is „etnikaiként” határozzák meg magukat, a többségi kultúrák számára egyre inkább illegitim önmagukat egy etnikai identitással meghatározni. A nemzeti jellemzések ma csak akkor legitimek egy normatív értelemben, ha tisztán formális kritériumokra vonatkoznak, mint pl. „mindenki, aki Hollandiában él”, vagy „mindenki, aki dán nemzetiségű”. A hatvanas évek végétől, de még ennél is inkább a kilencvenes évek elejétől a liberális-demokratikus nemzetállamoktól elvárják, hogy univerzális normákat kövessenek, és ne tegyenek különbséget az állampolgárok között azok kulturális kötődése szerint. „Ami korábban normatív előny volt – nevezetesen, hogy volt egy »saját« nemzetállam –, az most normatív hátránnyá változott: nevezetesen, hogy ezektől a nemzetállamoktól elvárják, hogy univerzális princípiumoknak vessék alá magukat, és ne [...] privilegizáljanak többé egy speciális kultúrát.”²⁵ Én ezt talán fordítva nézném: miután a többségi kultúrák szerveződési elve így átalakult, a kisebbségek helyzete soha nem látott mértékben romlott: most már teljesen korszerűtlenek lettek; a kisebbségi tudat elavult, és szigorú értelemben már asszimilálódni sem tud, mert nincs mihez asszimilálódnia. (2) A hatvanas évek végétől beszélhetünk az angolszász kultúra dominanciájáról, arról hogy egyre inkább ez a kultúra lesz a normatív kultúra. Ettől kezdve a domináns kultúra és a kisebbségi kultúra viszonyát már nem lehet kimondottan a nemzetállamok és az ezeken belüli csoportok viszonyára vonatkoztatni. „Az egyensúlytalanságot [most] a nagyobb és a kisebb nemzetállamok között is tekintetbe kell venni.”²⁶ Vagyis egy totálisan globalizálódó világban a kisebb nemzetállamok (és talán nem is csak a kisebbek) egyre inkább abba a helyzetbe kerülnek, mint amelyben korábban az etnikai kisebbségek voltak. S így meg kell adni nekik is a jogot a kultúrájuk védelmére. (Ide tartozik az állandó vita a fejkendő viselés engedélyezéséről vagy tiltásáról, Hollandiában bevezettek egy egyszerű nyelvi tesztet a házassági migráció eseteire, Berlinben a szülők azt kezdeményezték, hogy az iskolaudvaron csak németül lehessen beszélni.) Ez egy egyszerű javaslat lenne a szabályozásra, de igazából nem működhet már azután, hogy a nemzetállamok kulturálisan semleges politikai közösségekké váltak (mármint a liberális-demokratikus országokban). – Az

²⁵ Uo.

²⁶ Uo.

elmaradott országokban (ezen most azokat értem, amelyek sohasem váltak teljesen az alájuk tartozó etnikai csoportoktól független, kultúra-semleges politikai közösségekké) a globalizáció a nemzeti öntudat, a nemzeti büszkeség föllevenítéséhez vezetett. És ez most korábban soha nem látott mértékben a fenyegetettséghez és az áldozati tudathoz kapcsolódik. És mi történik ilyen körülmények között a kisebbséggel? A kisebbség tagjai hálásak lesznek azért, hogy a saját etnikai szerveződésük mint elv nem tűnik el a fejük fölött. Sok esetben az asszimiláció már annyira előrehaladott, hogy már csak az etnikumra vonatkozó üres tudat maradt, így a kisebbségek számára nagy a kísértés, hogy az újraéledt nemzeti nacionalizmus követői legyenek. De az a lehetőség is fölmerül, hogy fölismerik az etnikai szerveződés kudarcát (sőt, ez könnyebb most, mint korábban bármikor). A nagy baj csak az, hogy ebből még nem biztos, hogy lesz kisebbségi irodalom vagy kultúra, ahogy Deleuze és Guattari értelmezték azt. Ahhoz a tudat-alakzathoz ugyanis hozzá tartozott, hogy még elevenen él a nyelvfelejtésre való emlékezés és a közösségi kohézió. S ha ez így lenne, akkor vége lenne a kisebbségi kultúra összkultúrát megtermékenyítő hatásának is. *Tragikus* veszteség lenne, mindenre és mindenre nézve. Ennek kimondásától félve kezdtem bele toporogva és vonakodva ebbe az előadásba.

AZ ÁLDOZAT DIALEKTIKÁJA

BALOGH LÁSZLÓ LEVENTE

Vitathatatlan, hogy az áldozat a maga sokoldalú megjelenésében a mai kor társadalmi és kulturális értelmezéseinek reprezentatív figurájává vált, és ezzel egyre inkább a tudományos érdeklődés előterébe is került. Ennek háttérében nemcsak a fogalom szemantikai bővülése áll, hanem olyan területeken való felbukkanása, ahol korábban értelmezhetetlen volt, vagy legalábbis inadekvátnak tekintették használatát. Az áldozat modern¹ fogalma elsődlegesen az erőszak szélsőséges formáihoz, illetve az általuk okozott traumatikus élményekhez és emlékezetükhöz kötődik, mára azonban megfigyelhető egy olyan tendencia is, amelynek alapján mindenkit áldozatnak tekintenek, aki valamilyen sértést vagy fenyegetést elszenved, vagy akár-csak elképzel. Ennek nyomán bárki tekintheti magát áldozatnak anélkül is, hogy ténylegesen azzá válna. Manapság gyakran találunk olyanokat, akik magukat a mások tényleges vagy állítólagos szenvedéseivel vagy fenyegetettségével azonosítják, hogy áldozatiságuk nevében felléphessenek, és igényeket fogalmazhassanak meg. Ez az áldozatpozíció nem egy külső ok hatására alakul ki, hanem az identitás lényegi eleme, ezért általában elbeszélésekhez kötődik.

Traumatizáltságukból adódóan a valódi áldozatok általában elhatárolódtak a külvilágtól, mert a szenvedésekhez kapcsolódó élmények a szavak hiánya vagy a felettük érzett szégyen miatt nem voltak elmesélhetők. Az áldozatok nem is számíthattak elismerésére mindaddig, amíg szenvedésük nem lett a társadalmi diskurzus része, és nem születtek megfelelő narratívák, amelyek az áldozatiságot nem csak elbeszélték, hanem tiszteletre- és elismerésre méltó státuszként el is fogadtatták. A folyamatnak köszönhetően az áldozat mára presztízst jelent, amely bizonyos értelemben a társadalmi tőke szimbolikus javaihoz tartozik. A jelenség kétségtelenül egy általánosabb etikai fordulat része, amelynek azonban számtalan olyan következménye van, amelyek ellenfénybe állítják és ellentmondásossá teszik ezt az egyébként alapvetően pozitív fejleményt. Azzal, hogy az áldozat kilépett az árnyékból, látványos paradigmaváltás következett be, amely számos okra vezethető vissza. Ezeket ezen a helyen lehetetlen lenne rekonstruálni, ezért ebben a tanulmányban arra teszek kísérletet, hogy az áldozatnarratívák sajátosságait röviden bemu-

¹ Ebben a tanulmányban szándékosan nem foglalkozom az áldozat jelenségének eredetével és archaikus megjelenési formáival.

tassam, és hatásait, illetve eltérő hangsúlyait két jellemző területen, a büntetőjogban és az igazságszolgáltatásban, illetve a populista politikában a maguk sokoldalúságában és ellentmondásosságában elemezzem. Előbbi esetben az áldozat igényeinek és érdekeinek figyelembevétele komoly civilizációs vívmányt jelent, amely az állampolgárok igazságérzetének és erkölcsi érzékének akar megfelelni, míg utóbbi esetben az áldozatisággal való gátlástalan visszaélés történik, amelyből közvetlen politikai tőkét lehet kovácsolni.

AZ ÁLDOZATNARRATÍVÁK IDENTITÁSKÉPZŐ EREJE

Az áldozatról szóló elbeszélések eredetileg szorosan kötődtek az erőszak közvetlen elszenvedéséhez, mára azonban már egy sokkal általánosabb és közvettebb narratívaként jelentkeznek. Mivel az áldozatiság alapvetően elbeszélő struktúrákhoz kapcsolódik, ezért rá van utalva a külvilág figyelmére és elismerésére.² A saját tapasztalat helyére egy közelebbről nehezen meghatározható érintettség lépett, amely meglehetősen változatos azonosulási lehetőségeket nyitott meg az egyének és a közösségek számára egyaránt. Ezek struktúrái és érzelmi diszpozíciói meglehetősen hasonlítanak egymásra, így az egyéni és kollektív áldozatiság sokféle módon összekapcsolódhat, és hat-hat egymásra.

Első hallásra talán meglepően hangzik, hogy az áldozati szerep nagy vonzerővel rendelkezik, pedig azt emberek vagy emberek csoportjai előszeretettel emelik identitásuk alapjává. Az ilyen identitások egyik legjellemzőbb vonása, hogy alanyuk egy áldozati pozíciót jelölnek ki maguknak, illetve az áldozatok nevében megszólaló intézményekkel vagy személyekkel azonosul, amiből következik, hogy csakis egy, a társadalom által széles körben elismert kontextusban tekinthetőek áldozatnak, nem feltétlenül konkrét üldözés és szenvedés következtében. Az áldozatnarratívák szereplőit éppen ezért meg kell különböztetni a valódi áldozatok csoportjaitól, akik, ha nem találnak hangot, nem kapnak elismerést, akkor áldozat mivoltuk semmilyen presztízzsel nem jár. Az áldozatiság elősorban az egyéneket érinti, de mivel az identitást is érinti, így elsődlegesen közösségeket értenek alatta. A csoporthoz való csatlakozás ebben az esetben már önmagában elismerést jelent. Az áldozatközösség tagjának lenni azért vonzó, mert kollektív ártatlanságot biztosít, és felment a felelősségvállalás alól, ami a társadalmi vitákban és az erőforrásokért folytatott versenyben előnyt biztosít, még akkor is, ha a kollektív áldozatiság

² Fleischhauer, Jan: *Die Erfindung des Opfers*, URL: <https://www.dijg.de/analysen-zeitgeist/fleischhauer-erfindung-opfers/> (2019. 11. 20.)

éppúgy értelmezhetetlen, mint a kollektív bűnösség, mert ahol mindenki egyformán áldozat, ott senki sem az.

Ebben a helyzetben egyáltalán nem tekinthető véletlennek, hogy az áldozatscsoportok között konkurencia és versengés bontakozik ki, ami a társadalmi elismerésért folyik.³ Bármilyen különösen hangzik is, de ebben a versengésben is az első helyre kell törekedni, ami aztán materiális és immateriális javakkal jár együtt. A „fájdalom arisztokratái” azt hirdetik, hogy az ő szenvedésük a korábbi, az eredendőbb, az egyetemesebb, a nagyobb, időben és térben kiterjedtebb.⁴ Az ilyen megközelítések gyakran banalizálják a tényleges szenvedéseket azzal, hogy más szenvedésekkel vetik össze őket, miközben a saját áldozatiságukat tartják jogosnak és autentikusnak. Ezek a sérelmek lehetnek társadalmiak vagy történelmiek, a lényeg az, hogy ezekre hivatkozva társadalmi és politikai követeléseket legitimáljanak. Az áldozatiság így válik a társadalom önértelmezésének és identitásának központi kategóriájává, amely morális viszonyulásként is szolgál.

Az áldozatpozícióban való kiemelkedés azt jelenti, hogy mások ilyen jellegű törekvéseit, ha nem is vetik el, de gyakran relativizálják vagy a gyengeség jelének tekintik. Ennek alapján azt is gondolhatnánk, hogy az ilyen áldozatversengés egy végtelenségig való ismétlődésben fokozatosan elveszti hatását és elhal, erről azonban szó sincs, mert az áldozatszerepet felvevők mindig az adott társadalom normáihoz és igényeihez igazítják követeléseiket, és a legkülönbözőbb összefüggésekben képesek kiválasztani szenvedésük tárgyát, illetve hozzárendelni a megfelelő tettet. Ezek gyakran személytelen struktúrák vagy megragadhatatlan entitások, akik egyébként egy másik összefüggésben maguk is hivatkozhatnak áldozat mivoltukra.

Az áldozatképzés folyamata sohasem egyoldalú, mert a társadalom részéről való elfogadás és elismerés a feltétele, ami általában akkor is megtörténik, ha át- és belátható annak potenciális vagy egyenesen imaginárius jellege. Ez a társadalmi érzékenység és szolidaritás fokmérője, amelyben mindenki a tiszta és nyugodt lelkiismerete alapját keresi. Az áldozatiság mindenki számára vonzó azonosulási lehetőség, a magukat akként értelmezők és az azt elfogadók számára egyaránt. Az áldozatoknak áldozatot hozni a társadalomban presztízszt jelent, és aki ezt megtagadja vagy kétségbe vonja, azt kockáztatja, hogy ezzel maga is automatikusan átcsúszik a tettesek oldalára, ezt pedig senki nem vállalja fel egy olyan társadalomban, ahol az elismerés a társadalmi együttélés kulcsfogalma, és mindenki rá van utalva az elismerés különböző formáira. Az áldozatszerep mindig a maga oldalán tudhatja az autenti-

³ Giglioli, Daniele: *Die Opferfalle. Wie die Vergangenheit die Zukunft fesselt*, Matthes & Seitz, Berlin, 2015. 33-38.

⁴ Uo. 36.

kusságból fakadó előnyöket, mert az áldozattal nem szoktak vitatkozni, nem szoktak neki ellentmondani, nem szokták számon kérni, ezt paradox módon sokkal gyakrabban a valódi áldozatokkal teszik meg, akik általában a társadalom periferiájára szorulnak vagy megbélyegzett helyzetüket saját hibájuknak tulajdonítják.⁵ Aki az áldozatot hallgatja, pontosan tudja, hogy mit kell gondolnia vagy éreznie, ezért a figyelem már önmagában is elismerést jelent.

A fentiek alapján viszonylag könnyen belátható, hogy az áldozatiság nem állapot, hanem identitásteremtő hivatkozás, amelynek elismerését ki kell vívni, azt a többséggel el kell fogadtatni, és meg kell győzni a hozzá kapcsolódó követelések jogosságáról.⁶ Kétségtelen, hogy manapság számtalan kollektív identitás van jelen, amelyek egymás vetélytársai, és mindannyian a legszélesebb körű elismerésért küzdenek. Minél többféle identitás van, annál kiélezettebb a versengés a figyelemért. Ennek egyik paradox vonása, hogy minél plurálisabb, minél elismerőbb és elfogadóbb egy társadalom, minél inkább garantálja a kisebbségek és elesettek jogait, annál többen fogják az ezzel együtt járó státuszt, illetve jogokat és javakat tulajdonképpen ugyanazon az alapon maguknak is követelni.⁷ Az áldozatiság azért ad kiváló alapot a követeléseknek, mert az áldozatlét megkülönböztet, kiemel, figyelmet és elismerést garantál. Aki áldozat, az nem lehet tettes, ennyiben tehát minden társadalmi polarizáció pozitív pólusát jelöli ki. Az áldozat az utóbbi évtizedekben a hős helyére lépett, ami egyrészt hétköznapivá vált, másrészt fikcionalizálódott, és a képzelet világába szorult vissza. Az áldozat ennyiben a hős pótlékává vált, és ugyanazt a pozitív azonosulási lehetőséget nyújtja, mint amit a 19. században a hős nyújtott. Abban a tekintetben is emlékeztet a hősre, hogy vele kapcsolatban sem merülhet föl a tettesség vagy a felelősség kérdése. Az áldozat nem csak a társadalomban elfoglalt pozíció, hanem önálló morális kategória és normatív kiindulópont, amelynek alapján ki lehet jelölni egy társadalomban az azonosulásra méltót és az elutasítottat, röviden a jót és a rosszat. Az áldozatiságból nem szükségszerűen adódik, de gyakran együtt járhat a materiális előny, amennyiben kárpótlással és jóvátétellel kötik egybe. Korábban a kollektív és egyéni sorscsapásokat mintegy természetesnek tekintették és elfogadták, míg ma ezek gyakran jogi szabályozásokból fakadó kártérítéssel és kárpótlással járnak együtt. Az áldozati státuszt ma a társadalomban jogigényekkel bátyázzák körül, és így társadalmi vagy éppen politikai törekvések céljává tesznek.

⁵ Giglioli, Daniele: Dem Opfer stellt man keine Fragen, *Neue Zürcher Zeitung*, 2017. 03. 15. <https://www.nzz.ch/feuilleton/populismus-und-opferdiskurs-die-boesen-sind-immer-die-anderen-ld.150918> (2019. 05. 10.)

⁶ Giglioli, Daniele: *Die Opferfalle*, id. kiad. 88-90.

⁷ Fleischhauer i. m.

Valószínűleg nem véletlen, hogy az áldozat egészen az utóbbi időkig szinte teljesen hiányzott a büntetőjog területéről, vagy legfeljebb annak periferiáján tűnt fel, mint egy szükséges, de inkább terhet és problémát jelentő figura. Természetesen szükség volt az áldozatra, mint aki megélte és elszenvedte a bűncselekményt, így képes volt rá emlékezni és róla tanúvallomást tenni, miközben az érdekeire és érzékenységeire egyáltalán nem voltak tekintettel a büntetőeljárások során.

A modernitás kora előtt a tettesek és áldozatok viszonyában, ha elég nagyok voltak az anyagi és fizikai erőben, illetve hatalmi pozícióban megmutató különbségek, akkor a jogsértést vagy az erőszak elszenvedését még nem sértésnek, hanem az élet természet adta igazságtalanságának tekintették.⁸ A történelmi tapasztalat azt mutatja, hogy a sérelmeket és az alávetést általában elfogadták, és a társadalmi helyzetből adódó rend következményének tartották. Ezekben az esetekben az áldozatok nem számíthattak olyan instanciák segítségére, amelyek a konfliktusok és sérelmek természetellenes voltát kinyilvánították vagy megtorolták volna. Ez persze nem azt jelenti, hogy ezeken a területeken ne lett volna érvényben valamiféle jogrend, de annak hatálya erősen korlátozott, aszimmetrikus és gyakran felülírható volt.

Ezen a helyzeten változtatott a modern állam megjelenése és az erőszakmonopólium kialakulása. Az állam lett az az intézmény, amely arra volt hivatott, hogy a tettes és áldozat viszonyában valamilyen módon rendet tegyen, ugyanis a konfliktusok megoldását nem hagyhatta ezek kezében, mert annak eredménye nem a tartós béke, hanem legfeljebb az átmeneti kimerülés lett volna, amelyből folyamatosan új konfliktusok alakulhattak ki veszélyeztetve magát az államot és tekintélyét. A sértő és a sértett felek konfliktusai az olyan területeken, mint az élet, az egészség, a szabadság és a becsület, azzal fenyegettek, hogy nyomukban bármikor káosz alakulhat ki, amely megkérdőjelezi az egész jogrendet és a társadalmi békét. Az állam kialakulása mérőöldkő volt az ilyen jellegű problémák kezelésének útján, ami végül a közvetlen erőszakról való lemondást és az emberi jogok érvényesülését eredményezte, miután mind a tettesek, mind az áldozatok egy pártatlan harmadikként voltak kénytelenek elfogadni az igazságszolgáltatást.⁹ Az állam fokozatosan alakította ki ennek megfelelő jogrendszerét és intézményeit. Mindez azért volt fontos lépés, mert így a sértett egy konkrét jogi értelemben véve lehetett sértett, és nem egyszerűen valamilyen önkény áldozataként, a tettes pedig ezáltal már az egész

⁸ Hassemer, Winfried – Reemtsma, Jan Philipp: *Verbrechensopfer. Gesetz und Gerechtigkeit*, C. H. Beck, München, 2002. 18.

⁹ Uo. 19.

közösség jogrendjét sértette meg a tettével, ami retorziót vont maga után. A szerepek világosan fel voltak osztva, és a tettesnek ténylegesen vagy szimbolikusan ki kellett egyenlítenie a számlát mind az áldozat, mind a közösség felé. Ez a fejlemény még akkor is forradalmi előrelépés volt a korábbi állapotokhoz képest, ha magának az áldozatnak nem nagyon volt lehetősége, hogy közvetlen kártérítésre vagy jóvátételre vonatkozó igényét érvényesítse.¹⁰

Ilyen módon született meg a modern büntetőjog, amely ismerte az áldozatot, tisztában volt státuszával, középpontjában mégis a tettes állt. Történelmileg az állam és az erőszakmonopólium kialakulása hosszú és visszafordíthatatlan folyamat eredménye volt, amelynek véglegességéről ma sem lehetünk minden tekintetben biztosak. Ez azonban nem változtat azon a tényen, hogy a mai jogrendszer célja és feladata az erőszak megelőzése, a köz- és a magánéletben való korlátozása, törvényi szankcionálása, és ezen keresztül a béke biztosítása. Bármennyire is pozitívnak tekinthető ez a fejlemény, kezdettől fogva világos volt, hogy az erőszak tilalma és korlátozása nem csak a tettet, hanem az áldozatot is sújtja, mert ő a sértett, akinek van oka visszaütni, bosszút állni, mégsem teheti. A tettesnek nyilvánvalóan a konfliktus lezárása áll érdekében, ezért túl akar lenni rajta, míg az áldozat előtt még nyitott a helyzet, hiszen választ vár.¹¹ Az utóbbi években ugyan sokat fejlődött a mediáció intézménye, mégis naivitás lenne azt gondolni, hogy a tettes és az áldozat közvetítés nélkül bármikor képesek lennének megegyezni és lezárni a konfliktust, így az államra és törvényeire mindig szükség van ahhoz, hogy elválassza és megkülönböztesse őket.

Viszonylag könnyen belátható és elismerhető, hogy a tettesek és áldozatok közötti konfliktuskezelésnek ez a formája komoly civilizációs vívmány, meglehetősen észszerű, és nincs valódi alternatívája, ugyanakkor nem tekinthetünk el attól a körülménytől, hogy mindennek az árát végső soron az áldozat fizeti meg.¹² Kétségtelenül van abban igazság, hogy az állam tulajdonképpen kisajátítja a tettes és az áldozat konfliktusát, azt feltételezve, hogy a felek úgysem képesek megegyezni, ugyanakkor jól látszik, hogy az állam hiába tűnik semleges harmadik félnek, valójában az áldozat kárára juttatja nyugvópontra a vitát. Ezzel azonban még nem érnek véget az áldozat szenvedései, és nem merülnek ki a nehézségei, mert részt kell vennie az események felderítésében, tanúvallomást kell tennie; miközben a vádlottnak joga van hallgatni, neki beszélnie kell. Az áldozat ebben a helyzetben egyszerű információforrássá válik, aki nem léphet ki szerepéből, miközben a büntető állam szempont-

¹⁰ Uo. 20.

¹¹ Uo. 21-25.

¹² Uo. 21.

jából inkább nyugtalanító és zavaró körülményként van jelen, ezért gyakran semlegesíteni kell.

Nem állíthatjuk, hogy minden szempontból áttörés történt volna az igazságszolgáltatásban, de az áldozattal kapcsolatos szemlélet alapvetően megváltozott, és számos olyan pozitív intézkedés történt az utóbbi évtizedekben, amelyek az áldozat igényeit is igyekeztek szem előtt tartani. Ennek okait az emberi jogok kiszélesedésére és a különböző pszichológiai elméletek, így elsősorban a traumaelméletek elterjedésére vezethetjük vissza, jóllehet a folyamat minden részletét lehetetlen feltárni. Kétségtelen, hogy a nyugati kultúrában alapvetően megváltozott a társadalom periferiáján élőkhez való viszony, a szolidaritás jelentése és jelentősége, mint ahogyan átalakultak az igazságosságról és az igazságérzetről szóló elképzelések is. A poszttraumás szindróma (PTSD) felfedezése szintén nagyban hozzájárult az áldozat státuszának elismeréséhez, amennyiben egyre jobban igyekeztek a bűncselekmény során már traumatizált áldozatokat – különösen az olyan védtelen áldozatokat, mint a gyerekek és a nők – a büntetőeljárásokban az újra-traumatizálódástól a lehető legjobban megóvni. Ezen tényezőkön kívül nagy súllyal esett latba az a fejlemény, amelyet általánosságban az utópikus energiák kimerülésével és a jövőoptimizmus elmúlásával hozhatunk összefüggésbe. A nyolcvanas évektől egyre inkább elterjedt a „kockázattársadalom” elképzelése, amely szerint minden társadalmi probléma megoldása szükségszerűen újabb problémákhoz vezet, ami így lehetetlenné teszi a feszültségmentes társadalmi végállapot elérését.¹³ Ennek nyomán alapvetően megváltoztak a modern államhoz kapcsolódó elképzelések is, amennyiben az elnyomó és büntető állam helyére egyre inkább a védelmező és preventív állam koncepciója lépett, amely azt sugallta, hogy végső soron mindenki potenciális áldozat, és az állam feladata, hogy a nem kívánt következményektől megvédjen. A büntetőjogban ez úgy csapódott le, hogy amíg korábban a tettest az elnyomó állam áldozatának, és így az alapjogok hordozójának tekintették, addig mára a biztonságra vonatkozó alapjogok kerültek előtérbe, amelyek az áldozatokat hivatottak védeni. Mára az alapjogok nem elsősorban az állammal szemben fogalmazódnak meg, hanem a veszélyek és kockázatok elhárításában, ami nem kevesebb, hanem több állami beavatkozást kíván. Ez a jogi és politikai fordulat egyre inkább a védelemre szorulókat, az óvatosakat és félősöket állította középpontba, elismerve jogaikat, de gyakran nem téve különbséget képzelt és valós fenyegetések között.

Ezen folyamatok közvetlen következményeként szinte mindenütt megjelentek az áldozatvédelmi törvények, amelyek nem csak elismerték az áldo-

¹³ Vö. Beck, Ulrich: *A kockázat-társadalom. Út egy másik modernitásba*, Századvég, Budapest, 2003.

zatok sérelmét és jogait, hanem aktív cselekvésre, az ügyek befolyásolására is feljogosították őket.¹⁴ Korábban a büntetőeljárások során a sérelmeket elszenvédőket nem áldozatnak, hanem sértettnek tekintették, ami ugyan nem vonta kétségbe, de messzemenően neutralizálta az átélt szenvedéseket. Az áldozatok helye a tanúkéval volt azonos, mivel semmilyen szempontból nem vették figyelembe, hogy a tárgyalások során kénytelenek újra átélni traumatikus élményeiket. Éppen ezért ma már a jogszolgáltatás keretein belül igyekeznek az áldozatok nem materiális érdekeit is érvényesíteni, és megkímélni őket a fölösleges szenvedésektől. Ezen túl jogi segítséget kaphatnak érdekeik érvényesítésére, közvetlen anyagi segítségben és tanúgondozásban részesülhetnek, illetve a bíróság elismerheti áldozati státuszukat. Az áldozat tájékoztatásra, jogi tanácsra és érzelmi támogatásra egyaránt jogosult.¹⁵ Minderre természetesen semmi sem kötelezi, a törvény ezt számára csak lehetővé teszi, mindazonáltal az eljárásban résztvevőknek számolnia kell az áldozat aktív jelenlétével, még ha ez ma itthon még nem is megszokott, és nincs is megfelelő kultúrája. Az áldozat ilyen jellegű elismerésének egyfajta ellenhatásként aktivizálódott az a korábban is ismert és gyakorolt tendencia, amely gyakran a tetteseket is valamilyen személyes vagy személytelen körülmény áldozataiként igyekezett feltüntetni, így magyarázva vagy árnyalva tetteiket. Ez ugyan nem vezetett a tettes-áldozat relációk megfordításához, de alapja az volt, hogy az igazságérzetre és együttérzésre apellálva valamilyen sajnálatot és együttérzést szerezzen a tettesek számára, amitől a büntetés enyhítését remélhették.

AZ ÁLDOZATISÁG ÉS A POPULIZMUS

Az áldozatnarratívák egyik legújabban megfigyelhető terepe a politika, ahol korábban az áldozatiságra való hivatkozás egyértelműen a gyengeség jele volt, mára azonban nagyon változatos diskurzusai alakultak ki. Ezen a területen kiemelkedően jellemző, hogy nem a tényleges áldozatok beszélnek, hanem a magukat bizonyos szempontokból áldozatnak tekintők nevében megszólalók. Az identitáspolitikák annak idején azért jöttek létre, hogy rajtuk keresztül a hátrányos helyzetű csoportokat láthatóvá tegyék, és sérelmeik-

¹⁴ A Német Szövetségi Köztársaságban 1986-ban született meg az első áldozatvédelmi törvény. Magyarországon a bűncselekmény áldozatainak segítségéről és az állami kárenyhítésről szóló 2005. évi CXXXV. törvény rendelte az áldozatok jogait a büntetőjogban.

¹⁵ Vö. Görgényi Ilona: A bűncselekmény áldozatának fogalma és jogainak érvényesítése az új fejlemények tükrében. In: *Az áldozat reprezentációi*, Szerk. Balogh László Levente – Valastyán Tamás, Debreceni Egyetemi Kiadó, Debrecen, 2016. 179–201.

nek, illetve igényeiknek hangot adjanak.¹⁶ Mára azonban ezek a formák rendkívüli módon elterjedtek, bármilyen tényleges vagy állítólagos sérelemre alkalmazhatóak lettek, ám azzal váltak igazán hatékonyvá, hogy a panaszt váddá alakították át.¹⁷ Ennek egyik következménye, hogy mára az áldozati narratívák gyakran a hatalmon lévők, vagy legalábbis a politikai és társadalmi establishment narratívái lettek. Az egyenlőtlenségeket és igazságtalanságokat a politika mindig is tematizálta, de a mai áldozatnarratívák nem a problémák megoldásáról és a társadalmi csoportok emancipációjáról szólnak, hanem arról, hogy ezek mentén osszák ketté a világot jóra és rosszra, egészen pontosan áldozatokra és tettesekre. Az áldozatszerép tulajdonképpen kiélezi a „mi” és „ők” közötti elválasztást azzal, hogy morálisan telíti a megkülönböztetést, így a „mi” nem csak ismerős és hozzánk tartozó, hanem jobb és morálisan magasabb rendű, az „ők” pedig nemcsak más, hanem gonosz és alacsonyabb rendű is. Az áldozatiság az ilyen helyzetekben általában passzivitással jár, mert a képzelt áldozat már a populista politikával való azonosulási folyamat révén megtalálni véli helyzete megoldásának kulcsát, még akkor is, ha az a világ komplexitását a felismerhetetlenségig egyszerűsíti és torzítja. Az egykor gyenge és megvetett áldozat ilyen módon alakul át felsőbbrendűséget kifejező morális kategóriává, így lesz a szégyenfoltból érdem, amelynek előnye, hogy valójában nem kell érte tenni semmit, legfeljebb el kell fogadtatni.¹⁸

A mai populista politikai vezeték különösen erősen vonzódna ahhoz, hogy magukat, illetve követőiket valamilyen tekintetben áldozatnak tüntessék fel. Arra vágnak, hogy támadják, üldözzék és megfigyeljék őket, vagy irigykedjenek rájuk, ami minden tettüket legitimálja saját és követőik szemében egyaránt.¹⁹ Kiválóan elsajátították és tökéletesítették az áldozatiság politizálásának módszereit, amellyel megsokszorozták hatalmukat. Ennek sajátossága, hogy amíg a néppel azonosítják magukat, annak nevében és állítólagos érdekében beszélnek, addig egyéni sérelmeiket milliók problémájává teszik. Ez az érzelmi közelség és képzelt azonosság azért különösen hatékony politikai fegyver, mert ennek nyomán a személyüket érő kritikát az egész közösség elleni támadássá értelmezik át, ezzel is megerősítve a közöttük levő szimbolikus köteléket. Az elköteleződés hátterében az áll, hogy a populista politikusok hívei gyakran sértettnek és tehetetlennek, azaz áldozatnak érzik magukat,

¹⁶ Lohre, Matthias: *Das Opfer ist der neue Held. Warum es heute Macht verleiht, sich machtlos zu geben*, Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh, 2019. 10.

¹⁷ Paris, Rainer: A tehetetlenség mint a nyomásgyakorlás eszköze. In. *Áldozatnarratívák*. Szerk. Balogh László Levente – Takács Miklós – Valastyán Tamás, Kijárat, Budapest, 2019. 70–84. 70.

¹⁸ Lohre, Matthias: i. m. 15.

¹⁹ Giglioli: *Dem Opfer stellt man keine Fragen*,

ami értelemszerűen felerősíti az erős kéz iránti vágyat. Az igény pedig kitermeli a kínálatot, így a karizmatikus, védelmet és biztonságot ígérő, hozzájuk nemcsak közel álló, hanem velük teljes mértékben azonosuló politikusokban nem lesz hiány. A populista vezérek ennek megfelelően előszeretettel tetszelegnek a megmentő szerepében, ami még tovább erősíti a szimbiozist, jóllehet gyakran kitalált és felnagyított ellenségekkel, megszemélyesített gonoszokkal vagy személytelen struktúrákkal harcolnak, amelyeket retorikailag győznek le. Tulajdonképpen paradox az a helyzet, hogy egyszerre akarják magukat áldozatnak tekinteni és erős, határozott politikus látszatát kelteni. Az egyik oldalon siránkoznak, a másik oldalon pedig zsarnokoskodnak, a kettőt mesterien elegyítve.²⁰

A populista politikusok célja az áldozatisággal a szimbolikus és morális tökefelhalmozáson túl általában a felelősségvállalástól és számonkéréstől való megszabadulás. Az őket követő személyek számára ez nyilvánvalóan – vonzó érzelmi azonosulás lehetőségét nyújtja, ami azonban gyakran együtt jár a *ressentiment* erősödésével. Ha valamelyik politikus nem képes keresztülvinni akarátát és elérni célját, akkor gyakran arra hivatkozik, hogy kisebbségben van, ami számára egyben áldozati pozíciót is jelent. Ebben a helyzetben bármilyen tényleges és képzelt sértés, illetve nézeteltéréssel és konfliktussal szembeni érzékenység lehet az áldozatiság alapja. Az áldozatszerep mindig alárendeltséget feltételez, még akkor is, ha valaki adott esetben hatalmon van, és magának jelöli ki azt. A látszólagos ellentmondás azzal oldható fel, hogy aki hatalmon levőként akarja magát áldozatként értelmezni, annak keresnie kell egy külső tényezőt, egy világméretű szervezetet vagy egy elképzelhetetlenül nagy és közvetlen befolyással rendelkező ikonikus alakot, akivel szemben áldozatként interpretálhatja magát. Kétségtelenül van az ilyen jellegű szemléleteknek egy jó adag összeesküvés-elmélet íze, amennyiben valakinek vagy valaminek hihetetlen mértékű hatalmat, és azzal együtt járó közvetlen befolyást tulajdonítanak. Ezek után, ha a hatalmon lévők nem képesek ígéreteiknek vagy a velük szemben támasztott elvárásoknak megfelelni, akkor az mindig csak valaki más bűne lehet.

Az áldozatok nevében megszólaló populista politikusok tehát nem csak áldozatok, hanem megmentők is, akik ezért feltétlen bizalmat és támogatást követelnek. Szimbolikus harcuk első lépése, hogy az értelmezési hatalomra támaszkodva beazonosítják és megnevezik a „valódi ellenséget”, majd retorikailag kirekesztik és le is győzik. Követőik könnyen azonosulnak az áldozatszereppel, amikor a nevükben beszélnek, miközben nem valószínű, hogy maguk bármikor is valódi áldozattá váltak volna. Mi sem egyszerűbb, mint az

²⁰ Lohre i. m. 143.

üldözötteket és menekülteket, vagy csak egyszerűen a jobb és biztonságosabb életet keresőket veszélyesnek tekinteni, akikkel szemben magát mindenki fenyegetett áldozatként határozhatja meg. Ezzel lényegében az áldozatok áldozataivá válnak, ami a maga dichotóm logikájában megfordítja a tettes-áldozat relációt, ahogyan Phaedrus meséjében, ahol, miután a farkas a bárányt azzal vádolja, hogy az életére tör, nem marad számára más védekezési lehetősége, mint hogy megegye. Persze a tettes-áldozat reláció sohasem olyan abszolút a valóságban, mint ahogyan az retorikailag megfogalmazódik. Még a legszélsőségebb helyzetekben is van valamennyi mozgástér, ami erősen relativizálja a viszonyok tettesekre és áldozatokra való redukcióját. A dichotóm felosztások átfordításának jellemzője, hogy a saját áldozati pozíció fenntartása és erősítése érdekében a tényleges áldozatokat dehumanizálják és kriminalizálják. A migráció kérdéskörében például a menekültek minden esetben teherként, veszélyforrásként és fenyegetésként jelennek meg, ami a kontextusokat teljes mértékben figyelmen kívül hagyja. A vizionált fenyegetést általában úgy ábrázolják, mint egy egészséges és homogén testbe való behatolást, amely végső pusztulással fenyeget, és ebből a szempontból a testmetaforák sokkal erősebben beszélnek, mint bármilyen adat vagy szám. Ennek alapján a komplex körülményeket viszonylag könnyen lehet egyszerű felosztásokra redukálni, amelyek végső soron a barát-ellenség reláció újradefiniálását jelentik. Kétségtelen, hogy a mai populista politikai retorikában ennek számos jellemző vonását megtaláljuk, ahol is nincs barát ellenség nélkül, és senki nem nevez meg ellenséget úgy, hogy ne annak áldozatának tekintené magát. Ennek hatékonysága számos okra vezethető vissza, de mind közül az emocionalizálás a legfontosabb, mert az áldozati retorikák általában negatív érzelmekre hangolódnak. A félelem, a frusztráció, az irigység mind olyan érzelmek, amelyek lehetővé teszik és elősegítik a viktimizációt. A negatív érzelmek mindig sokkal könnyebben mobilizálhatók és transzformálhatók, mint a pozitívak, éppen ezért politikailag könnyebb velük élni és visszaélni. Az ilyen érzelmekkel szemben a racionális érvek általában hatástalanok, ugyanis a félelmet és az irigységet nem lehet a legbriliánsabb érvekkel sem eltüntetni.

A populista politika vonzereje jobbára abban áll, hogy látszólag a vesztesek és áldozatok nevében szólalnak meg. Egyenesen azt állítják, hogy azért támadják őket, mert kimondják azt, amit mások nem mernek kimondani, a hatalmasokat támadják, és a tabudöntéssel kivívják a mindenkori elit haragját és ellenállását. A szemükben lényegében mindegy, hogy ők tulajdonképpen a győztesek közé tartoznak: többnyire jómódúak, és általában erősen vitatható és gátlástalan módszereket alkalmaznak a hatalom vagy a gazdagság megszerzése és megtartása érdekében. Azt állítják, hogy csak azért üldözik őket, mert sértik az establishment érdekeit, egyébként pedig nem ter-

heli őket semmilyen felelősség a kialakult helyzetért. Mivel a mindenkori gyengék és alul levők pártfogóinak és szószólóinak mutatkoznak, ezért maguk is áldozattá válnak, és követőiknek is ezt az azonosulást ajánlják. Ennek a szemléletnek egyik sajátos vonása, hogy a valóban stigmatizált társadalmi csoportok – bevándorlók, színesbőrűek, romák, szegények –, illetve ezek elkötelezett szószólói lesznek az áldozatiság ellenfelei, akik árulással fenyegetnek, ezért ők tekintendők a legveszélyesebb ellenségnek.²¹ Azok a tulajdonságok és viselkedésminták, amelyeket korábban betegesnek vagy társadalmilag károsnak tekintettek, ma a követők és rajongók körében kivételes ravaszságnak és odaadásnak tűnnek, amelyek folyamatosan erősítik a populista politikát, és teljesen rezisztensek nem csak a kritikával, de általában a tényekkel szemben is. A társadalmi normákat végleg félrelökik, és az sem zavarja őket, ha olyan értékekre hivatkoznak, amelyeknek ők maguk sem akarnak vagy képesek megfelelni.

Így válik világossá, hogy az Amerikai Egyesült Államok elnöke, az Oroszország birodalmiságáról álmodozók, Törökország erős embere és Kelet-Közép-Európa egyes vezető politikusai miért tartják magukat a status quo áldozatainak, és miért akarják azt mindenáron lerombolni.²² Ezek félreismerhetetlen vonása, hogy önzően a közjóra hivatkozva, és általában erkölcstelenül valamilyen magasztos erkölcsiség apropóján tisztességtelenül viselkednek a tisztesség nevében.²³ Tulajdonképpen ebből fakad az áldozatiság feloldhatatlan ellentmondása, amely szerint úgy kell minden áldozattal kapcsolatos követelést megfogalmazni, hogy azt egyetlen jóvátétellel se lehessen kielégíteni, mert ebben a pozícióban nem az áldozatiságból fakadó materiális vagy immateriális kárpótlás a lényeg, hanem magának az áldozati pozíciónak a fenntartása, amely tartós előnyöket jelent a hatalomért folytatott politikai csatározásokban. Nekünk pedig nem marad más dolgunk, mint hogy erre rámutassunk, leleplezzük és felhívjuk a figyelmet a veszélyeire úgy, hogy közben mi magunk nem engedünk a kísértésnek, hogy az ő áldozatainknak tekintsük magunkat.

²¹ Giglioli: *Dem Opfer stellt man keine Fragen*, id. hely

²² Uo.

²³ Lohre i. m. 11.

DIGITÁLIS IDENTITÁS – E-SZEMÉLYISÉG

ROPOLYI LÁSZLÓ

Az identitás értelmezéseinek általában előnyben részesítjük az érzékszerveink által közvetlenül elérhető makroszkopikus objektumokra vonatkozó tapasztalatainkat és az ily módon azonosítható relációkat, tulajdonságokat. Évtizedes viták zajlanak például a – közvetlen érzéki hozzáférést nélkülöző – mikrofizika által tanulmányozott létezők identitásának problémájáról, megoldások helyett számos paradox következménnyel. Efféle dilemmák az emberi világtól se idegenek – világosan megmutatkoznak például a humán genetika körül zajló diskussziókban. Egy ezekhez némileg hasonló kérdéskört tanulmányozunk: a digitális technikák által létrehozott és kezelt létezőknek a jellemzésével próbálkozunk, különös tekintettel az identitás lehetséges értelmezéseire. A tulajdonképpeni cél pedig a digitális kommunikációs és kulturális technikáknak az emberi identitásra gyakorolt hatásainak a bemutatása, a személyes identitás sajátos változatának az ún. e-személyiség fogalmának bevezetése és rövid jellemzése lesz.

* * *

Ebben a dolgozatban abból indulunk ki, hogy az identitás nem eleve adott, nem természet-adta, vagy vele-született örök és megváltoztathatatlan, hanem kialakításra és gondozásra szoruló, esetleges, mesterségesen előállított, változékony, fejleszthető és elveszíthető meghatározottság. Nem tekintjük feladatunknak az identitásra vonatkozó átfogó, vagy valamely specifikus filozófiai tradícióhoz kötődő elképzelések felidézését és feldolgozását. Mindössze arra vállalkozunk, hogy felhívjuk a figyelmet az utóbbi évtizedekben átalakuló közösségi és kulturális gyakorlat (például a digitalizáció vagy az internet-használat általánossá válása) egyes releváns következményeire, valamint filozófiai elemzéseinek lehetőségeire.

Az utóbbi néhány évtizedben kibontakozó legfontosabb kulturális és társadalmi változásként a társadalmi lét reprodukciójában végbement változást azonosíthatjuk. Feltűnő, hogy a társadalmi lét újbóli előállításának hagyományos ipari formája elveszítette évszázadokig fennálló dominanciáját, s a társadalmi lét termelésének új formái váltak meghatározóvá. Egyes gondolkodók posztindusztriális, mások tudásalapú, információs, kockázati, vagy hálózati társadalomként írják le az új társadalmi rendszert. Az elemzések legtöbbje beszámol róla, hogy a reprodukció meghatározó termelési folyamataiban az anyagi viszonyokat manipuláló hagyományos technikák háttérbe szorulnak, s

előtérbe kerülnek a mentális vagy materiális *reprezentációkkal* dolgozó (kognitív, kommunikációs, kulturális, illetve információs) technikák. Sőt, az utóbbi évtizedekben a társadalmi/emberi viszonyok újraelőállításában már ezek a technikák tekinthetők meghatározó eljárásoknak. Korunk embereinek életét nagyrészt jelek és jelek rendszereinek, hálózatainak konstrukciója, értelmezése és megosztása alakítja és tölti ki. Röviden szólva: az energetika helyére a hermeneutika lépett.

Természetesen az új viszonyok nem a semmiből léptek elő, és az is világos, hogy nem szüntették meg, nem függesztették fel az anyagi viszonyokat formáló technikák működését sem. Nyilvánvaló, hogy „csupán” hangsúlyeltolódásról van szó: a reprezentációs technikák – az anyagi technikákhoz hasonlóan – egyidősek az emberrel. Könnyű észrevenni, hogy a kétféle technika nem független egymástól, sőt összefonódó működésmódjuk tipikusnak is mondható. Így például a termelési folyamatban átalakított anyagi viszonyok egyúttal értékeket is reprezentálnak, illetve újonnan kialakított reprezentációs termékeinket anyagi hordozókra bízunk. A társadalmi lét reprodukciójának most zajló átalakulását mindazonáltal úgy is jellemezhetjük, hogy az emberiség történetének utóbbi néhány évtizedében határozottan megváltozott az anyagi és reprezentációs technikák egymáshoz való viszonya. A változások tényével és jellegével, valamint feltérképezésük szerteágazó feladataival való foglalatosság korunk legjelentősebb filozófiai kihívása.

A szóban forgó reprodukciós változásokat számtalan kulturális és társadalmi átalakulás kíséri. Meghatározó jelentőségű átalakulás a modern kultúra, a modernitás társadalmi rendszerének általános válsága, a modernitás „végződésére” reflektáló *posztmodern* kultúra felemelkedése és társadalmi hatásainak terjedése. A világkép „posztmodernizálódása” következtében egybehangzóan és egyidejűleg változik a kultúra, az emberi természet, a közösségek, a személyes identitás. Mindezek a változások nagyon is jelentősek, de nem „forradalmiak”, azaz nem semmisítik meg a modernitás továbbélésének lehetőségét – hanem csak a kizárólagosságát, a modern kultúra dominanciáját szüntetik meg, s könnyedén hozzáférhető alternatívákat konstruálnak s ajánlanak a modern változatok elutasítása mellett.

A reprezentációs technikák előtérbe kerülésének és a posztmodern értékrend felemelkedésének együttes (összefonódó) következménye olyan létviszonyok létrejötte, amelyek képesek befogadni, hordozni és képviselni a posztmodern értékeket. A reprezentáció önmagában kedvező lehetőségeket biztosít a posztmodern viszonyok kibontakozására – a posztmodern létforma alapvetően reprezentációfüggő. Legfontosabb együttes megvalósulásuk az *internet*. Az internet eredendő kommunikációs funkcióihoz a posztmodern korszak igényeinek szellemében hamarosan társultak az információs, a kogni-

tív és kulturális funkciók is. Így az internet ma már egyszerre képes a domináns emberi létforma teljes körű befogadására és a posztmodern értékeknek az emberi létben való érvényesítésére. Egyszerűen szólva: az internet mindenütt jelenvaló, azaz az egész emberi világban jelen van, illetve befogadja és hordozza az egész emberi világot, s ugyanakkor használata során a posztmodern állapot realizálódik. (Ropolyi 2006, 2012)

Másként mondva: a széleskörű internethasználat megváltozott kultúráról, emberi természetről, közösségi és személyes viszonyokról tanúskodik. Mindezek együttes érvényesülésének következtében az internethasználat kifejezi és elősegíti egy új emberi létforma létrejöttét, amelyet *hálólét*nek nevezünk. A hálólét kultúrája posztmodern kiberkultúra, amelyet spontán közösségi hálózatokba kapcsolódó posztmodern e-személyiségek tartanak fenn, alakítanak és követnek. Amiként a posztmodern álláspont nem szünteti meg a modernt, a hálólét sem „szünteti meg” a társadalmi létet (s az azt lehetővé tevő természeti létet), „mindössze” a modern társadalmi viszonyok feltétlen érvényességét utasítja el, s a (természeti és) társadalmi létszférára mintegy ráépülve lehetőséget teremt figyelmen kívül hagyásukra, illetve kritikai meghaladásukra. (Ropolyi 2001, 2012, 2018) Az ember ilyenformán immár három, egymásra épülő létformából (természeti, társadalmi és hálólét) építkezve hozhatja létre saját létformáját, azonosíthatja és ápolhatja kultúráját, törekedhet saját személyiségének természeti, társadalmi és hálóléti komponensekből való kialakítására és fejlesztésére.

Úgy tűnik, nagy általánosságban ezek a feltételek korlátozzák, illetve ezek a lehetőségek szabályozzák a mai ember identitásának alakulását. Mindazonáltal érdemes talán néhány további részletnek is utánajárni.

DIGITÁLIS IDENTITÁS

Az identitás értelmezéseinél általában előnyben részesítjük az érzékszerveink által közvetlenül elérhető makroszkopikus objektumokra vonatkozó tapasztalatainkat és az ily módon azonosítható relációkat, tulajdonságokat. Évtizedes viták zajlanak például a – közvetlen érzéki hozzáférést nélkülöző – mikrofizika által tanulmányozott létezők identitásának problémájáról, megoldások helyett számos paradox következménnyel.¹ Efféle dilemmák az emberi világtól se idegenek – világosan megmutatkoznak például a humán

¹ Illusztrációként hivatkozhatunk Louis de Broglie 1941-ben publikált híres dolgozatára: *Individualitás és kölcsönhatás a fizikai világban* (de Broglie, 1968. 49.), vagy a statisztikus fizikában az atomok megkülönböztethetőségének problémájából származó ún. Gibbs paradoxonra (Yourgrau, 1968). Az irodalmi hivatkozások régiek ugyan, de a problémák természetesen ma is élők.

genetika körül zajló diszkussziókban.² Egy ezekhez némileg hasonló kérdés-kört tanulmányozunk itt is: a digitális technikák által létrehozott és kezelt létezőknek a jellemzésével próbálkozunk.

A digitális technikák lényegében egyidősek az informatikával. Az informatika születése a 20. század közepén elsősorban a digitális számítógépek konstrukciójához kötődik. A társadalmi igények és technikai lehetőségek a kibernetika, a matematika, a rendszerelmélet, az elektronika, a biológia, az információelmélet s egyéb tudományos diszciplínák közreműködésével a fejlett világ több pontján is lehetővé tették digitális gépek sikeres építését. Döntő fontosságú tényező volt olyan szerkezetek, egyszerű elektronikai eszközök (automaták) létrehozása, amelyek egymástól egyértelműen és stabilan eltérő, jól megkülönböztethető, de ugyanakkor egymásba egyszerűen „átbillenthető” állapotokkal rendelkeztek. Az automaták efféle *diszkrét* állapotai alkalmasak arra, hogy jelek hordozóiként tekintsünk rájuk, automatizált létrehozásuk, kiolvasásuk, megszüntetésük révén e jelekkel manipulálhatunk: értelmezhetjük, kombinálhatjuk, feldolgozhatjuk őket. A digitális jelző tehát mindenekelőtt arra utal, hogy diszkrét állapotok jelölnek valamit, azaz, hogy egy jelölési folyamatban (szokták kódolásnak, vagy szignifikációnak is mondani) diszkrét állapotok (pl. hogy egy adott áramkörben folyik, vagy nem folyik áram, egy hang hangzik vagy sem) lesznek a jelek hordozói.

A „digitális” fogalmának jobb megértéséhez szükség van az „analóg” fogalomra is. Az informatikában, illetve általában a (műszaki) tudományok közegeiben a digitális és az analóg gyakorlatilag egymás alternatíváiként, ellentétes természetű objektumokként, vagy folyamatokként szerepelnek. Másként mondva: nem csak digitális, de analóg jelhordozókkal, analóg jelölést is kialakíthatunk. Analógnak tekintünk egy jelölési eljárást, amelyben a jel hordozója valamilyen konkrét anyagi létező, tulajdonság, vagy folyamat, amelynek a jelenléte közvetlen, folyamatos és valóságos. A jelölésre használt releváns anyagi tulajdonságok és változásaik általában természetes emberi érzékszervekkel észlelhetőek, a jelek hordozói anyagi tulajdonságoknak egy *folytonos* skálán változó értékei (pl. egy áramkörben folyó áram erőssége, vagy egy hang magassága, tartama, színezete, stb.).

Nem csak digitális, de analóg eljárások, technikák és számítógépek is léteznek, felhasználva analógiákat (amikor hasonlót a hasonlóval vetünk össze), illetve ilyenkor objektumok, eljárások és berendezések valóságosan kölcsönhatnak. Közismerten analóg hangrögzítést alkalmaznak a gramofon, és a bakelitlemez (lejátszáskor például egy tű változó mértékű elmozdulása áttételeken keresztül a hangszóró membránjának változó mértékű elmozdulását

² Jellemzők például a bűnözési hajlam genetikai meghatározottsága körül folytatott amerikai viták.

hozza létre), vagy a magnetofon (ahol mechanikai helyett mágneses tulajdonságok a jelek hordozói) esetében, míg a CD, vagy más hanghordozók esetében nyilván digitális (elektronikusan értelmezhető jelsorozattal előállított) hangrögzítésről van szó.

Analóg és digitális tehát egyaránt reprezentációs és interpretációs konstrukciók. Eltérő stratégiákat követő jelölési eljárások eltérő előfeltevésekkel, eltérő kódolási és dekódolási eljárásokkal, eltérő természetű jelek használatával, eltérő reprezentációs és interpretációs lehetőségekkel. Noha a digitális kifejezés a latin „digit”, azaz „űjjak” szóból eredeztethető és az újjakkal való számolás régi gyakorlatára utal, a digitális reprezentációk fontos jellemzője, hogy természetes emberi érzékszervekkel általában nem észlelhető jelölésekkel dolgoznak. A digitális jel (minden más jelhez hasonlóan) egy relációs létező, de olyan reláció felállítását és fenntartását jelenti, amelyben valamilyen jeleket hordozó közeg anyagi tulajdonságainak, folyamatainak diszkrét skálán változó értékei reprezentálják a jelölt tartalmat. A jelölés (kódolás és dekódolás) abszolút mértékben szabad és független, a folyamatban nem játszanak szerepet fizikai kölcsönhatások, az interpretáció kizárólag a kódoló szándékától függő és tetszőleges lehet: a jelhordozó bármilyen állapota reprezentálhat bármit. A digitális reprezentáció alapegysége a „digit” (pl egy áramkörben folyik áram, vagy a kettes számrendszerben a 0). A digitek létezése hasonlatos az anyagot alkotó atomokéhoz: diszkrét, elemi, homogén (egynemű), sok van belőle, stb.

Digitális reprezentációk esetében két eltérő kódolási/dekódolási eljárást mindenképpen érdemes megkülönböztetni. Egyrészt minden digitális reprezentáció újabb és újabb (akárhány) digitális reprezentációnak, átkódolásnak alávethető, ami pl. a hordozott tartalmak radikális tömörítését, titkosítását, s más efféléket eredményezhet. Másrészt mivel a digitek emberi érzékszervekkel általában nem férhetők hozzá, mindig szükség van egy analóg-digitális (illetve digitális-analóg) konverzióra, átkódolásra is, ami „interfészként” (Negroponte 2002) lehetővé teszi a digitális tartalmakhoz való emberi hozzáférést, illetve az emberi „tartalmak” digitalizálását.

Amennyiben komolyan vesszük a digitalizálás reprezentációs és interpretációs szabadságát lehetőségünk támad a digitalizálás eljárását az eddigiek-nél tágasabb történeti kontextusban is szemügyre venni. A digitalizálást eddig, mint az informatikát szolgáló reprezentációs eljárást írtuk le. De vegyük észre, hogy a kultúra illetve a kommunikáció történetében számtalan hasonló folyamatot találunk – illetéknéppen a modern informatikában alkalmazott bináris digitalizáció azonosítása mellett észrevehetjük a *binárist megelőző* digitalizálások történeti változatait. Mindenekelőtt az írás megjelenéséről és az írásbeliség reprezentációs technikáiról van szó. Kommunikációtörténeti és kommunikációfilozófiai megfontolások nyomán belátható, hogy a hagyományos írás is „digitalizáláson” alapul. Igaz, nem a ma használatos bináris rend-

szerűn, és nem számítógépek végzik a „digitalizálást” hanem élő emberek. (Ropolyi 2014)

Tulajdonképpen azt mondhatjuk, hogy a beszéd leírása tekinthető a beszéd "digitalizálásának" is. Következésképpen az olvasást tekinthetjük az írás analogizálásának, vagyis az írás és olvasás során megvalósul az analóg-digitális konverzió mindkét irányú változata. Abban az értelemben feltétlenül erről van szó, hogy a beszéd a képzett hangok tetszés szerinti értéket felvevő fizikai tulajdonságait (magasságát, hosszúságát, felharmonikusait) használja fel a beszélt szöveg előállításában, tehát a fentebb mondottak értelmében "analóg kódolást" alkalmaz, szemben az írott szövegekkel, ahol erre a célra kialakított meghatározott számú vizuális jel (egy-egy adott nyelvre jellemző abc) rendezett sorozatai "kódolják" a reprezentált vagy kommunikált tartalmat. Az analóg kódolású beszéd előállításának és megértésének természeti feltételei minden ember számára adottak, természet-adta képességeink használatának módját pedig a felnevelő közösségek segítségével megtanuljuk. Az írás és olvasás természet-adta képességeink más csoportját működteti, de ezek mellett szükségképpen igénybe vesz "materializált" eszközöket is: az írás az írószerszámokat, az olvasás pedig a leírt szöveget. Az írás és olvasás érzékelileg hozzáférhető „digitekkel” operálnak ugyan, de "eszközigényességük" és eszközhasználatához kötöttségük az olvasás és írás megtanulását és gyakorlását kivonja a természetes közösségek hatóköréből és végső soron önálló intézményrendszerek (írastudók, klerikusok, iskolák, tanítók, könyvek, könyvtárak, nyomdaipar, stb.) kialakulásához vezet. Az írás kézi eszközökkel való előállítása – más kézműves technikákhoz hasonlóan – nem fejlődik igazán intenzíven (így például a ceruza 16. század végi felfedezését jó kétszáz évvel később követte csak a radír felfedezése). A kézírás társadalom átalakító szerepe erőteljes ugyan, ám jelentősen korlátozott. Így például Európában a 13. századig - az írás és olvasás elterjedtségének hiányában - meglehetősen szűk körre terjedt ki, és csak az írásnak és olvasásnak a kolostorokból való "kivonulásától" kezdődően gyorsult fel. Az írásbeliség által generált társadalmi és kulturális változások teljes mélységükben csak az írott szövegek technikai előállítása mellett, azaz a könyvnyomtatás "feltalálását" és elterjedését követően, a 15. század közepétől bontakozhattak ki.

A digitalizálás fogalmának ilyen kiterjesztett értelmezése nyomán könnyen reflektálhatunk a mai digitális gyakorlat univerzális összefüggéseire. Vegyük észre, hogy a mai bináris digitalizálás folyamatában előállított digitális jelsorozat tetszés szerinti tartalmakat tetszés szerinti pontossággal kódolhat, a digitalizált tartalmak és digitális formájuk közötti viszony gyakorlatilag egy-egyértelművé tehető. Az ilyenformán kialakított bináris digitális nyelv is univerzális, teljes és alapvetően egyértelmű. Eme kétségtelen előnyei melletti „egyetlen” hátránya, hogy írásához és olvasásához eléggé összetett kommunikációs gépekre van szükségünk. Végső soron digitális számítógépekre.

Neumann fogalmazta meg munkatársaival közösen az 1940-es évek közepén a digitális számítógépek építésének – mindmáig érvényes – elveit. Ezek nyomán jöttek létre a napjainkban is használt ún. Neumann-architektúrájú számítógépek, amelyek az input/output eszközökön kívül három egységet tartalmaznak: a számoló-, a vezérlő-, és a memóriaegységeket. Együttlétesüket és együttműködésüket Neumann ún. tárolt program elve teszi lehetővé, azaz az a megoldás, hogy a számítógépben lévő adatokat és a gép működését meghatározó utasításokat ugyanazon a digitális „nyelven” fejezzük ki, digitális jelsorozatok formájában reprezentáljuk. Neumann döntött a digitalizálás legcélszerűbb formája, a kettes számrendszerből ismert bináris kódolás alkalmazásáról is, amelyben a 0 és az 1 a két digit, s ezekből álló sorozatokkal reprezentálódik minden tartalom. Az adatok kettes számrendszerben való megjelenítése triviális feladat, a nehézség az (aritmetikai, kommunikációs, és egyéb) műveletek (eljárások, utasítások, stb.) digitális megfogalmazásában és működtetésében áll. Ennek a feladatnak a megoldására találták fel a tárolt program elvének alkalmazásával a digitális számítógépek programozását, amelynek során (rendszerint többszörös átkódolás után) műveleti utasítások fogalmazhatók meg kizárólag a 0 és 1 digitek sorozataiból felépülő egyszerű és világos nyelven.

Könnyű belátni, hogy nincs lényegi különbség egy utasításhalmaz és egy tetszőleges szöveg, kép, vagy beszéd digitális nyelven való leírása és manipulálása között. Meg is születtek a szöveg-, kép- és hangkezelő programok. Ezzel megérkeztünk „Digitópiába”, egy olyan világba, amelyben minden kifejezhető és alkalomadtán ki is fejeződik a digitális nyelven. Ennek a világnak a polgárai azonban nem hagyományos értelemben vett emberi lények, hanem valamiféle kommunikációs kiborgok: tradicionális emberi szerveiket kiegészítő alkalmas eszközök igénybe vétele nélkül semmit se tudnak se befogadni, se kifejezni, se írni, se olvasni.

Mindez az utóbbi évtizedekben – az internet megjelenésével és széleskörű használatával – vált az egész kulturális univerzumot alapvetően befolyásoló tényezővé. Az internethasználat univerzálissá válása a digitális létezés is univerzálissá tette. Digitális a kultúra, a kapitalizmus, a szakadék, sőt a „jólét”, vagy akár a bölcsészet is.³ Az internet a digitális létezés birodalma.

A digitális létezés azonban *virtuális* létezés. A virtuális létezés természetének filozófiai jellemzéséhez ki kell bővíteni a hagyományos arisztotelészi duális ontológiai rendszert, s a valóság szerinti lét és a lehetőség szerinti lét mellett be kell vezetni a virtualitást is, mint a lét ama harmadik módját, amelyben aktualitás és potencialitás elválaszthatatlansága nyilvánul meg.

³ Digitális Bölcsészet - <http://ojs.elte.hu/index.php/digitalisbolcseszet/index>

Eszerint a felfogás szerint a virtualitás az együtt létező aktualitás és potencialitás, az a létmód, amelyben aktualitás és potencialitás szükségszerűen együtt létezik, és éppen egymástól való elválaszthatatlanságuk jellemzi e létezőket. Ilyenformán a virtualitás a nem abszolút mértékkel rendelkező valóság, a valóság, amelynek nem eleve adott abszolút jellege, hanem viszonylagos és változó mértéke van. (Ropolyi 2017)

Megmutatható, hogy a reprezentációs technikákkal előállított (információs, kommunikációs, kognitív és kulturális) létezők eredendően virtuálisak. Reprezentációs technikák létrehozása és működtetése során a legalapvetőbb tevékenység jelek előállítása és kezelése. A jel relációs létező: létesítése két létező közötti reláció felállítását jelenti. Jelek segítségével fogalmazható meg és osztható meg másokkal bármiféle üzenet, csak ilyen módon hozható létre bármiféle információ és tudás, létesülhetnek kulturális szimbólumok. Vegyük észre, hogy a jel egyrészt egy létező (a jelölő), de olyan, mintha egyúttal valami más is lenne, egyszerre mindkettő, hiszen egy másra (a jelölt létezőre) utal, azt helyettesíti, a helyett áll ott. Más szóval a jel kettős természetű: valóságosan valamiként létezik (például egy rajzolat a papíron), és ugyanakkor lehetőség szerint is létezik, mégpedig általában valami másként (például beszéd-hangként). E szükségképpen kettős természetből, kettős létből, abból, hogy a jel csak akkor jel, ha egy létező egyszerre létezik potenciálisan is és aktuálisan is, az következik, hogy a jel a fenti értelemben virtuálisan létezik, s virtuálisan létezik minden belőle létrehozott képződmény is.

Az *információ* egy tipikus relációs létező: azt láthatjuk, hogy a jel (mint forma) és a jelentés (mint tartalom) egyaránt valamiféle létező interpretációja révén keletkezik. Az interpretált létező formailag jel, tartalmilag jelentés, együttlétezésük: információ. Úgy is mondhatjuk, hogy a jel és az információ is relációként létező, vagyis az interpretáció folyamatában előálló kapcsolatot, két létező egymáshoz rendelését (a közöttük felállított, az interpretátor által létesített viszonyt) jelöli. Tudományos nyelven interpretáció helyett általában kódolást, illetve dekódolást mondanak, s előszeretettel foglalkoznak a forma (a jelek manipulálásának technikáira vonatkozó) összefüggéseivel, kísérleti és elméleti elemzéseivel.

Ugyanakkor világos, hogy minden relációs létező a fenti értelemben kettős természetű, azaz a relációs létezés virtuális létezés (Ropolyi 2016). Az információ, tudás, ismeret, érték, kultúra virtuális létezők. Adekvát leírásukhoz az arisztotelészi duális ontológia helyett egy komplikáltabb ontológiai rendszert kell kialakítanunk, amelyben az aktualitás és potencialitás jól azonosítható entitásai mellett számolnunk kell a szükségszerű elválaszthatatlanságuk következményeként felismerhető harmadik létmóddal, a virtuális léttel. Virtuális létezők népesítik be a lét harmadik szféráját, a virtualitás szféráját. A virtualitás szférája kontinuum: az abszolút valóságos és az abszolút lehetséges között

van kifesztve. A virtualitás létszférája szemléletesen úgy képzelhető el, mint egy olyan szakasz, amely az aktualitás és potencialitás mint e szakasz két végpontja között elterülő tartomány: a valóság és a lehetőség inkább e végpontokkal reprezentálhatók, a virtualitás (és a nyitottság) az e pontokat összekötő szakasszal. Virtualitás és nyitottság úgy viszonyul egymáshoz, mint az aktualitás és potencialitás által határolt két (balról, illetve jobbról) nyílt intervallum a matematikában.

Az eddig mondottakból az következik, hogy a digitális létezés nem abszolút mértékben valóságos, nem eleve adott, abszolút jellege van, hanem alakítható és megismerhető, viszonylagos és változó mértéke. A digitális lét a különböző mértékben valóságos létezők birodalma.

E-SZEMÉLYISÉG

A digitális identitásra vonatkozó gondolatmenetekben gyakran összefonódik két problémakör tárgyalása. Egyrészt megjelennek az elemzésekben a digitális objektumok természetére és tulajdonságaira vonatkozó elgondolások, másrészt előkerülnek a digitalizált környezetben tevékenykedő emberi lények személyes identitásának különféle dimenzióit bemutató és elemző elképzelések, s mindezek valaminő kombinációi.

Lényegében a digitális objektumokra vonatkozó elemzésekre szorítkozik Hui dolgozata (Hui 2012), aki főként olyan webes objektumok elemzését tekinti feladatának, mint YouTube videók, Facebook profilok, vagy Flickr képek. Fenomenológiai elveket, Simondon, Heidegger és Stiegler technika-felfogását igyekszik hasznosítani. Elemzésének eredményeként metaadatok és relációk újszerű értelmezésében véli megtalálni a web-filozófia feladatát. Egészen más szempontokat választott Burckhardt és Höfer tanulmánya (Burckhardt-Höfer 2018). Kolosszálisan elhibázott, de szellemes, igazi intellektuális élményt nyújtó, sőt szórakoztató kis könyvük (Z. Karvalics 2019) a minden és semmi fogalmait a 0 és 1 fogalmaival összeboronálva a digitális világ vérfagyasztó perspektíváját festi elénk. Ennek a megvalósulásához szerencsére arra is szükség volna, hogy ne tegyünk éles különbséget a jel és a megjelölt között, valamint, hogy digitek tetszés szerinti sorozatát redukáljuk ugyanarra az összefüggésre. Igazán tanulságos könyvecske!

Tanulmányok, sőt könyvek sokasága foglalkozik a digitális eljárások és eszközök, lényegében az internet *használata* során felmerülő identitásproblémákkal. Képesek vagyunk-e értelmezni, kialakítani, fenntartani, védelmezni a digitális környezetben valamiféle saját identitást? Milyen dimenziói lehetnek ennek? Milyen technikai, informatikai, jogi, politikai, kulturális feltételei vannak ennek e törekvésnek? Az elemzések a személyes digitális identitást, a

magánszférát, a saját digitális profilt, saját érzékeny adatainkat fenyegető veszélyek vizsgálatával foglalkoznak legtöbbször. (Windley 2008, Richardson 2011, Capurro-Eldred-Nagel 2003, Gutwirth 2008, Halperin-Backhouse 2008, Henschke 2010, Nabeth 2009, Rannenberg-Royer-Deuker 2009) Mindezek igazán fontos és érdekes kérdések és jelentős mértékben meghatározzák a digitális létezés jellegét, karakterét és minőségét. Mindazonáltal ezek a problémakörök szoros kapcsolatban állnak az információs világ, az információs társadalom, az internethasználat sok olyan általánosabban érvényesülő összefüggésével, amelyeket itt most nem tudunk tárgyalni, ilyenformán, csak a témakör relevanciáját nyugtázzuk ezúttal.

Itt a továbbiakban arra törekszünk, hogy valamennyire jellemezzük a társadalmi/emberi lét reprodukciójában fentebb említett változások, valamint a szóba került digitális identitáskonstrukciók hatásait a személyiségre. Arra nem vállalkozhatunk, hogy a személyiség kialakulásának, formálódásának, struktúrájának társadalmi, történeti, kulturális, filozófiai, vagy pszichológiai összefüggéseit a maguk valamiféle teljességében figyelembe vegyük. (Schultz-Schultz 2017, Csepeli 2014, Tallár 2004, Scott 2014, Lurcz-Veres 2012, Quante 2007, Floridi 2011a) Megállapításaink kevés kivétellel inkább csak a személyes identitás feltűnő változásait próbálják megragadni. A változások két konkrét forrását azonosíthatjuk: egyrészt a modernitás válsága következtében kibontakozó és dominánssá váló posztmodern értékrend identitásformáló befolyását, másrészt az emberi lét reprodukciójában domináns reprezentációs technikák digitális identitását.

Legfontosabb mondanivalónk abban áll, hogy korunkban a személyiség új változata jön létre, amelyet e-személyiségnek nevezünk és „otthonaként” az internetet azonosítjuk. Formálódásának értelmezéséhez mindenekelőtt igénybe vesszük a modern személyiség kialakulásának és fejlődésének kulturális és történeti körülményeit. Erich Fromm leírására (Fromm 1993) támaszkodva: a modern személyiség létrejöttét a késő középkori individuumnak a középkori hierarchikus struktúrákból való „kiagyazódási” (Szilágyi 1992), kiszabadulási törekvései alapozzák meg, melyek következtében a modern személyiség kialakuló saját világában az absztrakt hit uralmát az absztrakt ész uralma váltja fel. Ötszáz évvel később, napjainkban, egy hasonló fejlemény tanúi vagyunk: a személyiség újjáalakulása (reformációja) a modernista társadalmi struktúrákba való individuális beágyazottsággal való szakítás igényével hozható kapcsolatba, melynek során a formálódó posztmodern személyiség virtuális saját világában a minden absztrakcióval való leszámolás és a konkrét dominanciájának a kiépülése folyik. A posztmodern személyiség saját virtuális világának közege, hordozója, médiuma a digitális lét. Ilyenformán a személyiség átalakulása kulturális tartalmát tekintve posztmodern értékekkel való telítődést jelent, amely valaminő digitális lét formájában valósul meg. Az

e-személyiség fogalmával e posztmodern tartalom és a digitális forma együtt-létezését kívánjuk kifejezni.

Az e-személyiség kialakulása és fontosabb karakterisztikumai leírására egy 2002-2003-s előadássorozatban tettem kísérletet. (Ropolyi 2002, 2003a, 2003b, 2003c) A meghatározó jelentőségű összefüggések azonosításához igénybe vettem a „tudás reformációjára” vonatkozó elképzelést. (Ropolyi 2001) A tudás reformációja elképzelés egy kultúrtörténeti analógiát állít fel a vallásos hit jellegének és helyzetének 15-16. századi, valamint a tudományos tudás jellegének és társadalmi helyzetének 20. századi viszonyai között, s ennek nyomán próbálja értelmezni a tudásnak az internethasználat következtében megváltozott jellegét, társadalmi helyzetét, s a változások következményeit. Ennek során kiviláglik, hogy az internethasználat lehetővé teszi az individuumoknak a tudáshoz való közvetlen, személyes viszonyulását s ennek során a tudás intézményrendszerétől való függetlenedését. Az így formálódó posztmodern személyiség, kikerülve a tudás modernista intézményrendszereinek az uralma alól, bizonytalan helyzetben találja magát: ő maga dönthet az igazság kérdésében, a saját világa feletti uralom működtetése ügyében, de nincs a döntéséhez semmiféle kapaszkodó. Magára utalt és magára maradt ezekkel a feladatokkal.

Ugyanakkor a modernitás válságával való szembesülés nyomán a posztmodern törekvések lényeges vonatkozásokban visszatérnek a megvalósítatlan vagy félresiklott modern célokhoz. A immár igazán komolyan vett individualitás, a saját világok létesítése és korlátlan ellenőrzése, saját közösségek, saját kulturális univerzumok felépítése, a szükségszerűség birodalmából a szabadság birodalmába való reális törekvés, és sok más eszmény megvalósítása ismét napirenden van. Ezúttal azonban a modern hatalmi tényezők háttérbe szorításával mások lesznek a megvalósítás feltételei: a reprezentációs technikákkal újratermelt létviszonyok virtuális, azaz valamilyen mértékben valóságos formában betölthetik hivatásukat, s ekként hozzászegíthetik a posztmodern hálópolgárt céljai valamiféle eléréséhez.

A digitális létbe merülő posztmodern személyiség identitásának valamiféle konstrukciójára számtalan formában zajlik. Korai, de standard módon jelen lévő projekt a kiborg (kibernetikai organizmus) identitás ápolása (Haraway 2005). Továbbgondolt változatait a transzhumanista és poszthumanista eszmények képviselik (Horváth-Lovász-Nemes 2019). A személyiség megkettőzése, megsokszorozása (Turkle 1997, 2005, 2011), töredezetté, központ nélkülivé válása az interneten hatalmas méretekben folytatott csevegések, posztolások és kommentélések, szerepjátékok régóta zajló elkerülhetetlen következménye. A jelenlét folyamatosságát, valamiféle időtlenséget realizálnak az identitás online formái (Floridi 2011a, 2011b, 2015, Hongladarom 2011, Gackenbach-Bown 2017). Az identitás „torzult” változatait eredményezik az

internetes tevékenységektől való függések, a részleges identitásvesztéssel járó regresszió (Holland 2020), vagy a trollkodás, a hamis hírek, összeesküvés elméletek közösségi hálózatokon való propagálása.

A posztmodern digitális vagy e-személyiségek tanulmányozásának tudományos igényű elemzései mostanában keletkeznek. Az efféle elgondolásokat leginkább a pszichológia, illetve szociálpszichológia fogadja be (Suler 2020, Wallace 2002, Ward 2011, Olson 2011, Aboujaoude 2011, Singh–Chaudhuri–Verma 2017, Chou-Yang-Farn 2017).

A személyes identitás átalakulásának praktikus és teoretikus viszonyait a következőkben foglalhatjuk össze. A modern személyiség hasonlatos egy golyóhoz („like a ball”): korlátozott, súlyos, szilárd, tehetetlen, nyomot hagy, pályát fut be, megszámlálható, törvényeket követ. A posztmodern személyiség ellenben egy léggömbre („a ballon”) hajaz: kiterjedt, súlytalan, belül üres, könnyen elszáll, sérülékeny, instabil, kiszámíthatatlan, kaotikus dinamikát követ. A modern személyiség modern értékekkel terhelt, a posztmodern pedig nyilván posztmodernekkel. A modern személyiség világa az önzés metodológiájával, figyelmen kívül hagyással keletkezik (Ropolyi 1999) – a posztmodern világa pedig poszt-önzéssel, azaz saját, egyéni interpretációval jön létre. A saját világ feletti modern kontroll csak társadalmi lehet, azaz csak az „univerzális személyiség” modern eléggé. A saját világ feletti posztmodern kontroll egyéni, minden e-személyiség képes rá, de csakis virtuálisan.

Az e-személyiség a hálólét posztmodern ágense: hálópolgár. Individuálisan létrehozott és fenntartott. Alapvető karakterisztikuma a poszt-önzés, azaz a saját értelmezés. Saját világa felett virtuális kontrollt gyakorol. „Három világ polgára”: a természeti, a társadalmi és a hálólét lakója. Az emberi történelem új korszakának polgára.

IRODALOMJEGYZÉK

- Aboujaoude, Elias: *Virtually you: the dangerous powers of the e-personality*. W. W. Norton, New York and London, 2011.
- Burckhardt, Martin, Höfer, Dirk: *Minden és semmi. A digitális világpusztítás feltárulása*. Atlantisz, Budapest, 2018.
- Capurro, Rafael – Eldred, Michael – Nagel, Daniel: *Digital Whoness. Identity, Privacy and Freedom in the Cyberworld*. Ontos verlag, Frankfurt, Paris, Lancaster, New Brunswick, 2003.
- Chou, Chih-Hung - Yang, Hao-Jan - Farn, C. K.: Measure E-Personality with Five Factor Model: Empirical Support. *PACIS 2017 Proceedings*. 239. 2017. <https://aisel.aisnet.org/pacis2017/239>
- Csepeli György: *Szociálpszichológia mindenkiben*. Kossuth, Budapest, 2014.

- De Broglie, Louis: *Válogatott tanulmányok*. Gondolat, Budapest, 1968.
- Floridi, Luciano: The Construction of Personal Identities Online. *Minds & Machines* 21. 477-479. 2011a
- Floridi, Luciano: The Informational Nature of Personal Identity. *Minds & Machines* 21. 549-566. 2011b
- Floridi, Luciano (ed.): *The Onlife Manifesto: Being Human in a Hyperconnected Era*. Springer, New York, 2015.
- Fromm, Erich: *Menekülés a szabadság elől*. Akadémiai, Budapest, 1993.
- Gackenbach, Jayne and Bown, Johnathan (eds.): *Boundaries of Self and Reality Online Implications of Digitally Constructed Realities*. Academic Press, London, 2017.
- Gutwirth, Serge: Beyond identity? *IDIS (Identity in the Information Society)* 1. 123-133, 2008.
- Halperin, Ruth and Backhouse, James: A roadmap for research on identity in the information society. *Identity in the information society journal* volume 1(1) paper no. 1. *IDIS (Identity in the Information Society)* 1. 71-87. 2008.
- Haraway, Donna J.: Kiborg kiáltvány: tudomány, technika és szocialista feminizmus az 1980-as években. *Replika* 51-52. 107-139. 2005.
- Henschke, Adam: Did you just say what I think you said? Talking about genes, identity and information. *IDIS (Identity in the Information Society)* 3, 435-456. 2010.
- Holland, Norman N.: *The Internet Regression*. <http://users.rider.edu/~suler/psy cyber/holland.html> (Elérve: 2020. február 15)
- Hongladarom, Soraj: Personal Identity and the Self in the Online and Offline World. *Minds & Machines* 21. 533-548. 2011.
- Horváth Márk – Lovász Ádám – Nemes Z. Márió: *A poszthumanizmus változatai. Ember, embertelen és ember utáni*. Prae Kiadó, Budapest, 2019.
- Hui, Yuk: What is a Digital Object? *Metaphilosophy* 43(4). 380-395. 2012.
- Lurca Zsuzsanna és Veress Károly (Szerk.): *Lehetséges identitás-interpretációk*. A BBTE Filozófiai doktori iskola – Fenomenológiai, hermeneutikai, alkalmazott filozófiai kutatások doktori program keretében készült tanulmányok. Egyetemi Műhely Kiadó, Bolyai Társaság, Kolozsvár, 2012.
- Nabeth, Thierry: Social web and identity: a likely encounter. *IDIS (Identity in the Information Society)* 2. 1-5. 2009.
- Negroponte, Nicholas: *Digitális létezés*. Typotex, Budapest, 2002.
- Olson, Eric T.: The Extended Self. *Minds & Machines* 21. 481-495. 2011.
- Quante, Michael: The Social Nature of Personal Identity. *Journal of Consciousness Studies* 14. (5-6). 56-76. 2007.

- Rannenber, Kai - Royer, Denis – Deuker, André (eds.): *The Future of Identity in the Information Society: Challenges and Opportunities*. Springer, Berlin and Heidelberg, 2009.
- Richardson, Janice: The Changing Meaning of Privacy, Identity and Contemporary Feminist Philosophy. *Minds & Machines* 21. 517-532, 2011.
- Ropolyi, László: Against the Selfish Theory. 307-314. In. Fehér, Márta – Kiss, Olga – Ropolyi, László (eds.): *Hermeneutics and Science*. Kluwer, Dordrecht, Boston and London, 1999.
- Ropolyi László: A tudás reformációja. *Korunk* Harmadik folyam, XII. 1. 38-45. 2001.
- Ropolyi, László: Shaping the Postmodern Personality. *Előadás: The Many Faces of Personality. An International and Interdisciplinary Symposium on Theory and Research of Personality*. Eötvös University, Budapest, 13-15. May, 2002.
- Ropolyi, László: Shaping the Postmodern Personality. *Előadás: Austrian National Defence Academy*, Vienna, 6. February, 2003a
- Ropolyi, László: E-personality. *Előadás: Symposium on New Conceptions in Personality Theory and Research. University of Human Science in the Principality of Liechtenstein, Triesen*, 29. June – 3. July, 2003b
- Ropolyi László: A posztmodern személyiség. *Előadás: BBTE Pszichológia és Pedagógia Kar, Kolozsvár*, 2003 november 24. 2003c
- Ropolyi László: *Az Internet természete. Internetfilozófiai értekezés*. Typotex, Budapest, 2006.
- Ropolyi László: Prolegomena egy hálólélelméletéhez. 145-154, In. *A kommunikatív állapot. Diszciplináris rekonstrukciók*. Szerk.: Bajnok A., Korpics M., Milován, A., Pólya T., Szabó L., Typotex, Budapest, 2012.
- Ropolyi László: Digitális írásbeliségek. *Korunk* Harmadik folyam, XXV. 10. 8-14. 2014.
- Ropolyi, László: Virtuality and Reality — Toward a Representation Ontology. *Philosophies* 1(1). 40-54. 2016.
- Ropolyi László: Virtualitás mint harmadik létszféra. *Magyar Tudomány* 178(8). 918-928. 2017.
- Ropolyi, László: Toward a Philosophy of the Internet. *APA Newsletter on Philosophy and Computers* 17(2), 40-49. 2018.
- Schultz, Duane P. and Schultz, Sydney Ellen: *Theories of Personality*. Eleventh Edition. Cengage Learning, Boston, 2017.
- Scott, David: *Gilbert Simondon's Psychic and Collective Individuation. A Critical Introduction and Guide*. Edinburgh University Press, Edinburgh, 2014.

- Singh, Vinita – Chaudhuri, Ranjan – Verma, Sanjeev: E-Personality of the Young Indian Online Shopper: A Scale Validation. *Global Business Review* 18(3S). 157S-171S. 2017.
- Suler, John: *The Psychology of Cyberspace*. <http://users.rider.edu/~suler/psycyber/psycyber.html> (Elérve: 2020. február 15.)
- Szilágyi Ákos: *A vágy titoktalan tárgya*. Liget, Budapest, 1992.
- Tallár Ferenc (Szerk.): *Az individuum és az európai tradíció*. Savaria University Press, Szombathely, 2004.
- Turkle, Sherry: *Life on the Screen. Identity in the Age of the Internet*. Touchstone, New York, 1997.
- Turkle, Sherry: *The Second Self: Computers and the Human Spirit*. Twentieth Anniversary Edition. The MIT Press, Cambridge, Mass. and London, 2005. [1984]
- Turkle, Sherry: *Alone Together. Why We Expect More from Technology and Less from Each Other*. Basic Books, New York, 2011.
- Wallace, Patricia: *Az internet pszichológiája*. Osiris, Budapest, 2002.
- Ward, Dave: Personal Identity, Agency and the Multiplicity Thesis. *Minds & Machines* 21. 497-515. 2011.
- Windley, Phillip J.: *Digital Identity*. O'Reilly Media, Sebastopol CA, 2008.
- Yourgrau, Wolfgang: A Budget of Paradoxes in Physics. 178-209. In. Lakatos, Imre – Musgrave, Alan (Szerk): *Problems in the Philosophy of Science*. North-Holland, Amsterdam, 1968.
- Z. Karvalics László: Mellékutakra vezető boldog botorkálások értelméről. *Információs Társadalom* XIX (2). 108-118. 2019.

DIGITÁLIS NARRATÍVA AZ INDIVIDUUM KONSTRUKCIÓJÁBAN

LEHMANN MIKLÓS

Amikor egy számukra új társaságban megkérnek rá, hogy röviden mondjuk el, kik is vagyunk, rendszerint nem csupán kategóriák segítségével határozzuk meg önmagunkat, hanem egy rövid, vázlatos történetet mondunk életünknek azon eseményeiből, amelyek az adott kontextusban relevánsak lehetnek. Elmondjuk például, hol tanultunk és dolgoztunk eddig, milyen meghatározó élmények értek és milyen tapasztalatokat szereztünk, hol éltünk, milyen a családjunk, vagy mivel töltjük szívesen az időnket. Hasonló módon mondunk történeteket önmagunknak is: a megélt eseményekből többé-kevésbé koherens módon próbáljuk létrehozni saját élettörténetünket, az események sora pedig magyarázattal szolgál arra is, a számos változás során miként állt elő az az individuum, akivel azonosítjuk magunkat. Amit tehát ilyenkor teszünk, az nagyjából megfeleltethető a narratív identitásról alkotott filozófiai elképzelésnek (pontosabban, annak egyszerűsített, hétköznapi változatának). Ebben az értelemben a történet és váza, a narratív struktúra maga is hozzájárul ahhoz, kit tekintünk az adott individuumnak.

Előfordul továbbá, hogy a narratíva összeállítására erőteljesen hat az a szituáció, amelyben elhangzik: más lesz a történet egy állásinterjún, egy szórakozóhelyen, az újabb munkatársakkal való ismerkedés, vagy éppen egy esti vendégség során. De éppen ennyire meghatározó, hogy az adott személyt milyen környezeti hatások érik, mivel a narratíva nem egy minden mástól elszigetelt egyén története, hanem egyén és környezet kölcsönhatásában kibontakozó történet – azaz, az egyén mindig saját környezetével folytatott interakciójában fogalmazza meg önmagát. Ebből következően joggal feltételezhető, hogy a környezet változása befolyással bír az egyén narratíváira. A következőkben megvizsgálom, történik-e lényegi változás az individuum konstrukciójában annak következtében, hogy környezetének jelentős részét a digitális technológia uralja.

EGYÉN, KÖRNYEZET ÉS NARRATÍVA

Érdemes abból a felismerésből kiindulni, hogy az egyén folyamatosan kölcsönhatásba kerül az őt körülvevő tárgyakkal és jelenségekkel, amelyek számára így környezetként értelmezhetők. A környezet elemei alakították

például biológiai tulajdonságait (miként ezt az evolúció elmélete leírja), köztük kognitív és emotív tulajdonságait (ahogy ezt az evolúciós episztemológia és a pszichológia tárgyalja). Több értelemben is lehet tehát környezetről beszélni. Egyrészt, a természeti környezet jelenti a hatásoknak azt a körét, amely a biológiai létfenntartás szempontjából meghatározó jelentőséggel bír és szelekciós hatást gyakorol az élőlényre; másrészt, az ember tevékenysége során létrehozta azt a mesterséges környezetet, amely az általa megalkotott tárgyakkól és szellemi termékekből áll – e mesterséges környezetbe pedig értelemszerűen beletartozik a technika és a kultúra is. Ennek a felfogásmódnak megfelelően különböztetem meg a többitől a jelenkorban szembetűnő módon kiterjedt digitális környezetet mint az ember kognitív és társas képességeit jelenleg erőteljesen befolyásoló közeget, amely a szelekciós nyomáshoz hasonlóan meghatározó jelentőségű kognitív, érzelmi és társas tulajdonságai tekintetében.

A kérdés súlya jobban érthetővé válik, ha a digitális környezetet a kulturális változások felől közelítjük meg. Merlin Donald alapvetően négy különböző kultúra leírását adja meg az emberi gondolkodás evolúcióját leíró könyvében: az epizodikus, a mimetikus, a mitikus és a teoretikus kultúráét (Donald 2001). Elméletében az egyes kultúrák fő különbségeit az emlékezet és a benne foglalt információ természetének, tárolásának és átadásának eltérései jelentik. Ennek értelmében a mai, teoretikus kultúra fő jellegzetessége a külső emlékezeti táruk megjelenése, azaz, a korábban az ember számára belső módon, az elmében tárolt információ kihelyezése. Donald ezzel magyarázza a kulturális változás felgyorsulását és a kultúra bővülését is, hiszen az emberi agyának korlátozott tárolási kapacitása ezáltal korlátlanul bővíthetővé vált, és nagy változatosságban jelenhettek meg a (széles értelemben vett) kulturális információt hordozó termékek; közvetve tehát az ember kognitív képességeinek kiterjesztése is megvalósult, miközben a külsődleges kulturális termékek egy újfajta környezetet jelentettek az egyén számára. Ez a környezet tovább facilitálta azokat a változásokat, amelyek az ember kognitív képességeiben végbementek (és környezeti hatásra ma is végbemennek) egyén és környezetének interakciója során. Jelen szempontból lényeges, hogy ezek a változások miként jelentkeznek az egyén társas viselkedésében, túl a Donald által is említett kognitív és kommunikációs folyamatokon, valamint a személyiség formálódásában, a címben jelzett narratívák szövésében.

Nem csupán kihelyezett információról van ugyanis szó. A külső emlékezeti táruk révén, az emlékek kihelyezésével a személyiség egyes aspektusai is kihelyezésre kerülnek. Azok az események, amelyek a személyiséget alakítják, külső reprezentációkként egyszerre járulnak hozzá az individuum konstrukciójához és az individuum szándékolt és szándékolatlan megjelenítéséhez;

személyiség és reprezentációja ezáltal összemosódik. Ezen a pontos pedig kiemelkedően lényeges, hogy a reprezentációk mint külső megjelenítések nem csupán az identitás konstrukciójának pszichológiai szabályosságait tükrözik, hanem a médium technikai-technológiai sajátosságait is. Hozzávetőlegesen arról van szó, amit Marshall McLuhan ír le technológiai determinista megközelítésében, ahol is minden kommunikációs folyamatot az alkalmazott médium tulajdonságaihoz köt (ld. McLuhan 1964; 2001). Csakhogy itt nem kizárólag a kommunikált tartalmakat alakítja a médium, hanem a személy technológiai kiterjesztésein keresztül annak konstrukcióját és reprezentációját – és természetesen egy gyengített determinizmus formájában, mivel a technológia befolyása csak az egyénnel és a társas viselkedéssel való kölcsönhatásában értelmezhető. Azaz, a személyiség egyes aspektusait az információ kihelyezése révén befolyásolja ugyan a médium logikája, de az individuum konstrukciója a személyiség pszichológiai meghatározottságai, valamint a technológiai sajátosságok kölcsönhatásában, tehát egyén és környezete interakciójában valósul meg.

A kihelyezett aspektusok különös jelentőségre tesznek szert az individuum időbeli konstrukciójában. Ricoeur (1990, 1995) a narratív identitás fogalmán keresztül próbálja megragadni azt a temporális folyamatot, amely a konstruált és elmesélt történeteken keresztül biztosíthatja az identitás egységét; ez a modell pedig az individuum digitális konstrukciójában is alkalmazható. Az ember időbelisége az életesemények egymásutániségében ragadható meg leginkább, melyben a megélt pillanatok narratív sorrá állnak össze, amint az események egy nagyobb strukturális egységbe, a történetbe rendeződnek. E folyamat során az individuum több, mint a történetek alanya vagy az események gyűjtőpontja, mivel nem egy szubsztanciálisan adott, az eseményekben részt vevő vagy azokat csupán elszenvedő személy, hanem az eseményekből narratívákat szövő aktív cselekvő. A narratíva, amely az individuum konstrukciója, egyben magát az individuumot is meghatározza – mégsem csupán önmeghatározás, mert a narratíva a személy megismerésének lehetőségét is biztosítja azzal, hogy az individuum narratívaként határozza meg és egyben jeleníti meg önmagát. Hozzá lehetne tenni: a narratív struktúrák alkalmazásával a személy mindig valamilyen számára külsődleges eszközt vesz igénybe a történetek szövéséhez, amely eszköz lehet akár társas-kulturális konstrukció (például a történetek vezetésének egy adott kultúrában jellemző logikája), vagy akár technológiailag meghatározó struktúra (például a képi vagy filmes eszközökkel való történetmesélés vizuális logikája).

Csakhogy az individuum narratívája nem teljesen egységes, sem az események láncolatát, sem a narratíva konstrukciójában felhasznált struktúrát illetően. Ahogy Tengelyi László felhívta rá a figyelmet, a személy önazonossága

megragadható ugyan a narratíva egységében, de az igazán lényeges pontok azok az időpillanatok lesznek, amikor ez az egység megtörik, és az individuum a narratíva feladására, újrakonstruálására vagy újraértékelésére kényszerül. A sorseseemény lesz tehát az a kitüntetett elem az életesemények sorában, amely az identitás konstrukciójában legnagyobb erővel hat – olyan erővel, hogy akár megkérdőjelezhető, azonosulhat-e az individuum a narratíváiban szőtt korábbi önmagával.

POSTMODERN NARRATÍVA – DIGITÁLIS NARRATÍVA

A digitális környezet sajátosságaiból adódóan a narratíva befejezetlensége külön jelentőségre tesz szert. Itt minden folyamatos mozgásban van, legfeljebb pillanatnyi állapotok léteznek – ezért a korábbi narratíva folyamatos újraírása kevésbé a sorseseemények erőteljes hatásának, inkább a narratíva természetes formájának tekinthető. A jelenség leírására elképzelhető egy posztmodern álláspont is, amely már a lehetőséget is tagadná, hogy az individuum (akárcsak időlegesen is,) bármilyen egységes narratívát konstruáljon önmagáról. Legfeljebb versengő narratívák, egymással interakcióba lépő történetek lehetségesek, amelyek az egyén számára aktuális helyzetétől, intencióitól és a szituáció struktúrájától függenek, esetleg szabadon választhatók és változtathatók. A teljességgel széttagozott individuum, az alternatív vagy inkonzisztens narratívák azonban nem írják le pontosan azt a folyamatot, ahogy a digitális narratívák konstrukciója végbemegy.

Ennek oka pedig viszonylag egyszerűnek tűnik. Amennyiben Donald leírása a teoretikus kultúráról helytálló, akkor azzal, hogy a külső emlékezeti táruk megjelenése lehetővé teszi az individuumra vonatkozó információ egy részének kihelyezését, a személyiség egyes aspektusai is e tárukba kerülnek; struktúrájuk pedig inkább tükröz technológiai hatásokat, mintsem esetlegeséget. Az emlékezeti táruk az információ sajátos formai és strukturális meghatározottságát eredményezik, így a narratívában a személyes életesemények a technológia által kínált lehetőségek mentén szerveződnek. A technológia keretrendszereket kínál, amelyek az eseményekkel feltölthetők, maga a narratív struktúra azonban kevésbé befolyásolható; más szóval, a keretrendszerek felépítése nyújtja a (nyilván korántsem teljes) koherenciát. Ugyanakkor tartalmi szinten megjelenik a fragmentálódás azáltal, hogy a felhasználó a technológia által kínált lehetőségek között válogatva (és változtatva), időben is változó módon építi fel a narratívát különböző szöveges, képi, mozgóképes vagy hanganyagokból.

Konkrétan tehát, a digitális környezet az események reprezentációit különböző keretrendszerekbe foglalja. Más-más struktúra és az alternatívák el-

térő készlete jellemzi az egyes közösségi oldalakat, a felhasználók pedig kiaknázhathatják azokat a lehetőségeket, amelyeket a vizuális és szöveges anyagok feltöltésekor az egyes oldalakon találnak. A választást elsősorban azok a döntések befolyásolják, hogy a narratíva konstruálása során az egyén milyen szerveződési módokat és hangsúlyokat kíván alkalmazni: különböző narratívák megvalósítására alkalmas például a két legelterjedtebb közösségi oldal, a Facebook és az Instagram felülete. Másrészt, a technológia lehetőségei mellett a társas viselkedés online és offline jellemzői is közreműködhetnek a narratíva kialakításában. Mivel az egyén különböző csoportok, közösségek tagja, a narratíva konstrukciójában a megcélzott közösség jellegzetességei, kulturális és szubkulturális sajátosságai is megjelennek. A narratívák tehát nem kizárólagosan személyes konstrukciók, hanem egyén és közösség interakciójában konstruált, változatos időbeli terjedelemmel rendelkező eseményláncolatok. Következésképpen, Ricoeur narratív identitás-elképzelését érdemes kiegészíteni Stuart Hall (1990) felismerésével, miszerint az identitás mint konstrukció az egyén önazonossága mellett a múltbeli társas eseményekhez és kulturális hatásokhoz való viszonyulás együttes paraméterei nyomán jön létre.

Különösen jól ragadható meg mindez azokon a felületeken, ahol a narratíva vizuális elemek sokaságából áll elő. Haynes (2016) és Miller (2016) elemzéseikben az etnográfia módszertani megközelítését alkalmazva vizsgálják a közösségi oldalak használatát egy-egy kisebb kulturális közösség körében, kitérve az individuum konstrukciójára és benne az identitás személyes, csoportos és kulturális aspektusaira. A közösségi oldalak általuk vizsgált bejegyzései (elsősorban vizuális reprezentációk) egyaránt ábrázolnak mindennapi és különleges életeseményeket, amelyeket a felhasználók saját élettörténetük egy-egy elemként helyeznek el, beillesztve egy folyamatosan alakuló személyes narratívába. A közösségi oldalak felépítéséből adódóan a bejegyzések egyszerre szólnak a közönségnek és önmaguknak: dokumentálják és egy megválasztott kör számára elérhetővé teszik az életeseményeket. Külön jelentőségre tesznek szert a hangulati elemek, amelyek az egyes képekhez és bejegyzésekhez kötődnek, és érzelmi utalást adnak a szemlélő számára. A bejegyzések sorozata azonban nem egyszerű lineáris idői sort képeznek, hanem abba a szándékolt narratív struktúrába illeszkednek, amelyben az egyén a nyilvánosság egyes körei felé meghatározza önmagát. A narratív identitás ebben az esetben egy olyan hibrid ön-narratíva, amely félig személyes, félig nyilvános, miközben a közösségi oldal által biztosított lehetőségek keretein belül sajátos stílust is tükröz. Haynes külön kiemeli, mekkora szerepet kap a narratívában a konformitás, a közösséghez való tartozás jelzése: ennek érdekében gyakoriak a teljesen átlagos, mindennapi élethelyzetek és életesemények megjelenítései – megállapítása pedig a látszólag különleges, például a közösségből kiemelkedő gazdagságot, celebritást vagy mondén helyzeteket

ábrázoló bejegyzésekre is igaz, mivel ezek összhangban vannak a közösség által preferált vágyakkal és értékekkel.

Ezekben a közösségekben jellemzően megjelennek azok a sajátosságok, amelyek a hálózatos individuumot jellemzik (Shifman 2014): a felhasználó reprezentációja egyszerre közösségi és egyéni, és bár kapcsolatai nagyobb részt az offline közösségi kapcsolatokra épülnek, a hálózat online tulajdonságait is felveszik. Az online hálózatos közösség pedig szükségessé teszi az egyéniesített megjelenést, az elkülönülést a hálózat más tagjaitól, amelyet a technológia lehetőségeinek határain belül lehet és kell megtenni. A digitális környezet abban a tekintetben is előmozdítja az egyéniesített megjelenést, hogy kevert kulturális hatásokat érvényesít az individuum konstrukciójához (Szabo és Ward 2015). Az offline környezet viszonylag egységes kulturális kínálata helyett itt a jelenségek és jelkészletek széles és összetett repertoárja található.

A narratív identitás megjelenése a digitális környezetben tehát lényegesen túlmutat egy fragmentálódott individuum reprezentációján. Bár a közösségi oldalak logikáját követve a bejegyzések látszólag elszigeteltek, egymással legfeljebb laza kapcsolatban álló külön életesemények, ezek sorozata mégis integrálódik az individuum történetiségébe.

IDŐ ÉS PILLANAT A DIGITÁLIS NARRATÍVÁBAN

Érdekes kettősség mutatkozik abban, ahogy a narratíva időbelisége a konstrukció során szerephez jut. Egyrészt, a narratíva a jelen eseményeitől, a jelen pillanattól visszafelé haladva, visszatekintő módon konstruálódik: a közösségi oldalak legfrissebb bejegyzése nem csupán tovább szövi az egyén történetét, hanem bizonyos mértékben visszahatva a teljes korábbi narratívát valamelyest újrakonstruálja. Másrészt, a narratíva az individuumot a jövő felé is konstruálja, amennyiben az újabb bejegyzések az individuum alakulásának lépéseit, egyben pedig a következő bejegyzésre való várakozást képviselik (digitális környezetben nehezen képzelhető el lezárt narratíva, mivel nem létezik végső állapot).

A közösségi oldalakon az idő megjelenítése azonban más jellegzetességet is tükröz. A bejegyzések ugyan a jelenhez kötődnek, de a múlt karakterét hordozzák: a pillanat dokumentálása és valós időben történő megosztása egészen különleges helyet jelöl ki a narratívában, valahol az aktuálisan megélt pillanat és a múlt eseményei közt. Mintha a múlt jelenében élnénk meg minden pillanatot. Ezt támogatja meg a technológia lehetőségeinek széles tárháza is azzal, hogy a képekhez módosítások sorát kínálja. Haynes (2016) az Instagram-ot vizsgálva arra a következtetésre jut, hogy a legkedveltebb fotografikus szűrők a képeknek nosztalgikus hangulatot kölcsönöznek, így már a

feltöltés pillanatában előállítható például a hetvenes évek színvilágát idéző hangulat, illetve beilleszthetők a filmes technológia olyan sajátosságai, mint a fény beszivárgásának nyoma vagy a film egyes rétegeinek hiányosságai, a felület karcainak esetlegességei. De már maga az Instagram formai megjelenése is idői perspektívát hordoz azáltal, hogy a képek formátumát a filmes fényképezés korszakának instant technológiájához, a Polaroid képekhez kapcsolja. Beneito-Montagut (2015) egyenesen a kulturális paradigmák érvényesülését látja ebben, tekintettel arra, hogy a digitális környezet technikai és kulturális trendek kölcsönhatásában fejti ki befolyását az egyén önmegjelenítésére.

Tovább bonyolítja az idő problémáját a megosztás kérdése. A közösségi oldalakon a bejegyzéseket a megosztás igénye hozza létre, sok esetben a felhasználó már eleve a megosztás szándékával alkotja meg az adott tartalmat; enniből pedig még akár problémamentesen be is ágyazódhatnak a felhasználó által konstruált narratívába. Csakhogy a megosztással a tartalom mások által hozzáférhetővé, és így újra megoszthatóvá válik. A bejegyzések további megosztása kiragadja azt a narratív sorból, miközben mások narratíváival ötvözi, hiszen az újbóli megosztás egy másik felhasználó narratívájába ágyazza a bejegyzést. Emellett a megosztás a közösségi oldalakon a visszacsatolásra való felhívásként is funkcionál. A visszajelzések, mások bejegyzéseinek kommentelése akár újabb idői sort is megnyithat azzal, hogy a hozzászólások időben kiterjedt módon keletkeznek, nem ritkán évekkel az eredeti bejegyzést követően is – az így létrejövő narratív szál pedig külső meghatározottságként a felhasználó narratív identitásához kapcsolódik. Azaz, a megosztások révén a narratíva részévé válhat olyan esemény is, amely nem az individuum saját eseménye, hanem más, tőle független történet; valójában nem is vele történik meg, hanem narratívájának egy alkotórészeként.

A közösségi oldalak alapvető sajátossága, hogy a felhasználók bejegyzései követhetők, így a narratíva (és a narratív identitás) konstrukciója folyamatában végigkísérhető. Természetes, hogy a legnépszerűbb, a legtöbb követővel rendelkező felhasználói oldalak ismert személyekhez kapcsolódnak, ahogy a legtöbbet megosztott bejegyzések is. Meglepően azonban a legtöbbet megosztott kép egy anonim felhasználótól származik, és csupán egy közönséges tojást ábrázol. A fiktív felhasználói profil – más profilokhoz hasonlóan – a bejegyzések megosztásával narratív sort hoz létre, amely mások számára éppúgy követhető, mint egy valós személy narratívája. Arról van szó tehát, hogy a közösségi oldal logikája, az oldalon kínált narratív struktúra létre is hozza a tojás „narratív identitását”(<http://bit.ly/2V57NRg>). A különböző bejegyzések olyan életeseményekre utalnak, amelyek egy megszemélyesített tojás történetét tárják fel, gyakran kötve azokat más, akár valós (offline) eseményekhez. E jelenségben nem az a lényeges, hogy benne a digitális környezet saját

tosságai alapján a mémekhez hasonló sikeres terjedést, a humoros vagy virális, de adott esetben közel értelmetlen tartalmak szélesedését lehet felfedezni; fontosabb, hogy az adott oldal (Instagram) logikája nyomán bármilyen entitás narratív struktúrája felépíthető.

A tojás példája nyilvánvalóan különleges esetnek számítható. Ha az oldal gazdája egy filozófus, akár a digitális identitásnak szánt fricskaként is létrehozhatta, jelezve, mennyire lehet „egyedi” egy tojás a közösségi oldalak kínálta eszközök segítségével. Összhangban Brooke (2009) érveivel, melyek szerint a digitális környezetben zajló társas-kulturális folyamatok fő meghatározója az interfész, kijelenthető, hogy a digitális narratívát a közösségi oldalak felülete és a megosztási lehetőségek determinálják. Az identitás konstrukciójában tehát a narratív struktúrák mint eszközök az egyén időbeliségének megragadására (Ricoeur), a közösségi oldalak jellegzetességeivel együttműködve hatnak. A narratíva ezen technológiai meghatározottságai eredményezik azokat a különbségeket, amelyek például a könyv narratívája és a közösségi oldal idővonalának narratívája között fennállnak. A digitális narratíva elsődleges tulajdonsága tehát az egyediség rugalmas kifejezése, melyhez a struktúrát a közösségi oldalak narratív váza adja – meghagyva persze a kétséget, hogy ez az egyediség a sorsesemények nélküli élettörténet, a tojás megkérdőjelezhető egyedisége.

ABSZTRAKT

A narratív személyiségelméletek szerint az egyén folyamatosan történeteket alkot élete eseményeiből és az általa megtapasztalt élményekből. A digitális környezet megjelenésével a narratívák alkotása módosult annyiban, hogy újabb eszközök – egyrészt technikai kiterjesztésként, másrészt médiumként – lehetőséget biztosítanak az individuum konstrukciójára a személyes és a nyilvános tér sajátos metszetében. Olyan összetett folyamatról van itt szó, amely magában foglalja az internet nyújtotta “klasszikus” eszközök repertoárját (honlapok, e-mail, fórum, chat stb.), valamint a közösségi oldalak számos lehetőségét a személyiség megjelenítésére (eltérő profillal rendelkező közösségi oldalak, vizualizációk, multimediális megjelenítés stb.). A jelenség elterjedtsége arra utal, hogy ezek a tényezők nem csupán aktív összetevők a személyiség egyéni jellegzetességeinek konstrukciójában, hanem az egyén társas életének részeként hozzájárulnak a másokkal folytatott technikai interakcióban kialakuló narratív identitás társas-kulturális aspektusainak formálásához. A közösségi oldalak vizuális karaktere miatt ebben a folyamatban kitüntetett szerepet játszanak a képek, képsorozatok és multimediális elemek mint a digitális narratíva alapvető építőkövei.

HIVATKOZÁSOK

- Beneito-Montagut, Roser (2015): "Encounters on the Social Web: Everyday Life and Emotions Online". *Sociological Perspectives* 58. 4. 537-553.
- Brooke, Collin Gifford (2009): *Lingua Fracta. Toward a Rhetoric of New Media*. New Jersey, Hampton Press.
- Donald, Merlin (2001): *Az emberi gondolkodás eredete*. Budapest, Osiris.
- Hall, Stuart (1990): "Cultural Identity and Diaspora". In. Jonathan Rutherford (ed.): *Identity: Community, Culture, Difference*. London, Lawrence and Wishart, 222-237.
- Haynes, Nell (2016): *Social Media in Northern Chile*. London: UCL Press
- McLuhan, Marshall (2001 [1962]): *A Gutenberg-galaxis*. Budapest, Trezor Kiadó.
- McLuhan, Marshall (1964): *Understanding Media. The Extension of Man*. New York: McGraw Hill.
- Miller, Daniel (2016): *Social Media in an English Village*. London, UCL Press.
- Ricoeur, Paul (1990) [1983]: *Time and Narrative*. Chicago, University of Chicago Press.
- Ricoeur, Paul (1995) [1990]: *Oneself as Another*. Chicago, University of Chicago Press.
- Shifman, Limor (2014): *Memes in digital culture*. Cambridge, MA: The MIT Press
- Szabo, Agnes – Ward, Coleen (2015): Identity development during cultural transition: The role of social-cognitive identity processes. *International Journal of Intercultural Relations*, 46. 13-25.
- Tengelyi László (1998): *Élettörténet és sorseseemény*. Budapest, Atlantisz.

IDENTITÁS ÉS TÁRSADALMI TŐKE A NEMZETÁLLAMOKTÓL A HÁLÓZATI TÁRSADALMAKIG

GARACZI IMRE

Korunk nagy kérdése a nemzetállamok és a nemzetek feletti gazdasági és politikai érdekközösségek közötti egyensúly jövőbeli perspektívája az egyéni és a közösségi identitás szempontjából. Habermas felhívja a figyelmet arra, hogy a nemzetállam republikánus autonómiája a 18. században, Rousseau és Kant munkássága nyomán került előtérbe: „A territoriális állam, a nemzet és a nemzeti határok közt megszervezett népgazdaság akkoriban egy olyan történelmi konstellációt alkottak, amelyben a demokratikus folyamat többé-kevésbé meggyőző intézményi alakot ölthetett. Az elképzelés, miszerint egy demokratikusan megalkotott társadalom részeinek egyikével reflexív hatást tud gyakorolni önmagára, mint egészre, eddig szintén csak nemzetállami keretek közt merült fel. Ma ezt a konstellációt az időközben 'globálisizáció' néven a figyelem középpontjába került jelenség kétségessé tette.”¹

Így már nem vizsgálhatjuk a megszokott nézőpontból ezt a paradox helyzetet. „Mert ha az államszuverenitás többé nem tekinthető osztatlannak, hanem nemzetközi testületek között oszlik meg; ha az államnak többé nincs ellenőrzése a területei fölött; és ha területi és politikai határai mindinkább átjárhatóak, a liberális demokrácia alapelvei – vagyis az önkormányzás, a démosz, a beleegyezés, képviselőlet és a népszuverenitás – határozottan problematikusává válnak.”²

A demokratikus önkormányzás a gyakorlatban maximum nemzetállami viszonylatban működött, de ezen túl a globalizáció térnyerésével egyre kérdésesebb a megvalósíthatósága, s ezzel egyidejűleg a hagyományos családi és közösségi identitásformák is fokozatosan erodálódtak.

Nem meglepő, hogy Habermas szerint a megoldás az lenne, ha a demokratikus folyamat a nemzetállamon belül találna magának utat. Napjainkban egyre inkább egyfajta denacionalizálódott világtársadalom felé tartunk. A nagy kérdés az, hogy vajon ennek hol vannak a határai, keretei – és vajon jó-e ez az irány?

¹ Habermas, Jürgen: *A posztnemzeti állapot*. Ford. Ruzsacz István. (Die postnationale Konstellation. Politische Essays.) Budapest, L'Harmattan, 2006. 58. (A továbbiakban: Habermas.)

² McGrew, Anthony: *The Transformation of Democracy? Globalization and Territorial Democracy*. Cambridge, Polity Press, 1997. 12.

Ezzel kapcsolatban teszi fel a kérdést Habermas, hogy a 21. század elején miként egyeztethető össze a neoliberális politika szemlélete a demokratizmus folyamatrendszerével és a konzervatív nemzetállamokkal. Az Európai Gazdasági Közösség, majd az Európai Unió létrejötté egy új típusú lehetőséget villantott fel Európa nemzetállamai számára, abban az értelemben, hogy egyre nyitottabb, egyre inkább a határokon átvélő, „nemzetek feletti” Európa jöjjön létre, amelynek teljesen új típusú gazdasági és politikai kapcsolatrendszere épülhet fel.

Francis Fukuyama *A Nagy Szétbomlás*³ című könyvében önálló fejezetben foglalkozik a jelenkorunk gazdaságetikájának azzal a fontos kérdésével, hogy elfogyasztja-e a kapitalizmus azt a társadalmi tőkét, amelynek lényege a hagyományos – az adott nemzetállamhoz kötődő – identitás volt. „Sok ember ösztönösen azt hiszi, hogy a kapitalizmus károsan hat az erkölcsre. A piac árcédulát ragaszt mindenre, és az emberi kapcsolatokat költség-haszon számításokkal helyettesíti. E nézet szerint a modern kapitalista társadalom több társadalmi tőkét használ el, mint amennyit termel. Az olyan jelenségek Észak-Amerikában és Európában, mint az intézmények iránti bizalom csökkenése, az összezsugorodott bizalmi rádiusz, a növekvő bűnözés és a rokoni kapcsolatok széttöredezése, felvetik azt az aggasztó lehetőséget, hogy ezek a fejlett társadalmak elhasználják a társadalmi tőkéjüket anélkül, hogy képesek lennének újból feltölteni. A kapitalista társadalmak eszerint arra volnának ítélve, hogy anyagilag egyre gazdagabbak legyenek, morálisan viszont egyre szegényebbek? A piacok könyörtelensége és személytelensége vajon kikezdi társadalmi kapcsolatainkat, és arra tanít minket, hogy az értékek nem számítanak, csak a pénz? A modern kapitalizmus arra van kárhoztatva, hogy aláassa önnön morális alapját, és így előidézzé saját összeomlását?”⁴

A társadalmi tőke fogalmát sokan sokféleképpen értelmezték. A legátfogóbb meghatározása szerint a társadalom azon tradicionális intézményeit jelenti, amelyek nem tartoznak közvetlenül a pénz- és a piacialapú érték-mérők körébe: az egyéni és a közösségi bizalom, a családi kapcsolatok, az

³ Francis Fukuyama: *A Nagy Szétbomlás. Az emberi természet és a társadalmi rend újjászervezése*. Európa Könyvkiadó, Budapest, 2000. (A továbbiakban Fukuyama.) Francis Fukuyama, amerikai társadalomtudós, a kilencvenes évek elején *A történelem vége és az utolsó ember* című könyvével hívta fel magára a figyelmet. 1952-ben született Chicagóban, majd latin-görög szakos diplomát szerzett, s a Harvard Egyetemen politikatudományból doktorált. A pályája első szakasza a RAND Kutatóintézethez kötődött, s közben két ízben is az amerikai külügyminisztérium politikai tervező részlegénél dolgozott. Elsősorban Közel-Kelet-szakértő, de az európai politikai és a katonai ügyek elemzésével is foglalkozik. Tanított a Mason Egyetemen, jelenleg pedig a Johns Hopkins Egyetem kutatóprofesszora. Legutóbbi könyve az *Államépítés: kormányzás és világrend a XXI. században*.

⁴ In. Fukuyama 333.

erkölcsi és a morális kérdések, a kultúra nem piaci érvényű világa. Fukuyama szerint a mai technológiai társadalmak továbbra is igénylik a társadalmi tőkét; ez a társadalmi mozgások során – a valódi tőkéhez hasonlóan – folyamatosan keletkezik és elhasználdik. A modern társadalmakban élő emberek természetes *önérdeke* is ezt diktálja. A kapitalizmus előtti társadalmakban is jelen volt ez az intézmény, de elsősorban az ősi hagyományokból és a vallásokból táplálkozott. Ezek a források a jelenkorunkra meggyengültek, s a helyüket fokozatosan új, normaalkotó társadalmi tényezők veszik át.

Fukuyama bízik abban, hogy a 21. században kialakulnak azok az új társadalmi normák, amelyek visszaállíthatják a társadalmi tőke értékrendszeit és a hasznosságát. Mindehhez szükséges felidézni a kapitalizmus történetének az erkölcsi rendhez való alapvető viszonyait. Abban a kérdésben, hogy a globalizálódó kapitalizmus egyre dinamikusabb kiszélesülése miként hat az erkölcsi életre, jelentősen megoszlanak a vélemények. Egyes szerzők a társadalmi tőke hanyatlását a felvilágosodás eszméinek az elterjedésével hozzák összefüggésbe. Ennek alapja az a nézet, hogy a felvilágosodás teljes mértékben háttérbe szorítja a társadalmi hagyományokat, és helyettük az élet minden területét racionális szabályokkal szeretné körülbástyázni. De vajon az ész képes-e arra, hogy kialakítsa a közösségek összetartó erkölcsi motívumait, és garantálhatja-e a társadalmi kapcsolatok természetes evolúciójának a nem piaci intézményeit? Mindehhez még hozzátartozik az a kérdés is, hogy lehetséges-e megfelelő indítékokat nyújtani az emberek számára pusztán racionális önértékük alapján? Fukuyama ezzel kapcsolatban felidézi John Gray, kortárs brit kultúrakutató, véleményét, aki szerint „a berlini fal összeomlásával a felvilágosodás első ellentmondásai mindenki számára láthatóvá váltak, és megnyilvánulnak a fejlett országokra, például az Egyesült Államokra jellemző súlyos bűnözési arányszámokban és társadalmi dezorganizációban. A kapitalizmus felerősíti ezt a folyamatot: az önérték az erkölcsi kötelezettség elé helyezésével és azzal, hogy végtelen újító lendülettel szakadatlanul újra cseréli a régebbi technológiákat, elpusztítja azokat a kötelékeket, amelyek századok alatt jöttek létre az emberi közösségekben, és nem hagy meg mást a társadalmi kohézió alapjának, mint a csupasz önértéket.”⁵

Ugyanakkor közismertek olyan elemzések is, amelyek szerint a modern társadalmakat még mindig a régi történelmi korok hagyományaiból fakadó normák tartják össze, ez a tőke azonban jelenkorunkra erősen fogyóban van. Szemben áll egymással a régi vallásokból eredő társadalmi erények normaalkotó szerepe és a piac individualisztikus racionalizmusa. Ezzel kapcsolatban beszélnek a szerzők a kapitalizmus „kulturális ellentmondásairól”. Jelentős

⁵ In. Fukuyama 335-336.

irodalom foglalkozik azzal is, hogy a késői kapitalizmus olyan normákat kristályosít ki, amelyek megszüntetik a versenypiacok működéséhez szükséges normákat, s így a kapitalizmus a 21. században fokozatosan aláássa önmagát.⁶

Daniel Bell elmélete szerint a késő modern kor embere abban az illúzióban él, hogy egyre kevésbé van szükség munkaerőkölszre, hiszen a társadalomban amúgy is jelen van a széles választékon alapuló fogyasztói bőrség, s ugyanakkor a modern művészetek is azt reprezentálják, hogy miként lehet áthágni a tradicionális normákat és megkérdőjelezni a közösségi szabályokat.⁷ Fukuyama szerint pedig „Minden nemzedék nehezebbnek találja a normaáthágás feladatát, mert mind kevesebb kikezdzhető norma marad, és mind kevesebb olyan ember, akit sokkolással ki lehet mozdítani önelégült komformizmusából. Ez magyarázza a botránykeltés szakadatlan eszkalációját a húszas évek értelmetlen dadaizmusától a 20. század végének obszcén, szentséggyalázó és offenzív performance-művészetéig.”⁸

Mindezek az elemzések legfőképpen azt vizsgálják, hogy az informális társadalomalkotó normák legfőképpen a vérségi és a helyi közösségekben jönnek létre, s így itt a legstabilabbak. A kapitalizmus globalizálódó dinamizmusa viszont fokozatosan szétbomlasztja e közösségeket, szétforgácsolja a személyes kapcsolatokat a profit gátlástalan növelése érdekében. „A piactársadalom olyan szórakoztatóipart teremt, amely mindent megmutat az embereknek, amit látni akarnak, mit sem törődve azzal, hogy a szex és erőszak ábrázolása jó-e nekik vagy a gyerekeiknek. A piactársadalom rendszerint azokat emeli hősként a magasba, akik ügyesek vagy a meggazdagodásban, vagy az emberek mohó figyelmének felkeltésében, (vagy gyakran mindkettőben), azok kárára, akiknek sokkal nagyobbak, de nem pénzre válthatók az erényei.”⁹

Már a 18. században megjelentek olyan érvek, amelyek azt bizonygatták, hogy a kapitalizmus igenis képes új normákat teremteni és javítani az erkölcsökön. Például Montesquieu arról értekezik *A törvények szelleméről* című művében, hogy az üzleti mechanizmusok és a szokások korszerű elsajátítása segítséget nyújthat a barbár tradíciók leküzdéséhez. A leggyakrabban pedig Samuel Ricard álláspontját idézték, amelyet Fukuyama szinte már a modern játékelméletek előzményének tart.¹⁰

⁶ Schumpeter, Joseph A.: *Capitalism, Socialism and Democracy*. Harper Brothers, New York, 1950. leg

⁷ Bell, Daniel: *The Cultural Contradictions of Capitalism*. Basic Books, New York, 1976.

⁸ In. Fukuyama 337.

⁹ In. Fukuyama 338-339.

¹⁰ „Az üzlet egymáshoz kapcsolja az embereket a kölcsönös haszon révén ... Az üzlet révén az ember megtanul megfontoltan cselekedni, tisztességesen viselkedni, jó

Adam Smith szintén bízott a kapitalizmus erkölcsnemesítő hatásában, hiszen több alkalommal is kifejti, hogy az üzleti életben való részvétel bölcsességet, becsületet, valamint a szerződésben foglaltak pontos teljesítését igényli. Hirschman pedig arra hívja fel a figyelmet, hogy míg a régi arisztokratikus társadalmak erkölcsét az jellemezte, hogy a nemesek és a lovagok harccal és hódítással szereztek dicsőséget, addig a modern kapitalizmus társadalmában a szenvedélyek akaratformáló hatásait a racionális önérdek képviselője váltotta fel. Ezt pedig mindenképpen humanizációs jelenségnek tekinthetjük. Az utóbbi évtizedek gazdaságtudományi és morálfilozófiai vitáiban gyakorta volt terítéken az a kérdés, hogy a tisztesség erénye – amely bármilyen gazdasági jellegű szerződés vagy kapcsolat alapját képezi – vajon pusztán csak a vallás tradíciói segítségével hagyományozódhat, avagy az autonóm gazdasági ember racionális önérdelke is elég hozzá. Fukuyama a kapitalizmus működésének az erkölcsi viszonyaiban egy köztes álláspontot vél a legtarthatóbbnak, azaz egyszerre vannak jelen a pozitív és a negatív erkölcsi normák. Ennek következménye, hogy a piaci alapú versenyfeltételek ugyanolyan mértékben javíthatják, illetve rombolhatják a közösségek morális kapcsolatait.¹¹

A technikai kor egyre magasabb szintű társadalmi és gazdasági rendszerei komplexitásuknál fogva arányosan fejlett önszervezési és önrányítási mechanizmusok ismeretét követelik. Ha ezt a kultúra nem támogatja, akkor maguk a vállalkozások fogják ezt létrehozni. Fukuyama bízik abban, hogy a 21. századi kapitalizmus gazdasága egyre nagyobb igényt tart a társadalmi tőkére. Igazat ad azoknak a felvilágosult gondolkodóknak, akik hittek abban, hogy az üzleti életben való részvétel javítja az erkölcsöket, és tévesnek ítéli azok véleményét, akik szerint a kapitalizmus korszaka azonos az erkölcs halálával. Ugyanakkor Joseph E. Stiglitz, a Clinton-kormányzat és a Világbank vezető közgazdásza, felhívja a figyelmet arra, hogy a gazdasági folyamatokban való erkölcsi hazardírozás nemcsak a magáncégek, hanem a kormányzati és világszervezetek számára is komoly üzletet jelenthet.

Stiglitz rámutat arra is az IMF-fel kapcsolatban, hogy a különféle célok megvalósítása során az egyes feladatok között olyan ellentmondások jönnek létre, amelyekből etikai problémák fakadnak. „Az IMF nemcsak a küldetése

modorra szert tenni, bölcsnek és mértékletesnek lenni úgy beszédében, mint cselekedeteiben. Érezve, hogy a sikerhez bölcsesség és tisztesség szükségeltetik, az ember kerüli a bűnt, de legalábbis viselkedése tisztességet és komolyságot sugall, nehogy bárminemű elutasítást váltson ki jelenlegi, s majdani ismerőseiből.” Idézi Fukuyama 339.

¹¹ „A szerelem áruvá változása vagy egy régi alkalmazottnak a hatékonyság nevében történő elbocsátása kétségtelenül cinikussá teheti az embert. De ennek ellenkezője is történik: az emberek társadalmi kapcsolatokra lelnek a munkahelyükön, és megtanulnak tisztességesen, megfontoltan viselkedni.” In. Fukuyama 340.

meghatározásokor eredetileg kitűzött céljaiért küzd, vagyis azért, hogy segítsen megvalósítani a globális stabilitást, és pénzalapokat biztosítson a recesszió fenyegetésével szembe került országok számára az expanziós gazdaságpolitika bevezetéséhez, hanem a pénzügyi körök érdekeit is képviselni akarja. Ez azt jelenti, hogy az IMF céljai gyakran ellentmondanak egymásnak.”¹²

Mindez szigorúan kapcsolódik ahhoz a problémához, hogy az IMF eredeti küldetése milyen összefüggésben van a pénzügyi körök érdekeinek a hatásaival. Stiglitz szerint a 90-es évek vége óta az IMF már nem a *globális gazdasági* érdekek szolgálatában áll, hanem a *globális pénzügyi* érdekek képviseletét valósítja meg. Ezzel kapcsolatban fontos megjegyezni, hogy az IMF deklarálta sohasem változtatta meg a küldetésének az eredeti célját. Gazdaságtikai kérdés az, hogy leírhatjuk-e egy intézmény viselkedését abban az értelemben, hogy mi a valódi célja, és a nyilvánosság előtt ennek milyen megjelenési módjai vannak. A fő kérdés az, hogy a tőkepiacok liberalizációja hogyan járulhat hozzá a gyenge gazdasággal rendelkező fejlődő országok növekedéséhez. A Valutaalap szigorú gazdaságpolitikát képviselt a különféle hitelek visszafizettetését illetően.

Stiglitz elemzése alapján az a határozottság, ahogy az IMF a hitelszerződések és a fizetéseképtelenség problémáját kezeli, hozzájárulhat a tőzsdei kapitalizmus rendszerének a meggyengítéséhez. A gazdasági szerződések mellett fontos figyelembe venni az állampolgárok, a társadalmak és a kormányuk közötti „társadalmi szerződéseket” is.¹³

Stiglitz példái a piaci társadalom és a társadalmi tőke kapcsolatrendszerének fontos összefüggéseire hívják fel a figyelmet: vajon nyomon követhetjük-e vagy képviselhetjük-e az etikai elvek eredeti tartalmait és a következményeit egy kis létszámú közösségben ugyanúgy, mint a nagyvállalatok és a világ-szervezetek tevékenységében, amelyek a működésükkel és a döntéseikkel globális módon százmilliók életét és munkáját befolyásolják.

A fejlett nyugat-európai nagyvállalatok például azzal segítik elő a társadalmi tőke gyarapodását, hogy komoly ráfordításokkal támogatják a kooperatív

¹² In. Stiglitz 214.

¹³ „A csőd minden hitelszerződés íratlan része; törvény rendelkezik arról, mi fog történni, ha az adós nem tud fizetni a hitelezőnek. Mivel a csőd a hitelszerződés implicit része, a csőd nem töri meg a hitelszerződés »szentségét«. Azonban létezik még egy ugyanilyen fontos *íratlan szerződés* az állampolgárok és társadalmuk, illetve kormányuk között, amelyet időnként »társadalmi szerződésként« említenek. Ehhez a szerződéshez szükség van alapvető társadalmi és gazdasági védelmi intézkedésekre, beleértve az elfogadható munka lehetőségét. Míg az IMF félrevezető módon azon munkálkodott, hogy megőrizze azt, amit a hitelszerződés szentségének tekintett, az ennél még fontosabb társadalmi szerződést hajlandó volt szétépíteni. Végül is az IMF gazdaságpolitikája volt az, ami egyaránt aláásta a piacot, valamint a gazdaság és a társadalom hosszú távú stabilitását.” In. Stiglitz 216.

készségek oktatását. Ugyancsak törekednek a fejlett világ cégei arra, hogy a dolgozóikban olyan szocializációs mechanizmusokat alakítsanak ki, amelyek a munkahelyi kapcsolatokat, a közösségi identitást erősítik. A társadalmi tőke tekintetében Fukuyama az állam szerepét is vizsgálja. Példaként hozza fel az USA Tengerészgyalogságát, ahol az újoncnak a 11 hetes alapkiképzésén nem szabad használniuk az egyes szám első személyű személyes névmást. Az állam legfőképpen az oktatási rendszer hatékonyságán keresztül képes elősegíteni a társadalmi tőke újratermelését. Ezzel kapcsolatban Fukuyama arra is rámutat, hogy a kormányok hozzájárulhatnak a társadalmi tőke csökkentéséhez is. Ez történik, ha nem képesek határt szabni a bűnözésnek, nem védik megfelelően a tulajdonjogokat. Ugyanakkor azt is figyelembe kell vennünk, hogy az állam milyen mértékben avatkozik be a civil társadalom folyamataiba, hiszen ha az állam már a társadalom minden szegletében jelen van, akkor ezzel visszafogja az önkéntes társas szerveződések létrejöttét. A szerző az amerikai közoktatási rendszerrel kapcsolatban megjegyzi, hogy megnehezül a társadalmi tőke növelésének a feladata, mert gyakorta még a közrendet sem képesek biztosítani az iskolákban. Ehhez kapcsolódik az is, hogy azzal is csökkentik a társadalmi tőke hatékonyságát, ha az állami iskolákban nem támogatják a többnyelvűséget, a multikulturalizmust s ezen keresztül a kisebbségi csoportok önbizalmát. Fukuyama mindezzel kapcsolatban még arra is felhívja a figyelmet, hogy óvakodnunk kell attól, hogy a liberális államok arra használják fel az egyre erősödő hatalmukat, hogy a közösség kárára növeljék az egyéni jogok széles körű elismerését.

Kétségtelen tény, hogy a modern és liberális Nyugat civilizációs tekintetben a 20. században jelentős előnyökre tett szert a harmadik és a negyedik világgal szemben.

Ez utóbbi régiókban gyakorta tapasztalhattunk az elmúlt évtizedekben - gazdasági és politikai értelemben egyaránt - megtorpanást, illetve visszafejlődést. Vajon a Nyugat fejlettsége és az intézményesült értékei képesek lesznek-e arra, hogy szerves formában beágyazódjanak az említett hátrányos helyzetű térségekben? Az is kérdéses, hogy vajon az eltérő kulturális szerepekkel és vallási meggyőződéssel rendelkező fejletlenebb világok beépítik-e a saját országaik gyakorlatába a nyugati demokrácia által felkínált civilizációs praxist. Itt ugyanis egy kettősség tapasztalható: egyrészt a fejletlenebb harmadik világból több tízmillió nagyságrendű migráció nyomul nyugat felé, amelyik többségében a gazdasági és a társadalmi fejlődés áldásait óhajtja, másrészt szellemi-vallási tekintetben meg szeretnék őrizni a hazájuk hagyományait. Ők legfőképpen egy jobb élet reményében bízó gazdasági menekülteknek tekinthetők. Ugyanakkor azok, akik – többféle okból – otthon maradtak, mereven elutasítják azt, hogy a harmadik világban lévő országokban a

Nyugat egyetemességének az igénye alapján olyan változások következzenek be, amelyek a társadalmi és a kulturális életüket gyökeresen átalakítanák. Ezzel kapcsolatban Fukuyama rámutat arra is, hogy „A modern világ magasabb rendű célkitűzéseit ássa alá az a tény, hogy a nyugati kormányok és a multinacionális fejlesztési ügynökségek eddig nem voltak képesek hasznos tanáccsal vagy segítséggel ellátni a fejlődő országokat.”¹⁴

Mindezzel Fukuyama azt kívánja bizonyítani, hogy a társadalmi tőkét, valamint az ahhoz való viszonyt az egyének legfőképpen ösztönösen alakítják ki. E probléma vizsgálatának a gyökérzetéhez még szorosan hozzátartozik a 20. században folyamatosan napirenden tartott *kulturális relativizmus* kérdése is. Ennek egyik metszéspontja a *modern toleranciaelv* gyakorlatának az elterjedt értékelése, amely szerint alapvetően nem létezik olyan racionális alap, amelyből etikai ítéleteket lehet kialakítani. Az ezredfordulón megszapordtak az értékek relativitásáról szóló viták. Ezzel egyidejűleg a szeptember 11-i események hatására felerősödtek a különféle társadalmak és civilizációk közötti – vélt vagy valós – ellentétekről szóló viták. Eszerint az etikai szabályok a különféle közösségek hagyományai alapján létrejövő mesterséges konstrukciók. Egyetemes etikai mértéket feltételezve teljesen hiábavaló idegen kultúrákról és civilizációkról ítéletet alkotni.

Tulajdonképpen a 20. század eleje óta párhuzamosan bontakozott ki az emberi viselkedésmód kutatásában a *biológiai* és a *szociálpedagógiai-szociológiai* attitűd. A második világháború végére azonban a náci fajelmélet miatt a biológiai aspektust szinte totálisan kompromittálták.¹⁵ A hetvenes évektől azonban egyre gyakoribbá vált az, hogy a közgazdászok rendszeresen alkalmazták az elméleteikben a biológiai modelleket.¹⁶ Ezzel az volt a céljuk, hogy

¹⁴ In. Fukuyama: *Államépítés*. Századvég Pol. Isk. Alapítvány, 2005. 15.

¹⁵ „A tudományos és a népszerű antropológia szellemileg előkészítette a talajt, de a náci népiártás járatta le a végsőig azt a gondolatot, hogy a biológia bármilyen fontosat mondhat az emberi viselkedésről. A náci hite a faji hierarchiában és az ennek igazolására használt biológiai érvek kegyetlensége minden olyan típusú érvelést gyanússá tett, amely szerint a viselkedés alapja inkább a genetika, mint a kultúra, és ez a hatás máig is roppant erős Európában. A biológiai elméletek kompromittálódása közvetlenül összefüggött a kulturális relativizmus megerősödésével, hiszen ha semmi olyasmi nem létezik, amit a társadalmi viselkedés alapjául szolgáló stabil emberi természetnek nevezhetnénk, akkor univerzális mérce sincs, amellyel bármilyen konkrét kulturális gyakorlat megítélhető. Ebből következően minden emberi viselkedést »társadalmilag konstruálnak« tekintettek, vagyis olyannak, amit a születés után kialakult kulturális normák vezérelnek.” In. Fukuyama 214-215.

¹⁶ Erre példaként két művet említünk: Becker, Gary S.: *Altruism, Egoism, and Genetic Fitness: Economics and Sociobiology*. Journal of Economic Literature 14. (1976) 817-826.; Frank, Robert H.: *Passions Within Reason: The Strategic Role of the Emotions* Norton, New York, 1988.

mege erősítsék – a többféle diszciplína együttműködése alapján – a gazdasági ember azon meggyőződését, hogy a társadalmi tőke megteremtésének a legfontosabb feltétele az *együttműködés*. Mindebben két alapvető szemléletmódot próbáltak összeegyeztetni, és zömében arra az álláspontra jutottak, hogy az individuumok érdekei alakítják ki a csoportok viselkedési mintáit. E kutatásokat megerősítette a nyolcvanas években elterjedt *játékelméletek* vizsgálata is. A közgazdászok ezeket legfőképpen a piaci kapcsolatok leírására alkalmazták (Harsányi János), és a következtetéseikhez túlnyomórészt matematikai modelleket és evolúciós szabályrendszereket alkalmaztak.

E kapcsolat elemzése során Fukuyama rámutat arra a változásra, ami az elmúlt másfél évtizedben vált ismertté, azaz hogy *a biológiai tudományok legújabb kutatásai az emberi viselkedéssel kapcsolatban gyakorta ellentmondanak a közgazdaságtani alapvetéseknek*. Ez a tendencia azt mutatja, hogy az önzetlenség és a közösségi együttműködés sokféle előnyt biztosíthat a polgároknak, és az ebből fakadó kooperáció alakítja ki a társadalmi tőkét. Ugyanakkor az is igaz, hogy mindez az evolúció folyamatában nyilvánul meg, és válik genetikailag kódolttá. „A közgazdászok gyakran csodálkoznak, hogy olyan sok kooperáció van a világban, hiszen a játékelmélet azt sugallja, hogy kooperatív megoldásokhoz rendszerint nehéz eljutni. Kínkeservesen próbálják megmagyarázni, miért megy el olyan sok ember szavazni, vagy ad pénzt jótékony célra, vagy marad hű a munkaadóihoz, mivel az önérdektől vezérelt, viselkedésen alapuló modelljeik szerint minden ilyesmi irracionális cselekedet. A legtöbb olyan ember, aki nem közgazdász, azt válaszolná erre, hogy a kooperáció azért olyan gyakori, mert az emberek eredendően társas lények, és nem kell különösebb stratégiákat kidolgozniuk annak érdekében, hogy képesek legyenek együtt dolgozni. Az evolúcióbiológia éppen ezt támasztja alá, és sokkal pontosabb magyarázattal szolgál arra, hogy ez a társas hajlam hogyan jött létre, és milyen formákban nyilvánul meg.”¹⁷

Mindezek alapján felvetődik az a kérdés, hogy a *piaci csere*, illetve a *morális csere* kölcsönösségi viszonyai mennyiben hasonlóak és különbözőek, valamint, hogy milyen mértékben egymáshoz közeli fogalmak. Mindhárom változatra találunk természetesen példákat, azonban a kettő nem teljesen azonos. Inkább a két forma közötti átjárhatóságon van a hangsúly, ami egy szilárd értékeken nyugvó közösségben maximálisan elősegítheti a társadalmi tőke aktualizálását.¹⁸

¹⁷ In. Fukuyama 222.

¹⁸ „A piaci csere elősegíti a kölcsönösség szokásainak kialakulását, amelyek a gazdasági életből átkerülnek a morális életbe. A morális csere kielégíti a benne részt vevő emberek önérdékét. Az éles dichotómiát, amit gyakran felállítanak önérdékű és morális viselkedés között, sok esetben nehéz fenntartani.” In. Fukuyama 350.

A 90-es évek végétől, amikor egyértelművé vált a nyugati világban az a tény, hogy a *jóléti állam* koncepciója egyre nagyobb veszélyeknek van kitéve, fokozatosan elterjedt a tudományos diskurzusokban az *esélyteremtő állam* fogalma. Ennek oka, hogy a jóléti állam gazdasági alapjai a második világháború után gyökeresen megváltoztak, ugyanis a jóléti intézmények az ipari társadalom termelékenységére építettek. Ez a forma azonban már egyre kevésbé képes a 90-es évektől az információs társadalom szociokulturális gondjait kezelni. Szabó Katalin elemzése szerint „A gazdasági alap radikálisan különbözik az ipari társadalométól, s ezért egyre nehezebben férnek vele össze a jóléti rendszer meglévő, évtizedekkel korábbi állapotokat tükröző intézményei. Az új gazdasági környezetben a *jóléti állam* a maga *klasszikus formájában idegen test*, amelyet a gazdaság előbb- utóbb kivet magából. A kilökődési reakciókat természetesen erősítik a jóléti rendszer eredendő bajai, de a jóléti állam lélekharangját igazában az információs társadalom kondította meg.”¹⁹

A múlt század második felében a fejlett nyugati államok kezdtek hozzászokni a jóléti állam nyújtotta kényelemhez, s a 90-es években a globalizáció jelenségei ellen indított világméretű tiltakozáshullám mutatott rá először arra, hogy ez a kényelem egyre inkább veszélybe kerül.²⁰ Ez egyben azt is jelenti, hogy megkérdőjeleződnek a jóléti államot kialakító azon etikai elvek is, mint a *társadalmi igazságosság*, a *piacok hibáinak a korrekciókísérletei* és a közösségi értelemben képviselt *morális értékek*.

Nyilvánvaló az, hogy a versenypiac alapvető jellemzője a különböző szintű társadalmi egyenlőtlenségek létrejötte és újratermelődése. Az egyenlőség és az egyenlőtlenség arányai és fokozatai a kapitalizmus gazdaságtanának egyik középponti kérdése, ugyanis a termelésben vagy vállalkozásban résztvevők számára az jelenti az alapvető ösztönzést, hogy minél magasabb, illetve egymástól eltérő jövedelmeket érhetnek el. Az abszolút egyenlősítésre való törekvés tulajdonképpen a kapitalizmus alapvető működési genezisének vonja kétségbe. Ugyanakkor e dolog másik oldala az, hogy a túlzottan különböző jövedelmek megbontják a társadalom rendjét, és aláássák a teljesítő képes-

¹⁹ Szabó Katalin: A jóléti államtól az esélyteremtő államig. In: *Gazdasági rendszerek, országok, intézmények. Bevezetés az összehasonlító gazdaságtanba*. (Szerk.: Bara Zoltán-Szabó Katalin) Aula Kiadó, Budapest, 2001. 229-230. (A továbbiakban: Szabó.)

²⁰ „Harold Wilensky és Charles Lebeaux's (1956) a jóléti állam fogalmán belül különbséget tesz a »reziduális« és az »univerzális« jóléti állam között. A reziduális jóléti állam a szegények számára igyekszik szociális biztonsági hálót kialakítani, a rendszer működtetését azonban már javarészt piaci megoldásokkal valósítja meg. Az univerzális jóléti államban a szociális szolgáltatások címzettjei alapvetően az egész társadalom, annak valamennyi tagja, és a jóléti rendszert túlnyomórészt a piaci eszközök mellőzésével működtetik. Míg a reziduális jóléti államra az Egyesült Államokat szokás példaként említeni, az univerzális jóléti állam iskolapéldáit a skandináv államok, elsősorban Svédország kínálja.” In: Szabó 209.

ségre való ösztönzést. „A versenyből kihulló, elszegényedő tömegek és gyermekeik esélytelensége nem egyszerűen csak a bűnözés növekedésével, a társadalom szétzilálódásával, sőt társadalmi robbanással fenyeget, veszélyessé téve a gazdagok életét, hanem – minthogy kívül rekednek a gazdasági körforgáson – tehetséges emberek *képességei, alkotóképességük veszhet el a társadalom és a piaci rendszer számára*. A piac korlátlan működése paradox módon magát a piacot fenyegeti, hisz a differenciálás következtében hosszú távon nem valósulhat meg maradéktalanul a piac egyik alapelve: a képességek versenye, az ennek alapján történő kiválasztódás.”²¹

Mindezt összegezve egyértelmű az a tény, hogy a *piacot nem lehet magára hagyni*, hiszen az önszabályozó modell számtalan hibalehetőséget hordoz magában, s ha ezek tendenciává válnak vagy elhatalmasodnak, szembe kell nézni a társadalom egészét érintő feszültségekkel. Vajon az állami beavatkozás képes-e megoldani a piac működési hibáiból adódó problémákat, és segíthet-e ebben a civil kurázi és a társadalmi tőke hatékonysága? Az állami beavatkozás sokféle intézményt alakított ki a 20. század során. Szabó Katalin az alapvető beavatkozások 5 típusát különbözteti meg: 1. A *mennyiségi szabályozás* elve, amely keretet szab valamely javak és szolgáltatások kereslete és kínálata között. 2. A *minőségi szabályozás*, amely a termékek és a szolgáltatások minőségét írja elő. 3. A *javak fogyasztásának az állami finanszírozása*: ide tartoznak az ártámogatások, az ingyenes szolgáltatások, s például az ártalmas fogyasztási javak ártnövelése. 4. Bizonyos javak és szolgáltatások *állami monopóliuma* (például egyes országokban az oktatás bizonyos formái), illetve a *magántermelés tiltása és korlátozása*. (például a fegyverek, az alkohol) 5. *Pénzbeli transzferek a rászorulóknak*. Ide tartoznak a különféle segélyek (a munkanélküli segély, a táppénz, a családi pótlék stb.)

Természetesen mindezen szociokulturális mozzanatok mellett szükséges az is, hogy a politika is aktív szereplője legyen az újjáépítés kísérletének. Itt Fukuyama arra hívja fel a figyelmet, hogy a politika felelősségének a fontos eleme, hogy mennyire képes a társadalmi cselekvésben, valamint a problémák megoldásában esélyt nyújtani a civil szervezetek számára, illetve mennyiben akadályozza vagy segíti elő az egyének, a közösségek és akár a marginális csoportok olyan tevékenységeit, amelyekkel az önmaguk számára próbálnak társadalmi tőkét kovácsolni. De például az állam szerepe is ide tartozik annyiban, hogy a bíróságok hogyan tud hosszabb távú egyensúlyt kialakítani a személyes jogok és a közösségi érdekek konfliktusaiban. Mindezek a tendenciák azt a folyamatot erősítik, amelyben a társadalom zöme képes kialakítani a *bizalmat* az egyének, a közösségek, az állam és az intézmények között. Mindezzel kapcsolatban még a modern technológiák és az információs kor

²¹ In. Szabó 211.

olyan új folyamataival is szembe kell nézni, amelyek nagy hatással vannak a társadalmi, a családi és a rokoni kapcsolatokra.²²

Parag Khanna indiai származású földrajztudós vezette be néhány évvel ezelőtt a geopolitikai szakirodalomban a konnektográfia fogalmát. Ennek háttere, hogy az ezredforduló óta a geoökonómiai rendszerek új típusú, földrajzi hálózatokba szerveződve, újfajta módszertani elvek alapján működnek, s mindennek rendkívül jelentős hatása van az egyének és közösségek identitásaira. Khanna szerint ebben az új formációban megváltozik a hatalom arculata, ugyanis nem a direkt módon szervezett, hierarchikus hatalomgyakorlás a jellemző, hanem a különféle, akár egymástól nagy távolságra lévő, infrastruktúrák direkt és indirekt összekapcsolása, s az ezekből keletkező ellátási láncok vezetése és ellenőrzése jelenti az új geopolitikai paradigma alapját.

„De mi történik, ha már ma összekötjük az összes kontinenst? Hogyan fog kinézni bolygónk, ha egyszer végeláthatatlan mennyiségű közlekedési, energia- és kommunikációs infrastruktúrát építünk a világ lakosai és erőforrásai között – amikor nem lesz olyan földrajzi rész, amelyik ne lenne összeköttetésben egy másikkal? A geográfia helyett világunkat egy másik tudománnyal írhatjuk le, amelyre a megfelelő szó talán a *konnektográfia*.²³

Khanna arra hívja fel a figyelmet, hogy a határok ugyan elválasztanak, de az ellátási – szolgáltatási – fogyasztói kapcsolatok viszont határtalanul kötnék össze bennünket, s talán ez erősítheti a békefolyamatokat is, de ugyanúgy lehetőség van arra, hogy nemzetek feletti gazdasági erőterben működő világvállalat, például különböző országok javait felvásárolja vagy befolyásolja azok sorsát.

Így az összekapcsolhatóság új világparadigmává válhat, s mint új típusú szerveződés csökkentheti a világ megosztottságát. Ez azt is jelentheti, hogy planetáris szinten jöhet létre funkcionális, paradigmatis, átalakulás, vala-

²² „A technológia is segíthet lefékezni a rokoni kapcsolatok és a családi élet hanyatlását. A modern hálózatok és kommunikációs technológiák egyre inkább lehetővé teszik, hogy az emberek az otthonukban dolgozzanak. Az, hogy az otthon és a munka különböző helyen legyen, teljes egészében az ipari kor terméke. Azt megelőzően az emberek túlnyomó többsége földműves volt, és azon a földön élt, amit megművelt; bár volt munkamegosztás családon belül, a termelés a háztartásokon belül zajlott, és a munkásokat a kiterjesztett család tagjainak tekintették. Csak az ipari kor gyárainak és hivatalainak megjelenése után kezdték a férfiak és a feleségek egymástól távol tölteni napjaikat. Azzal, hogy a XX. század második felében a nők nagy számban álltak munkába, jelentősen megszorodtak az alkalmak az otthonon kívüli szexuális életre, s emiatt előtérbe került egy új probléma, a szexuális zaklatás, és a nukleáris családok helyzete még feszültebbé vált.” In. Fukuyama 369.

²³ In. Parag Khanna: *Konnektográfia. A globális civilizáció jövőjének feltérképezése*. HVG Kiadó Zrt., Budapest, 2017. 14. (A továbbiakban: Khanna.)

mint, hogy az eddigi klasszikus politikai határokat mutató térképek kibővíthetők a távvezetékek, autópályák, internetkábelek jelzéseivel, azaz a globális hálózati társadalom szimbólumaival, s ennek jellemzője világszerte az új típusú autonómiákra való törekvés s ennek egyik következménye, hogy minél kisebbek, megosztottabbak az egyes politikai-geomorfológiai egységek, ha céljaikat elérni szeretnék szükségszerű, hogy az erőforrásaikat koncentráló, új nagyobb közösségekbe tömörüljenek a túlélés reményében.

E gondolat sor harmadik eleme, Khanna szerint, a geopolitikai verseny természetének megváltozása, ugyanis a korábban a csak területekért folytatott háború kiegészül, vagy akár át is változik, az ellátási rendszerek összekapcsolhatóságáért folytatott küzdelmekben. Így akár az is lehetséges, hogy egy kontinenseket is átívelő ellátáslánc egy már meglévő, másik hasonló szerveződésre települ rá, hogy azt megvásárolja.

Itt jellemzően egy horizontális és vertikális folyamat kapcsolódik össze a 21. század elején. „Horizontálisan a cél az energia és az ipar termelési központjává válni, vertikálisan pedig a lehető legtöbbet profitálni a pénzügyek, a technológia, a tudás és a tehetség áramlásának hozzáadott értékéből. A kötélhúzás a rendszerek (kapitalizmus és kommunizmus) közötti háborútól való elmozdulást jelzi a kollektív kereskedelmi lánc rendszerén *belül* vívott háború irányába. Miközben a katonai hadviselés rendszeres fenyegetésen alapul, ahol a kötélhúzás állandó realitás – az új világot inkább gazdasági tervezésen keresztül kell megnyerni, mintsem katonai stratégiával. A világban több ezer új város és különleges gazdasági övezet (KGÖ) épült, hogy segítse a társadalmakat felkerülni a globális kötélhúzás térképére. A versengő összekapcsoltság egy másik módon, az infrastrukturális szövetségeken keresztül is megjelenik: az entitások szoros ellátási láncok partnerségein keresztül fizikailag összekapcsolódnak a határok és az óceánok mentén. Kína, ahogy ezt a stratégiát fáradhatatlanul hajszolja, az infrastruktúráját a globális javak státusára emelte ugyanúgy, ahogy Amerika tette a biztonsági kihívások kezelésével. Az összekapcsolt világban a geopolitika kevésbé látható a területszerző *rizikó*-játékban, viszont jobban kidomborodik a fizikai és digitális infrastruktúra *mátrixában*.²⁴

Ez a mátrix újfajta lehetőségeket biztosít a nyersanyagforrásokért folytatott küzdelmekben, ugyanis egyre több alkalommal bizonyosodik be az elmúlt húsz esztendőben, hogy egy nyersanyagban gazdag, vagy politikai értelemben fontos terület megszerzése már nem katonai eszközökkel történik, hanem egy nemzetközi hálózatokat építő ellátáslánc befolyása révén; erre a klasszikus példa: a kínai befektetők mind az öt földrészen jelen vannak, és elsősorban érckészletet, energiahordozókat, illetve ritkafémeket termelnek ki.

²⁴ In. Khanna 15.

Ugyancsak megfigyelhetjük a fentiekben elemzett térmorfológiai változásokat az Egyesült Államokban is. Az elmúlt években már a gazdasági és civilizációs híradásokban már kevésbé van jelentősége az USA ötven államának, hanem inkább az elmúlt két évtizedben megszerveződött hét gazdasági csúcstérség került a médiafigyelem középpontjába.

Khanna feltételezi, hogy az ellátásföldrajz új típusú szerveződése alapján a világ gazdaság átalakul, és a jelenlegi világ kb. 210 szuverén nemzetállamát felváltja az ellátáslánc-hálózatokon keresztül megszerveződött kb. 40-45 városhalmaz. Tehát e városhalmazok között alakulnak ki a virtuális és fizikai, pénzügyi, üzleti és közlekedési csomópontok. Mindennek több irányú hatása lehet, egyrészt az irányító hatalom e gócpontokban alakítja ki székhelyét, másrészt itt már nem országok, államok kapcsolata lesz az elsődleges, hanem a nemzetközi cégek térbeli hálózata szervezi meg a geoökonómiai tartalmak alapján akár a közpolitikát is.

Az említett új szerveződési formák szorosan függenek össze az elmúlt évek világpolitikai jelentőségű váltoásaival. Az elmúlt tíz esztendőben minden korábbinál nagyobb mértékben tapasztalható a különféle gazdasági javak, kereskedelmi és civilizációs szolgáltatások, az emberek (migrációk) és a digitális adatok áramlása a különféle kontinensek, gazdasági, politikai és kulturális erőterek között.

Ezzel kapcsolatban érdemes megfigyelni az Egyesült Államok legutóbbi három évének bel-, és külpolitikai paradigmaváltásait. D. Trump elnökválasztási kampányában, illetve azóta, az intézkedéseiben, többféle szándéka jelent meg a globalizációt fékezni óhajtó magatartásának. Nem véletlen, hogy ez a kérdés az egyik legfontosabb ütközőpont napjainkban a demokraták és a republikánusok között, ugyanis sokan azt gondolják, hogy ez a politikai paradigmaváltás csökkentheti az USA világpolitikai és világ gazdasági súlyát. Viszont látszik az is, hogy új típusú kapcsolati mechanizmusok jönnek létre az USA, Kína és Oroszország között. Ezek egyik érdekessége, hogy gyakran áttekinthetetlenekké válnak a politikai aktorok közötti nyílt és titkos döntésmechanizmusok, mindent még súlyosbítja a mainstream világsajtó manipulált hírvilága.

Mindezen új típusú világrendszer-szerveződések létrejötte már megfigyelhető volt a 20. században is, hiszen a szupraállami uralom már az 1970-es évektől bevezette a globális integráció új geoökonómiai rendszerét, ugyanis a gyarmatbirodalmak térbeli rendje már megelőlegezte azt az ellátáslánc-hálózati logikát, amelyekre mintegy ráépültek, rászerveződtek a jelen hálózati struktúrái.

Már a 20. században megjelentek a földrészeket átívelő és összekapcsoló gazdasági birodalmak, amelyek kikövetelték a kapcsolattartás új technológiai trendjeit. Ennek a legelső stratégiai eleme a nagy földrajzi felfedezések korában megjelenő tengeri navigáció volt. Ennek a késő modern változata az egy-

idejűség alapján szerveződő digitális navigáció. A nagy óceáni vízfelületeket átszelő geopolitika leszármazottja a digitális és virtuális geopolitika megjelenése.

Igazából az internet létrejöttével és elterjedésével értettük meg, hogy milyen változást jelent a szinte egyidejű kapcsolatteremtés. Ez a lehetőség a gazdaság világában felgyorsította az ellátási láncok világának működését, és szinte a legnagyobb üzletté vált a telekommunikáció. Az infrastruktúra-vállalatok digitális kapcsolódási lehetőségei virtuális gazdasági birodalmakat hoztak létre, s így elhárultak az üzleti tevékenységek hagyományos akadályai. A világ nagy tőzsdéi, a nagy pénzügyi központok már az azonos-idejűség lehetőségével elérték az idő és a sebesség falához. Ennek jelentőségét bizonyítja az is, hogy az információs-, és a kommunikációs-technológiai ipar a világ elektromosság-termelésének 10 %-át fogyasztja el. Mindennek nagy jelentősége van a természeti erőforrások ökológiai vonatkozásaiban. Mindez világszerte új folyamatokat indított el: „Az adatközpontok mára profitábilis ingatlanokká váltak. A digitális birodalmak fizikai lábnyomai nyilvánvalóan megemelték a lakhatási költségeket San Franciscoban. Az Amazon programozók, üzletemberek, raktárak és adatszerverek iránti kereslete pedig átrajzolja Seattle égboltját. Kaliforniától Missouriiig több száz város akadályozta meg, hogy a Walmart kiskereskedelmi üzleteiket fenyegető boltokat nyisson – de nem állíthatják meg az Amazont, hogy ugyanezt tegye, amikor egyenesen az ajtónk elé szállít. Ugyanakkor a Bitcoin úgy kezdte, mint egy kriptovaluta, az emberek azonban egyre növekvő mértékben élnek vele a 'való' világban is; amennyiben megszerzi a hitelkiadásra vonatkozó banki jogosítványokat, s az alsó milliárdok elérésében kikerülheti a bankokat. A mobil transzmissziós technológiák következtében nincs szükség a hatalmas toronyokra, emellett a gyakoribb digitális fizetés és az elektronikus kereskedelem kevesebb fizikai érmét jelent: Kanada felfüggesztette a fémpénz verését, és az Egyesült Államok is így tehet, ez pedig kevesebb nikkel és egyéb fém fogyasztást jelent. Tehát az internetet a szén hajtja, de réz- és acélmegtakarítást eredményez. Még ha a valódi és a virtuális világok közötti határok le is omlanak, vajon az interneten belül állva maradnak?”²⁵

Mindezek a jelenségek rámutatnak arra, hogy az internet jelentősége geopolitikai és geostratégiai szempontból egyaránt megkerülhetetlen a következő évtizedekben. Fontos tényező az, hogy ez a világrendszer magántulajdonban és magánellenőrzés alatt áll. Lényege az önszabályozás, azaz ellensúly az egyes államok befolyásával szemben.²⁶ Kevesen tudják azt, hogy a

²⁵ In. Khanna 352.

²⁶ Mindez természetesen annak ellenére is igaz, hogy jónéhány országban – például arab államok, Észak-Korea, Kína – korlátozzák az internetes tartalmakhoz való

nyilvánosan elérhető web csak az egész internethálózat-rendszer valójában kis része. (Sok az anonim Thor-kódokkal titkosított hálózat, vagy a Dark Web, illetve a nem nyilvános Deep Web, s a különféle vállalati intranetek és az egyéb index nélküli, nyilvánosan nem kereshető adatbázisok.)

Mindez arra hívja fel a figyelmet, hogy virtuális geostratégiai szempontból vajon az internet nem tekinthető-e egy önálló virtuális kontinensnek, avagy egy új, geomorfológiai alakzatnak? A különféle szakirodalmak és források gyakorta vetik föl az internet jövőbeni geopolitikai sorsát: vajon a planetáris körben használható internet továbbra is semleges közszolgáltatás marad, képes-e megtartani a digitális szuverenitást, vagy erőre kapnak esetleg a már most látható digitális feudalizmusra utaló jelek. Ez a történet viszont már a következő évek virtuális politikai földrajzának a kérdése lesz. Az internetnek, mint kiber-földrésznek, a további jelentősége, a szinte végtelen adatmennyiségek jogos vagy jogszerűtlen gyűjtése.

„A Nemzetbiztonsági Ügynökség (National Security Agency, NSA) PRISM programja lehetővé tette, hogy hozzá férjen bármihez, amit valaha is tudni akart. Az NSA megfigyelői programjára adott válaszreakció azonban perverz módon azt állítja, hogy a program 'balkanizálta' az internetet. Minden ország digitális szuverenitást követel magának azért, hogy a kalóztámadásoktól megvédje állampolgárait (Németország esetében), akár azért, hogy állampolgárai minél több adatához hozzáférjen (például Oroszország). Kína, a vádak szerint, feltörhetetlen kvantumkommunikációs hálózatot indít Peking és Sanghaj között, amelyhez megfelelő globális műholdhálózat is tartozik. Ezeknek a kormányoknak, akár megfigyelni, megszüntetni vagy megvédeni akarják a digitális áramlásokat, a szerverek, kábelek, útvonalak és adatok földrajzi (és jogi) lokációja mostanra legalább annyira számít, mint az olajvezetékek földrajzi elhelyezkedése. Mindamellet a különbségek kritikus jelentőségűek. Az internetadatok végtelen mennyiségben másolhatóak, és egyszerre több helyen léteznek; ezen kívül átirányíthatóak vagy csempészhetőek 'úti céljaikba', miközben a fogadónak megvan a képessége, hogy hozzájuk férjen. Ha az adat az új olaj, akkor ez egész biztosan jóval csúszósabb.”²⁷

Mindez felveti a gyakori kiber-háború kérdését, ami egyértelműen interneten belüli geopolitika, de természetesen a klasszikus földrajzi tér érdek-különbségeit fejezi ki. Ez a háború minden eddigetől eltérő eszközeiben és módszereiben, hiszen nincs szükség fegyverekre, raktárhészletekre, szállítóeszközökre, s törvények sem szabályozzák. A hackertámadás célja, hogy adatokat szerezzenek katonai programokból, cégektől, vagy kormányzati adat-

hozzá-férést, valamint egyes országokban a nem szalonképes Facebook tartalmakat letiltják.

²⁷ In. Khanna 362-363.

bázisokból. Elrettentő példa az, amikor feltételezett kínai adathalászok az Egyesült Államok kormányának adatbázisaiból 4 000 000 szövetségi munkatárs adatait tulajdonították el a szerverekről.

A földrajzilag nem létező, kérdéses államalakulatok (például Kurd Állam, Palesztina) viszont virtuális államként jelennek meg a kiber-felületen, s választásokat szerveznek, gazdasági és politikai kapcsolatokat hoznak létre. Geopolitikai szempontból az internet hálózati struktúrája különféle kapcsolódó aktorokat köt össze, s így nem kötődik egyetlen nemzethez, államhoz sem. Egyelőre stratégiai eszközként üzemel, a hatalom és a döntések a földrajzi határokkal rendelkező államok és a regionális szövetségek kezében vannak.

Mindebből fakad az a kérdés, hogy létezik-e, s miként a digitális identitás? Már a 20. század sci-fi írói bőven feldolgozták ezt a lehetőséget, ami az ember és technika összekapcsolódásáról szól, s ahol gyakran fölvetődik, hogy létre jöhet-e a digitális személyiség, s ezen keresztül a többszörözött identitás? Mindez a mesterséges intelligencia kutatások eredményeivel függ össze, amelyeknek gyakorta az a céljuk, hogy az ember és a digitalizáció összekapcsolásával egy emberfölötti embert teremtsenek. Ez a kérdés azonban már arra irányul, hogy vajon lehetséges-e ez olyan embertípus, amely a mesterséges technikai és biológiai beavatkozások miatt túllép az évmilliók kozmikus rend által kialakított emberképen.

A kiber-társadalom létrejötté az elmúlt két évtizedben a legnagyobb hatást és egyben lehetőségeket a geoökonómiai folyamatokra gyakorolja. „Az összekapcsoltság egy teljesebb társadalmi fejlődés platformja. Az információs technológia a globális gazdaság leggyorsabban növekvő és legdinamikusabb szektora. Az új technológiák mindig elősegítették a teljesen új iparok kialakulását, amint az infrastruktúrájukat létrehozták, majd széles körben elterjesztették. Az ipari forradalom óta a csatornák, a vasutak, az elektromosság, az országutak, a telekommunikáció és az internet, mind ezt a mintázatot követte. Mindegyik lehetővé tette azt, amit a London School of Economics közgazdász, Carlota Perez csak így jellemez: 'kvantumlépés a produktivásban és a minőségben minden iparban.' A buborékokon és recessziókon keresztül a társadalmak megtanulják irányítani ezeket az új technológiai erőket, hogy csökkentsék a bevezetési fázisban felmerülő egyenlőtlenségeket azzal, hogy az oktatásba és integrációba beruháznak; a telepítés fázisa alatt pedig úgy, hogy megteremtik a szakértelemmel bíró munkások új bázisát. Az optikai kábelek előnyt adnak a nagy frekvenciájú kereskedőknek, de a Google Fiber már most is a tömegeknek szól. A városi kormányok a csatornarendszereken keresztül kábeleket fektetnek, a telefonfülkéket wifi hot spotokká alakítják, és a földalatti járművekhez wifi-szolgáltatásokat kapcsolnak.”²⁸

²⁸ In. Khanna 372.

Nyilvánvaló az, hogy az új kommunikációs technológiák új szerepeket kívánnak meg a politikai hatalmak számára is. *A nagy sebességű kibocsátás- és átvitel-technológiák megváltoztatják az emberi közösségek hagyományaikhoz való viszonyát is.* Jelentősége van annak is, hogy a kommunikációs sebességek egyenlőtlenségei újfajta monopóliumokat alapozhatnak meg. Ezek lényeges elemei a politikai uralkodó eszközöknek. Napjainkban az információ vált a *harmadik és negyedik ipari forradalom* legfontosabb forrásává. Ez kétirányú tendenciát implikál: *egyrészt lehetővé teszi a fejlett világokban élő emberek felszabadulását, másrészt magában rejti a minden eddiginél nagyobb és hatékonyabb ellenőrzés lehetőségét is.* A hálózatiipar etikai és gazdaságetikai problémái rámutatnak arra a problémára, hogy az információ korának társadalmi erkölcsi értékeit alávetik az adásvétel eszményének, azaz a totális globalizálódás totális piacosodást is jelent. Immáron egyre nehezebbé válik a társadalmi-közösségi kapcsolatoknak olyan felületeit érzékelni, amelyek mentesek a piaci gondolkodástól.

A hálózati-technológiai világ érdekes jelensége az, hogy ennek kritikáját a társadalmi elméletek kutatói már jóval korábban megfogalmazták. Például R. L. Meier már 1962-ben felhívta a figyelmet arra, hogy az integrált információs világ olyan nagy sűrűségű információt zúdit az egyénre, hogy azt már nem képes hatékonyan szelektálva feldolgozni, és ebből fakadóan egyre nő a megalapozatlan és téves döntések lehetősége. H. Lefebvre szerint az információ analógiás jellegzetességei legfőképpen a pénzügyi és anyagi javak körforgását leplezik, és az információkeringés a pénzközpontú gondolkodást segíti elő, s már a hatvanas években megfogalmazza a *kibernanthropus* fogalmát, amely az emberiség történetének új típusa, aki már mentes a gondolkodástól, és hiperracionálisan egyesíti a valóságot az ideával. J. Ellul pedig egyenesen arról beszél, hogy milyen lehetőségei lesznek az állampolgári ellenállásnak a technikai-technológiai világ totalitárius univerzalizmusával szemben.

A 21. századi társadalmakat a cselekvés és a techno-kommunitarizmus fogja jellemezni. Ehhez még hozzáfűzhetjük azt is, hogy az ipari korszak utáni társadalmak jövője felvet számtalan erkölcsi természetű kérdést is, hiszen a cselekvő társadalom fogalma jelentheti a tömeges részvétel új dimenzióit is. Morális szempontból a jövő társadalmainak egyik legfontosabb alapkérdése az, hogy miként valósítható meg a *felelős társadalom*, szemben azzal, amelyik inkább a jogok megszerzésére törekszik. Míg a huszadik század utolsó harmadában alakult ki az a kétféle szemléletmód, amelyet F. Lyotard és J. Habermas képviselt. Az előbbi szerint a legitimáció forrása a *disszenzus*, amely játékelméleti alapon újabb és újabb értékek feltalálását követeli, míg utóbbi szerint a technika és a tudomány diskurzusai ideológiai alapokat konstruálnak, és ezekben szükséges a rendszeres konszenzusra való

törekvés. Tehát a technokrata-hálózati társadalmak a hatalmak újfajta eszközeivé válnak, de rendszeresen nyitottnak kell lenniük az újfajta különbségek irányában.

A globális információs hálózatok 21. századi elterjedésével – általános etikai és gazdaságetikai szempontból – középponti szerepű kérdés a hálózatok politikai uralma és stratégiai ellenőrzése. Ugyanis a hálózatot többen egy új dimenziónak, akár új *földrésznek* tekintik. Ezzel kapcsolatban jelent meg a *hálózati háború* fogalma, ugyanis ha a gazdasági tranzakciók, a társadalmi információk már zömmel a hálózati adatrögzítő rendszerekben lesznek tárolva, a kialakuló konfliktusokban erős érdek fűződik ahhoz, hogy ezeket támadják. Tehát a stratégiai ellenőrzés biztonsága kiemelkedő kérdéssé vált (jó példa erre az, hogy 2001. szeptember 11-e óta, különös tekintettel kísérik figyelemmel a terrorizmussal kapcsolatban a hálózati rendszereket). Ez azért is fontos kérdés, mert a hálózatokhoz való hozzáférés természetes alapon teszi (tenné!) lehetővé az *e-demokráciát*, és így a felelősség kérdése nehezen kérhető számon, ugyanis a hálózati kultúra legfontosabb alapelvei: *a decentralizáció, a globalizáció, a harmonizáció és a felhatalmazás*.

Korunk nagy kérdése és – egyben – tanulsága így az marad, hogy az identitás-változások, változás-kényszerek gyorsasága miként érinti az egyének és közösségek tereit, valamint az új típusú felügyeleti-, platform- és adatkapitalizmus milyen mértékben befolyásolja az ember belső természetét?

GLOBALIS IDENTITÁS

KISS ENDRE

A *politikai identitás* változásainak számos jelensége van az elmúlt években, s jellemző, hogy ezek a változások egyben nemzetközi is, nyilvánvalóan nem függetlenül a nemzetközi érintkezés, kapcsolatrendszerek és kommunikáció sűrű hálózatainak működésétől, az eltérő régiókban és államokban meglepően hasonló tulajdonságokat mutatnak. E folyamatok értelmezésében újra fokozódó mértékben került előtérbe az *identitás* középponti fogalma az értelmezésben, mint például meglepőnek is mondható módon Francis Fukuyama 2018-as új könyvében. Az viszont ismét korjellemző mozzanat, hogy az identitás fogalmának említett előtérbe kerülése a korábbiakhoz képest mégis viszonylag óvatosan történik. Az új és nemzetközileg releváns politikai identitások fejlődésének iránya még nem látható minden szempontból, emellett még az is magyarázhatja az óvatosságot, hogy lehetséges az új identitások kikristályosodásának olyan gravitációs iránya is, ami gyökeresen megváltoztatja az 1989 utáni nemzetközi politika alapvető társadalmi szerkezeit.

Ez az új csoportképződés identitás-alapú, de természetesen empirikusan is érzékelhető, és jegyeiből kvantitatív és kvalitatív következtetéseket is levonhatunk. Empirikus realitások, de az átmenetnek ebben a fázisában még inkább az identitásképződés szakaszában, identitás-jegyekkel célszerű leírni őket. Empirikusan értékelhetőek, de még nincsenek a problémátlan tudományos rutinként elkészítendő empirikus kutathatóság stádiumában. Amikor ezt megpróbáljuk elképzelni, nem tudunk nem figyelemmel lenni a nagyobb volumenű empirikus társadalomkutatások lehetséges anyagi támogatásának csekély valószínűségére.

Három átfogó társadalmi képződmény körvonalai rajzolódnak ki, amelyek a maguk fentebb vázolt empirikus státuszában kettős módon is globálisak. Egyrészt körvonalaik meglehetősen hasonlósággal kirajzolódnak a globális világ legtöbb országában. Másrészt *közvetlen* globális létezésük is több és magasabb minőségű, mint az egyes országokban, illetve államokban megállapítható közös létezés pusztán mechanikus összeadása, már globális módon is hatalmas árnyékot vetnek és mindez még a hipotézis formájában is rendelkezik empirikus érvénnyel, hiszen a három új társadalom sokféle valóságos összefonódással és más közös meghatározással rendelkezik.

Az *első* társadalmat a jóakarati társadalmának neveznénk. Legfontosabb közvetlen és pozitív meghatározottsága az értékorientált autonóm élet vágya, amely történetileg az 1989-es neoliberais, emberi jogi alapozású nyitányban gyökerezik.

A második nagy csoportba (a *második* társadalom) azok tartoznak, akikre nem jellemző ez a közvetlen értékorientáltság. A számszerű *többség* és közelebbi vizsgálatok alapján természetesen ők a maguk pozitivitásában meglehetősen *heterogén* összetételűek.

A harmadik nagy csoport (*harmadik* társadalom) közelebbi meghatározások nélkül az az előrehaladó, empirikusan leírható, de empirikus szociológiai részleteiben még fel nem mutatható nagy csoport, amit a köznyelvben *elit*nek nevezünk. A későbbi lehetséges empirikus kutatásokat előre jelezvén utalunk azokra az éppen a mi éveinkben szinte feltűnő szemantikai fejleményekre, amelyek az elit jelölésével kapcsolatosak. Ilyen például a „háttér-hatalom” fogalmának az a szemantikai változása, amelynek során az a politikai szűkségek szótárából lassan a *main stream* nyelvének részévé válik, e folyamat markáns párhuzama a „mély-állam” szemantikájának igen érdekes történelmet maga mögött tudó változása, amelynek során ma ez a fogalom már a nyilvános szakértői beszélgetések gyakori fordulata. A szóban forgó elit egyszerre erős, mély és finom hatalmi legitimitását az 1989-es világtörténelmi fordulat teremtette meg, s az és idők folyamán érdemileg szervesen átalakult azzá az *establishment*té, amellyel az első társadalom önként és erősen azonosul, a kezdetekkor egyenesen szinte maradék nélkül (hiszen benne látta az 1989-es fordulat megérdemelt győztesét). Ez azonban az az elit is, amellyel szemben a *második társadalom* önmagát elvileg ugyancsak maradéktalan módon a „normál” és egyben legitim többségként határozza meg.

A három társadalom között igen komplex és heurisztikusan, igen sok mindent megvilágító alap-kapcsolatok alakulnak ki.

A *harmadik* társadalom az *első* társadalom önmeghatározásának, vágyott identitásának tárgya. Az *első* társadalom az 1989-es év terméke. A *második* társadalom elemei és egyes összetevői 1989 után hosszan léteztek különbözőbb meghatározások és önmeghatározások nélkül, egyes nagy csoportjai minden bizonnyal határosak voltak az *első* társadalommal és számos korábbi politikai és társadalmi, részben kulturális vagy vallási szerveződés meghatározottságait viselték magukon. Az árnyéklétezés után markáns módon a 2007-2008-as világválság után lépett a *második* társadalom, mint olyan, a nyilvánosság elé, a már említett kettős módon: egyszerre az egyes államok és politikai egységek önálló összetevőjeként és ugyanakkor már önálló és összefüggő globális szereplőként is. A 2007-2008-as világválság akkor is korszakhatár, ha a globális folyamatok fejlődésében minden korszakhatár eleve csak viszonylagos lehet, mert a *második* társadalom létrejövetelében oly döntő és oly annyira minősítő mozzanat éppen az volt, hogy a társadalomnak az a nagy része (amelynek elhelyezése és kategorizációja még ma sem igazán könnyű) ekkor és emiatt veszítette el azt a bizalmat a *harmadik* társadalomban, amelyet az *első* társadalom ma is érez és érezni is akar.

A jelen és egyben a történelem nagy kérdése a szemünk előtt alakul: mi lesz a *második* társadalom történelmi sorsa, amely a társadalom többségét képviseli, miközben azonban éppen a három társadalom újonnan kialakuló új szerkezeti és kategorizációs meghatározottságai miatt erre a többségre még nem alakultak ki sem az adekvát tudományos, sem az adekvát politikai kategóriák.

Érdekesen érintkezik ezzel a problémával az az elterjedt és gyakran hangoztatott feltevés, hogy a „jobb” és „bal” kategóriáival a szélesebb jelenben már nem lehetne semmit sem kezdeni. Ezzel a nézettel nem értünk egyet, de annyi bizonyos, hogy például éppen a három új alakulóban lévő társadalmi képlet láttán helyenként valóban igen nehéz alkalmazni ezt a megkülönböztetést, s mint az ilyenkor lenni is szokott, gyakran történik instrumentális, manipulatív, sőt, helyenként még cinikus fogalomhasználat is. Bonyolítja ezt a helyzetet, hogy a három társadalom kialakulását és végső soron alapjaiban meghatározó 1989-as világtörténelmi fordulat az anti-totalitarizmus jegyében ment végbe, az anti-fasizmus és az anti-kommunizmus kettős jegyében, mely konstrukcióban természetesen már akkor is nehéz volt elválasztani a markánsan jobb- és baloldali álláspontok átmeneteit a totalitáriánus álláspontoktól. A három társadalom akarva-nem akarva érintkezik a bal- és a jobb fogalmaival, anélkül, hogy mint erre a figyelmet felhívtuk, kielégítően le tudnák írni ezt az új folyamatot.

Végül is a három társadalom valódi genezise az 1989-es világtörténelmi forradalomhoz vezet vissza, de markánsabb kikristályosodása a 2007–2008-as válsággal hozható kapcsolatba. Mai, s természetesen még mindig alakulóban lévő formái immár egy különleges globális reakció eredményei: az 1989-es kiindulás reakciója ez a 2007-2008-as válságra, legtöbb tulajdonsága éppen azokkal a sajátosságokkal hozható kapcsolatba, amely ennek a genezisnek a sajátosságaival magyarázható. Némi leegyszerűsítés, ha ezt az identitás-alakulást a neoliberalizmus *győzelmének* majd megrendítő (jöllehet még sok további alternatívát nyitva hagyó) *válságának* együttesével értelmezzük. A magyarázat nehézsége abból a komplexitásból fakadhat, ha a globális átalakulás számos dimenzióját a politikai berendezkedés önmagában jelentős tényezőjével hozzák kapcsolatban, hiszen az identitás ebben az esetben sem egydimenziósítható csak a politikai rendszerre, ugyanis szólnunk kellett már eddig is például az értékek jegyében álló élet vonzerejéről, vagy a végső társadalmi berendezkedés 1989-cal kapcsolatba hozható reményéről.

Ha a három társadalom további beágyazottságát konkretizáljuk, a szemünkben egyik legfontosabb konstituáló társadalmi tényezőt, az *államadósságot* vennénk először szemügyre. Ebben az összefüggésben a *harmadik* társadalom azt szuggerálja az *első* társadalomnak, hogy az eladósodott állam *nem* a valóban releváns tény és tényező a mai társadalmi életben, éppen ellenkezőleg, az állam jelentőségének csökkentése *felszabadító aktus*, ami egyenesen

vezet a jó akarat társadalmát konstituáló individuációs és felszabadító folyamatok elősegítéséhez. Eközben a *második* társadalom „tisztán” vesztese az állam eladósodásának, az ő belső önállósodásának folyamatát a 2007-2008-as válság indította el.

Az 1989 utáni periódus *establishment*-je számára, ami érdemileg legalábbis részben átfedi a *harmadik* társadalmat, viszonylagos inkább előnyös, esetleg akár még kritikusan is előnyös a közsférának az a legyengülése, ami az állandósult államadósságból következik. Az így kialakuló viszonylagos előnyöket különösebb nehézségek nélkül akár abszolút előnyökre is átválthatja (sőt, az előny-átcsoportosulás e mértéke elméletileg már felvetheti az *irreverzibilitás* kérdését is). Teoretikus perspektívából elegendő csak az államadósság árnyékában végrehajtott teljes privatizációs átalakulásra gondolni, ahol az oktatás összes fokozatától az egészségügyig, a magánhadseregtől a magán-atomreaktorig minden válhat magántulajdonná, amely állapot belátható időig valóban nem teszi valószínűvé, hogy ez a tulajdoni helyzet visszaváltozzék. Ebben a privatizációs hullámban vannak erkölcsileg és elvileg kiemelkedően problematikus „javak” is, így például a tömegkommunikációs médiumok szimpla magántulajdonának tényét egyetlen filozófia sem lenne képes igazolni. Amiért ez az összefüggés is fontos nekünk, az éppen a *három társadalom* változásban, alakulásban lévő viszonya, hiszen ez a társadalmi lét alapjait befolyásoló állapot nagyon is alakítja az egyes társadalmak egymáshoz fűződő viszonyát.

Az *első* és a *harmadik* társadalom összehangolt összjátékában a *második* társadalom a másik kettő folyamatos *ellensége*ként jelenik meg. Ez azért alakul ki így, mert a *harmadik* társadalom – okkal vagy ok nélkül – képtelen elképzelni, hogy ez a társadalom saját fokozatos kirekesztődését, elszegényedését, deprivációját mindenféle ellenállás nélkül el legyen képes viselni. Valószínűleg a mélyebb történetfilozófiai szemlélet számára ez a legparadoxabb következménye Gorbacsov *peresztrojkájának* (s ha ez nem is lehet kielégítő vagy éppen egyedüli értelmezése annak, teljesen inadekvátnak azért egyáltalán nem nevezhető). E *harmadik* társadalom egyik döntő nézetét éppen az az adott esetben akár öntudatlan hitelenség és az ebből fakadó félelemnek nevezhető állapot határozza meg, lehetetlen, hogy ez a többség ne ébredjen rá egyszer, hogy hosszú történelmi korszakok nehezen kiharcolt vívmányairól egy új világtörténelmi ígéret-csomag kedvéért kézzelfogható biztosítékok nélkül mondott le. A *harmadik* társadalomnak legalább annyira tudatában kell lennie e hatalmas győzelemnek és erőgyarapodásnak, mint ahogy a *második* társadalom valamilyen mértékben tisztában kell hogy legyen a maga veszteségeivel. Az *első* társadalomnak ebben a helyzetben nem marad más hátra, hogy továbbra is fenntartás nélkül hitelt adjon a *harmadik* társadalomnak a *második* társadalomról adott interpretációjának.

A három társadalom mindegyike és egyben együttese is az új médiavilágban él, beleértve a médiumok szinte naponta változó sokféleségét és differenciálódását is. A három társadalom helyzetét igen eredményesen jellemezhetjük a *médiumokhoz* való viszonyukkal.

A *harmadik* társadalom a kifejezés minden értelmében a médiavilág birtokosa, s ennek mind relatív, mind abszolút értelme meghatározó. Ez a félelmetesnek mondható médiafölényt arra használja, hogy megtartsa az *első* társadalmat a maga 1989-as lelkesedésében és e történelmi fordulattal való teljesnek mondható azonosulásában. A *második* társadalmat a hatalmas médiavilág egyáltalán nem tekinti célcsoportnak, amennyire lehet ezt a többséget rejtett ellenségként, rejtett veszélyként is kezeli, hiszen a *második* társadalmi nem rója le rendszeresen csodálatát és tiszteletét a fennálló társadalom valóság láttán.

Amikor az imént kolosszális médiafölényről beszéltünk a *harmadik* társadalom javára, egyáltalán nem feledkeztünk el a *szociális média* ugyancsak hatalmas ütemű felemelkedéséről. Ez ugyancsak új valóság és ráadásul ez a *második* társadalom már eddigi is igen hatékonynak bizonyuló fegyvere. Ez az új médiakomplexum a legszorosabb és legsokrétűbb kapcsolatban áll az aktuális identitás-folyamatokkal. Egyrészt nyilvánvalóan egy új társadalmi identitás *kialakulásának* terméke, aminek egyik szimptómája éppen az addig nemcsak monopol-helyzetben lévő, de nagyon is népszerű, sőt, egyenesen szeretett médiától való elfordulás volt, egészen a *Lügenpresse* néhány éve már utcai tüntetéseken is skandált jelszáváig. Mindenesetre a *három társadalom* identitásainak itt kifejtett elmélete jelenleg azzal a különös helyzettel nézhet szembe, hogy a *harmadik* társadalom kezében működő hatalmas médiarendszer még nem veszítette el erejét (s mintha amellett is kötelezte volna el magát, hogy a szociális média őt minden erejével támadó erőfeszítései ellenére is ugyanazt a vonalat folytassa). Vele szemben azonban a szociális média ereje is növekedik. Nem tudhatjuk pontosan, hogy ez a *párhuzamos növekedés* (amilyen a politika történetében nem teljesen példa nélkül álló jelenség) a jelenben már az erők egyensúlyát jelenti-e vagy sem, de mindkét médiavilág ereje kiemelkedő.

A *három társadalom* konstitúciója politikai, de még az identitás kifejeződésének fázisában van. Hiányosan és aszimmetrikusan bontakoztatják ki a maguk politikai arcát. Ez részben még a fejlődés stádiumának problémája, részben nagyon erőteljesen a fennálló politikai keretek ellenállása (ne felejtjük el, hogy ezek a politikai keretek vagy 1989-ban jöttek létre, vagy akkor szerveződtek át, mint a szociáldemokrácia, de mindenképpen sikerek csúcsán álltak). Ez azt is jelenti, hogy a *három társadalom* politikai áthatása, politikát szerepe meghatározó, anélkül azonban, hogy politikai csoportosulásoknak nevezhetnénk őket. A helyzet ebből a szempontból képlékeny, ez azonban rögtön meghatározóvá válik egy másik szemszögből. Mivel a három

társadalom politikai kategorizálása még nem végleges, annál élesebb a harc a végső kategorizálás érdekében. Nemcsak a két médiacsoport közötti presztízs-küzdelemről van szó, de az *első* társadalom szívéért és kegyeért folytatott harcról is.

A fennálló politikai keretekhez való viszony is igen érdekesen színezi a három társadalom identitás-közösségből politikai közösségbe való átmenetét. Felhívánk a figyelmet *Macron* vagy éppen *van Leyen* kiválasztásának processzuális mozzanataira, mindkét esetben az érvényes politikai keretek működése lett felfüggesztve, illetve átértékelve egy-egy konkrét helyzet kihívására.

Csábító és egyenesen utópikus, valóban előretételező probléma ez. Ebben a pillanatban ugyanis csak hipotéziseket lehet felállítani. Részben arra, hogy egyenes vonalúan előrehaladónak mutatkozik-e a jövőben is a *három társadalom* párhuzamos kibontakozásának tendenciája. Ezt természetesen a mai egyértelműség ellenére sem lehet biztosra venni. Részben arra, hogy beépül-e a *három társadalom* későbbi alakja a most érzékelhető politikai keretek közé – ezt akkor sem tekintjük valószínűnek, ha nyilván sokan vágnának egy ilyen megoldásra. Részben pedig arra, hogy ha a *három társadalom* politikai kikristályosodása megváltoztatja a jövőendő politikai kereteit, milyen irányokban teszi-e ezt majd.

A három társadalom mindegyike éppen az identitásképzés alapjain mindeképpen útban van valamiféle szellemi, érzelmi, talán egyenesen spirituális közösség kialakítása felé. Metaforikusan (és kizárólag így) mondhatjuk, hogy az *első* társadalom típusában keresztényi („jó emberek vagyunk és azok is akarunk maradni”). A *második* társadalom érzelmileg távolodik az uralkodó média- és kultúrávilágtól, az *establishment* (többé-kevésbé az *első társadalom*) világának elutasításához keresik a gondolati kereteket és a társadalmi mozgalmakat, a kis közösségektől fölfelé. Az *első* társadalom kételkedni kezdő és a *második* társadalom meggyőződésükben még nem teljesen megszilárdult tagjai között adott esetben elég csekély lehet a távolság, mindegyik probléma nélkül felismerheti a maga másik arcát a másikra tekintve. A *harmadik társadalom* érzelme, éppen az 1989-es fordulat közvetlen és közvetett hatásainak hatalmas előnyei következtében, teljesen magabiztosnak mondható, *érzelme kimerül a visszatámadásban*, a *második társadalom* marginalizálásában és kriminalizálásában.

E három csoport a maga differenciált kialakulásában szinte folyamatosan építi-változtatja a társadalom szerkezetét. Nincs olyan minősített társadalmi csoport, amelynek karakterét és egyben helyzetét ne változtatná meg. Szemünkben a legizgalmasabb szerkezeti változás az egykori és jelenkori *baloldal* transzformációjában mutatkozik meg. Mielőtt azonban ezt a kérdést érintenénk, természetesen ki kell mondanunk, hogy ez a magyarázat nem lép fel a baloldal elmúlt évtizede teljes magyarázatának igényével.

A *három társadalom*, abban az értelemben, ahogy beszéltünk azokról, erőteljesen szétszakítja a baloldal homogénnek tekintett kiinduló helyzetét. A baloldali elit szinte már 1989 előtt érdemileg ahhoz a társadalomhoz tartozott, amelyből 1989 után a *harmadik társadalom* alakult ki. A baloldal beágyazott középrétege (az összes szociokulturális csoportot beleértve) érdemileg ma az *első társadalomhoz* tartozik (ezért nem meglepő például az ú.n. balliberalizmus jelensége vagy például a zöld baloldal). Végül a baloldal tömegei, amelyek mindig a valódi többség részei voltak, ma a *második társadalomhoz* tartoznak. Ily módon úgy néz ki a baloldal ideáltipikus átalakulása, mint az az egykori csokoládécsomagolás, amelyen hat színes emberalak volt látható, amelyek feje, törzse és lábai vízszintesen eltolhatók voltak minden irányban, és a gyerek eljátszhatott azzal, hogy az egyes fejek alá más törzset, és azok alá ismét más lábat tologat.

A sajátos politikai identitás az egyéni identitások személyes elmozdulásai-ból tevődik össze a társadalmi gyakorlat permanens mozgásaiban. A politikai filozófiák legkiválóbb műveiben is vannak identitás-elemek, miközben a politikai elméletképzés egyik legsajátabb tudományelméleti eleme, hogy a politika értelmezője a leghatározottabb módon törekedhet értékmentes elemzésre, teljesen értékmentes azonban nemcsak mindenkor érthető lélektani okokból nem lehet, de erkölcsi okokból sem, hiszen például a gonosz politikai megjelenését (ha erre kerül sor) nem lehet képes teljesen értékmentesen, elkötelezettség nélkül ábrázolni.

Az identitás sajátos logikával és ritmusban jelenik meg a politikai elméletek történetében. Felfigyelhetünk arra, hogy ezekben az eltérő nagy hullámokban vannak közös vonások.

A fennálló társadalmi keretek elviselhetetlensége elleni fellépés gyakran identitás-alapú, erre most csak az *emberi jogok* példáját szeretnénk idézni, amiből csak fokról-fokra vált valódi politikai jelenség, miután egy egyéni és csoportos identitás-érzés és -nyilvánítás megalapozó összetevőjévé vált az emberi jogok beolvasztása az egyéni identitásba. A nemzeti- vagy vallási kisebbségek esetében az identitás és a politika szinte át is mehetnek egymásba. A meggyőződéssel képviselt, jogos és értéktartalmakat hordozó identitás számos politikai elmélet és mozgalom diadalútjának első állomása volt.

Francis Fukuyama 2018-ban, mind a maga pályafutásán belül, mind pedig a legújabbkori politikai elmélet összefüggésében figyelemreméltóan fogalmazta ismét újjá az aktuális politikai identitást.

Első tézisünk értelemszerűen az, hogy a kérdés 2018-as újrafelvetésének érdemileg csak az lehet létjogosultsága, ha megfogalmazza, de legalábbis metszi vagy érinti a *három társadalom* identitás-alapú felemelkedését.

Második tézisünk az, hogy akár érinti valamilyen mértékben ezt a kiindulópontot, akár nem, a jelenkori identitáspolitikát más módon, mint ezzel a felfogással nem lehet adekvátan megalapozni.

Fukuyama, ha nem is eredeti, de tiszteletreméltóan átfogó identitás-elméletet fogalmaz meg. Lényege, hogy az egész világon (de mint hangsúlyoztuk, az 1989-es fordulatot sikeresen és a végleges perspektíva igényével végrehajtó világban egyértelműen) az uralkodó politikával, azaz az *establishment*tel való szembenállás az identitás komplexumán belül az *elismerés* probléma kiéleződésén alapul. Fukuyama érdemileg helyesen érzékeli azt a jelenség-sort, amint az imént vázlatosan a *második társadalom* kialakulása-ként írtunk le (aminek faktikus alapjai egyébként az unalomig töltének meg a napilapok hasábjait, ha lennének még reprezentatív napilapok), hogy azután tiszteletreméltó egyértelműséggel és koherenciával az egész mozgalmat az elismerés, az *Anerkennung*, a büszkeség és a méltóság elmaradásával magyarázza. A hatalmas megmozdulást (amelynek napjainkban például éppen Franciaország szolgáltatja legszemléletesebb példáját) tehát a tömeges elismerés iránti vágy magyarázza, s ezen a szálon ez az értelmezés tiszteletreméltó egyértelműséggel e nagy folyamatokat valóban a politikai identitás mozzanatára vezeti vissza.

Terjedelmi korlátaink nem engedik meg, hogy nyomatékosan felhívjuk a figyelmet arra, hogy ezt a hegel-marx-i elismerés-elméletet Fukuyama *egy ízben már kivételes sikerrel alkalmazta*, nevezetesen éppen az 1989-et magyarázó „történelem vége”-elméletében. *Ami az ismételtsben érthető lenne, éppen az az érthetetlen. Az elismerés elmélet ugyanis az egyik esetben a világtörténelmi folyamat még láthatatlan lényegét tárta fel, a másik esetben a már látható lényegét leplezi el.*

Fukuyama elmélete egy másik valóságot ábrázol. A három társadalom elméletének bemutatása helyett a *második társadalom* kialakulását ábrázolja, azt is azonban inadekvátan. Ezt pozitívan ki lehet mutatni, egyszerűen úgy, hogy rekonstruáljuk e csoport valóságos identitás-problémáját.

A valóságban az új identitás hirdetése nem az elismerés kikényszerítésének *offenzív* útja, de a társadalmi destrukció elleni *defenzív* reflex. Fukuyama melléfogásában az a legdrámaibb, hogy az ő *Anerkennung*-ismétlése közvetve konstituálja a társadalmat és azt sugallja, hogy az új identitás némi jóakarattal és nagyvonalúsággal visszailleszthető a régi keretekbe. A valóságban azonban – a *jelenben*, természetesen, hiszen a jövőbe nem látunk – az identitás utolsó „meztelen” kvalitására visszahúzóódó társadalom egyáltalán nem gondol erre a visszaépülésre.

MEGJEGYZÉS:

A gondolatmenet háttérében meghúzódó Fukuyama-mű adatai: *Identity: Contemporary Identity Politics and the Struggle for Recognition*. London, 2018. (Profile Books). – E sorok szerzőjének megalapozó tanulmányai: Das Globale ist das Unmittelbarwerden des Absoluten? In. *Hegel-Jahrbuch*, 1996. Berlin, 1997. 33-41.; Monetarista globalizáció és magyar rendszerváltás. Társadalomfilozófiai tanulmányok. Budapest, 2002. 1-410.; The Great Time, the Three Societies in the Globalization and the Three Souls of a Leftist Today. In. *Journal of Environmental Science and Engineering B* 7 (2018) 344-353 doi: 10.17265/2162-5263/2018.09.004

HOUELLEBECQ: BEHÓDOLÁS ÉS IDENTITÁS

TÓTH I. JÁNOS

A tanulmányomban az identitás és a politikai viszonyát elemzem egy liberális amerikai filozófus, Francis Fukuyama és egy antiliberális francia író, Michael Houellebecq művei alapján. Fukuyama szerint a 21. században az identitáspolitika kerül a középpontba. Az amerikai szerző ezt egy káros tendenciának tartja és attól fél, hogy az identitáspolitika és a törzsi gondolkodás teljesen átalakítja a nyugati társadalmakat. Houellebecq egy szatirikus fikción keresztül mutatja be egy muszlim elnök hatalomra kerülését Franciaországban és ezzel párhuzamosan az ország behódolását. A két szerző helyzetértékelése között érdekes párhuzamok vannak.

IDENTITÁS ÉS POLITIKA

Régen egy ember identitását elsősorban a származása határozta meg. A születéssel nemcsak a természeti (nem, rassz, régió) hanem a kulturális (etnikum, nyelv, vallás) és társadalmi (foglalkozás, vagyoni helyzet, osztály) sajátosságok is meghatározottá váltak. Ebből következően az emberek önmeghatározása és a többieknek róla adott meghatározása egybe esett. Napjainkban, különösen a nyugati világban az identitás meghatározásában a természeti adottságoknak csökkenő, míg a tudatos döntéseknek növekvő szerepe van. Ebben a kultúrkörben növekvő jelentőséget kapnak olyan korábban eltitkolt identitások, mint homoszexualitás vagy transzszexualitás, illetve új identitások jelennek meg a globalizmussal és a migrációval párhuzamosan.

Az identitáspolitika, azaz az identitás kérdéseivel kapcsolódó politika szempontjából fontos kérdés, hogy az európai migrációs válság keretében a Franciaországba áramló muszlim tömegek és leszármazottaik identitása hogyan alakul? Az elvi lehetőségek széles spektrumban mozognak a muszlim franciáktól a francia muszlimokig.

Világos, hogy a Franciaországba frissen bevándorló embereknek nincs francia identitása, hanem magukat többnyire az iszlám valamilyen ágához tartozó afgánnak, töröknek vagy éppen líbiainak tekintik. Idővel ezeknek az embereknek vagy éppen leszármazottaiknak az identitása átalakul; a kérdés az, hogy milyen irányba? Politikai szempontból a francia, illetve a franciaellenes muszlim identitás jelent két fontos attraktor pontot. (i) A bevándorlók és leszármazottai asszimilálódnak a franciákhoz és *muszlim franciákká* válnak, azaz olyan franciákká, akik történetesen a muszlim vallás valamelyik irányzatát

követik. A nyílt társadalom képviselői adottnak veszik, hogy ez a fog bekövetkezni. (ii) A bevándorlók és leszármazottai hangsúlyozottan egy közös franciaellenes muszlim identitáshoz asszimilálódnak, azaz olyan muszlim vallású emberekké válnak, akik bár történetesen Franciaországban élnek, de mégis a francia értékekkel szemben határozzák meg magukat, nevezzük őket Franciaországban élő nem-francia muszlimoknak, röviden *francia muszlimoknak*.

Természetesen a két kategória között számtalan átmenet lehetséges, ami békeidőben jól funkcionál, ugyanakkor ha a nő a feszültség az őshonos franciák és a francia muszlimok között, akkor az „átmeneti” identitású lakosság döntési helyzetbe kerül és valamelyik oldalra kell állnia. Sőt, ahogy a Houellebecq könyvében is látjuk ez a két „vonzó-pont” nemcsak a muszlimokat osztja meg, hanem az identitásában elbizonytalanodó fehéreket is. Franciaországban sok őshonos francia tér át az iszlámra, a fordított folyamat ritkább. A *Behódolás* a francia elit tagjának az iszlamizációján keresztül mutatja be az ország behódolását.

FUKUYAMA ÉS AZ IDENTITÁS

Az identitáspolitikai korunk egyik fontos sajátossága, amit Fukuyama egy könyvben¹ és egy tanulmányban² is vizsgál. Az amerikai szerző az identitáspolitikai mozgalmakban látja a liberális demokráciákra leselkedő legnagyobb veszélyt.

Fukuyama szerint 20. században a politikai cselekvést főleg a gazdaság, ma viszont az identitás határozza meg. A szerző hivatkozik Platón *thümos* fogalmára,³ illetve annak két formájára. A *megalothümia* a fölényben levőként való elismerés vágyára, míg az *izothümia* az egyenlőség igényére utal. Az amerikai szerző szerint nagy különbséget jelent, hogy egy csoport, illetve egy identitás fölényre és kivételes bánásmódra, illetve egyenlő státuszra tart igényt. Az előbbi törekvés értelemszerűen szétveri az egyenlőség elvére épülő nyugati társadalmakat.

Először a baloldal fedezte fel azokat a társadalmi csoportokat (feketék, nők, szexuális kisebbségek), akik kezdetben egyenlő, később azonban egyre inkább különleges elbánást követeltek maguknak. Fukuyama szerint ezek az identitás mozgalmak – figyelembe véve a múltbeli sérelmeket – önmagukban akár

¹ Francis Fukuyama: *Identity: The Demand for Dignity and the Politics of Resentment*. New York, Farrar, Straus and Giroux, 2018.

² Francis Fukuyama: *Against Identity Politics. The New Tribalism and the Crisis of Democracy*. Foreign Affairs. September/October 2018 Issue.

³ Platón Államában megjelenő emberi lélek három részének egyike, amely az emberi indulatosságért felel.

jogosak is lehetnek, de a baloldal mégis hibát követett el, amikor azonosult a marginális jellegű csoportoknak a különleges elbánásra irányuló igényével. Ennek eredményeképpen a multikulturális jellegű nyugati társadalmak szegmentálódhatnak, ami a társadalom, mint egész működését fenyegeti.

Ráadásul a baloldali identitáspolitika elvezetett a jobboldali identitáspolitikához, amelynek törzsbázisa a globalizáció veszteseként azonosítható fehér alsó-középosztály, jelesen a vidéki választók és a munkásosztály. Ezekhez a rétegekhez kapcsolódva a jobboldal a hagyományos nemzeti identitás védelmét tűzi zászlajára, ami szorosan kapcsolódik az etnikumhoz, rasszhoz vagy a valláshoz. Ha minden parciális kisebbség a saját identitását, frusztrációját és el nem ismertségét helyezi előtérbe, akkor ez a gyakorlat szükségszerűen vezet oda, hogy a fehér középosztály is felfedezi a saját identitását, frusztrációját és el nem ismertségét. Ez azért veszélyes folyamat, mivel identitáskérdésekben nehéz egyezségre jutni. Az identitásviták, ellentétben a gazdasági vitákkal, úgy működnek, hogy „vagy elismered az igazamat, vagy nem”, azaz az identitás kizárólagos jellegű.

Az identitáspolitika több szálon is kapcsolódik a globalizmushoz, amely szintén megosztja az őshonos lakosságot. Óriási különbség van a globalizmus haszonélvezői és kárvallottjai között. Az előbbi csoport nagy átfedésben van a férfi elittel, míg az utóbbi főleg az alsó középosztály tagjaiból áll. Ez utóbbi réteg úgy érzi, hogy globalista elit és a harmadik világból származó migránsok harapófogójába került és lázasan keresi a saját identitását, amely segítségével kitörhet ebből a csapdából. A globalizmus vesztesei többnyire a hagyományos értékekben: „Isten, haza család” találják meg a saját (kollektív) identitásukat és ezeket az értékeket a zászlajukra tűző jobboldali pártok felé fordulnak.

Itt emlékeztetek a David Goodhart által javasolt „*valahol*” (Somewhere) és „*bárhol*” (Anywhere) közötti megkülönböztetésre. Az előbbi csoportba azok a tipikusan vidéki emberek tartoznak, akik egy határozott nemzeti identitással rendelkeznek és csak a saját közegükben tudnak és akarnak élni, míg az utóbbi csoportba azok a tipikusan nagyvárosi és kozmopolita emberek tartoznak, akik bármely világvárosban jól elboldogulnak.⁴ A politikai vezetők, ahogy a média és a gazdaság vezetői is többnyire a „bárhol” csoport kozmopolita embereiből állnak, akik sokáig szisztematikusan mellőzték a „valahol” csoporthoz tartozó emberek, rétegek és osztályok érdekeit. Újabban azonban ez a csoport is elkezdte hallatni a hangját, amelyet olyan meglepő választási eredmények is mutatnak, mint pl. Brexit, Trump, Bolsonaro.

Egy multikulturális társadalomban sok olyan csoport van, amelyek számára a tradicionális, keresztény és jobboldali értékek vállalhatatlanok. S

⁴ David Goodhart: *The Road to Somewhere: The Populist Revolt and the Future of Politics*. C. Hurst & Co. 2017.

így kialakul egy új megosztottság a társadalomban, amely már nem a hagyományos baloldal és jobboldal, hanem inkább a globalizmushoz és a bevándorláshoz való viszony alapján szakítja ketté a társadalmat.

Fukuyama szerint, ha ez a folyamat tovább folytatódik, akkor az identitás-politika és a törzsi gondolkodás teljesen átveszi az irányítást a nyugati jellegű demokrácia felett: a jobboldali pártok, illetve a Republikánus Párt a „vesztes” fehérek, míg a baloldali pártok, illetve a Demokrata Párt a „győztes” fehérek és a színes kisebbség pártjává válik. Fukuyama szerint ez a folyamat végső soron a diktatúra vagy a káosz disztópiájával fenyeget. Az amerikai szerző az identitáspolitikából fakadó törzsiesedést még megállíthatónak tartja. Ennek előfeltételét a hatékony asszimiláció, ami ha a keményvonalas nacionalistákat nem is, de legalább a mérsékelt választókat meg tudná tartani.

HOUELLEBECQ ÉS A BEHÓDOLÁS

Houellebecq, aki mindig jól kiszimatolta a kurrens társadalmi folyamatokat, 2015-ben jelentette meg a *Behódolás* (Soumission) című könyvét. Ez az egyik legolvasottabb és legfelkapottabb mű lett világszerte, amelyet már 25 nyelven adtak ki.⁵ A címben szereplő fogalom szó szerint azt jelenti, hogy valaki aláveti magát a másnak, s így elveszíti saját autonómiáját, önazonosságát és identitását. A szerző Franciaország behódolásának egy alapvetően békés, demokratikus és önkéntes formáját mutatja be a főszereplőn, François személyén keresztül.

A történet 2007-ben, a François doktori értekezésének a védésével kezdődik és 2022 tavaszán zárul, amikor François felveszi az iszlám hitet. A cselekmény fókusza, vagyis a fiktív jelen a 2022-es választások előtti, majd az azt követő hetekre esik. Ebben a részben a történet naplószerűen halad előre, ahogy azt az alfejezetekhez fűzött dátumok is mutatják. Ez a szerkezet lehetőséget ad az írónak arra, hogy jelen időben írjon a közeljövőről, vagyis a 2015-2022 közötti időszakról, s így az iszlamizáció folyamatát nem fikcióként, hanem jelen idejű történésként tudja bemutatni.

A konkrét földrajzi utcák, városok és terek használata szinten a történet realitását erősíti. Közismert személyek (Marine Le Pen, Manuel Valls, Joris-Karl Huysmans) szerepeltetése is megerősíti ezt az érzetet. Tehát a szerző a realitás tégláiból építi fel az első látásra irreálisnak látszó vízióját Franciaország behódolásáról. Houellebecq odafigyel arra is, hogy az események szinte magától értetődő természetességgel vezessenek az ország bukásához, ahol még az is kérdéses, hogy az ország egyáltalán elbukott vagy csak át-

⁵ Houellebecq, Michel: *Behódolás*. Ford. Tótfalusi Ágnes. Magvető, Budapest, 2015. 309.

alakult. A folyamat egyetlen mozzanatára sem tudjuk azt mondani, hogy ez lehetetlen, legfeljebb csak azt, hogy valószínűtlenül gyors.

FRANÇOIS IDENTITÁSVÁLSÁGA

A könyv főszereplője a 44 éves François viszonylagos jólétben éli egyhangú és végtelenül magányos életét. Nincs kapcsolata az elvált szüleivel, akik éppen ebben az időszakban halnak meg. Nincsenek testvérei. Nincs felesége vagy élettársa és persze gyerekei sincsenek. Eredendően egy magányos hős, aki a Paris III Sorbonne Nouvelle Egyetemen oktatja a 19. századi irodalomtörténetét és a szimbolistákat. Doktori disszertációját *Joris-Karl Huysmans, avagy menekülés az alagútból* címmel írta. Huysmans (1848–1907) egy híres 19. századi író, aki kezdetben az irodalmi dekadencia egyik vezető képviselője, de később katolikus hitvalló lett. Huysmans élete egy lehetséges mintát jelent François számára is, hiszen ő is magányos, nihilista és dekadens irodalmár, aki végül nem a kereszténységben, hanem az iszlámban talál megnyugvást.

François redukált életének központjában csak a szex és a munka áll. Kezdetben hallgató lányokkal alakít ki szexuális kapcsolatot. *„Ezek a szerelmi kapcsolatok nagyjából azonos mintát követve zajlottak le. A tanév elején kezdődtek... Ezek a szerelmek kitartottak a tanév végéig ... Azután a nyári vakáció végén, tehát az új szemeszter kezdetén a kapcsolat véget ért, és szinte mindig a lányok kezdeményezték a szakítást.”* (17. o.)

A férfi és a nő kapcsolatának a válságát nemcsak a főhős sikertelen kapcsolatai jelzik. A nyugatias modell kudarcát mutatja, hogy a fiatalok – és a nem annyira fiatalok – szerelmi kapcsolatai általában nem végződnek házassággal és családalapítással. A történetben szinte az összes szereplő egyedülálló és gyermektelen. Ezzel kapcsolatban mondja François, hogy *„a patriarchátusnak megvolt az az apróska előnye, hogy létezett, vagyis úgy értem, mint társadalmi rendszer hosszan fennmaradt, voltak családok, gyerekekkel, akik nagyjából ugyanazt a sémát reprodukálták, egyszóval működött, most viszont nincs elég gyerek, egyszóval ennek annyi.”* (40. o.) Ez a meddő kultúra nyilvánvalóan halálra van ítéelve. *„A civilizációt nem mások pusztítják el: öngyilkosok lesznek”* (263. o.)

Houellebecq szerint a család kudarca mögött végső soron a liberális individualizmus ideológiája áll. *„...amilyen mértékben sikeres volt a liberális individualizmus, amikor szétbomlasztotta az olyan átmeneti struktúrákat, mint a haza, a céhek és a kasztok, oly mértékben készítette elő a saját bukását, amikor nekirontott a legvégső struktúráknak: a családnak, vagyis a népszaporulatnak, ami után értelemszerűen eljött az iszlám ideje.”* (280. o.)

Tehát a könyv súlyos kritikáját adja a nyugatias, emancipált és liberális férfi-nő viszonynak, illetve társadalomnak. A szerző szerint ennek a demo-

gráfiai problémának, illetve ezt a demográfiai problémát előidéző kulturális és ideológiai válságnak nincs nyugatias megoldása, s ebből következik, hogy Nyugat-Európa összeomlása csak idő kérdése. *„Nézzünk szembe az igazsággal: Nyugat-Európa a szétesés, elrothadás olyan szintjére jutott, ahol már nem képes megmenteni önmagát...”* (285. o.)

Nyugat hiába nyújt kimagasló eredményt a gazdasági növekedésben és a technikai innovációban, bukása a népszaporulat hiányában szükségszerű. A narrátor folyamatosan hangsúlyozza, hogy a behódolás eredendő oka nem az iszlám nyomulása, hanem az őshonos francia nép hanyatlása és önfelszámolása. Ehhez a demográfiai és kulturális válsághoz képest teljesen másodlagos tényező, hogy a Földközi-tenger másik oldalán van egy demográfiájában és értékrendjében erős kultúrkör, amely egyre nagyobb befolyást kap az előregedő és értékeiben elbizonytalanodó Európában.

A 2022-ES FRANCIA ELNÖKVÁLASZTÁS

A politikai szál centrumában a 2022-es francia elnökválasztás áll. A kampányban a Nemzeti Front vezére (Marine Le Pen) toronymagasan vezet, s mögötte fej-fej mellett lohol a Szocialista Párt jelöltje (Manuel Valls) és a Muzulmán Testvériség vezetője (Mohammed Ben Abbas, aki feltehetően egy fiktív karakter). Végül az első fordulót (2022 május 15.-én) a Nemzeti Front jelöltje nyerte meg a szavazatok 34,1 %-val. A második helyen a Muzulmán Testvériség elnökjelöltje végzett 22,3 %-kal. A szocialista jelölt 21,9 %-ot kapott, s így kiesett a versenyből. (80. o.)

Két héttel később a mérleg nyelvét jelentő Szocialista Párt a centrista pártokkal (UMP, UDI) *„»kiszélesített köztársasági frontot« hoztak létre, és beálltak a Muzulmán Testvériség elnökjelöltje mögé.”* (154. o.) Így Mohammed Ben Abbas végül megnyeri az elnökválasztást. (173. o.) Az eredetileg csak 22%-os szavazati aránnyal rendelkező Muzulmán Testvériség megszerzi a végrehajtó hatalmat, s így belekezdhet a Franciaország intézményesített iszlamizálásába.

Houellebecq egyáltalán nem tünteti fel negatív színben a Muzulmán Testvériséget. Mohammed Ben Abbas egyáltalán nem hasonlít a rettegett Iszlám Állam vezetőire, nem tervez diktatúrát, nem teszi kötelezővé az új vallás felvételét, leszereli a szélsőségeket, sőt épkezláb gazdasági ötletekkel áll elő. Mohamed Ben Abbas megértette, hogy ma már piacgazdaságot senki sem kérdőjelezheti meg. Tehát a Muszlim Testvériségnek is a piacgazdaság feltételei között kell politikai alternatívákat megfogalmaznia: *„a jobboldali liberálisok nyerték meg az »eszmék csatáját«, a fiatalok vállalkozáspártiak lettek és a világ egyöntetűen elfogadta, hogy a piacgazdaság elkerülhetetlen.”* (157. o.)

Ezzel együtt a Muzulmán Testvériség az iszlám kultúrát és tradíciót akarja érvényre juttatni. Ez olyan társadalmi és kulturális elemeket foglal magába,

mint a női emancipáció visszaszorítása, a többnejűség fokozatos bevezetése, a világi oktatás gyengítése és a vallási erősítése, de vannak gazdaság-politikai elemei, így a családi és kisvállalkozások erősítése. A javak elosztása szempontjából az iszlám a hierarchikusan tagolt társadalmat preferálja. Ebben a struktúrában a nő is pusztán egy jószág, akit az apja vagy a férje birtokol. (86. o.)

Az új kormányban a Muzulmán Testvériség megkapja az oktatási tárcát. Ezzel párhuzamosan a híres Sorbonne szaúd-arábiai források révén iszlám egyetemé válik (Új Sorbonne Egyetem – Paris III), ahol természetesen csak muzulmán oktatók taníthatnak. Az egyetem új vezetése a nem-muszlim oktatóknak felmond és tisztességes előnyüdját biztosít számukra. Ugyanakkor az egyetem a vezető oktatókat szeretné visszacsábítani az egyetemre, ha azok felveszik a muszlim hitet. A csábító erő nagy, hiszen a szaúdi herceg pénzéből az Új Egyetem az átlagos tanári fizetésnél jóval magasabb fizetést tud biztosítani. E fizetésből a professzorok, akik az új kulturális elit fontos részét képezik, három feleséget is el tudnak tartani, jegyzi meg a mindentudó narrátor. (302.)

HARC FRANÇOIS IDENTITÁSÁÉRT

Ebben a politikailag és kulturálisan kiélezett helyzetben a Nemzeti Front, s azon belül az Identitárius Blokk képviseli az „európai bennszülöttek” érdekeit. Elméletük lényegét Lempereur brossúrája (a „Hogyan készítsünk elő polgárháborút”) tartalmazza. *„Az európai identitáriusok szerint nem is kérdés, hogy a muszlimok és a népesség fennmaradó többi része között előbb vagy utóbb szükségyszerűen kitör a polgárháború. És ebből szerintük az a tanulság, hogy csak akkor van esélyük megnyerni ezt a háborút, ha az minél hamarabb kitör – mindenestre 2050 előtt, de ha lehet jóval hamarabb.”* (72. o.)

Ebben a polgárháborúban az egyik oldalt a radikális muszlim lakosság, míg a másik oldalt az őshonos francia lakosság fogja alkotni. Első pillanatra azt gondolhatnánk, hogy ebben a küzdelemben a muszlimok eleve vesztes helyzetben vannak. Ez azonban egyáltalán nem egyértelmű, hiszen a férfi elit számára egy iszlám társadalom sok szempontból jobb lehetőségeket kínál, mint a nyugatias társadalom. A polgárháború kimenetelét döntően az határozza meg, hogy melyik oldalra áll a férfi elit és az általuk irányított erőszakszervezetek. Ezért is folyik egy kulturális küzdelem az őshonos férfi elit lelkéért és identitásáért. François mint a Sorbonne tanára, része a kulturális elitnek.

A választások után a fiatalon nyugdíjazott és így még inkább elszigetelődő főhős escortlányok szexuális szolgáltatásaiért fizet, s filozófikus öngizolásként az „önmagunk iránti kötelesség” kanti fogalmára hivatkozik. (202. o.) Később azonban egyre inkább megunja az ilyen kapcsolatot. Rossz közérzetét

testi fájdalmai is erősítik. François egyre közelebb kerül az öngyilkosság gondolatához. „(M)ár képtelen voltam önmagamért élni, és ki másért élhettem volna még? Az emberiség nem érdekelt, sőt undorított, egyáltalán nem tekintettem testvéreimnek az emberi lényeket, az emberiség egy szűkebb hányadát, például a honfitársaim vagy régi kollégáim halmazát pedig még kevésbé. [...] egy nő kellett volna, ez volt a klasszikus, bevált megoldás, persze egy nő is része az emberiségnek, de egy kicsit különböző embertípust testesít meg, behozza az életbe az egzotikum illatát.” (213. o.)

Eközben az egyetem már iszlamizált rektora, egy szintén korábban iszlami-zált kiadó által felkéri François-t arra, hogy készítse el Huysmans műveinek kritikái kiadását a Pléiade számára. Ez sokat jelent François önértékelésének: „az eszmények régióiban lebegtem, a magam szerény szintjén teremtettem valamit”. (294. o.) S ezen az úton haladva, végül áttér a muszlim hitre. Döntése felszabadító érzéssel járt számára. „...az emberi boldogság csúcsa a teljes behódolás [...], amikor egy nő behódol egy férfinak, ahogy ez az O történetében is megjelenik, és amikor egy férfi behódol Istennek, ahogy az iszlám elképzei, mindketten valami hasonló érzést élnek át.” (269. o.)⁶

Az iszlám civilizációra jellemző éles hierarchia François számára nem jelent problémát, miután a rektor megnyugtatta, hogy ő az iszlám társadalomban a domináns férfiak közé tartozik, akiknek magas fizetés és sok engedelmes és odaadó feleség jár. Persze François érezte, hogy a behódoló egyetemi oktatók lépése lényegében áruháza, de ezt igyekezett maga előtt is titkolni. „A világ szemében még mindig egy kicsit szégyenletesnek, voltaképpen kollaboráns lépésnek számított, hogy alávetették magukat az új szaúdi rezsimnek; de így nagy csapatban többnek látszottak, erőt adtak egymásnak, és nagyon örültek, amikor új kollégát üdvözölhettek a soraikban”. (297. o.)

AZ ISZLAMIZÁCIÓ FOLYAMATA A TÉNYEK TÜKRÉBEN

Felmerül a kérdés, hogy a *Behódolás* szcenáriója mennyire reális. Ebből a szempontból kulcskérdés a Franciaországban élő muszlim háttérű emberek száma és identitása. Erről nehéz pontos képet kialakítani, mert a francia állam hivatalosan nem készít statisztikát a lakosok etnikumáról, vallásáról és identitásáról. World Factbook 2016-os becslése szerint a muszlim háttérű lakosság aránya 7-9% Franciaországban.⁷ Ez az arány minden előrejelzés szerint

⁶ Utalás egy híres szado-mazochista regényre: Paul Réage: *O története*. Európa, Budapest, 1990.

⁷ CIA World Factbook, 2015. <https://www.cia.gov/library/publications/the-world-factbook/geos/fr.html>

folymatosan növekedni fog, hiszen az Iszlám a leggyorsabban növekvő vallás Európában.⁸ A muzulmán népesség növekedésének három fő oka van: (i) közvetlen bevándorlás Észak-Afrikából és más muszlim területekről; (ii) az iszlám hitre való áttérés, amelynek az aránya az elmúlt 25 évben megduplázódott, jelenleg kb. 100 ezer iszlamizált ember él Franciaországban;⁹ (iii) a muzulmán lakosság magasabb termékenységi aránya.

Ezekből a tendenciából pedig az következik, hogy a muszlim lakosság aránya néhány évtizeden belül eléri a 20-30%-ot, ugyanakkor ez nyilvánvalóan nem fog megtörténi 2022-ig. Houellebecq szatirikus túlzása ebben a kérdésben is nyilvánvaló. Itt jegyzem meg, hogy a francia újszülöttek között a migrációs háttérűek aránya feltűnően magas. Ez például onnan is tudható, hogy a nem-európai háttérű szülők gyermekeit szűrik sarlósejtes vérszegénységre. Ez a genetikai bélyeg azokban a populációkban gyakori, akik maláriának kitett helyeken élnek vagy ilyen helyekről származnak. A vizsgálatban részt vett gyermekek aránya majdnem 40% volt 2016-ban.¹⁰

Szintén fontos kérdés, hogy a muszlim háttérrel rendelkező népesség milyen identitással rendelkezik. Elsősorban franciának gondolják magukat és csak másodsorban muszlimnak vagy éppen algériainak, marokkóinak líbiainak. Nyilván mindezek a variációk léteznek, de az arányok nagyon fontosak. A kulcskérdés tehát, az hogy a muszlim népesség integrációja és asszimilációja milyen arányban történik meg. Mindenesetre Franciaországot, ellenében az USA-val, nem szokták olvasztó tégelyként emlegetni.

További fontos kérdés, hogy a muszlim vallásuk milyen mértékben szekularizáltak. A nyugati felfogás szigorúan szétválasztja az államot és a vallást. A vallás az emberek magánügye, aminek Európában régóta nincs politikai dimenziója. Ezzel párhuzamosan a liberális közvélemény is úgy gondolja, hogy a vallás a muszlimok számára is magánügy. Ez azonban az iszlám teljes félreértésén alapszik, hiszen ennek a vallásnak lényeges elemét jelenti, hogy minden társadalmi kérdésben egy határozott, egy határozottan tradicionális, válasszal rendelkezik. Az iszlám nem egyszerűen csak egy vallás, hanem egy teljes civilizációs rendszer, s mint ilyen nem csak a kereszténységgel, hanem a kortárs szekuláris európai kultúrával is szemben áll. Houellebecq is idézi Khomeini ajatollah híres mondását: „*Ha az iszlám nem politika, akkor az iszlám semmi.*” (231. o.)

⁸ Nachmani, Amikam: *Europe and its Muslim minorities: aspects of conflict, attempts at accord*. Brighton, Sussex Academic. 2010. 35.

⁹ Rise of Islamic Converts Challenges France. *The New York Times*. 2013. 02. 03.

¹⁰ Yvonne Daniel és mktai: Newborn Screening for Sickle Cell Disease in Europe. *International Journal of Neonatal Screening*. 2019. February 12. <file:///C:/Users/teszt/Downloads/IJNS-05-00015-v2.pdf>

Különbséget kell tenni az iszlám mint civilizáció vagy ideológia és az egyes muszlimok identitása között. Franciaországban sok szekularizált muszlim ember él, akik a vallást magánügyként kezelik. A szekularizált őshonos franciák és a szekularizált muszlimok között nincs antagonisztikus ellentét, hiszen mindkét csoport elfogadja az ideológiaiilag semleges világi állam törvényeit és szuverenitását. Ugyanakkor ahogy azt számtalan iszlám szakértő is hangsúlyozza maga az iszlám nem szekularizált vallás. *„Ami a szekularizáció mai helyzetét illeti, ... »explicit szekularizmus« csak minimális mértékben van jelen.»*¹¹

Politikai szempontból meghatározó jelentősége van annak a kérdésnek, hogy a muszlim emberek a francia pártrendszeren belül vagy egy új, a muszlim identitásra épülő önálló pártot alakítva keresik a politikai érdekeik képviselését. Az előbbi azt jelenti, hogy a muszlimok politikai értelemben integrálódtak, míg az utóbbi azt jelenti, hogy nem integrálódnak a francia társadalomba. A demokratikus játékszabályok megengedik mindkét megoldást. Miközben Nyugat-Európában most alakulnak iszlám pártok, addig az USA-ban a fehérelles fekete mozgalmak (pl. Fekete Párducok) már eltűntek a közéletből. Jelenleg Európa hat országban 11 muszlim párt van. Franciaországban három ilyen párt is található, úgy mint Party of Equality and Justice (PEJ), Union of Muslim Democratic of France (UDMF) és French Muslims Party (PMF).¹² 2015-ben a francia helyhatósági választásokon az UDMF megszerezte az első képviselői helyeit.

Nem mindegy hogy egy afroamerikai politikus a Demokrata Párt vagy a Fekete Párducok támogatásával lesz amerikai elnök. Az előbbi eset azt jelenti, hogy az USA-nak egy demokrata párti elnöke van, aki történetesen fekete, míg az utóbbi esetben a hangsúly a fekete elnök fehérellessége. Mindamellett az afroamerikai népesség, kultúra és identitás régóta része az amerikai populációnak, kultúrának és identitásnak. Ugyanez nem mondható el a vallási alapokon álló iszlám és a világi alapokon álló francia kultúra viszonyáról. Szintén nem mindegy hogy egy muszlim ember a Szocialista Párt vagy pl. a Muzulmán Testvériség támogatásával lesz francia elnök. Az előbbi eset azt jelenti, hogy egy szocialista politikus a francia elnök, aki történetesen muszlim, míg az utóbbi esetben a hangsúly a muszlim elnök franciaellenessége.

¹¹ Rostoványi Zsolt: Reislamizáció és/vagy az iszlám szekularizációja. Adalékok az iszlám értelmezéséhez. In: Balogh Péter, Dobos András, Forgách Attila, Nagy Beáta, Szűcs Anita (Szerk.): *60 éves a Közgazdaságtudományi Egyetem. A Jubileumi Tudományos Konferencia alkalmából készült tanulmányok. 4. kötet.* Társadalomtudományi Kar. AULA, Budapest, 2008. 215-226.

¹² Europe's Muslims form own political parties amid rising populism, Islamophobia. *Daily Sabah.* Europe. 07. 03. 2017.

Végül felmerül az a kérdés is, hogy a nyugatias jellegű pártok, s azon belül elsősorban a balközép pártok, összefognának-e egy muszlim párttal (pl. a Muzulmán Testvériséggel) a politikai hatalom megszerzése érdekében. Ezt az összefogást nemcsak a hatalom megszerzése motiválhatja, hanem általánosabb szempontok is, mint az ország kormányozhatósága vagy az állam szekuláris jellegének a fenntartása. Azonban ha nem változnak meg az alapvető demográfiai és asszimilációs folyamatok, akkor ezek a pártpolitikai játékok csak késleltethetők, de önmagukban már nem tudják megakadályozni az iszlám identitás erősödését ezzel párhuzamosan politikai befolyásának a növekedését.

PÁRHUZAMOK

Mivel a kortárs liberális demokrácia jeles képviselője, Francis Fukuyama is korunk központi problémájaként tekint az identitáspolitikára, ezért sem lehet azt mondani, hogy ez a problémakör csak a radikális jobboldal ügye lenne. Az identitáspolitika nyilvánvalóan azért vált a korunk központi kérdésévé, mert a globalizáció és a migráció növekvő mértékével párhuzamosan a nyugati világ egyre inkább multikulturális jellegűvé válik. Ennek pedig az a következménye, hogy különböző identitású embereknek kell egy politikai közösségben élniük. Amíg határok választották el a keresztény és fehér franciákat a muszlim araboktól, addig a két kultúra nem volt összezárván. Még a gyarmatosítás ellenére is elmondható volt, hogy korábban a francia társadalom nem szembesült az együttélés nehézségeivel. Ugyanakkor az arab világban a gyarmatosítás nyilvánvalóan egy mély ellenszenvet és ellenséges érzületet eredményezett a francia és általában a fehér és keresztény kultúrával szemben.

Az identitásharcot erőteljesen módosítja az európai kultúra néhány speciális sajátossága, úgy mint a demográfiai tél az ebből fakadó igény a külföldiekre, a klasszikus európai identitás („Isten, haza, család”) gyengülése és alternatív identitások megerősödése, valamint a globalizmus nyerteseinek és veszteségeinek a polarizálódása. Ezek a párhuzamos folyamatok féltik, hogy Francis Fukuyama félelmeit, illetve Michael Houllebecq előrejelzéseit erősítik meg. Ellentétben az új kontinensek bevándorló országaival, az előregedő, gyermektelen és identitásában elgyengülő öreg kontinens már képtelen integrálni a beáramló fiatal, gyermekcentrikus és identitásukban erős muszlim tömegeket.

AJÁNDÉKOZÁSI KULTÚRA ÉS KULTURÁLIS IDENTITÁS

BOROS BIANKA

Jelen tanulmány empirikus bázisa egy olyan kulturális antropológiai terepmunka kutatás, amelynek során a Németországban tanuló török Bildungsausländer¹ (képzési céllal Németországba érkező külföldi hallgatók) kulturális identitásának alakulásába pillanthatam bele egy speciális konfliktus felfakadási pontján keresztül.²

Megszokott környezetéből kiszakítva az egyén az új közegben különböző kihívásokkal találkozik, ezekre reagálva számos változáson megy keresztül, s új tapasztalatai identitásérzetét is átforgalmazzák. A konfliktushelyzetek, a befogadó kultúrával való konfrontálódás önmaga körvonalazására készítetik. Azáltal, hogy addig fel nem tett kérdések idegenben kiélezetté válnak, megváltozik a hozott kultúra reflexiók szintje, bizonyos különbségek, megkülönböztető jelzők felértékelődnek, mások elsikkadnak. Az egyén új válaszokat kényszerül adni olyan kérdésekre, „hogyan miben is különbözik ő a környező többiekkel, s a különbségek mely részét vállalja és dédelgeti magában, még ha ez gátakat is állít elé jelen helyzetében.”³ A befogadó kultúrával való interakciók, konfliktusok mentén rajzolja újra identitásának határait. A kultúra reprodukciójának sajátosságai az identitásérzés alakulásához hasonlóan működnek:

[...] noha nagyrészt másoktól sajátítjuk el azt [a kultúrát] mint a világ értelmezésének és a világban való cselekvésünknek alapját, mégis mint saját tapasztalataink eredője csapódik le bennünk. Kétségteljesen így van ez identitásérzésünkkel is: noha nem magunk

¹ „Bildungsausländer” és „Bildungsinländer” kifejezés alatt olyan külföldi felsőoktatási hallgatót értünk, aki jogosult a felsőoktatási intézmény látogatására. A különbség abban áll, hogy a „Bildungsausländer” e jogosultságát külföldön nyerte el, a „Bildungsinländer” pedig a német képzési rendszerben. A vizsgált egyetemen a 2006/2007-téli szemeszterben a hallgatók kb. 10 %-a Bildungsausländer, ennek 6%-a érkezett Törökországból. (Összesen 2308 külföldi hallgató folytatott tanulmányokat, ebből 1291 Bildungsausländer, legtöbbjük Kínából érkezett (213), ezt követi Marokkó (208), majd Törökország (81), ill. Ukrajna (71). *Rechenschaftsbericht des Rektorates 2005/2006*. Presse-Archiv Uni-Wuppertal (26.02.2007) http://www.presse-archiv.uni-wuppertal.de/html/module/medieninfos/archiv/2007/2602_rechenschaftsbericht_rektor.htm (utolsó letöltés dátuma: 2019. 05. 14.)

² A kutatást a diplomamunkámhoz végeztem 2009-ben, Wuppertalban.

³ Barth, 1996.

találtuk fel, mégis csupán mi magunk alakíthatjuk, a világban való cselekvésünk és másokkal való interakcióink révén. Ha tehát az antropológus meg akarja ragadni egy sajátos etnikus identitás lényegét, azokra a *tapasztalatokra* kell összpontosítania figyelmét, amelyek során az kialakult.⁴

Előadásom első részében röviden kitérek a körülményekre, amelyek meghatározó elemei a németországi török vendéghallgató-létnek, s annak minden dimenziójára kihatva, centrális szerepet játszanak a hallgatók kulturális identitásának alakulásában is. A második fejezetben vázolom azt az ajándékozási kultúrát érintő konfliktust, mely a tanulmány kiindulópontjául szolgált. A harmadik részben az ajándékozást gazdasági és szimbolikus aspektusból, valamint modalitását tekintve is elemzem, amely elvezet az alkalomhoz kötött és spontán ajándékozási aktus közötti különbségtételhez. Végül pedig az ajándékozás aktusában rejlő barátságtalan, kényszerítő mozzanatot is megvizsgálom, majd szót ejtek a spontán ajándékozás és az alamizsna rokonságáról is, amely a török Bildungsausländerok esetében nagy jelentőséggel bír.

1. ALAPHELYZET

Fredrik Barth szerint az identitás kialakulását befolyásoló tényezők három szintbe sorolhatóak. Az identitás kialakulása mikro-szinten a tapasztalás, a személyközi interakciók függvénye, melybe a magasabb szintek adottságai messzemenően belejátszanak. A középszint a közösségteremtő célok, vállalkozások, közösségképződés, a legfelső pedig a bürokrácia, az ideológiák, az állami politika makroszintje.

Mikroszinten a tapasztalásnak és az identitás kialakulásának folyamatait modellezzük. Ezen a szinten a személyekre és a személyközi interakcióra, az emberi élet eseményeire és színtereire összpontosítjuk figyelmünket, arra, ahogyan az egyén a viszonyok, igények, értékek és eszmék bonyolult kontextusában elhelyezi önmagát; az önértékelés ebből fakadó megtapasztalására, s azoknak a szimbólumoknak és társadalmi hovatartozásoknak az elfogadására és visszautasítására, amelyek meghatározó jelentőségűek az egyén etnikai identitástudatának kialakulásában. Az e szinten megélt kényszerek és paraméterek jórészt más szintekről származnak, ám egyetlen megélt kontextussá állnak össze minden személy tevékenységében és értelmezésében. Ami pedig

⁴ Barth, 1996.

ezen a szinten történik, az visszahat a többi szintre, minthogy megteremti azok alapját és bonyolultságuk előfeltételeit.⁵

A *Bildungsausländer*-lét olyan szokványos tényezőihez, mint az idegen kultúra és nyelv, a török vendéghallgatók esetében hozzájárul a vallás különbözősége is. Speciális tényező ezen felül a török *Gastarbeitere*⁶ leszármazottainak németországi jelenléte. Mind a németek és német-törökök, mind a török vendéghallgatók és német-törökök közti viszony jellege belejátszik a török vendéghallgatók és a fogadó kultúra viszonyába, s ezek mindegyike hatással van a vendéghallgatók kulturális identitásának alakulására.

A *Bundeszentrale für politische Bildung* (2002) hivatalos megállapítása szerint a török származású lakosság Németországban mára olyannyira heterogénné vált (a második és harmadik generációnak nyilvánvalóan egész más a helyzete, háttere és motivációi), hogy egy integrációs mérleg készítése általánosságban „a törökökről” majdhogynem lehetetlen volna.⁷

Ilhami Atabay a Németországban született török generáció sajátos köztes, gyökértelen, bizonytalan helyzetéből eredő identitásválságát és -keresését vizsgálta. Empirikus kutatásait figyelembe véve a németországi törökök három nagy csoportra oszthatók. Egy részük az iszlám által definiálja magát, és elbizonytalanodva nyúl vissza bizonyos tradicionális érték- és normaelképzelésekhez, s a biztonságot abban találja meg, hogy elszigeteli magát a többségi társadalomtól. Másik részük nyitott a kölcsönhatásra, az esetleges konfliktusokra. Ők a változás nyílt fázisában vannak, amelynek kimenetelét nem lehet megjósolni. Köztük akadnak olyanok, akik az ún. tradicionális és modern értékek és normák között mozognak, de olyanok is, akik mindkét kultúrával radikálisan szembe helyezkednek.⁸ Hermann Bausinger például említést tesz egy a fiatal törökök által tudatosan kialakított, kultúrák között mozgó identitásról: A kanak (*Kanake*) szó jelentése polinéziai bennszülött, s egyúttal (török) vendégmunkás is.

Akcentusuk jellegzetes, s nyelvhasználatuk, a török és német nyelv sajátos keveréke, az ún.: *Kanak Sprach*.⁹

⁵ Barth, 1996.

⁶ A „*Statistisches Bundesamt*” adatai szerint 2007 végén 7 255 395 külföldi (a lakosság 8,8%-a), ebből 1,713 millió török állampolgár él Németországban, - de az összes török származású lakos száma kb. 2,5 millióra tehető. (1999-ben az állampolgárság megadására vonatkozó szabályokat illetően változásokat vezettek be, miszerint a Németországban külföldi szülőktől született gyermekek is megkapják az állampolgárságot, amennyiben legalább az egyik szülő legalább 8 évig Németországban élt. A felnőttkor elérésekor (18 év) azonban választaniuk kell a német és külföldi állampolgárság között. Vö. Brubaker, 2002)

⁷Vö. Sen, 2002.

⁸ Vö. Atabay, 1998

⁹ Vö. Bausinger, 2000. 140.

A németországi törökök helyzetéről sok mindent lehetne tehát mondani, számos egymásnak ellentmondó meglátást találhatunk a kortárs diskurzuson belül is. Ennek oka a németországi török lakosság miliőinek sokfélesége, melyek mindegyikét különböző – az egyes mezőket érintő – integráltsági fok, illetve különböző – a migránsháttér kezelésének következtében kialakult – kulturális identitás jellemzi.

A török *Bildungsausländer*ek – saját bevallásuk szerint – nem igazán értik meg magukat a Németországban született török generációval. Különbséget főleg az érdeklődési területet illetően látnak. Furcsállják, hogy míg őket magukat (annak ellenére, hogy egyesek már évek óta nem tudtak hazalátogatni munkájuk vagy az egyetemi teendők miatt) napi szinten foglalkoztatják a törökországi politikai, gazdasági kérdések, s gyakran vitatják meg egymás között az aktuális eseményeket, addig a velük egykorú németországi törököknél (akár Törökországot, akár Németországot illetően) ebben a témában teljes érdektelenséggel találkozunk. Ennek okát a két ország gazdasági, szociális és kulturális különbözőségében véljük megtalálni. Egyfajta sajátosan kevert világnézet és kultúra birtokosaiként tekintenek a németországi törökökre; akik, ha pusztán a mai török kultúra szempontjából néznek rájuk – itt nyilvánvalóan a napról napra fejlődő, vibráló török nagyvárosokra gondolnak, hiszen ők onnan érkeztek – gyakran „ódivatúnak” (*altmodisch*) tűnnek a szemükben. A vendég-hallgatók mindegyike kényesen figyel arra, hogy napi szinten nyomon kövesse az otthon zajló eseményeket, nehogy hazatérve tájékozatlannak bizonyuljon.

2. AJÁNDÉKOZÁSI KULTÚRA

Az identitás a másikkal való konfrontáció révén körvonalazódik és tudatosodása is csak egy ilyen relációban kezdődik. A kulturális identitásra ugyanez vonatkozik egy másik kultúrával való konfrontációs helyzetben. A konfliktus, amelyen át beleláthattam ebbe a folyamatba, egy kulturálisan rendkívül mélyen gyökerező különbséget tár fel: a két kultúra ajándékozásról alkotott elképzelésének különbségét. A vendéghallgatók a konfliktusok következtében reflektáltak saját ajándékozásról alkotott fogalmaikra és szokásaikra, majd azt kulturális identitásuk konstitutív elemeként határozták meg.

Ahogy Caplow írja: „Az ajándékcseré egy nyelv, mely szavak helyett tárgyakat használ lexikális elemekként. A kora gyermekkorban sajátítják el és teszik belsővé, s ahogy az anyanyelvet, éppoly tudattalanul használják, anélkül, hogy ismerniük kellene explicite a szabályokat, s nem felejtik el, hanem csupán a gyakorlat által individuálisan, szociálisan, kulturálisan átförmálják.”¹⁰

¹⁰ Caplow, 1984. 1318. (Saját fordításom – B.B.)

A török *Bildungsausländer*ek azzal szembesülnek, hogy az eltérő kulturális közegben a számukra természetes ajándékozási mód nemcsak szembetűnő, szokatlan, hanem egyenesen érthetetlennek, „betegesnek” minősül. Egyikük arról számolt be, hogy egy német szaktársa kritikával illette túlzott nagyvonalúságát, és azt feltételezte, hogy komplexusai vannak, azért ajándékoz sokat. Az idegen kulturális közegben nem ismerik fel a háttérben álló attitűdöt, mely az adás teljesen más felfogásáról tanúskodik, s szándékaik átláthatatlansága miatt viselkedésük gyanakvást, bizalmatlanságot kelt.

A befogadó kultúra és az érkező török *Bildungsausländer*ek nyilvánvalóan különböző ajándékcseré-nyelvet beszélnek. A konfliktus háttérében az ajándékozásról alkotott alapvető fogalmaik, a hozzá kapcsolódó elvárásaik és asszociációik különbözősége áll. Ahhoz, hogy pontosan kifejtsem, miben rejlik a különbség, néhány fogalmat tisztáznom kell az ajándékozáshoz mint gazdasági folyamatra és mint szimbolikus aktusra vonatkozóan.

3. A SPONTÁN AJÁNDÉKOZÁS

Polányi a gazdasági folyamat szerveződését illetően három integrációs formát különböztet meg: a reciprocitást, a redisztribúciót és az árucserét. A *reciprocitás* a felek közti szimmetrikus elrendezést feltételez.¹¹ A felek kölcsönösen javakat adnak egymásnak és kapnak egymástól. Fontos tényező a kölcsönösségi viszonyosság, tehát a kapott ajándék egy megfelelő ajándékkal való viszonzása, mely létrehozza és fenntartja az egyensúlyt a résztvevő felek közt. Marshall Sahlins¹² felosztását követve a reciprocitás három formáját különböztethetjük meg: létezik negatív, kiegyensúlyozott és általánosított forma. Számunkra most a kiegyensúlyozott és az általánosított reciprocitás lesz érdekes.

A *kiegyensúlyozott reciprocitás* során az ajándékot viszonzó fél célja egy hasonló értékű ajándék átadása. A viszonzás szabályozottsága kultúránként változó lehet; történhet azonnal, egy meghatározott időpontban, amikor az adományozó erre igényt tart, esetleg valamikor a távoli jövőben. A harmadik, az ún. *általánosított reciprocitás*. Ebben az esetben az ajándékozó fél nem vár el viszonzást a megajándékozottól. Tulajdonképpen *altruisztikus cselekvésről* van szó. Az adó fél mintegy kötelességének érzi, hogy segítsen. Ez a kötelességérzet táplálkozhat a felek kapcsolatának jellegéből, de akár erkölcsi meggyőződésből is. Mindezek alapján az alamizsna és a baráti segítségnyújtás is ebbe a kategóriába sorolható. Az ajándékozás modalitását tekintve pedig alkalomhoz kötődő/kötött (intézményesített), illetve spontán (meglepő) ajándékozási aktust különböztethetünk meg.

¹¹ „A javak tulajdonos változásának képlete AB/BA vagy AB/BC/CA.” Sárkány, 1998. 18.

¹² Vö. Sahlins, 2004, 147–148.

A befogadó kultúrára az alkalomhoz kötött forma jellemző, a spontán ajándékozás szerepe itt csekély, pusztán a barátok, rokonok legszűkebb körében fordulhat elő, de ott sem feltétlenül. Elmondható, hogy alapvetően a reciprocitás kiegyensúlyozott formája az uralkodó.

A vizsgált török közösség tagjainak ajándékozási koncepciójában viszont a kiegyensúlyozott reciprocitás már erősen eltolódott az általánosított reciprocitás irányába. Emellett éppúgy idegenkednek az intézményesített ajándékozástól, ahogy a befogadó kultúra tagjai a megszokott határokon kívülről érkező spontán jellegű ajándékozástól. Az alkalomhoz kötött ajándékozás hivatalossága, intézményesítettsége nyilvánvalóan kötelezettségeket von maga után, melyet a spontán ajándékozás esetében éppen az adás spontaneitása kívánna feloldani. Az adás maga alapvetően szabadság. Ok nélkül adni, bizonyos fokig azt is jelenti, elvárások nélkül adni. Nincs alkalom, tehát nincs kötöttség. Az aktus spontaneitásával tehát látszólag igyekszik a fogadó felet is oldani (az elhalmozással próbál „felszabadítani”), de ez valójában nyilván nem történhet meg.

„A fogadó fél távollétében az adó fél úgy dönt, megváltik valamitől, amit a másik birtokolni szeretne, vagy birtokolnia kellene. Az átadás aktusa maga spontán, meglepetésszerűen megy végbe, nem várt történés.”¹³ Kiegészítésül hozzátenném Heath meghatározásához, hogy az ajándékozás valóban spontán azáltal lesz, hogy az (elajándékozásról való) döntés megszületése is spontán történik, vagy legalábbis annak tűnik, annak tűntetik fel. A megtervezettség látszata ugyanis a viszonzás feltételezettségének gondolatát hozza játékba, amit igyekeznek elkerülni.

Míg az alkalomhoz kötött ajándékozás esetében a megvásárolt tömeggel ajándékká kell transzformálni (csomagolással, cédulával stb.),¹⁴ addig a spontán ajándékozás esetében majdnem minden esetben kifejezetten személyes tárgytól való megváltás történik. Mintha az adó fél egy adott pillanatban arra a következtetésre jutna, hogy egy bizonyos tárgyat mostantól kezdve egy bizonyos személynek szán. A továbbiakban, akárhányszor megpillantja a tárgyat, már mindig az adott személyhez tartozóként gondol rá, s igyekszik siettetni a mielőbbi átadást.

Egy esetben – azzal az indokkal, hogy neki is nagy szüksége van rá – visszautasítottam egy tárgyat (egy cigarettasodró), amit az egyik vendég-hallgató nekem akart ajándékozni. A következőkben, akárhányszor előkerült, fáradhatatlanul újra és újra megemlítette, hogy el kellene vinnem magammal. Ugyanez volt a helyzet olyan tárgyak esetében is, amikre egy adott szituációban szükségem volt, így kölcsönkaptam, vagy épp magam kölcsönkértem. Később már nem engedték, hogy visszaadjam, úgy tekintettek rá, mint ami már az enyém.

¹³ Heath, 1976. 145. (Saját fordításom – B.B.)

¹⁴ Vö. Cheal, 1987. 158.

Mivel általában személyes tárgyaiktól válnak meg, a spontán ajándékozás esetében arra is ügyelniük kell, hogy az elajándékozott tárgy semmiképp nem keltheti azt a benyomást, hogy „felesleges”, „haszontalan”, „nyűg” az elajándékozó számára, amitől „megszabadulni igyekszik”.

4. AZ AJÁNDÉKOZÁS MINT BARÁTSÁGTALAN AKTUS

Az ajándék – Schwartz pszichológiai értelmezésében¹⁵ – eszköz a státusz és kontroll elérésére vagy megőrzésére, illetve barátságtalan aktus, beavatkozás a másik személyes szabadságába. Így csak az első ajándékozónak van teljes cselekvési szabadsága. Az első fogadó fél az ajándék visszautasításával reagálhat barátságtalanul. Amennyiben az első ajándékot átveszi, működésbe lép a reciprocitás norma, s gondoskodik a disztributív igazságságosságról, tehát egy megfelelő viszontajándékról, ami tovább erősíti a viszonyt. Rokoni és baráti körben a csoportkötelekek kiépítésének, megszilárdításának és *dramatizálásának* útja. Tehát egyenlőtlenség, dominanciaharc lehetséges, ahol a fogadó fél reakciója a tapasztalt kényszer nagyságától, a saját személyes szabadság értébecslésének fokától és az implicit jövőbeli köteleességek és a szabadság korlátozódásának fokától függ.¹⁶

Marcell Mauss így ír a viszonzás kényszerítő erejéről és a *hauról*: „A kapott, kicserélt ajándékban az kötelez, hogy a kapott dolog nem magatehetetlen. Még ha az ajándékozó elhagyta is, valamennyire az ő része marad. Általa az ajándékozónak hatalma van a megajándékozott személy fölött, mint ahogy a tulajdonosnak is a tolvaj fölött.”¹⁷

Az ajándékot kapni tehát problematikus, különösen az intézményesített ajándékozás esetében, az ajándékozás spontán formája viszont próbálja mindezt oldani. Ezen kívül az adó fél sem tartja illendőnek, hogy beszéljen róla. Az ajándékozás bizonyos fokig tabunak tekinthető. A spontán ajándékozás általában sikeresen képes leplezni önmagát.

A valódi adás az, amit az adakozó a lehető legnagyobb természetességgel kezel, mintha meg sem történt volna, ha nem így tesz, semmissé teszi vele az adakozást. Az ajándékozás tabuvolta tulajdonképpen ebben rejlik. Nem tekinthető érdemnek, nem lehet kérdés tárgya az adakozás, sem a megajándékozott szemére nem vethető, ahogy a viszonzás sem várható el (közvetlen formában legalábbis semmiképp). Ennek legmagasabb foka a titokban való adakozás, amely vallási eredetű elképzelés.¹⁸

¹⁵ Vö. Schwartz, 1967. 4.

¹⁶ Ld.: a pszichológiai reaktancia-elméletben: Grabitz-Gniec, Grabitz 1973. 19-35.

¹⁷ Mauss, 2000. 210.

¹⁸ Vö. pl.: A *Korán* értelmezésének magyar fordítása, A téhén szúra <http://iszlam.com/koran/a-koran/item/91-a-koran-ertelmezesenek-magyar-forditasa-a-tehen>

Adatközlőim esetében az eltérő kulturális környezetben hangsúlyt kap ugyan muszlim identitásuk, de csak mint megkülönböztető jelző. Sokkal inkább kulturális jellemzőként használják (mikor Németországban kimondják). S bár – saját bevallásuk szerint – nem vallásosak, tehát feltételezhetően nem vallási jellegű indíttatással cselekszenek a *spontán ajándékozás* során, közvetett formában azonban beléjük ivódott számos olyan az adással kapcsolatos momentum szocializációjuk során, ami ebben a tiszta formájában a vallásban található meg. A *spontán ajándékozás* esetében ezek különösen szembetűnőek.

A Korán számos helyen tárgyalja az ad(akoz)ást, az alamizsnát, a *zakát*, sőt, a kölcsön és a tartozások (adósságok, kamat megtiltása) rendezésének szabályait is. Számos momentummal találkozunk itt, amelyek a *spontán ajándékozásnál* szintén megjelentek, s adatközlőim az ajándékozással kapcsolatos szemléletében is ebben a tiszta formában felismerhetőek, jelen vannak.¹⁹ „A *zakah* szó szerinti jelentése tisztaság, ártatlanság megtisztítás, s az iszlámban a kötelező alamizsnát jelenti, amely durván a vagyon 2,5%-a, s amelyet minden hívőnek évente meg kell fizetnie, ha vagyona ezt lehetővé teszi.”²⁰ Mauss szintén a következőket írja az alamizsnáról:

Az alamizsna egyfelől az ajándék és a vagyon erkölcsi fogalmának, másfelől az áldozat fogalmának gyümölcse. A bőkezűség kötelező, mert a Nemezis bosszút áll a szegényekért és az istenekért azokkal az emberekkel szemben, akik túlságosan szerencsések és vagyonosak, holott meg kéne válniuk mindettől: ez az adomány ősi erkölce, amely az igazságosság alapelvevé vált.²¹

Az adakozás leginkább a javak azon részére vonatkozik, ami a megélhetési szükségleten felül van, s elsősorban nyilván a legszegényebbek számára. A legértékesebb cselekedet (a jóság) nyilván annak elajándékozása, amire az embernek magának is szüksége volna,²² de az adott dolog semmiképp nem lehet olyan, ami használhatatlan. Fontos annak felismerése is, kinek van szüksége az adományra.²³

szura Utolsó letöltés időpontja: 2020. 01. 20. (A továbbiakban: A tehén szúra) 2:272, 2:274.

¹⁹ Vö. pl.: A tehén szúra 2.43, 2.83, 2:110, 2:195, 2:215, 2:277.

²⁰ <http://iszlami.com/hittan/iszlami-lexikon/item/1677-z> (utolsó letöltés időpontja: 2019. 12. 27.)

²¹ Mauss, 222.

²² Vö. pl.: A Korán értelmezésének magyar fordítása, Imrán nemzetsége szúra, 3:12, 3:180 <http://iszlami.com/koran/a-koran/item/99-a-koran-ertelmezesenek-magyar-forditasa-imran-nemzetsege-szura> (utolsó letöltés időpontja: 2020. 01. 20)

²³ Vö. pl.: A tehén szúra 2:177, 2:273, 2:267.

BEFEJEZÉSÜL

Ahogy korábban említettük, a konfrontáció következtében az egyénnek választ kell adnia arra a kérdésre is, hogy „a különbségek mely részét vállalja és dédelgeti magában, még ha ez gátakat is állít elé jelen helyzetében.”²⁴ A kulturális értelemben vett identitás, a megélt kulturális identitás folyamatosan alakul, azáltal, hogy a konfrontáció révén újabb hozott elemek emelkednek a reflexió szintjére, s az egyén elszámol velük. A vendéghallgatók számára a konfliktusok lehetővé tették, hogy reflektáljanak saját ajándékozásról alkotott fogalmaikra és ajándékozási szokásaikra, azok kulturális és vallási gyökereire. Az analízis során világossá vált számukra az is, hogy ajándékozási kultúrájuk egy olyan vonással függ össze, amivel a leginkább azonosulnak: a spontaneitással. A *spontaneitás* jelensége több szempontból megmutatkozik, általános életszemléletként, életérzéseként, nyitottságként. Jelentésárnyalatainak többségében gyakori konfrontációt eredményezett a törökök számára a németországi közegben. Az ebből eredő interpretációs nehézségek így minden területen jelen vannak, az *ajándékozás* dimenziójában azonban különösen jól körvonalazhatóak.

FELHASZNÁLT IRODALOM:

- Atabay, İlhami (1998) *Zwischen Tradition und Assimilation. Die zweite Generation türkischer Migranten in der Bundesrepublik Deutschland*. Freiburg im Breisgau, Lambertus Verlag.
- Barth, Fredrik (1996) Régi és új problémák az etnicitás elemzésében. *Regio – Kisebbség, kultúra, politika, társadalom* 7(1). <https://epa.oszk.hu/00000/00036/00024/pdf/01.pdf> (utolsó letöltés dátuma: 2019.05.14)
- Bausinger, Hermann (2000) *Typisch deutsch: wie deutsch sind die Deutschen?* München, C.H. Beck.
- Boros, Bianka (2010) Szociális túlélés, tudás, adomány: a wuppertali törökök identifikációi. *Iskolakultúra* 20(11), 92-104.
- Brubaker, Rogers (2002) Az asszimiláció visszatérése. A bevándorlással kapcsolatos szemlélet megváltozása és annak következményei Franciaországban, Németországban és az Egyesült Államokban. (Ford. Füzesi Piroska) *Regio – Kisebbség, kultúra, politika, társadalom* 2002/1.

²⁴ „Új környezetének kihívásaira válaszolva tudása és képességei gyarapodnak, s érték-szemlélete is változásokon megy át, miközben megtanul biztonsággal navigálni...” Barth, 1996.

http://epa.oszk.hu/00000/00036/00044/regio2002_1.pdf (utolsó letöltés dátuma: 2019.05.14.)

- Caplow, Th. (1984): Rule Enforcement without Visible Means: Christmas Gift Giving in Middletown. *American Journal of Sociology* 89(6). 1307-1323.
- Cheal, David (1987): 'Showing them you love them': gift giving and the dialectic of intimacy. *The Sociological Review* 35(1). 150-169.
- Grabitz-Gniesz, G. – Grabitz, H.-J. (1973) Psychologische Reaktanz: Theoretisches Konzept und experimentelle Untersuchungen. *Zeitschrift für Social-psychologie* 4. 19-35.
- Heath, Anthony Francis (1976): *Rational Choice and Social Exchange: a critique of exchange theory*. Cambridge, CUP Archive.
- Mauss, Marcel (2000): *Szociológia és antropológia*. (Ford. Saly Noémi és Vargyas Gábor) Budapest, Osiris.
- Sahlins, Marshall (2004) On the Sociology of Primitive Exchange. In: Banton, Michael (Hrsg.): *The Relevance of Models for Social Anthropology*. London, Routledge.
- Sárkány, Mihály (1998) *A közösségek közti csere*. Budapest, MTA Néprajzi Kutatóintézet.
- Sen, Faruk (2002) *Türkische Minderheit in Deutschland*. Informationen zur politischen Bildung (Heft 277). Bonn, Bundeszentrale für politische Bildung.
- Schwartz, B. (1967) The Social Psychology of the Gift. *American Journal of Sociology* 73(1). 1-11.

EGYÉB FORRÁSOK:

- A Korán értelmezésének magyar fordítása, Imrán nemzetsége szúrára <http://iszlami.com/koran/a-koran/item/99-a-koran-ertelmezesenek-magyar-forditasa-imran-nemzetsege-szura>
- A Korán értelmezésének magyar fordítása, A tehén szúrára <http://iszlami.com/koran/a-koran/item/91-a-koran-ertelmezesenek-magyar-forditasa-a-tehen-szura> Utolsó letöltés időpontja: 2020. 01. 20.
- Ronge, Volker: Rechenschaftsbericht des Rektorates 2005/2006. Presse-Archiv Uni-Wuppertal (26. 02. 2007)
- http://www.presse-archiv.uni-wuppertal.de/html/module/medieninfos/archiv/2007/2602_rechen-schaftsbericht_rektor.htm (utolsó letöltés dátuma: 2019. 05. 14.)

*„Hallgassatok meg! Mert én ez és ez vagyok.
Mindenekelőtt ne tévesszetek össze másokkal!”*

FILOZÓFIA ÉS IDENTITÁS – FILOZÓFIAI IDENTITÁS PROBLÉMA ÉS KÉRDÉS, PROBLÉMAAZONOSSÁG ÉS AZ AZONOSSÁG PROBLÉMÁJÁNAK AZONOSSÁGA

FEHÉR M. ISTVÁN

I. BEVEZETŐ MEGFONTOLÁSOK – A TÉMA KÖRÜLHATÁROLÁSÁNAK LEHETŐSÉGEI

A hermeneutika számára, mint ismeretes, középponti szerepet játszik a kérdés, illetve a kérdezés mint tevékenység (*Frage, fragen*). Hermeneutikai főművének¹ egyik fejezetében Gadamer *A kérdés és a válasz logikája* címmel Collingwoodhoz kapcsolódva fejt ki fontos gondolatokat, és egyebek mellett platóni előképről (mintaképről) is beszél. Miközben tudnivaló, hogy a kérdés, kérdezés a hermeneutika számára középponti szerepet játszik, kevésbé köztudott – noha éppúgy megtalálható az *Igazság és módszerben*, a gadameri fő művet megelőzően pedig Heidegger több írásában –, hogy a kérdés fogalmát mind Heidegger, mind Gadamer a probléma fogalmával való szembeállításban jellemzi. A szembeállítás egyfelől a kérdés, kérdezés, másfelől a probléma között a heideggeri–gadameri hermeneutika számára alapvető fontosságú. A probléma fogalmát középpontba állító problématörténet témakörében Heidegger és Gadamer nem pusztán kritikai megjegyzéseket fogalmaznak meg, hanem szenvedélyes kirohanásokat intéznek a korabeli neokantiánus problématörténet ellen. Mind a kérdés, mind a probléma fogalma a filozofálásnak persze hagyományosan egyaránt részét képezi, a hermeneutika számára azonban ezen túlmenően annyiban is fontossággal bír, amennyiben az egész filozófiatörténeti horizontot meghatározza – nem csekélyebb dolgot, mint azt, hogyan művelünk filozófiát–filozófiatörténetet egyáltalán, hogyan nyúlunk vissza a filozófiatörténet szerzőihez és szövegeihez.

A problématörténet természetesen nem kötődik szükségképpen a neokantianizmushoz: ma is a kedvelt filozófiai formák egyike. Véltetően az analitikus filozófia számára egészen alapvető, de nem haszontalan jelezni, hogy a kontinentálisnak nevezett filozófián belül is lehetséges problématörténetet

¹ Gadamer, Hans-Georg: *Igazság és módszer*. Ford. Bonyhai Gábor, Kossuth, Budapest, 1984.

Bibliográfiai megjegyzés: Heidegger műveinek összkiadására (*Gesamtausgabe*, Frankfurt am Main, Klostermann, 1975-től) GA, Gadamer összegyűjtött műveire (*Gesammel-*

művelni, pl. a bűnfogalom problémájának történeti változásai címen² stb. A problémátörténet nincs hozzákötve szigorúan valamelyik filozófiai irányzathoz, különböző filozófiai irányzatokhoz egyaránt kapcsolódhat. Különböző problémaállományok különböző problémátörténeteket definiálnak.

Ha innen: probléma és kérdés különbségéből indulunk ki, s a vonatkozó szövegeket figyelmesen olvassuk, Gadamertól és Heideggertől ugyanakkor megtudjuk, hogy a problémafogalommal kapcsolatos fő *problémájuk* az, hogy itt teljesen jogosulatlanul előfeltételezve van valami olyan, mint a problémának (a probléma értelmének) az *azonossága*. A problémátörténeti filozofálás abból a (nem ritkán csupán hallgatólagos) feltevésből indul ki, hogy a filozófia történetében különböző filozófusok valamely rögzített, előre adott (nem tudni, ki által meghatározott és szabályozott) problémaállományt közelítenek meg így vagy úgy, s a különböző nyelvi megfogalmazások ugyanarra az – egyazon(os) – érteleldre vonatkoznak. Eleven a problémátörténet – hallgatólagos vagy kifejezett – feltevése: a problémák (nyelvi) megfogalmazása, a szóhangzás (*Wortlaut*) lehet eltérő, de a problémák *értelme* azonos (és fordítva: a szóhangzás lehet azonos, de a problémák *értelme* különböző). A különféle megoldási javaslatok ugyanarra az (azonos) problémára (problémaértelemre) vonatkoznak, körötte keringenek. Ezen az állásponton állt még a fiatal Heidegger is, a habilitációs írás Heideggere, amikor úgy vélte, az emberi természet állandóságát tekintve érthető, ha a filozófiai problémák ismétlődnek a történelemben. A filozófusok fáradozásai minduntalan *ugyanarra* a problémacsoportra irányulnak, fejtette ki, s a filozófiai szellemnek ez az *azonossága* nem pusztán lehetővé teszi, hanem egyenesen megköveteli a filozófia „történetének” ezzel harmonizáló felfogását. Ha egy kor vallási, politikai, kulturális mozzanatai elengedhetetlenek is egy filozófia genezisének megértéséhez, mégis, amikor a problémákra és megoldásokra irányuló tisztán *filozófiai* érdeklődés lép fel, akkor el lehet tekinteni tőlük. Az idő mint historiográfiai

te Werke, 1-10. köt., Tübingen, Mohr, 1985-1995) GW rövidítéssel hivatkozom, ezt követi a kötetszám, majd vessző után a lapszám megjelölése. – Egyéb rövidítés: IM = Gadamer: *Igazság és módszer*, Ford. Bonyhai Gábor, Kossuth, Budapest, 1984.

² Lásd Tengelyi László: Felelősség-etikai és fundamentálonológiai bűnértelmezés, In: *Utak és tévutak. A budapesti Heidegger-konferencia előadásai*. Atlantisz, Budapest, 1991, 227-259. itt 228.: „A *Lét és idő* [...] gondolatainak elemzését [...] az alábbi fejtegetések kezdettől fogva egy átfogóbb *problématörténeti* rekonstrukció keretei közé helyezik” (kiemelés F.M.I.). Problématörténeti jellegű ebben az értelemben a legtöbb konferenciátéma, pl. a Magyar Filozófiai Társaság *Lábjegyzetek Platónhoz* című éves szegedi konferenciasorozatának rendezvényei is (melynek témái között szerepel a bűn, az erőny, a barátság, a szeretet, a gyűlölet, a szabadság, a lelkiismeret, a bizalom stb.).

kategória itt úgyszólván kioltódik. A különböző megoldások centripetálisan a magánvaló problémák körül gyűlnek össze.³

Foglaljuk össze az eddigieket. Kiindultunk abból, hogy 1) a kérdezésnek centrális szerepe van a hermeneutika számára, továbbá hogy 2) a kérdezés a problémafogalommal való szembeállításban kerül a középpontba, és végül, hogy 3) a problémafogalommal szemben kifejtett gadameri–heideggeri kritika a problémaazonosságot veszi mindenekelőtt célba, s teszi kritikai reflexió tárgyává. Ezzel fogalmi környezetet, kontextust vázoltunk fel az identitás – konferenciánk címében megjelenő – fogalmának a tematizálása számára.

II. PROBLÉMA ÉS KÉRDÉS – PROBLÉMA ÉS PROBLÉMATÖRTÉNET

Heidegger első világháború utáni új orientációja, az általa megkövesedettnek érzékelt kortársi filozófia megújítási kísérlete alapvető elvi kritikát tartalmaz filozófia és filozófiatörténet akkoriban szokásos, elsősorban a neokantiánusok által gyakorolt szétszakítása felett; e szétszakítás azonban a 20. század más filozófiai áramlatainak – mint például a marxizmusnak vagy az analitikus filozófiának – a köreiben is hosszú időn keresztül további felülvizsgálatra nem szoruló, magától értetődő elvi kiindulópontnak számított. Ennek a kritikai szembenézésnek egyik fontos hordozóját és kristályosodási pontját a filozófiatörténet *problématörténeti* felfogása és – ennek középpontjaként – a problémafogalom fölött gyakorolt hermeneutikai kritika alkotta, melynek eredményeképpen a problémák helyébe a hermeneutikailag fölfogott kérdés avagy egyenesen a kérdezés mint filozófiailag kitüntetett tevékenység, magatartás- és viszonyulásmód lép. Ezt a kritikát Heidegger vezeti be, és előadásain számos megjegyzésben és gondolatmenetben fogalmazza meg; valamivel szisztematikusabb formát azután Gadamer kölcsönöz neki.

A következőkben erre fogok némileg részletesebben kitérni: először filozófia és filozófiatörténet viszonyára, másodsorban a problématörténetnek és az annak alapját képező problémafogalomnak a hermeneutikai kritikájára.

A neokantianizmus elsődlegesen ismeretelméleti beállítottságú, a tudományok faktumára orientálódó filozófiája meghatározott problémacsoportok és hozzájuk rendelt diszciplínák szerint tagolódott, s ennek megfelelően hajlott arra, hogy a filozófia történetéhez ezen problémák perspektívájából nyúljon vissza vagy a filozófia történetét pusztán ebből a szempontból vonja be egyáltalán vizsgálódásaiba. A filozófiai tevékenység ezen felfogása mellett homályban marad, hogy a jelenkori filozófia perspektívái honnan származ-

³ Vö. GA 1. 196. Lásd ehhez Fehér M. István: *Martin Heidegger. Egy XX. századi gondolkodó életútja.* 2., bővített kiadás. Göncöl, Budapest, 1992. 44.

nak, legitimációjukat honnan merítik. A jelenkori filozófia szisztematikus tagolódása s az általa vitatott problémák határozzák meg a történelemhez (a filozófiatörténethez) való fordulás, hozzáférés módját. A történelem problémátörténété lesz, ama problémák történetévé, melyek a jelenkori filozófia horizontjába bebocsátást nyernek, s benne diszkusszió tárgyaivá válnak: többé vagy kevésbé érdekes véleménynyilvánítások, tévelygések vagy megérzések, előlegezések történetévé – mindez pedig ama jelenkori problémák megvilágítása céljából, amelyek létrejötte mögé nem lehet visszakérdezni, amelynek állománya és legitimációja magától értetődőnek, történelemfelettinek s ezért megrendíthetetlennek számít. A jelenkori filozófia által vitatott problémák hallgatólagosan vagy kifejezetten az európai filozófia „fő problémáivá” lépnek elő. A történeti filozófiák e problémákra vonatkoztatva, e problémák összefüggésében kerülnek be a diszkusszióba, ebből a szempontból jutnak szóhoz és képesek mondandójukat hozzánk eljuttatni. Kettős értelemelhámozósulás megy végbe. Egyfelől a múltbeli filozófiák értelemállománya háttérbe szorul, és csupán abban az összefüggésben lesz hozzáférhető, hogy a jelenkori problémákhoz van-e valamilyen mondani- vagy hozzászólóvalója. Másodszor pedig a jelenkori problémaállomány eredete is (ama „vezető szempontok” eredete, „melyekre vonatkoztatva valamiféle történelem [...] mindenekelőtt lehetőségessé válik”⁴) tökéletesen homályban marad – a kérdés, hogy a problémák ezen állománya más történeti problémaállományokkal hogyan vethető össze, hozzájuk képest miként legitimálható, föltehetetlen marad. Gyanítható, hogy ez a problémaállomány – mégha különböző metamorfózisokon keresztül – maga is történetileg hagyományozódott át, jutott el hozzánk – hogyan is lehetne másképp? –, eredetére azonban nem reflektálnak, így igazolása alól fölmentve érzik magukat. Az önmaga eredete iránt vak, értelemkiüresedésen átment jelenkori problémaállomány a történelem eleven menetétől eloldódik, ami nem azt jelenti, hogy a történelemből ettől már kilépne (hogyan is lenne erre képes?), hanem azt, hogy mostantól kezdve a történelemben immár csak megkövesedett állapotban él, jobban mondva tengődik tovább. Ami annyit tesz, hogy amennyiben a figyelem kiterjed rájuk, és foglalkoznak velük, tiszteletteljes értetlenséggel kezelik őket. A filozófia megújításának nem azért kell a történelem felé fordulnia, mintha történeti kuriózumok érdekelnék, hanem azért, hogy a jelenkori filozófia *tudás- és érvényességigényeit* felülvizsgálja, s ezáltal a dolgokhoz való eljutást elősegítse. Filozófia és filozófiatörténet szétszakítása kettős elidegenedést előfeltételez: egyrészt a filozófia elidegenedését saját „dolgától”, tárgytól, másrészt saját történetétől, mely utóbbi immár csak saját, megrövidített pillantásának ke-

⁴ Hartmann, N.: Zur Methode der Philosophiegeschichte, *Kant-Studien* XV, 1910. 459-485., itt 476.

retében tud szóhoz jutni. A problémákat, melyek a jelenkori filozófiát foglalkoztatják, és melyek tekintetében a filozófiatörténethez való hozzáférés lehetőségessé válik, mindenekelőtt azonban a probléma fogalmát magát, melyet az ilyesfajta „problémák” alapul vesznek, kell most formális értelmük szerint heideggeri—gadameri szövegek alapján röviden szemügyre vennünk.

„Mit jelent az: probléma?”, kérdi Heidegger 1919/20-ban, nem sokkal azután, hogy saját gondolati útjára tér.

„Vajon problémák egyszerűen csak ott hevernek a vonatkozó tárgyi mezőben, úgyszólván az út közepén, úgyhogy az ember beléjük botlik és fölszedi őket [...] Avagy a problémák nem inkább maguktól keletkeznek, vagyis a kérdésfeltevés módjában, a vonatkozó tárgyi mezőre irányuló módszerben?”⁵

„»Problémák«„, hangzik majdnem húsz évvel később, az 1937/38-as előadáson:

„az idézőjelbe tett szó ama kérdések megnevezésére szolgál, melyeket immár nem teszünk fel többé. *Mint kérdések, megszilárdultak, s most már csak a választ kell megtalálni rájuk, jobban mondvá már megtalált válaszokat variálni, eddigi vélekedéseket összerakosgatni és elrendezni.* Az ilyen »problémák« különösképpen alkalmasak rá, hogy valódi kérdéseket elfedjenek, eleddig soha fel nem tett kérdéseket megütköztetőként elhárítsanak, sőt hogy egyenesen a kérdezés lényegét félreértelmezzék. [...] Az ilyen »problémák« [...] a filozófia felől nézve azzal a figyelemre méltó kitüntetettséggel rendelkeznek, hogy a »probléma« hatásos látszatát keltve, az igazi kérdezést már előzetesen és végérvényesen meghiúsítják”.⁶

A nevezetes 1923-as előadáson elhangzott megjegyzések a dolgot fordítva, a „kérdések” felől veszik szemügyre.

„A kérdések”, mondja Heidegger, „nem tetszés szerinti ötletek, nem is a ma szokásos »problémák«, amelyeket az »ember« halomából és belelapozásból kap föl, és lát el a mélyértelműség jegyeivel. A kérdések a »dolgokkal« való szembenézésből [*Auseinandersetzung*] nőnek ki. [...] – Néhány kérdést kell itt ily

⁵ GA 58, 4. sk. o. (”Was heißt Problem? [...] Liegen denn Probleme einfach nur in dem betreffenden Gegenstandsgebiet gleichsam am Wege, daß man sie aufgreift [...]! Oder erwachsen die Probleme nicht selbst erst, und zwar in der Weise der Fragestellung, in der Methode, bezogen auf das betreffende Gegenstandsgebiet?”)

⁶ GA 45, 7. sk. o. (Kiemelés F.M.I.)

módon föltennünk, annál is inkább, mivel a »problémák« körüli hangzatos sürgés-forgás közepette a kérdezés ugyancsak kiment ma a divatból”.⁷

S egy további megjegyzés a köztes időszakból, 1928-ból, melynek kritikai hangsúlya elsősorban a problémátörténetre hegyeződik ki.

„A tradíció szilárd tételeket és véleményeket, a kérdezés és a magyarázat szilárd módjait adja tovább. A vélemények és szabadon lebegő álláspontok eme külsődleges tradícióját nevezik ma »problématörténetnek«. És mivel ez a külsővé vált tradíció, valamint az a mód, ahogy azt a *filozófiatörténetben* tárgyalják, a problémák életét és átváltozását nem teszi lehetővé, hanem a problémákat inkább megfojtani igyekszik – ezért kell harcot hirdetnünk ellene”.⁸

Mielőtt tovább mennénk, érdemes közbevetőleg megjegyezni: ha Lukács György a művészet (vallással szembeni) szabadságharcáról beszélt,⁹ akkor az iménti utolsó heideggeri idézet alapján hasonlóképpen beszélhetünk a hermeneutikának a problémátörténet ellen folytatott szabadságharcáról. Mint majd még röviden visszatérünk rá, e szabadságharcot, a hermeneutika kulturálisan felszabadító jellegét a közelmúltban elsősorban Richard Rorty hirdette meg (fő művében, az 1979-ben megjelent *Philosophy and the Mirror of Nature* című nagyhatású könyve utolsó fejezeteiben), majd képviselte tiszteletre méltó következetességgel a következő évtizedekben.

Heideggernek az (elhalt, megkövesedett, értelemkiüresedésen átment) probléma és az (eleven, „a »dolgokkal« való szembenézésből kinövő”) kérdés, illetve a (pusztán problémátörténeti) filozófiatörténet és igazi (filozófiai) kérdezés közti különbségtevését Gadamer viszi tovább, és eredetét illetően egyúttal szélesebb történeti kontextusba helyezi. A neokantianizmus által kidolgozott problémátörténet, illetve a probléma és kérdés közti különbségtétel összefüggésében hermeneutikai fő művében a következőket olvashatjuk:

„A problémátörténet csak akkor volna igazán történet, ha a probléma *identitását* üres absztrakcióként ismerné föl, s elismerné a kérdésföltevésekben végbemenő *változást*. Valamely történelmen kívüli hely, melyről tekintve történeti megoldáskísérletei változásai közepette egy probléma *azonossága* elgondolható

⁷ GA 63, 5.

⁸ GA 26, 197. (Kiemelések F.M.I.)

⁹ Lásd Lukács György: *Az esztétikum sajátossága*, Magvető, Budapest, 1965. II. 16. („A művészet szabadságharca”), 687–887.

volna, igazából nem létezik. [...] Az állaspontfölötti állaspont [...] merő illúzió. [...] A probléma fogalma nyilvánvalóan absztrakciót fogalmaz meg, azt, hogy a kérdés tartalma az e tartalmat mindenekelőtt felnyitó kérdéstől eloldódik. [...] Az ilyen »probléma« kihullott abból a *motivált kérdésösszefüggésből*, melyből értelmének *egyértelműségét* meríti. [...] Jellegzetes, hogy a 19. században, a filozófiai kérdezés közvetlen tradíciójának összeomlásával és a historizmus felvirágzásával a problémafogalom univerzális érvényességre tesz szert – ez annak a jele, hogy a filozófia tárgyi kérdéseire [Sachfragen] való közvetlen viszony már nem áll fenn többé. A filozófiai tudat zavarát mutatja, hogy a problémafogalom absztrakciójába menekült, és nem látott semmiféle problémát abban, hogy a problémák valójában milyen módon is »léteznek«. A neokantianizmus problémátörténete nem más, mint a historicizmus vadhajtsága. A problémafogalom kritikájának [...] le kell rombolnia azt az illúziót, mintha a problémák csak úgy léteznének, mint a csillagok az égen”.¹⁰

Hermeneutikailag tekintve „a problémátörténet ezen módszerében dogmatikus mozzanat rejlik”, állapítja meg másutt Gadamer,¹¹ nevezetesen „az állítólagos *problémaazonosság* dogmatikus feltevése”. „Egy ilyesfajta probléma olyan, mint egy valóban sohasem föltett kérdés. Minden valódi kérdés motivált. [...] Minden kérdés a maga értelmét motivációjának módjából nyeri”.¹² Ha Heidegger hermeneutikai nézőpontja felől szemlélve „döntő jelentősége van

¹⁰ GW 1, 381. sk. o.; IM 263. (Kiemelések F.M.I.) Gadamer szóhasználatát – „mint a csillagok az égen” („wie die Sterne am Himmel”) – bizonyos értelemben előlegezi Heidegger fordulata 1923-ban („mint a kövek az úton” – „wie die Steine auf dem Wege” –; GA 17, 74.). Ld. hasonlóképpen Gadamer: *Hermeneutik als praktische Philosophie* In: *Rehabilitierung der praktischen Philosophie*, Szerk. M. Riedel, Rombach, Freiburg i. Br. 1972, 1. köt., 340.: „Igen mesterkélt dolog azt képzelni, hogy kijelentések az égből hullanak alá” („Es ist sehr künstlich, sich vorzustellen, daß Aussagen vom Himmel fallen [...]” – kiemelés F.M.I.). A „problémák azonosságát” illető kritikai megjegyzéseket ld. még például GW 4, 78.: „a problémátörténet metodikai igénye valami közvetlenül beláthatót és helyeselhetőt tartalmazott. Ha a problémák *azonossága* biztosítva van, [...] akkor a történeti relativizmusba süllyedéssel szemben szilárd talajra tettünk szert” (kiemelés F.M.I.); ez a szilárd talaj azonban a heideggeri kérdezés radikalitása folytán mára „ingatagá és bizonytalanná” vált (uo., 79.). Ld. ugyancsak a Carsten Dutt-tal folytatott beszélgetésben: *Hermeneutik – Ästhetik – Praktische Philosophie. Hans-Georg Gadamer im Gespräch*, Szerk. C. Dutt, Heidelberg 1993. 28.: „Dehát mégsem léteznek égből lehullott problémák” („Es gibt doch keine vom Himmelgefallenen Probleme”).

¹¹ GW 2, 81.; ld. GW 4, 79.

¹² GW 2, 82. Ld. még uo. 83. „[...] a kérdés értelme csupán a kérdés motivációja által határozódik meg”. (Kiemelések F.M.I.)

annak, hogy egy probléma értelmét, igazi motívumait megértsük”¹³ akkor a problémátörténet alapját képező problémafogalom benső struktúrája s ezzel a problémátörténet maga teljességgel ingataggá válik. A problémátörténet a hermeneutikai kritika fényében egyszerűen filozófiátlanként jelenik meg (amennyiben a filozófiának a husserli jelszó értelmében – „*Zu den Sachen selbst*” – az volna a feladata, hogy visszataláljon vagy utat találjon a problémáktól a dolgokhoz). Gadamer végül fogalomtörténeti elemzések révén azt igazolja, hogy a probléma fogalmának már Platónnál és Arisztotelésznél valamiféle „szabadon lebegő” jellege van. „A problémák [...] nem valóságos kérdések”, írja Gadamer, „melyek felvetődnek, s ezért megválaszolásukat értelmük genezise rajzolná elő, hanem a vélekedés alternatívái, melyeket csak eldöntetlenül lehet hagyni, s amelyek így csak dialektikusan kezelhetők. A »probléma« ezen dialektikus értelmének valójában nem a filozófiában, hanem a retorikában van a helye”.¹⁴

A hermeneutikai fordulat, amelynek a révén Heidegger az első világháború után saját jellegzetes gondolkodására, gondolkodói habitusára rátalált, láthatóan alapvetően idegenkedik a problémacentrikus filozófiától, s a filozófiai hagyománynak az áthagyományozott filozófiatörténeti megközelítésekre nézve destruktív újraelsajátítására tesz kísérletet. Ennek során az értelemvesztésen keresztülment, kiüresedettnek, megmerevedettnek, „szabadon lebegőnek” érzékelt *problémák* helyébe a hermeneutikailag szituált és motivált *kérdést*, *kérdezést* állítja.

A problémátörténeti szemléletmód alapvető jellemzője a történetietlenség-történelemfelettség; a filozófiának, illetve a filozófia történetének az univerzumát itt problémának nevezett entitások népesítik be, éspedig időtlen módon, bármennyire különbözzenek is egymástól a mindenkori problémaorientált, problémátörténeti megközelítésmódok problémaállományai, problémalistái, s bármely gyakran írják át is e listákat. Egy konkrét, helytől és időtől nem független, azaz a tényleges életre orientálódó filozófia számára itt az a „probléma” keletkezik, hogy miképp, mi módon, milyen legitimációval, milyen „útlevéllel” lép be egy-egy probléma ebbe az univerzumba, s hogyan hull ki azután belőle – továbbá maguknak a problémáknak az időről időre változó kezelésmódjai hogyan nyernek bebocsátást. A történelemfelettség itt terjengő aurájában válasz természetesen aligha lehetséges. Problémák, problémacsoportok tűnnek fel adott elemzés- és kezelésmódokkal, majd tűnnek el, s jönnek helyettük új problémák és kezelésmódok.

Egy adott – történetileg keletkezett, ám a történetiség iránt érzéketlen, önmaga történetiségét is (s elsősorban azt) elfedni kívánó – probléma-

¹³ GA 56/57, 128.

¹⁴ IM 263.; GW 1, 382.

állomány persze arra törekszik, hogy örökkévalóvá tegye magát, s ennek szolgálatában áll többek között a tanítás, miszerint itt *örök* problémákról van szó, melyek értelme időtlenül *azonos* önmagával, így esetleges felülvizsgálatukra, felfrissítésükre nincs is szükség. A problémaazonosság dogmatikus kimerevítést jelent. A problémaorientált filozófia-filozófiatörténet azonban abban az értelemben is dogmatikus, hogy az igazi kérdezést, új kérdések, vagy „problémák” kialakulását igyekszik *elhárítani* vagy *elfojtani*, s így módon a dolgokhoz való eredeti hozzáférés elébe akadályokat gördít. A problémák a dolgokhoz való hozzáférés útjában állnak. Ilyenkor van szükség a harcra, jobban mondva: a szabadságharcra, amiről fentebb esett szó, s melyhez most tanácsos lesz némi kiegészítő, magyarázó megjegyzést fűznünk.

Philosophy and the Mirror of Nature című, nagy hatású könyvében Richard Rorty Gadamerhez kapcsolódva állította szembe a „szisztematikus” és az „épületes” filozófiát – ahol is a hermeneutika az utóbbihoz tartozik –, miáltal a szellemtudományok tudományosságának a természettudományokétól való Gadamer-féle elhatárolási kritériumát (a *Bildung*ot) a filozófia megkülönböztetésének kritériumaként veszi át, s ezzel a szellemtudományok–természettudományok tudományosságának kritériumait illető gadameri dualizmust a „szisztematikus” és az „épületes” filozófia közti dualizmus formájában immár a filozófia bensejébe vezeti be. A hermeneutika ezen a ponton határozottabban a gyakorlathoz, a praxisához kötődik.¹⁵ A hermeneutikának – a szisztematikus filozófiával szembeállított – épületes filozófiaként történő Rorty-féle átvételét, újraelsajátítását a *Bildung* fogalmának Gadamer által előzetesen (a szellemtudományok megkülönböztető jegyeként) végbevitt tudományelméleti legitimációja teljes mértékben igazolja, noha Rorty a maga részéről nem pusztán nem tart igényt semmi ilyesféle igazolásra, de – saját szemléletmódjából következően – oly határozottan tiltakozik ellene, ahogy csak lehetséges. Valójában a gadameri *Bildung*nak Rorty még anti-szcientistább (azaz „poétikusabb”, „épületesebb”) hangsúlyt kölcsönöz, mint azt maga Gadamer teszi.

¹⁵ Ld. különösen a könyv záró fejezetének következő alpontjait: „Hermeneutics and Edification”, „Systematic Philosophy and Edifying Philosophy”, „Edification, Relativism, and Objective Truth” (357. skk. o. „A filozófia és a természet tükre (Részletek)”. Ford. Fehér Márta. *Filozófiai Figyelő*, VII, 1985. 3. 50-80., itt 57. skk. o.). A bölcsesség fogalmának Rorty általi kifejezett visszaperléséhez ld. a következő megjegyzéseket: „Egy módja annak, ahogy a bölcsességről [...] gondolkodhatunk, [...] abban áll, hogy úgy értjük, mint valamely beszélgetésben való részvétellel alkalmassá tevő gyakorlati bölcsességet. Egy módja annak, ahogy az épületes filozófiát a bölcsesség szeretetének láthatjuk, az, ha úgy látjuk, mint kísérletet annak *megakadályozására*, hogy a beszélgetés kutatással degenerálódjék, nézetek egyfajta cseréjévé” (Rorty, R.: *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton University Press, Princeton, 1979. 372., 65.; kiemelés F.M.I.).

A hermeneutika „épületes” filozófiaként való értelmezésének, átvételének egyik fő hajtóerejét Rorty mármost „a beszélgetés lezárására irányuló kísérletek elleni tiltakozásban” pillantja meg.¹⁶ Azon beszélgetés lezárásában, mely éppen hogy elvileg lezárhatatlan, melyben, ahogy nincs első szó, úgy nincs utolsó szó sem. Az utolsó szó kimondásának s a beszélgetés ezáltal való lezárásának igényével értelmesen csak olyan valaki léphet fel, aki képes egyúttal érvényt szerezni neki. Képes érvényt szerezni – ez annyit tesz: hatalmában áll. Az ilyen ember tipikusan a (hatalommal bíró, alkalmasint teljeshatalmú) diktátor. Ha a hermeneutikának mindenekelőtt és elsősorban a folytatólagos értelmezéssel, elsajátítással és újraelsajátítással van dolga, akkor Rorty törekvését úgy tekinthetjük, mint ami valamely még tágabb és még bensőbb értelemben hermeneutikai gondnak áll a szolgálatában. Azt a veszélyt igyekszik elhárítani, „hogy egy adott szótár, az a véletlenszerű mód, ahogy az önmagukról való gondolkodásukra az emberek történetesen szert tettek, arra a gondolatra csábítsa őket, hogy ettől fogva minden beszédmód [problémacentrikus, tudományos] normálbeszédmód lehetne és kellene, hogy legyen” – s ezáltal ama veszély elhárítását szolgálja, mely a „kultúra ebből eredő befagyasztása” s végső fokon „az ember dehumanizációja” volna.¹⁷ (Az emberre ebben a perspektívában jellemző a kreativitás, az új iránti érzékenység, fogékonyság, a problémátörténet időtlen örök közegében azonban nem léphet fel semmi új.) A szabadságharc tehát elsősorban az emberi, filozófiai szabadságért folyik.¹⁸

III. A PROBLÉMÁK AZONOSSÁGA ÉS AZ AZONOSSÁG PROBLÉMÁJA – PROBLÉMAAZONOSSÁG ÉS AZONOSSÁGPROBLÉMA

A problémaorientált filozófia–filozófiatörténet alapját képező problémafogalom identitásának, önmagával való azonosságának hallgatólagos vagy kifejezett tézisének könnyen felülvizsgálhatjuk, és próbára tehetjük. Ha minden problémára az örökkévalóság, az időtlen azonosság (problémaazonosság) jellemző, akkor ez nyilván az azonosság problémájára is érvényes. Ezzel a

¹⁶ Rorty, R.: id. mű 377.

¹⁷ uo, 377. („freezing-over of culture”, „dehumanization of human beings”).

¹⁸ Ez a törekvés már Heidegger első világháború utáni előadásából világosan kiténik. „Minden nyilvánosan ismert és tárgyalt probléma”, hangzik első marburgi előadásán 1922/23-ban, „nem az alaposság jele, hanem a legveszélyesebb fajtájú előítélet, amennyiben a problémák, mint olyanok alkalmasak rá, hogy a dolgokat elfedjék [...] Problématörténet csak egy kifejezett filozófiai álláspont alapján lehetséges. Egy valóban álláspontmentes kutatás ezzel szemben a kérdésnek és a kérdés-perspektívák kiépítésének lehetséges forrásaiként és motívumaiként egyedül a „dolgokat” ismeri el” (GA 17, 77. sk. o.).

lépéssel – az önmagára reflektálással – az azonosságprobléma azonosságára kérdeziünk rá, s ezzel egyszerre új probléma keletkezik, ti. az azonosságprobléma azonosságának problémája. (A problémaazonosság problémája és annak azonossága, és az azonosságprobléma azonosságának problémája között vannak átfedések, de a két „probléma” mégsem „azonos” egymással.¹⁹) Ha ennek utána akarunk járni, némi tájékozódás után azt tapasztaljuk, hogy az azonosság fogalmán (problémáján) időről időre mást értettek²⁰ hogy kontextustól függően e probléma mást és mást jelentett. Nyilvánvaló, hogy az azonosság vagy az identitás fogalma valami mást – esetenként gyökeresen mást – jelent, aszerint, hogy „nemzeti identitásról”, „narratív identitásról” vagy a hegeli dialektika középponti magját alkotó formuláról, az „azonosság és nem-azonosság azonosságának” fogalmáról van szó. Utóbbiban az is kérdésessé tehető, hogy a kétszer előforduló „azonosság” ugyanazt jelenti-e, azaz *azonos* értelemben szerepel-e.

Ha azonban ez így van: ha az azonosság fogalma-problémája történeti korok, szerzők és művek szerint (továbbá az „azonosság” előtt álló jelzők – „nemzeti”, „személyes” stb. – különbsége szerint) mást és mást jelent, s reménytelen vállalkozás e problémának valamilyen történelemfeletti, egyazonos magjához, örök rétegéhez vagy dimenziójához eljutni, ill. azt valamilyen nyelven (véges emberi nyelven) kifejezni – az azonosságfilozófiára épülő hegeli metafizika megalapozása, írja heidelbergi kézírataiban a fiatal Lukács György, „a szubjektum és objektum kettőségének felszámolása a teljes *kimondhatatlanság* szintjének bizonyul”, illetve a kettősség felszámolása csak addig a pontig vihető véghez, amíg még fennáll „a szubjektum és az objektum valami-féle elválasztó distanciája”²¹ –, ha mindez így van, akkor a problémaazonosságnak a problémátörténet és a problémafogalom alapját képező feltevése tarthatatlanná válik.

Ha a problémák azonossága Gadamer szavai szerint nincs biztosítva, akkor ez nyilván áll minden problémára, így az azonosság problémájára is. Ez utóbbi probléma azonossága sem biztosított, ez a „probléma” is többféle

¹⁹ Az azonosságprobléma (a maga azonosságával együtt vagy anélkül) csupán *egy* számos egyéb probléma közül, míg a problémaazonosság minden probléma (vélt vagy megkívánt) jellemzője.

²⁰ Lásd pl. Henrich, Dieter: Identität – Begriffe, Probleme, Grenzen, In: *Identität*, Szerk. Odo Marquard és Karlheinz Stierle, Fink, München, 1996. 133-186., különösen 137.: „[...] az „azonosság” megnevezéssel egészen különböző filozófiai probléma-dimenziók és vizsgálódások alakultak ki” („[...] unter dem Titel „Identität” ganz verschiedene philosophische Problemdimensionen und Untersuchungsgänge entwickelt haben”).

²¹ Lukács György: *A heidelbergi művészetfilozófia és esztétika/ A regény elmélete.*, Ford. Tandori Dezső, Magvető, Budapest, 1975. 292. (Kiemelés F. M. I.).

jelentéssel, értelemmel bírhat, s ténylegesen bírt is a mai napig. Ha viszont már maga az azonosságprobléma is híján van az azonosságnak, hogyan várhatjuk el a többi problémától, hogy önazonos módon (be-) lehessen *azonosítani* őket?

Nem lesz haszontalan, ha a fenti fogalmi elemzést történeti, empirikus vagy tudomány- és tudásszociológiai perspektíva bevonásával egészítjük ki. Amit a fenti fogalmi elemzés mutat, azt ugyanis – mint mindjárt látni fogjuk – a történeti-szociológiai vizsgálat a maga közegében és eszközeivel teljes mértékben megerősíti. E célból tanácsos Richard Rorty szövegeihez fordulnunk.

Egy, a nyolcvanas évek elején íródott nagy hatású tanulmányában Rorty „a filozófiai problémák [...] egyre növekvő tiszavirág-életéről” beszélt, arról, hogy a XX. század ötvenes éveiben „egy egyetemi hallgató [...] még hihette azt, hogy véges számú, jól megkülönböztetett, specifikálható filozófiai probléma létezik, melyet meg lehet (vagy kell) oldani — oly problémák, melyekkel kapcsolatban egyetlen komoly analitikus filozófus sem vonná kétségbe, hogy éppenséggel azok a kiemelkedő filozófiai problémák.”

Érdeemes Rorty leírását még egy kicsit tovább követnünk.

Ha most ezen problémák és paradigmák listáját recitáljuk, akkor egy egyszerű, csodálatos és letűnt világot idézünk fel. Az analitikus filozófia [...] „centrális” tartományaiban [...] manapság annyi a paradigmák száma, amennyi a főbb filozófiai tanszékeké. Ami komoly problémának számít egy UCLA [University of California at Los Angeles] filozófiai doktorátus [Ph. D.] szempontjából, az nem szükségképpen az egy Chicagóban vagy Cornellban megszerzendő filozófiai diploma szempontjából; és fordítva. Egy olyan probléma, amely az Amerikában levő hozzávetőleg száz „analitikus” filozófiai tanszékből egyidejűleg tízben felkapottságnak örvend, már kivételesen szerencsés helyzetben van. Az összképet manapság egymással harcoló kutatási programok dzsungeluralja; olyan programoké, amelyeknek az életük az évek múltával, úgy tűnik, egyre rövidebb. [...] A filozófiai problémákat és módszereket illetően ma Amerikában nincs nagyobb egyetértés, mint 1920-ban Németországban. Akkortájt a legtöbb filozófus talán többé-kevésbé „neokantiánus” volt, ám az akadémiai élet domináns formája az volt, hogy mindegyik Ordinariusnak megvolt a maga rendszere, és olyan diákokat nevelt, akik ennek a rendszernek a problémáira úgy tekintettek, mint a „filozófia fő problémáira”. Az amerikai filozófiai tanszékek életmódja manapság nagyon is ehhez hasonló. [...], nem létezik a filozófiai munka semmilyen közmegegyezésen alapuló egyetemenközi paradigmája,

sem pedig a „centrális problémák” bármilyen közmegegyezésnek örvendő listája. [...] Leromboltuk Reichenbach építményét, s vele együtt azt a listát is, amit „a tudományos filozófia problémáiról” ő állított össze. Helyébe semmit sem állítottunk, és nem is volna tanácsos kísérletet tenni rá.²²

A fenti szöveg által kínált lehetséges tanulságok egyike az, hogy a történeti korokon átívelő azonos problémák híján „[l]e kell mondanunk arról [...], hogy hozzá tudunk férni olyan szuperfogalmakhoz, amelyek nem különös történeti korok [...] fogalmai”.²³ Így eljutunk valami olyasmihez, mint a nyelv végessége és a történetiség iránti – a történeti új keletkezése, a problémalisták történeti változásai iránti – problémátörténeti érzéketlenség tarthatatlansága.

Rorty jellegzetes, hermeneutika-orientált nézőpontja és kérdésfeltevése már legelső írásaiban megjelenik. „Csaknem egyidejűleg azzal, hogy elkezdtem filozófiát tanulni”, írja egy önéletrajzi visszapillantásban, „mély benyomást gyakorolt rám az a mód, ahogy filozófiai problémák megjelennek, eltűnnek vagy – új feltevések vagy szótárok eredményeként – alakot váltanak. Richard McKeon-tól és Robert Brumbaugh-tól megtanultam a filozófia történetét úgy szemlélni, mint alternatív megoldások sorozatát – alternatív megoldásokat nem ugyanazokra a problémákra, hanem egészen különböző problémahalmazokra”.²⁴ S fő műve bevezetésének első mondata így hangzik: „A filozófusok rendszerint úgy tekintenek diszciplinájukra, mint ami időtlen, örök problémákat tárgyalt – olyan problémákat, melyek akkor jönnek létre, mihelyt az ember elkezd reflektálni”.²⁵ Saját, hermeneutikával nagy mértékben rokon álláspontját Rorty éppenséggel ezen filozófiafelfogással való kritikai szembenézésben alakította ki.

IV. AZ AZONOSSÁGPROBLÉMA A NÉMET IDEALIZMUSBAN

Gadamer nézeteinek rekonstrukciója során fentebb szó esett arról, hogy „a problémák azonossága [...] nincs biztosítva”, s hogy ez „áll minden problémára, így az azonosság problémájára is. Ezen utóbbi probléma azonossága sem biztosított”. Egy olyan dolgozatban, melynek egyik fő témája az identitás „problémája”, legalábbis röviden szót kell ejtenünk arról a filozófia történetében alighanem egyedülálló kísérletről, mely az azonosságot – s így az

²² Rorty, R.: A filozófia ma Amerikában [Philosophy in America Today]. *Magyar Filozófiai Szemle* XXIX. 1985. 3-4, 583-599. itt 598., 587. sk., 592. sk. o.

²³ Uo., 593.

²⁴ Rorty, R.: *Philosophy and the Mirror of Nature*, XIII.

²⁵ Rorty, R.: *Philosophy and the Mirror of Nature*, id. hely. 3.

azonosság azonosságát is – a legkonzekvensebben próbálta végiggondolni, s tette eközben filozófiai rendszeralkotásának alapjává s középponti „problémájává”. Erre a kísérletre a német idealizmus korában – s általa – került sor, elsősorban Schelling és Hegel filozófiájában. A fő kérdés az: hogyan kell az azonosságot, az „abszolút azonosságot” helyesen elgondolni?

A filozófia középponti témája a német idealizmus korában az abszolútum, az abszolútum megkövetelt azonossága pedig az „abszolút azonosság”. Egy utalással emlékeztessünk rá, hogy kibontakozásának és fejlődésének jelentős részében az idealizmus mind Schellingnél, mind Hegelnél „azonosságfilozófiának” (*Identitätsphilosophie*) nevezte (vagy „azonosította be”) önmagát.²⁶

Istennek mint a szubjektívnek és objektívnek az abszolút azonossága mármost Schelling szerint „nem egyszerű azonosság, hanem az azonosság azonossága”.²⁷ Az azonosság, amint közelebbi szemügyre vételkor megmutatkozik, nem más, mint az azonosság azonossága. „Az abszolút azonosság csak az azonosság azonosságának formájában létezik”, írja Schelling.²⁸ „Nem egyszerű egység, hanem önmagával megkettőzött egység, avagy az azonosság azonossága”.²⁹ – Egy módja annak, ahogy az egyszerű egységgel vagy azonossággal szembeállított megkettőzött vagy reduplikatív azonosság fogalmát érthetjük, abban a meg gondolásban áll, mely szerint az azonosság fogalmának önmagának is – önmagával való – azonossággal kell rendelkeznie, különben az azonosság – azonosság híján levő – fogalma önmagában omlik össze. Az azonosság eszerint vagy reduplikatív vagy semmilyen. Ha a 20. századi végesség-hermeneutika heideggeri–gadameri perspektívájába helyezkedünk, azt látjuk, hogy ugyanarra a problémaszituációra diametrálisan ellentétes – ezáltal azon-

²⁶ Lásd pl. F. W. J. Schellings *sämtliche Werke*, sajtó alá rendezte K. F. A. Schelling, Cotta, Stuttgart–Augsburg 1856–61. Bd. X. 138., 151., 154., 157.; Bd. XII. 71.; Bd. XIII. 152. stb.; G. W. F. Hegel: *Werke in zwanzig Bänden*. Auf der Grundlage der Schriften von 1832-1845 neuedierte Ausgabe. Redaktion Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel (= Theorie-Werkausgabe), Frankfurt am Main. Suhrkamp 1969–1971, Bd. VIII. 218.; 243.; Bd. IX. 20.; Lásd különösen Bd. VIII. 18.: „A spekulativ filozófia számára az azonosságrendszer, azonosságfilozófia megnevezés már elfogadott névvé vált” („Für spekulative Philosophie ist daher der Name *Identitätssystem, Identitätsphilosophie* bereit zueinem rezipierten Namen geworden”; kiemelés az eredetiben).

²⁷ F. W. J. Schellings *sämtliche Werke*, I. Abt., Bd. VI. 173.: „Es wird also [...] nicht eine einfache Identität, sondern eine Identität der Identität gesetzt”.

²⁸ F. W. J. Schellings *sämtliche Werke*, I. Abt., Bd. IV, 121.: „Die absolute Identität ist nur unter der Form einer Identität der Identität”.

²⁹ F. W. J. Schelling: *Die Weltalter. Fragmente* (Schellings Werke, Münchener Jubiläumsdruck, Nachlaßband), sajtó alá rendezte M. Schröter, Beck, München, 1946, 28.: „Es ist hier keine einfache Einheit, sondern eine mit sich selbst-verdoppelte oder eine Identität der Identität”.

ban ugyanazt a kérdésfeltevést s annak kontextusát megőrző – válaszokat kapunk. Mivel a reduplikatív azonosságnak az abszolút idealizmusra jellemző fogalmát a végességhermeneutika nem ismeri – és nem is ismerheti, amennyiben saját magát, saját „azonosságát” meg kívánja őrizni –, ezért számára az azonosságprobléma (amint azt fentebb láthattuk) nem rendelkezhet azonossággal.³⁰ Ami egyjelentésű azzal, hogy számára a problémák (s az őket megfogalmazó nyelv) végesek. Az azonosságprobléma azonosságának hiánya másfelől a problémák pluralitásának a legitimációját szolgálja. Az abszolút azonosság, amint azt a fiatal Lukács éles szemmel diagnosztizálta, „a szubjektum és objektum kettőségének felszámolása” „a teljes *kimondhatatlanság* szintjének bizonyul”.³¹ Ebből – fordítva – az következik, hogy mindaz, ami kimondható, plurális és véges. E problémapluralitás másfelől legitim ugyan, de megnevezése és azonossága bizonytalan és változó, ez pedig éppen azonossághiányából ered.

A nem-azonosságot magába záró azonosság először a *Differenzschrift*-ben megjelenő hegeli fogalma³² – amint azt Manfred Frank meggyőzően kimutatta – egy schellingi probléma, az abszolút azonosság helyes elgondolásának problémája – válaszkísérleteként születik meg. Hegel ezzel Schelling azonosságfilozófiájának középponti gondolatát próbálta megfelelő módon megfogalmazni, s kísérlete a barát „spontán, sőt lelkes egyetértésével” találkozott.³³ Ez nem változtat azon, hogy „nem Hegel, hanem Schelling az »azonosság és különbség azonossága« nevezetes, minduntalan Hegel nevével összekapcsolt gondolatának (ha nem is formulájának) a szerzője”.³⁴ A német idealizmusra jellemző, írja Frank, „az abszolút azonosság lényegének Hölderlin, Novalis és Schelling számára sajátosságos felfogása, mint ami egy olyan alapot zár magába, amely minden tudatot/tudatosulást [*Bewußtsein*] önmagából kizár.” A lét, mondja majd az idős Schelling, „minden gondolkodást időtlenül megelőz” (*unvordenklich*).

³⁰ Az azonosságprobléma azonosságának ebben a formában való megkérdőjelezése párhuzamokat mutat a derridai dekonstrukcióval – azzal a móddal, ahogy Derrida a heideggeri létkérdést, közelebbről a lét (*egységes, önazonos*) értelmére vonatkozó kérdést re-, majd de-konstruálja.

³¹ Lásd fentebb a 21. jegyzetet s annak szövegkörnyezetét.

³² Lásd *Theorie-Werkausgabe*, Bd. 2. 96.: „Das Absolute selbst aber ist darum die Identität der Identität und der Nichtidentität; Entgegensetzen und Einssein ist zugleich in ihm.”

³³ Ehhez és a következőkhöz lásd Frank, Manfred: „Identität der Identität und der Nichtidentität”. Schellings Weg zum 'absoluten Identitätssystem", *Hegel-Jahrbuch*. Bd. 19. 2013. n. 1, 233-253. Felhasználom továbbá Manfred Frank az ELTÉ-n 2012. április 12-én ugyanilyen címmel tartott előadásának kéziratát.

³⁴ Frank, Manfred: „Reduplikative Identität”. *Der Schlüssel zu Schellings reifer Philosophie* (Schellingiana, 28), Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt, 2018. XI.

Azonosság és nem azonosság ugyanannak az egésznek a jellemzői, erről az egészezőről azonban Schelling és Hegel másképp gondolkodik. Míg Schelling úgy gondolja, hogy az átfogó azonosság azonosság és különbség neki alárendelt relációjából nem érthető meg, Hegel pontosan ezt gondolja. Hegel ezzel természet és szellem azonosságát feloldja, amennyiben ezt az azonosságot az abszolút reflexióként elgondolt szellem felől magyarázza, ezáltal viszont a természet szellemtől való függetlenségét tagadja. Az azonosság ilyenformán az őt átfogó szellem *egyik* mozzanatává lesz, azaz megszűnik *abszolút* azonosság lenni. Schelling számára ezzel szemben az abszolút azonosság természet és szellem összekapcsoltsága, a szellem pedig önmagában nem az abszolút azonosság maga. Hegel érett filozófiája ezért joggal nevezi magát abszolút *idealizmusnak*, mivel a szellem természettel szembeni elsőbbségét hirdeti. Azt a felfogást, mely a szellemet (a természet kárára) abszolutizálta, nevezte később Schelling „negatív filozófiának”. Ez utóbbi az abszolút azonosságot egyoldalúan a szellemnek alárendeltként ábrázolja, nem úgy, mint ami a természetet és a szellemet egyaránt átfogja és megalapozza. A schellingi felfogás, írja Frank, ezen utóbbi nézet által lehetett vonzó ama materialista kísérletek számára, amelyek Hegelt a feje tetejéről a talpára próbálták állítani. Hegelnek a logikára (a fogalom önmozgására) alapozott tudományrendszere „végtelen léthiányban” szenved.³⁵

Az azonosságprobléma német idealizmus általi tematizálásának ez a rövid rekonstrukciója egyebek mellett illusztrációja is lehet annak a fenti tézisnek, mely szerint az azonosság fogalmán (problémáján) időről időre mást értettek, hogy kontextustól függően e probléma mást és mást jelentett. Ha ma számunkra az azonosságprobléma német idealizmus általi kezelése idegenül vagy egyenesen megütköztetően hat, akkor ez csupán annak a jele, hogy megváltozott korban élünk, s hogy ami az akkori kortársak számára magától értetődőnek számított – nevezetesen, hogy a filozófia egyetlen és igazi törekvése egy abszolút metafizika megalkotása kell, hogy legyen –, e kísérlet ismétlődő kudarcainak tapasztalata alapján számunkra idegené vált.

Az azonosságprobléma német idealizmus általi kezelését mindazonáltal nem kell elvetnünk: az azonosságprobléma egyik lehetséges – de korántsem egyetlen lehetséges – tematizálásaként joggal tarthat számot kutatói érdeklődésünkre, sőt, elismerésünkre és csodálatunkra. Valahogy úgy áll vele a helyzet, ahogyan 1979-ben, a Hegel-díj átvételekor *Hegel öröksége* címmel tartott beszédében Gadamer megfogalmazta: „Csodálattal állunk kereszténység és filozófia, természet és szellem, görög metafizika és transzcendentálfilozó-

³⁵Lásd ehhez Manfred Frank korábbi könyvét: *Der unendliche Mangel an Sein. Schellings Hegelkritik und die Anfänge der Marxschen Dialektik*, Frankfurt/Main, 1975. 2., átdolgozott és erősen bővített kiadás München, 1992.

fia nagy hegeli szintézise előtt – ama szintézis előtt, melyet Hegel abszolút tudásként vázolt föl. Elfogadni mégsem tudjuk. A bennünket Hegeltől elválasztó másfél évszázadot nem lehet letagadni.” „A régi görög »Ismerd meg önmagad« számunkra is érvényes még. És azt jelenti: ismerd meg, hogy nem Isten, hanem ember vagy. Az önmegismerés valójában nem a tudás tökéletes átláthatósága, hanem a belátás ama határok fölvállalásának szükségességébe, melyek véges lényeknek tűzettek ki”.³⁶

³⁶ Gadamer, Hans-Georg: Das Erbe Hegels, In. H.-G. Gadamer – J. Habermas: *Das Erbe Hegels. Zwei Reden aus Anlass des Hegel-Preises*. Suhrkamp, Frankfurt/Main, 1979. 56., 62.

KÉNYYSZERIDENTITÁSOK

EGY IDENTITÁSVÁLTÁS TÖRTÉNETE¹

MÉSZÁROS ANDRÁS

Az alább következő szöveg olyan történetet próbál elbeszélni, amelyik a szlovák filozófia létezési formáit, az azokon belül kialakult diskurzus-közösségek és kollektív identitások módosulását mutatja be egy viszonylag rövid időkeretbe zárva. Emellett megpróbálkozik azzal is, hogy közelítsen az egyéni identitásokhoz, azzal a megkötéssel, hogy a tárgyalt korszak uralkodó diskurzusa – a marxista iskolai filozófia, a maga ideológiai megkötöttségeivel – nagyon szűk keretek között tartotta a követendő kollektív identitás normáit, korlátozva ezzel a kitörést az individuális identitás felé. Vagyis ezekben az esetekben az individualitás kinyilvánítása herézisnek számított. Általánosságban megfogalmazható, hogy Csehszlovákiában az 1968 és 1989 közötti hatalmi és kultúrpolitikai viszonyok előre jelezték és szinte természetessé tették, hogy ki, hol és milyen feltételek mellett tematizálhatja a filozófiai problémákat, kialakították a kulturális hegemoniának azokat a mintázatait és sztereotípiáit, amelyek meghatározták **a filozófiai eszmék reprodukciójának, reprodukciójának és disztribúciójának a formáit**. Az egyes filozófusok, belekerülve az ily módon adott diskurzusba, átvették és több-kevesebb módosítással saját filozófusi identitásukba építették be azokat a belső kontrollmechanizmusokat és delimitációs procedúrákat, amelyek révén az önellenőrzés és öncenzúra is kialakult.

Mindez ismeretes a magyarországi filozófiával kapcsolatban is. De, hogy megértsük a szlovákiai – pontosabban: a tárgyalt korszakban még csehszlovákiai, de szlovák – filozófia jellegét, röviden fel kell vázolnom a közte és a magyar filozófia között meglévő különbségeket. **Az első** és legfontosabb eltérés az, hogy míg a magyar filozófia minimálisan a 18. és 19. század fordulójától autonóm módon alakította saját létét, és a 19. század végére eljutott arra a pontra, ahol már a transznacionális kulturális térben is láttatta magát,

¹ A történetnek és az abban szereplő személyek sorsának mindennemű egybeesése a jelenkor történeteivel és személyeivel a véletlen műve. Ugyanakkor nem zárhatom ki annak a lehetőségét, hogy analógiát lássunk a narrációban előforduló figurák és események valamint a napjainkban előforduló történések között. Még annak ellenére is, hogy az itt leírtak az 1990 januárja és 1990 márciusa közötti, saját lejegyzésű jegyzőkönyvek adatain alapulnak. A jegyzőkönyveket a Szlovák Filozófiai Társaság megreformálásának előkészítésére létrehozott akcióbizottság megbízott tagjaként vezettem.

addig a szlovák filozófia emancipációja csak a 20. században valósult meg és intézményi háttere is akkor kezdett kialakulni. Ugyanakkor a felekezeti meghatározottsága – legalábbis a két háború között – továbbra is jelentős maradt. Vagyis, ha használhatunk olyan kifejezéseket, mint filozófusi öntudat és önmegevalósítás, akkor az ilyenekkel is csupán ekkor találkozunk a szlovák kultúrán belül. **A második** az, hogy a magyar filozófia fel tudott mutatni jelentős, rendszer- és iskolateremtő gondolkodókat, akik bölcséleti hagyományt teremtettek – a szlovák filozófiában ilyenekkel nem találkozunk. Pontosabban: az ötvenes és hatvanas években a dogmatikus és a reformmarxizmus mellett megjelentek olyan kezdeményezések, amelyek részben a második világháború előtti csehszlovákiai eszméi hagyományokat vitték tovább és módosították (szcientisztikus irányzat, strukturalista iskola, holisztikus világértelmezés, egzisztencialista-fenomenológiai tájékozódás, katolikus és evangélikus vallásfilozófia), részben a filozófia történetét (ezen belül pedig a szlovák filozófia történetét) kutatták. Ezek azonban nem játszottak akkora szerepet, hogy érdekérvényesítő erőre tettek volna szert. Ez a hagyomány nélkülség tette lehetővé többek között azt is, hogy a filozófia normáinak a helyét az ideologikum töltse ki, és az határozza meg az identitás mintázatait. **A harmadik** az, hogy míg a magyar kulturális élet, és azon belül a filozófia legkésőbb a huszadik század nyolcvanas éveitől viszonylag szabad légkörben élhetett, és számottevő nyugati kapcsolatokkal, valamint recepcióval rendelkezett – ami a hivatalos marxizmus háttérbe szorulását és térvészését is jelentette –, addig a szlovák filozófia még a nyolcvanas évek második felében is nyögte az ún. normalizáció következményeit. Vagyis még az akadémiai filozófiai intézet is pártellenőrzés alatt állt, nem beszélve az egyetemeken és főiskolákon kötelezően oktatott marxizmusról. **Végezetül** még egy vonatkozást érdemes említeni: Magyarországon is voltak „filozófusperek”. Talán nem véletlen, hogy az utolsó a hetvenes évek elején, amikor Csehszlovákiában tombolt a „normalizáció”. De magyar filozófusokat nem ért olyan mérvű perzekúció, mint amilyen a cseh és szlovák bölcselőket. A hetvenes évek elején a különböző „átminősítések” nyomán megtizedelték a filozófiai tanszékeket és az akadémia filozófiai intézetét. A filozófusokat elbocsátották, saját szakterületükön működni nem engedték, nem publikálhattak, és csak a humán tudományoktól távol eső területeken dolgozhattak. Jobb esetben kisegítő könyvtári munkásként, rosszabb esetben traktorosként. A Charta 77 mozgalom elindulása után pedig az ahhoz csatlakozókat állandó rendőri felügyelet alatt tartották, és esetenként be is börtönözték.

Mindezek következtében nagyon sajtóságos helyzet állt elő, amelyen belül nem a filozófiai eszmék produkciójának, reprodukciójának és disztribúciójának a módozatai határozták meg az egyes identitásformákat, hanem a filozófusok között egzisztenciálisan meghatározott csoportosulások jöttek létre. Jómagam 1990-ben annak az akcióbizottságnak a tagjaként, amelyik január-

tól áprilisig állt fenn, és amelyik azért jött létre, hogy a megelőző időben működő Szlovák Filozófiai Társaság transzformációját előkészítse, a következő – némileg poétikus szellemben megnevezett – csoportosulásokat identifikáltam,² miközben a csoportosulások kialakulásának alsó időhatára 1968, míg a felső időhatára a nyolcvanas évek második fele volt:

1. *Kiválasztottak*, vagyis azok, akik a hatalom kegyelméből maradhattak a szakmában azzal a feltétellel, hogy teljes mértékben alávetik magukat az ideológiai követelményeknek, és hogy segédkezet nyújtanak a szakmából kiebrudalt volt kollégáik lejáratásához. Ilyen volt diákkoromban a pozsonyi tanszéken a dogmatikus, sztálinista marxizmus mintaképének is eladható tanszékvezető (Hanzel), de például egy nagyon jól felkészült filozófiatörténész is, aki máig használható kézikönyvet írt a huszadik századi „nyugati” filozófiáról, és aki a nyolcvanas évek vége felé mindig kikerülte azt a kérdést, hogyan magyarázná meg a hetvenes évek elején kinyilvánított hozzáállását (Bodnár). Volt köztük olyan is, aki mindig az aktuális ideológiát szolgálta ki, és karrierje a legnagyobb vargabetűket írta le, és az opportunizmus mintapéldánya volt (Sirácky). Az ő esetükben a moralitás teljes hiányáról és a tudományos etika szabályainak a semmibe vételéről volt szó.

2. *Megtűrték*, vagyis azok, akik alkalmazásban maradhattak a filozófiai intézetben vagy valamelyik tanszéken, de csak a másodhegedűs szerepét játszhatták el, és akiknek az önbecsülését megnyomorította az, hogy az „átminősítésekör” megtagadták – ha nem filozófiai, de – politikai meggyőződésüket azért, hogy ne kerüljenek az utcára.

3. *Kitagadottak*, tehát azok, akiket kiátkoztak, az exkommunikáció minden következményével együtt, azaz ellenségekké, idegenekké és elfeledettekké váltak. Pontosabban: mivel filozófusi jelenlétük nem volt, és a jövő sem kecsegtetett semmilyen megoldással, fejük fölé erkölcsi glória került. Mítoszok vették körül őket, amelyeknek az eloszlása 1989 után kínos katzenjamert is okozott. A kitagadottak között voltak volt tanáraink (Kocka, Cmorej, Kusý) és az akadémiai intézet több volt munkatársa is, akiknek a fő bűne a 68-as megnyilvánulásaikon és szerepvállalásaikon túl főként az volt, hogy a jugoszláviai reform-marxistákkal együttműködtek (Kopčok, lásd a korčulai találkozókat). Közülük néhányan 1989 után visszatértek a filozófiába (Cmorej), de volt köztük olyan is, aki szakmát váltott, és nem filozófusként, hanem politológusként részt vett az új rendszer kiépítésében (Kusý). És voltak olya-

² Generációs adottság vagy sorsdramaturgia? In: *A filozófia határvidékén*, Nap Kiadó, Dunaszerdahely, 1996. 23-29. – Ehhez hozzá kell fűznöm, hogy ez a – részben generációs – meghatározás az 1968 és 1989 közötti időszakot értékelő referátum kiegészítéseként és korrekciójaként készült el, és az 1990. áprilisi közgyűlésen került előadásra. Az itt közölt szöveg az akkori értékelés átdolgozott és kiegészített változata.

nok, akik 1989-et a reváns lehetőségeként fogták fel, és jobb esetben a saját felfogásukat mint a korszellem által megerősített nézetet értelmezték, rosszabb esetben pedig 1968-hoz szerettek volna visszatérni.

A kérdés az, hogy a „kiválasztottak” és a „kitagadottak” esetében hogyan értelmezhetjük a filozófusi identitásukat, hiszen a szembenállás közöttük nem filozófiai alapállás választásán múlt, hanem azon, hogy az egyik csoport a „dogmatikusok”, a másik pedig a „revizionisták” címkét kapta. Azaz ideológiai megkülönböztetésről van szó, amelyen belül csak nagyritkán tematizálódtak a filozófia, konkrétan a marxizmus tényleges dilemmái. Hiszen valójában a marxista filozófiáról kellett volna, hogy szó legyen. 1968-ig ugyan voltak szakmai viták a megkövesedett iskolai marxizmus és az újbóloldali marxisták között, de ezek 1968 után – hatalmi beavatkozásra – megszűntek, és vagy ideológiai szintre tevődtek át, vagy elfelejtődtek. A „megfeledkezés” persze inkább a korábbi gondolatok akaratlagos kiszorítása volt, ahogy azt anekdotaszerűen a nyolcvanas évek közepén az egyik „reform-marxista” az érdeklődésemre – hogyan lehetett, hogy az egyik filozófus megmaradhatott a pályán, a másik pedig nem, habár ugyanazon a platformon álltak – elmondta a klasszikus példabeszédet: „Ne gondolkodj! Ha gondolkodsz, legalább ne mondd ki a gondolatodat! Ha már kimondtad, legalább ne írd le! Ha már annyira elővigyázatlan vagy, hogy leírtad, akkor legalább ne publikáld! Ha pedig annyira hülye vagy, hogy publikáltad, akkor ne csodálkozz! Én nem akartam csodálkozni.” Mindenestre, 1989 után, főként pedig 1990/91-ben két téma merült csak fel a két csoport szembenállásával kapcsolatban: a kitagadottak rehabilitálása, valamint az erkölcsi felelősségvállalás. A filozofikum, pontosabban a marxista filozófia státuszát mindenki megkerülte, mindenki más okból. Leszámítva F. Novosád 2018-ban megjelent könyvét, a *Megfeledkezni Marxról* címűt, amelyik megpróbálkozik azzal, hogy az ideológiai ballaszttól megszabadított marxizmust elhelyezze az európai társadalomfilozófiai kísérletek közé. De ez a könyv is megkerüli a kérdést, hogy milyen volt a csehszlovákiai marxizmus, és miként múlt ki anélkül, hogy utólag bárki is eltemette volna. Ebből a szempontból a könyv címe akár a szerző öníroniájaként is felfogható.

No de milyen identitással bírtak a „megtűrték”? Néhányan (kevesen) a tudományfilozófia és a logika valamint a metodológia felé fordultak, a többség pedig – akárcsak 1849 után a magyar bölcsesek – a filozófia történetébe menekült. Leggyakrabban a hazai filozófia múltjának kutatásában keresték a kiutat. Aminek a szlovák filozófiában megvolt a maga hagyománya, hiszen az ötvenes években az volt az akadémiai kutatás fő iránya. Igaz ugyan, hogy a hetvenes-nyolcvanas években már elfelejtődött az ún. haladó hagyományokra való hivatkozás, de még a legszelídebb módszertani újításokat is kemény támadások követték a „dogmatikusok” részéről – leggyakrabban a pártsajtóban. Forráskutatásban ez a csoport előrelépett, de a történetírás metodoló-

giájának finomításában maradt minden a klasszikus pozitívizmus és a kötelezően idézett marxi passzusok elegyítésének, valamint a nemzetire fókuszált narrációnak a szintjén. 1989 után pedig ez a csoport sanda mosollyal szemlélte a „kiválasztottak” és a „kitagadottak” egymásnak feszülését.

Az itt bemutatott három csoportosuláshoz tartozó filozófusok 1968 előtt kezdték a pályájukat, vagyis néhányan aktív szereplői voltak az ötvenes évek történéseinek is. A „dogmatikusok” annak a korszaknak az „eszmeiségét” vitték tovább, és lehettek ezért 1968 és 1989 között a neosztálinista-brezsnyevi rendszer korifeusai. Sokukat azonban magával ragadták a hatvanas évek reformmozgalmai, és megpróbálták kitörni a hagyományos „diamatos” és „törtmatos” világból. Ők alakítottak ki kapcsolatokat a jugoszláviai és osztrák gondolkodókkal, és szimpatizáltak a Budapesti iskola tagjaival. Ők lettek a „kitagadottak”. A „megtűrték” csoportjához sorolható bölcsezszer többnyire már 1968 előtt is a fentebb említett diszciplínákban talált menedéket ahhoz, hogy ne kelljen állást foglalniuk ideológiai kérdésekben. A marxizmus hegemóniáját azonban ők is elfogadták.

Maradnak azok, akik az ún. normalizáció idejében kezdték a szakmát. Közülük kis csoportot alkottak azok az „*opportunisták*”, akik mindenben elfogadták az új szerepleosztást, és együttműködtek a „kiválasztottakkal”. Ők gyorsabban haladtak előre a ranglétrán, könnyebben ragadtak hozzájuk az akadémiai titulusok, még akkor is, ha szakmai előéletük nem a filozófiához kötötte őket. Előfordult, hogy a kiválasztottak helyébe vagy eléjük léptek. A legkirkívóbb eset az SZTA Filozófiai és Szociológiai Intézetének nyolcvanas évekbeli igazgatója, V. Cirbes volt, aki erdómérnöként jutott erre a posztra, és lett akadémikus egy közigazgatási kézikönyv megszerkesztése révén. Mások pártvonalon előztek, és a nyolcvanas évek második felében azért mozgósították a társadalom- és humán tudományok képviselőit, hogy az általuk megfogalmazott véleményt pajzsként maguk előtt tartva párton belüli puccsot valósítsanak meg. Ők, persze, 1989 után mindannyian elhagyták a filozófia tényleges vagy színlelt terepét, és különböző baloldali politikai csoportosulások vezetőivé váltak, majd pedig alkura lépve a filozófiával mit sem törődő új héjákkal, szó szerint eladták pártjukat és azok tagságát, diplomáciai stációkért cserébe (P. Weis). Erre a csoportosulásra nem érdemes több szót vesztegetni. Hacsak nem akarunk párhuzamokat vonni némely napjainkbeli jelenséggel.

Számban jelentős, de szakmai szempontból súlytalan csoport jött létre azokból, akik szó szerint kitöltötték az új rend hiatusait és pórusait, és akik főként a normalizáció idején létrehozott marxista intézetekben a minden egyetemi hallgató számára kötelező marxista filozófiát (szlovák szóhasználatban a „mafiát”) oktatták. Akár „*anonim*” csoportosulásnak is nevezhetném ezt. A szakmailag felkészült és a filozófiát valóban művelni kívánók – kevesen – innen időben távoztak vagy az akadémia filozófiai intézetébe vagy valamelyik

filozófiai tanszékre. A maradék pedig 1990, tehát az intézetek feloszlása után szétszóródott, és teljesen kiesett a filozófiából. Magyarországon az ilyen, hasonló csoportosuláshoz tartozók – emlékeim szerint – a kilencvenes évek elején megpróbálkoztak azzal, hogy a magyar filozófia történetével foglalkozzanak, de gyorsan távoztak erről a területről is. Kiderült számukra, hogy hiányzik a felkészültségük.

Az „opportunisták” és az „anonimek” mellett nőtt fel még egy generáció, amelyik gimnazista és egyetemista diákként élte meg 1968 előkészítését és lefolyását. Ez a csoportosulás nem vett részt tevékenyen ebben a folyamatban, amelyik a szocializációját meghatározta, tagjai ezért főként annak jelentésére emlékeztek a későbbiekben. Az a jelentés pedig a normalizáció módszereit és eredményeit idegennek és valószerűtlennek mutatta fel számukra. Az egész normalizációt „mintha-létként” értelmezték. Ők lettek az „*ironikusok*”. Mégis, ők is részesei voltak annak a megcsalatásnak, amelyik a „kitagadottak” gloriifikációjával függött össze. A „kitagadottak” valamikor a tanáraik voltak, és velük szemben megmaradt a szégyenérzetük, hogy az ő helyeiket foglalták el, de nem szakmai rivalizálás nyomán, hanem a hatalmi változások eredményeként. 1990-ben azonban – az akcióbizottsági tagságból kifolyó személyes tapasztalatra hivatkozva – kiderült, hogy a lelkiismeret-furdalás sok esetben megalapozatlan volt, mert a kitagadottak többsége elveszítette realitás- és időérzékét, és olyasmit szeretett volna megvalósítani, ami a metafizika egyik alaptézise szerint kivitelezhetetlen: az ismétlést. Az az illúzió, hogy az „ironikusok” fogják továbbvinni a „kitagadottak” kezdeményezését, szétfoszlott. A „kitagadottak” nagyon rövid időre visszakerültek valamikori pozícióikba, de ez nem hozott magával semmilyen szakmai eredményt, hiszen tradíciót nem alapoztak meg, és produkciójuk idejétműlttá vált. A következő húsz-harminc évben az ironikusak csoportosulása határozta meg a szlovák filozófia arculatát.

APPENDIX:

Az elmúlt harminc évben kinevelődött filozófus-generáció már intakttá vált a korábbi ideológiai motivációkkal szemben, és a szlovák filozófia végre eljutott abba az állapotba, hogy a filozófiai eszmék produkciója, reprodukciója és disztribúciója már valóban szakmai kritériumok mentén egy transznacionális térben valósul meg. Csak éppen önmagába zárult, mert ami miatt korábban állandó ideológiai ellenőrzés, korlátozás és büntetés fenyegette, az a regnáló hatalmi elit számára egyrészt okafogyottá, másrészt feleslegessé vált. A filozófusokon kívül – akiknek a bőrére megy ki a játék – valójában senkit sem érdekel már a filozofikum, a filozófusok identitásának meghatározása pedig olyanná vált, mint amilyenről Hermann Hesse *Az üvegyöngyjátéka* szól.

FILOZÓFUSIDENTITÁSOK SOMLÓ BÓDOG ÉS GRÓF RÉVAY JÓZSEF

PERECZ LÁSZLÓ

Esszénk hősei mindketten a magyar filozófiai hagyomány számon tartott alakjai. Kettejük közül persze azért az előbbi, Somló Bódog (1873–1920), a századvég-századelő kiemelkedő gondolkodója, a korszak progresszív mozgalmainak egyik vezéregyénisége számít ismertebbnek. Ő az, akinek 1903-as Társadalomtudományi Társaság-beli előadása – és különösen Ady azt méltató cikke – nyomán élénk sajtóvita és parlamenti interpellációig eljutó botrány támad; akinek kései tanulmánytöredékeiből a kortársi jogfilozófus néhány éve monográfiát állított össze és jelentetett meg¹); akinek jogbölcseleti főműve centenáriumát a jogtudósok a közelmúltban nemzetközi konferenciával ünnepelték². Az utóbbiról, gróf Révay Józsefről (1902–1945) inkább csupán a szűkebb érdeklődő közönség hallott. Neki már a személye is azonnal közelebbi meghatározásra szorul: hogy voltaképp ki is ő, és ki nem ő. Nem azonos ugyanis sem a kommunista teoretikus és kultúrpolitikus Révai Józseffel, sem a klasszikafileológus és ifjúsági regényíró Révay Józseffel. A két háború közötti korszak színes egyénisége, sokfelé kalandozó szerzője és eredeti teoretikusa pedig. Gondolkodói hagyatékának fölélesztésére az utóbbi időben több kísérlet is történt ugyan – még nyolcvankilenc előtt megjelenik etikai főművének reprint kiadása³, két évtizede pedig tanulmányainak kötetbe foglalt válogatása is napvilágot lát⁴ –, érdemi recepciójában azonban mindezek nem hoznak érdemi áttörést.

Most, jelen kísérlet alkalmával mégis együtt szólunk róluk. Mindketten a magyar filozófiatörténet mostanában formálódó kánonjának fontos szereplői, a hazai bölcseleti múlt mai kutatóitól számon tartott filozófusok. Kérdésünk épp a maguk filozófusszerrepére irányul. Hogy tudniillik az a munkásság, amit kifejtene, valóban filozófusi munkásság-e? Hogy, közelebből ők, akiket a múlt mai tanulmányozói egyértelműen filozófusnak tekintenek, ők maguk valóban filozófusnak tekintették-e önmagukat? Hogy a maguk korának – a századvégnek-századfordulónak, illetve a két háború közötti korszaknak – filozófusszerepe kínál-e nekik olyan identitást, amellyel azonosulni tudnak?

¹ Somló (1909-1920/2016)

² Zódi (2018)

³ Révay (1988)

⁴ Révay (1999)

(Életutak)

A két pályafutáson végigtekintve, első pillantásra, három triviális megállapítás mindenképp megfogalmazható. Mindketten szomorúan rövid életűek: Somló negyvenhét, Révay negyvenhárom évesen hal meg. Mindketten erőszakos halált halnak. Somló öngyilkos lesz: 1920-ban, a forradalmakat és Trianont követő összeomlás idején meghasonlik önmagával, saját ifjúkori eszményeit is felelősnek érezve a történelmi Magyarország megsemmisüléséért, önkézével vet véget az életének – vagyonát a Területvédő Ligára hagyva, hagyatékát tanítványára bízva, Kolozsvárra utazik, és szeretett édesanyja sírjánál fölakasztja magát. Révay grófot meggyilkolják: 1945-ben, az ostromot szerencsésen túlélve, hogy családi birtokainak részét képező, haszonbérbe adott földjeinek fölparcellázásáról rendelkezék, Gyömrőre utazik, ahol a terrorcselekménynek esik áldozatul – kommunista párttag rendőrök, a negyvenöt előtti rend más képviselőivel együtt letartóztatják, majd főbelövik. Végül, mindkettejükéről megállapítható, hogy elsősorban is nem filozófusnak látszanak. Somló szerzőz jogtudós: főként teoretikus érdeklődésű jogász, aki ugyanakkor szociológusnak is számít, meg néprajzkutatónak is minősíthető. Révay gróf nehezen klasszifikálható alak: egyszerre földbirtokos, sportoló – gyeplabdajátékos, jégkorongozó és teniszező –, festőművész, publicista-esszéista, akinek teoretikus munkái a filozófián túl a történeti szociológia felé is tájékozódnak, majd a pszichológiáig jutnak el.

Filozófusok? Kétségkívül azok is. De mintha maguk sem kizárólag vagy akár elsősorban filozófusként tekintenének önmagukra.

A két életút, egy generációnyi eltéréssel, közel azonos ívet ír le, érdemes hát összehasonlítani egymással az egyes évtizedeiket.

(Húszas éveik)

Húszas éveiben Somló azonnal építeni kezdi szolid tudósi életművét. Szorosabban vett jogtudománnyal indul: a parlamentarizmust tárgyaló jogi disszertációja becsületes jogtörténeti munka⁵. A jogtudomány után a szociológia felé fordul: önálló broszúrában járja körül a szociológiai törvények problémáját, majd az állami beavatkozás és az individualizmus viszonyát tárgyaló monográfiájával megalkotja első főművét. Az előbbi, a szociológiai törvényeket tárgyaló tanulmány⁶ Spencert és Marxot – mestere, Pikler Gyula nyomán – erősen pszichologista irányban hangszereli át. Gondolatmenetében határozottan tagadja a sajátképpen szociológiai törvények létét: közvetlenül azonosítja a fiziológiai, a pszichológiai és a társadalmi szinteket. Az utóbbi, az állami beavatkozás-monográfia⁷ a századforduló politikai és államfilozófiai alap-

⁵ Somló (1896)

⁶ Somló (1898)

⁷ Somló (1903)

kérdését, a szabadpiac és az állami beavatkozás viszonyának problémáját veszi szemügyre. Közelítése hangsúlyozottan nem gyakorlati, hanem elméleti: nem politikai vitairatot szeretne nyújtani, hanem az állami beavatkozás „lélek- és élettanát” kívánja megalkotni. Az eredmény így egyszerre lesz közvetlen állásfoglalás az individualizmus és az állami kollektívizmus vitájában, illetve közvetett állásfoglalás az adekvát társadalommagyarázat kérdésében. A közvetlen állásfoglalás a spenceri individualizmus és a marxizmus kollektívizmus szélsőségeivel szemben egyaránt bírálatot fogalmaz meg. A közvetett állásfoglalás az evolucionizmus, a történelmi materializmus és a pszichologizmus álláspontjával szemben egyaránt distanciát tartó szociológiai társadalomfilozófia körvonalait vázolja föl. A monográfia mindenesetre azonnal élénk visszhangot kelt: a polgári radikalizmus legjelentősebb teoretikus teljesítményeként szerzőjét hamarosan a progresszió ismert alakjává avatja.

Révay gróf a maga húszas éveiben ellenben semmilyen teoretikus teljesítményt nem nyújt. Kívülről úgy látszik, mintha az aranyifjak életét élné. Ifjúkori éveit ősztől tavaszig Budapesten, tavasztól őszig az ősi családi birtokon, a Bars megyei Tajnán tölti. Az arisztokraták életmódját folytatja, sokat utazik, számos nyelven beszél, figyelemre méltó műveltséget szerez. Középiskolai tanulmányait magánúton végzi, megkezdett bölcsészeti tanulmányait abbahagyja, műveltségét önképzéssel gyarapítja. Élsportoló: gyeplabdázik – a magyarországi bajnokság tagja, magyar válogatott –; jégchokizik – a téli olimpián a magyar jégkorongcsapat tagja –; teniszezik – a magyar teniszzsírlista negyedik-ötödik helyezettje, nemzetközi versenyeken is induló játékos. Képzőművész: a mohácsi festőiskola hallgatója, a tavaszi szalon kiállító alkotója, párizsi festőtanulmányokat tervez. Semmi sem utal rá, hogy filozófusnak készülne.

(Harmincas éveik)

Somló számára a néprajz és a filozófiai fordulat évtizede. A néprajz inkább idézőjelben értendő. A korábbi monográfia utolsó fejezete az állami beavatkozás történeti példáit és fejlődési irányait tekinti át, a történeti példák pedig javarészt a primitív társadalmak gyakorlatából származnak. Ezekhez az elemzésekhez kapcsolódó tanulmányaival – a gazdaság „őskorát”⁸ és a javak őstársadalombeli forgalmát⁹ tárgyaló, nemzetközi visszhangot is keltő írásai – a modern gazdasági antropológia egyik előfutárává válik. A filozófiai fordulatának legfontosabb dokumentuma az érték problémájával foglalkozó dolgozat, a somlói életmű filozófiai szempontból talán legjelentősebb munkája¹⁰. A kortársi értékfilozófiai irodalom beható ismeretéről tanúskodó írás a

⁸ Somló (1909b)

⁹ Somló (1909a)

¹⁰ Somló (1911)

szerző határozott antipszichologista fordulatáról tanúskodik: az értéket – a szubjektív értékkel szemben – az abszolút igazságértékkel azonosítja.

Révay gróf számára ez az évtized egyszerre az indulás és a kiteljesedés évtizede. Újrakezdi és befejezi egyetemi tanulmányait, publikálni kezd. Jelenkezik közéleti kérdéseket tárgyaló esszékkel, megalkotja első filozófiai műveit – közöttük filozófiai főművének számító etikáját –, ezekkel párhuzamosan azonban a történeti szociológia körébe tartozó munkákat is publikál. Filozófiai művei közül mind a kanti ismeretfilozófiáról szóló disszertációja¹¹, mind az „erkölcs dialektikáját” tárgyaló, említett etikája¹² megkerülhetetlenek és megoldhatatlannak érzett és fölismert antinómiákat tárgyal. Történeti szociológiai munkái közvetetten a népi mozgalom ideológiája – a népieknek a parasztságot és a nemességet-polgárságot élesen szembeállító „paraszt-kultusza” – ellenében¹³ születnek meg: a családi levéltárakat földolgozó tanulmánya Uri község jobbágyaitól¹⁴ és monográfiája Tajna kisnemeseiről¹⁵ egyaránt ebben a szellemben fogant.

(Negyvenes éveik)

Az évtizedben Somló a megtalált filozófiai közelítés és a föl vállalt neokantianus értékfilozófiai irány útmutatását követi. A törekvés első, kétségkívül legfigyelemreméltóbb eredménye második főműve, terjedelmileg rendkívül nagyszabású, gondolatilag kivételesen mély jogi alaptana¹⁶. A máig a magyar jogelméleti irodalom legjelentősebb művének tekinthető, a kontinentális és az angolszász jogbölcseletre egyaránt számottevő hatást gyakorló, szubtilis kantianus fogalmi distinkciókkal építkező, markánsan normativista nagymonográfia ugyanakkor, figyelemre méltó módon, megőrzi a korábbi szociológiai szemlélet bizonyos elemeit is. Következő elkezdett vállalkozása, – szisztematikus jogi értéktana propedeutikájaként tervezett – etikája megalapozásának szánt ismeretelmélete újabb gondolati váltás nyomait mutatja: a csak tragikus halála után napvilágot látott munka a neokantianizmustól a bolzano-husserli érvényességfilozófia felé próbál továbblépni¹⁷. Élete utolsó éveiben szövegezni kezdett, de összeszerkesztve csupán az elmúlt években kiadott állambölcseleti monográfiája nézeteinek konzervatív átalakulásáról tanúskodik¹⁸

¹¹ Révay (1936)

¹² Révay (1940)

¹³ Révay (1941)

¹⁴ Révay (1939)

¹⁵ Révay (1942)

¹⁶ Somló (1917)

¹⁷ Somló (1917-1918/1926)

¹⁸ Somló (1919-1920/2016)

Révay grófnak ebből az évtizedéből már alig néhány tanulmány marad. Posztumusz megjelenő Nietzsche-előadása – ez az 1944-es Nietzsche-centenáriumra tervezett, de a német bevonulás miatt már elmaradt Filozófiai Társaság-beli előadásának szövege – saját korábbi etikai nézeteinek revízióját végzi el¹⁹. Legutolsó korszakának meglepetése az érdeklődésének absztrakciós szintjében bekövetkező újabb változás: a filozófiai megközelítés helyett egy újabb szaktudomány, a pszichológia kezdi foglalkoztatni. Az egyetem lélektani intézetének kiadványsorozatában több pszichológiai dolgozatot is közöl – sorrendben a „kifejezés jelenségéről”²⁰, „másik megértéséről”²¹ és a „munka és a szórakozás lélektanáról”²² –, ezekben ugyanakkor hasonlóképp korábbi problémáinak újratematizálásával kísérletezik.

(Tudomány, élet)

Mit látunk tehát? Tudatosan eltervezett és következetesen végigvitt, szigorú jogtudói pályafutást az egyik, esetlegesen-lassan elinduló és bizonytalanul-következetlenül bejárt, nehezen klasszifikálható teoretikus pályafutást a másik oldalon.

Somló elsősorban is jogász; bármivel foglalkozzék is, voltaképp mindig a jog jelenségvilágát igyekszik megérteni és magyarázó elméletbe foglalni. Ez vezeti a szorosabban vett jogtudománytól előbb a szociológiához és a „néprajzhoz”, majd ez viszi tovább a filozófiához. A diszciplináris váltás pedig ugyanakkor egyszerre irányzati váltást is jelent számára: a szociológiától a filozófiához vezető útja egyben a naturalista pozitívizmustól az antinaturalista újidealizmushoz vezető útja is lesz.

Ebben az értelemben nagyon is filozófus: a korszak tudományos filozófiájának alakja. A maga pályáján mintaszerűen követi azt a hatalmas gondolati orientációváltást, amely alkotókorszakának – az előző század utolsó és az új század első két évtizedének – kontinentális filozófiájában bekövetkezik. Mint ha nem is egyetlen alak volna, hanem inkább két különböző személyiség: gondolkodói útját olyan éles fordulat vágja ketté. Szomorúan rövidre szabott alkotói pályájának közepén, az új évszázad első évtizedének végén bekövetkező cezúra mind diszciplinárisan, mind irányzati tekintetben határozottan kettéosztja a munkásságát. Diszciplinárisan a szociológiától a filozófia felé fordul, irányzati tekintetben a naturalista pozitívizmus hívéből az antinaturalista újidealizmus elkötelezettje lesz. Amit addig egy meghatározott irányból látott, azt hirtelen, szinte megvilágosodásszerűen egy másik irányból kezdi

¹⁹ Révay (1944/1945–1946)

²⁰ Révay (1943)

²¹ Révay (1944)

²² Révay (1944/1946)

nézni. Kivételesen következetes gondolkodó, aki mind munkássága, mind életútja tekintetében egyértelműen levonja az orientációváltásából származó következtetéseket. Munkásságában újratematizálja, és gyökeresen eltérően válaszolja meg a korábban vizsgált kérdéseket: a pozitívizmus magas színvonalú, ám talán nem különösen eredeti recepciója helyett a neokantiánus idealizmus nemzetközileg is kiemelkedő változatát megteremtve. Életútján pedig hasonlóképp kíméletlenül számot vet a fordulat következményeivel: saját korábbi eszményeit is felelősnek érezve a bekövetkezett történelmi kataklizmáért, öngyilkosságba menekül.

Révay gróf a definiált szerepektől általában is idegenkedő személyiség. Egy levelében – már miután maga is elindul az akadémiai pályán – élesen szembeállítja egymással a filozófiát és a professzori szerepet; az előbbit a kétellyel és a bizonytalansággal, az utóbbit a nagyképű magabiztossággal és a látszólagos bizonyossággal jellemezve. Úgy látszik, mintha kiegyensúlyozott és harmonikus személyiség, tevékenységi területeket és tudományos diszciplínákat könnyedén váltogató alak volna. Pedig valószínűleg öngyötrő, tragikus alkat inkább. Nyughatatlan, kereső szellem, aki a sportban, művészetben és tudományban-filozófiában egyaránt az élet megformálásának lehetőségeit keresi.

Ebben az értelemben ő is filozófus, hangsúlyosan az. Somlóval, a tudományos filozófussal szemben az élet filozófusa. A filozófia nem tudomány a fölfogásában: életproblémáinak mindig újabb megoldási kísérlete. Ebből a perspektívából olvasva írásai szorosan kapcsolódnak egymáshoz. Legelső publicisztikus esszéjében, még mint sportoló, éppen a „sport metafizikájáról” értekezik²³. Diszciplinárizált filozófiai munkái egymásnak ellentmondó tételek tragikus feszültségében mozognak. Antinómiákat ismer föl az életben, ezért a filozófiában is. Bölceleti útját végigkíséri az antinomikus szemlélet, hogy aztán pályája végére eljusson a fölismeréshez: az antinómiák igenis meghaladhatók. A kanti ismeretfilozófiát tárgyaló disszertációja a megismerésben – az ismeret és a valóság „megfelelésében” – ismer föl antinómiát: látja meg a „megegyezés” és a „különállás” földoldhatatlan ellentmondását. Nagyszabású etikája, hasonlóképp, magában az etika alapelvében, a „kellésben” vesz észre antinómiát – pillantja meg a dinamikus és a statikus mozzanat ellentmondását –, így az etika és az erkölcs egészét antinomikusnak ítéli. A tragikus szigorúság kései tanulmányaiban oldódik föl. Nietzsche-előadásában a földoldás útja a történelem: eszerint a „moralizmusok” és „immoralizmusok” dialektikus történeti küzdelme közelít a valóság fölötti, időtlenül érvényes erkölcs irányába. Pszichológiai tanulmányai közül kettőben is a gyakorlat hozza el a földoldást: a tudományos-diszkurzív meg a tudomány

²³ Révay (1931-1932)

előtti-intuitív emberismeret ellentmondása is, a munka és a szórakozás antinomikus faktumai is a gyakorlatban oldódnak föl. Újabb tragikus antinómia, hogy a fölismerés után épp a történelem és a gyakorlat – a gyömrői kommunisták puszkagolyóiban kifejeződő történelmi gyakorlat – oltja ki az életét.

Ahogy Somlónál, filozófia és élet Révay grófnál is összekapcsolódik hát egymással. Somló szakítani akar korábbi filozófiájával, amikor szabad akaratából befejezi az életét. Révay gróf meg akarja alkotni új filozófiáját, amikor gyilkosai elveszik az életét. Lám, ebben a legtágabb, egzisztenciális értelemben is mindketten filozófusok.

IRODALOM

Révay József (1931–1932): A sport metafizikája, *Századunk*, 8. 416-421; 2. 131-132.

Révay József (1936): *A megismerés antinómiája Kantnál* (Dolgozatok a Kir. Magy. Pázmány Péter Tudományegyetem philosophiai seminariumból, 14), Pázmány Péter Tudományegyetem Philosophiai Seminariuma, Budapest.

Révay József (1939): Egy jobbágyközség sorsa a partriarkális időkben és a kapitalizmus korában, *Kelet Népe*, 4. 219-229.

Révay József (1940): *Az erkölcs dialektikája* (Az Akadémia Filozófiai Könyvtára, 12), Magyar Tudományos Akadémia, Budapest, 1940.

Révay József (1941): Polgári művelődés – paraszti művelődés, *Sorsunk*, 1-2. 5970.

Révay József (1942): *Kisnemesek Tajnán: Adatok egy felvidéki falu és egy társadalmi réteg történeti monográfiájához*, [Budapest]: Magyar Egyetemista és Főiskolai Hallgatók Országos Szövetsége.

Révay József (1943): A kifejezés jelenségéről, In. *Lélektani tanulmányok*, VI, Szerkesztette: Harkai Schiller Pál, Budapest, A Királyi Magyar Pázmány Péter Tudományegyetem Lélektani Intézete, 90-104.

Révay József (1944): Mások megértéséről, In. *Lélektani tanulmányok: Hetedik kötet*, Szerkesztette: Harkai Schiller Pál, Budapest, A Kir. Magyar Pázmány Péter Tudományegyetem Lélektani Intézete, 7-28.

Révay József (1944/1945-1946): Immoralizmus, *Athenaeum*, 17-25.

- Révay József (1944/1946): A munka és a szórakozás lélektana, In. *Lélektani tanulmányok: VIII*, Szerkesztette: Harkai Schiller Pál, Budapest, A Pázmány Péter Tudományegyetem Lélektani Intézete, 86–107.
- Révay József (1988): *Az erkölcs dialektikája*, Utószó: Németh G. Béla (Pannónia Könyvek), [Pécs]Baranya Megyei Könyvtár.
- Révay József (1999): *Mások megértéséről: Esszék, tanulmányok; Kisnemesek Tajnán: Adatok egy felvidéki falu és egy társadalmi réteg történeti monográfiájához*, válogatta: Filep Tamás Gusztáv, Bevezető tanulmány: Percz László, Ister, Budapest.
- Somló Bódog (1896): *A parlamentarizmus a magyar jogban*, Gibbon Albert könyvkereskedése, Kolozsvár.
- Somló Bódog (1898): *Törvényszerűség a szociológiában*, Pesti Könyvnyomda, Budapest.
- Somló Bódog (1903): *Állami beavatkozás és individualizmus*, Politzer, Budapest.
- Somló Bódog (1909a): *Der Güteverkehr in der Urgesellschaft*, Bruxelles Brussel–Leipzig: Misch und Thron.
- Somló Bódog (1909b): Der wirtschaftliche Urzustand, *Monatschrift für Soziologie*, I. 147–161.
- Somló Bódog (1911): Az érték problémája, *Athenaeum*, (20) 1. 84–113; 2. 37–66.
- Somló Bódog (1917): *Juristische Grundlehre*, Felix Meiner, Leipzig.
- Somló Bódog (1917–1918/1926): *Prima Philosophia: Gedanken zu einer Ersten Philosophie*, közzétette: Moór Gyula, Walter de Gruyter, Berlin–Leipzig.
- Somló Bódog (1919–1920/2016): *Állambölcseleti töredék*, sajtó alá rendezte, szerkesztette: Takács Péter (Florilegium), Gondolat Budapest.
- Zódi, Zsolt (2018) (ed.): *Juristische Grundlehre 100 – Contemporary Studies on Felix Somló, Acta Iuridica Hungarica: Hungarian Journal of Legal Studies*, 2.

A MAGYAR FILOZÓFUS ÉS KÖZÖNSÉGE

MESTER BÉLA

A daliás időkben, a múlt évezred utolsó százada kilencvenes éveinek az elején, amikor még azt gondoltuk, hogy rajunk áll, hogyan gomboljuk újra a nemzet mellényét,¹ magyar filozófiatörténészek nagyobb csoportja, miután a Miskolci Egyetem vendégszeretetéit élvezvén elvégezte a neki jutott újragombolási feladatot saját filozófiatörténeti kánonjának revíziója formájában, sétát tett az aggteleki cseppkőbarlangban. Az értő szakmai vezetés külön kitért arra, hogy mennyire változó volt történetileg az egyedi természeti értékek megítélése, és hogy történelmi léptékben nézve mennyire újszerű az a jelenlegi felfogás, amely szerint a lassan növekedő cseppkövek természeti környezetükben, háborítatlanul őrzendők meg.² Elrettentő példaként egy tekintélyes méretű és érdekes formájú, első pillantásra *sztalagmit*-nak, alulról fölfelé növekvőnek tűnő cseppkőre mutatott, amelyről a figyelmes szemrevételezés során kiderült, hogy valójában erőszakosan, durván letört *sztalaktit*, felülről lecsöngő cseppkő, amelyet barbár módon betonoztak hozzá az aljzathoz a barlangnak egy egészen más pontján, mint ahonnan letörték. Szokás szerint minden szebb, jelentősebb cseppkövet elneveztek már valamiről a túraút mentén, az agressziót szenvedett, környezetéből kiszakított alakzatnak viszont, bizonyára éppen szomorú előtörténete okán, nem akadt még névadója, neve. A körünkben lévő Heller Ágnes hirtelen jött ötletére így mindjárt ki is sajátítottuk a hányatott sorsú cseppkövet, elnevezvén a *magyar filozófusról*. Még a közeli fogadóban elköltött vacsora alkalmából is gyakran emlegettük a *mi cseppkövünket*, talán még tósztot is mondtunk rá, hangsúlyozván, hogy nem akármilyen, hanem *magyar* filozófusról van szó, ami abból látszik, hogy a feje tetején áll.³

¹ Vö. Mester Béla: A politikai közösség újragombolása. *Korunk*, 16. 2005. 9. 22–30.

² Erről bővebben lásd: Mester Béla: Az ásvány mint történeti emlék. Az élettelen természet történeti szemléletének kialakulása. In. *A geológia, a filozófia és az irodalom kölcsönhatásai a 18–19. században*. Szerk. Gurka Dezső, Gondolat, Budapest, 2013. 97–105.

³ Szegedi előadásom alkalmával, 2019. május 16-án még afféle születésnap köszöntőnek szántam, hogy éppen ennek a régi, Heller Ágneshez kapcsolódó történetnek a felidézését használtam föl a téma felütésére. Mire azonban elérkezett az írott változat elkészítésének az ideje, a köszöntő kényszerűen, akaratlanul és váratlanul megemlékezéssé változott.

Azóta is visszagondolok néha erre a kedves történetre, ám a nosztalgián túl egyre gyakrabban töprengek el azon, hogy miért is volt ennyire magától értetődő, hogy azonosuljunk ezzel az elnevezés által jelképezzé tett tárggyal. Első pillantásra is jelentékenynek és érdekesnek, kifejezetten szépnek tűnő természeti jelenség ez a cseppkő – remélhetőleg még megtekinthető ugyanazon a helyen –, amelynek azonban fő jellemzője, lényegét meghatározó vonása az elszenvedett törés és az erőszakos, barbár módon kivitelezett más-hová illesztés. Pozíciója az eredetinek, a természetesnek ráadásul éppen az ellenkezője; a feje tetején áll. Miért véltük fölismerni saját magunkat és elődeink történetét éppen ebben az egyszerre természeti és mesterséges, majd általunk jelképpé emelt tárgyban? Hiszen egyetlen más, még el nem nevezett cseppkőbe sem láttuk bele a magyar filozófust, ezt viszont éppen azért ruháztuk föl saját (vélt) identitásunkkal, mert a feje tetején állt.

A továbbiakban megkísérlem a vázlatos történeti rekonstrukcióját annak a folyamatnak, amely fokozatosan természetessé tette, hogy így vagy hasonló metaforákban gondoljunk magunkra és elődeink történetére, majd fölvilantom a szükségességét, ha még nem is mindjárt az aktualizálható lehetőségét annak, hogy helyünket és feladatunkat átértelmezve másféle önazonosságot alakítsunk ki magunknak az eddigihez képest. Végezetül arról is szólok, hogy ez a másféle önazonosság mások, a filozófusok körén kívüli szélesebb közönség, saját politikai közösségünk számára is hasznosabb, gyümölcsözőbb lehet.

A MAGYAR KULTÚRA FILOZÓFIÁTLANSÁGÁNAK RÉGI TOPOSZA

A magyar filozófus otthonosságérzésének a kialakulását saját nemzeti kultúrájában először is az a széles körben elfogadott kulturális beidegződés gátolja, amely szerint, különösen a nyugat-európaiakkal összehasonlítva, a magyar kultúra történeti és alkati okokból filozófiátlan, *irodalmias* kultúra.⁴ Az ezen a területen nálam jártasabbak bizonyára részletesen el tudnák beszélni, hogy kulturális önképünknek ezt az elemét pontosan hogyan és mikor alakítottuk ki, avagy vettük át a környező szláv népek önértelmező nemzeti elbeszéléseiből, akiknek a maguk során ugyanúgy a klasszikus német filozófia nyomasztó túlsúlyával szembeni önmeghatározásukhoz volt erre szükségük éppen a nemzeti ébredés századában, amely körülmény hosszú ideig a mi tájékozódásunkat, önazonosságunkat is meghatározta. Kulturális

⁴ A magyar irodalom filozófiátlanságáról és a magyar filozófia irodalmiasságának problémájáról lásd például: Margócsy István: Hogyan alakult ki a magyar irodalom filozófiátlanságának tézise? In: *Világosság*, 48. 2007. 6. 119-124; Mester Béla: A „költőiség” mint vád a XIX. század magyar filozófiai vitáiban. In: *Világosság*, 48. 2007. 6. 125-130.

önmeghatározásunknak ez a vagy önállóan kialakított vagy a hasonló problémákkal küzdő szomszédos kultúrákból átvett, illetve leginkább a térség kultúráinak kölcsönhatásában kialakuló eleme azonban biztos, hogy kapcsolódik a jól ismert, nagy hagyományú magyar elmaradottság-diskurzushoz is, és régóta, jelentős mértékben táplálkozik abból.

Ebből a diskurzusból a következőképpen leírható, kulturálisan berögzült gondolatmenet származik: megkeressük azt a sajátságot, amely megkülönböztet bennünket a vágyott kulturális minták szerkezeti modelljétől, és a föllelt sajátságot vagy visszamaradottságunk szégyellni való jeleként, vagy éppen ellenkezőleg, a magyar kivételesség bizonyítékeként értelmezzük. A két következtetés egymás ellentétének látszik, de valójában ugyanannak a beállítódásnak, önértelmezésnek a színéről és visszajáról van szó. Az említett gondolatmenet persze jórészt a magyar kultúra általános szerkezeti problémáival függ össze, amelyek önmagukban is fontosak, és jelentős szerepet játszanak szinte minden humántudomány magyar tudományos közösségének önértelmezésében, most azonban az érdekel bennünket elsősorban, hogy *miért pont a filozófia* megítélésére vannak talán a legkomolyabb befolyással az említett sajátságok. Miért van az például, hogy a magyar nyelv alkalmassága a filozófia, vagy legalábbis bizonyos filozófiai áramlatok és témák művelésére még manapság is komoly formában, akár szakmai körökben is fölmerülhet, mintha csak ugyanazok között a nyelvi és intézményi körülmények között működnénk, mint valamikor a reformkor elején; vagyis még a nyelvújítás szaknyelveket érintő első nagy hullámának a lezárása, valamint az első akadémiai műszótár megjelenése előtt.⁵ (Más humántudományokban legfőbb gyakorlati problémaként vetődik föl egy-egy új keletű terminus magyarártása; az a fölvetés viszont, hogy maga a magyar nyelv alkalmas-e egyáltalán mondjuk az irodalomelmélet vagy történettudomány módszertana művelésére, a megfelelő tudományos közösségekben értelmezhetetlen lenne, így elő sem fordul.)

A SZAKFILOZÓFIA 19. SZÁZADI ELKÜLÖNBÖZŐDÉSE A JÓZAN ÉSZTŐL

A magyar kultúra szerkezetéről való vélekedésekből a magyar filozófia ezekből adódó helyére és szerepére való következtetések mellett, amelyek mintegy *kívülről* ítélik meg a magyar filozófust, a kialakult önértelmezési helyzet másik oka a magyar teoretikus gondolkodás történetének saját *belső* mozgásaiban rejlik. Ezek között elsőként említendő az a más filozófus-közösségekben is megfigyelhető, de nálunk talán még karakteresebben meg-

⁵ *Philosophiai Műszótár*. Közre bocsátja a ' Magyar Tudós Társaság. Budán, a' Magyar Kir. Egyetem betűivel, 1834.

jelenő érvelési, vagy inkább csak retorikai stratégia, amely csak *saját irányzatát és módszerét* tekinti szűkebb értelemben vett *szakfilozófiai álláspontnak*. Ellenfelét azzal vádolja, hogy fogalomhasználata, érvelésmódja nem csupán helytelen, cáfolható, hanem a *filozófián kívüli*, vagy az időben és a fejlődés logikájában is megelőző korszakhoz tartozik, így a szakmai diskurzusban nem is vehető komolyan, voltaképpen nem vitaképes álláspont.

Legelső jellegzetes példája nálunk ennek beállítódásnak az a mód, ahogyan Erdélyi János *A hazai bölcsészet jelenében*, szorosan követve Hegel hasonló érvelését, leszámol a *józan ész* fogalmára épülő bármifajta gondolkodással, az ebből kiinduló műveket pedig a filozófián kívüli sekélyes közgondolkodás körébe sorolja.⁶ Teszi ezt úgy, hogy közben pontosan tisztában van a *józan ész* fogalmára épülő filozófiai iskolák jelentőségével és filozófiatörténeti helyével, ezt azonban igyekszik lokális skót jelenséggént beállítani, azt sugallván, hogy *volt* ugyan jelentősége a józan észnek a szakfilozófiában is, ezt azonban az ő korára a filozófia fejlődése már meghaladta. Az esetet részletesen elemeztem két évvel ezelőtti előadásomban, ugyanezen a helyen.⁷ Most elegendő ennek a vitastratégiának arra a következményére fölhívni a figyelmet, hogy folyamatosan csonkolja a filozófia-számba vehető szövegek korpuszát, és mindig éppen azokat a szövegeket, műfajokat igyekszik leválasztani magáról, *amelyek kapcsolatban állnak a mindenkori közbeszédde*, és amelyeknek az az ambíciójuk is megvan, hogy hatást gyakoroljanak arra a filozófia szemszögéből. Egyfelől tehát a *filozófiátlanság* sztereotípiája idegeníti el a magyar kultúrától a magyar filozófiát. Ha egyszer a magyar kultúra filozófiátlan, akkor az annak keretében mégiscsak fölbukkanó filozófiai gondolat logikus módon *idegennek* minősül. Mindeközben maga a magyar filozófiai élet is úgy próbálja saját egyetemes jellegét bizonyítani, hogy a nemzeti partikularitáshoz való kapcsolódás lehetőségét tagadja, ahogyan azt legsarkosabban szintén Erdélyi fogalmazta meg:

A nemzetiség szép szó; alkalmazása igen helyén esik az ember lelki életének alsóbb fokozatán, midőn szellemén a természeti befolyások után előállnak az égalji, életmód utáni sajátságok, a földirati helyzet és fajtaiség különbségei; s éppen azért bölcsé-

⁶ 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 Horkay László. Akadémiai, Budapest, 1981. 25–102.

⁷ Mester Béla: „Szellem” versus „józan ész”. *A sensus communis parasztossá tétele és elidegenítése a magaskultúrától a filozófia és a nemzeti kultúra viszonyáról folytatott 19. századi vitákban*. In. *Az idegen*. Szerk. Laczkó Sándor, Pro Philosophia Szegediensi Alapítvány – Magyar Filozófiai Társaság – Státus Kiadó, Szeged, 2018. 229–246. (*Lábjegyzetek Platónhoz* 16.)

szeknél, kik a bölcsészetet nem a tiszta, minden fékeitől ment szabad gondolkodás, hanem a lélektan útján keresik, megjárja. [...] A nemzetiség elve tehát folytonosan erős a költészetben, gyöngébb a vallásban, végképen megszűnik utóbb a bölcsészetben. Ezt így tanítja a történet, a művelődés története is, mely tulajdonképp az emberi szellemnek az események folytában nyilvánult másolata.⁸

A 20. SZÁZADI KULTÚRKRIKA ELKÜLÖNBÖZŐDÉSE A SZAKFILOZÓFIÁTÓL

Már Erdélyi esetében is azt láttuk, hogy a magyar teoretikus gondolkodás belső vitái a későbbi kulturális hagyományban úgy rögződnek, mintha csak az egyik fél képviselt volna teoretikusan komoly álláspontot. Ez a gondolkodási alakzat sűrűn megfigyelhető huszadik századi eszméletörténetünkben is. Azok az aktuális szituációkban folytatott viták, amelyek arról szóltak, hogy milyen kérdések és milyen megközelítésben kerüljenek a közbeszéd fókuszába, egy történelmi pillanattal később már úgy fogalmazódnak át, hogy milyenek *kell* lennie a magyar gondolkodásnak általánosságban, szubsztanciálisan. Ami nem ilyen, az nyilván nem minősül magyarnak. Ahogyan a jelenésre gyakran idézett példám, Karácsony Sándor írja, nincs magyar filozófia, *mert* a könyve írásakor Debrecenben domináns módon jelenlévő Böhm Károly filozófiáját nem tartja magyarnak:

Akkor nyáron kezdett egyébként derengeni előttem, hogy van magyar filozófia, ha nincs is magyar filozófiai rendszer (mert a Böhm Károlyét nem tartom magyar filozófiai rendszernek).⁹

Nem a filozófiai tartalmával van tehát baja, azt nem is érinti, hanem a *magyar néplélek*hez való viszonyával. Ez csupán egyetlen apró, de igen jellegzetes példája a két világháború közötti kultúrkritikai és nemzetkaraktológiai irodalmunk filozófiát érintő vélekedéseinek. A kultúrkritikai pozícióból kiinduló gondolkodók törekvése a teoretikus gondolkodás, elsősorban az érezhető társadalmi, közösségi hatással járó közbeszéd megújítása. Eközben természetes, hogy minden fennálló szellemi alakzattal szemben kritikusak: azt hangsúlyozzák, hogy a létező gondolkodási panelek, műfajok és nyilvánosságformák nem képesek betölteni társadalmi funkciójukat. Ebből az egész, gondolati megújulást szorgalmazó kritikai mozgalomból viszont a filozófiára nézve annyi maradt meg csupán a kulturális emlékezetben, hogy a *magyar*

⁸ Erdélyi i. m. 44.

⁹ Karácsony Sándor: *A magyar észjárás*. Magvető, Budapest, 1985. 415.

filozófia volt alkalmatlan társadalmi szerepe betöltésére, míg a felvirágzó *magyar esszé-kultúra* valahol *külön entitásként*, nem a magyar teoretikus gondolkodás részeként jelenik meg a későbbi nemzedékek tudatában, hiszen ekkorra már filozófiánk élesen megkülönböztette magát a *közértelmiségi* szerepmintájától.

A FILOZÓFIA MINT IDEGEN ÉS PUSZTÁN TÖRTÉNETI JELENSÉG A MAGYAR GONDOLKODÁSBAN

A magyar filozófia, amint elkezdte saját szakfilozófiai jellegét és a közértelmiségi szerepektől való távolságtartását hangsúlyozni, a magyar körülmények között óhatatlanul kiélezte és túlfeszítette a magyar filozófia és az egyetemes filozófia, valamint az egyetemes és a magyar filozófiatörténet viszonyának kérdését. Ezt a sajátságot még inkább fokozta az az idősebb kollégák által még jól ismert kultúrpolitikai helyzet, amikor valamely filozófiai kérdéssel leginkább úgy lehetett foglalkozni, hogy az ember *filozófiatörténeti szemszögből* és persze *kellő kritikával* vizsgálja meg és mutassa be akár még élő szerzők, aktuálisan zajló viták szövegeit, saját véleményét kényszerűen elrejtve a kommentárban.

A filozófusok politikai tiltás és cenzúra elleni védekezésének ez a formája a közkeletű vélekedések ellenére nem a kommunizmus időszakában kezdődött: Kreil Antal bajor származású pesti egyetemi oktató már a magyar kantianizmus kezdeti szakaszában azzal próbálta megmenteni az akkori felsőoktatás Kant-kurzusait, hogy a még élő Kantot a filozófiatörténet részeként, a hivatalosan elfogadott irányzatokra támaszkodva megfogalmazott *kellő kritikával* javasolta oktatni. Történt ugyanis, hogy 1795-ben panaszt tettek Delling Jánosra, a pécsi akadémia filozófiatanárára, miszerint a veszélyes, erkölcs- és vallásellenes kanti filozófiát tanítja. A szakértőként meghallgatott pesti egyetemi oktatók közül az egyébként kiváló esztéta, volt jezsuita professzor, Szerdahely György a kanti filozófia oktatásának általános betiltására tett javaslatot, míg Schedius Lajos és Kreil Antal Delling felmentése érdekében léptek föl, sőt, Kreil először azt javasolta, hogy Delling dicséretben részesüljön, amiért a legfrissebb és legszínvonalasabb szakirodalom alapján tanítja a filozófiát. Kreil kiállása személyes bátorságról, civil kurázsiról tanúskodik, hiszen mind Dellinget, mind őt már 1790-ben is megtámadták kantianizmusuk miatt, és a nemzetközi helyzet, jelesül a francia forradalom eseményeinek hazai reakciójaképpen szigorodó politikai viszonyok között sejteni lehetett, hogy az újabb támadást már nem vészelik át olyan könnyen, mint öt évvel azelőtt. (Schediusnak filozófiai, szakmai szempontból ugyanaz volt a véleménye, mint Kreilnak, ám személyes habitusából eredően jóval óvatosabban járt el, elmenve egészen addig, hogy a legnehezebb időkben Kant nevének említése nélkül

tanítson kantianus tételeket.)¹⁰ A mából visszatekintve már tudjuk, hogy az úgy a kanti filozófia oktatásának országos betiltásával végződött, ami alól azonban a protestáns intézmények iskolai ügyekben megőrzött autonómiájuk alapján mentesültek. A döntést követően az egyetemtörténész leírása szerint Kreil így próbálja menteni a menthetőt:

A legfelsőbb elhatározás ily értelemben keletkezett [vagyis jóváhagyta a vádakát]: és Kant rendszere, mint veszélyes, homályos és fellengző, az ország összes tanintézeteiben meg lett tiltva.

Kreil [...] az iránt tett kérdésére, vajjon Kant rendszere az irodalmi történetben, mint DesCartesé, Leibnitzé és másoké megemlíthető-e? [...] válaszul a rendszer irodalomtörténeti megemlítésének engedélye következett.¹¹

A szellemi kármentés látszólagos sikere Kreil számára nem járt sok személyes haszonnal, megszólalási lehetőséggel, hiszen még ugyanennek az évnek a végén kényszernyugdíjazzák, és egyben hatóságilag kitiltják Pest belterületéről a Martinovics-per kapcsán. Kínban fogant ötlete a mindenkori hatalomnak nem kedves filozófiai nézetek becsomagolásáról a filozófiatörténetbe azonban gyakran visszaköszön a magyar filozófiai hagyományban. A kommunizmus idején már hosszú időn keresztül a filozófiatörténet művelése jelent menedéket, viszonylagosan széles körűnek mondható fordítás- és kommentárkultúra alakul ki, amelynek eredményeiből részben ma is élünk, ma is támaszkodunk rájuk, ha másutt nem, legalább az oktatásban.

Pozitív hozadékaik mellett mégis van ennek a beállítódásnak, a filozófia művelése e történeti módjának legalább egy árnyoldala: a filozófia a magyar közegben gyakran tűnik föl úgy, mint aminek a nyelve akár képletesen, akár szó szerint fogalmazva valamilyen *idegen nyelv*, amit valahogyan adaptálni kell egy alapjában véve a filozófiától idegen magyar közegben. Éppen ezért merülhetnek föl újra azok a poros fordíthatósági és a magyar nyelv filozófiára való alkalmasságát illető kérdések, amelyeket főttebb már említettem. Ez a körülmény sem segít abban, hogy a magyar filozófus meglegye honját a hazában.

¹⁰ Balogh Piroska: *Ars scientiae. Közelítések Schedius Lajos János tudományos pályájának dokumentumaihoz*. Kossuth Egyetemi Kiadó, Debrecen, 2007. 319-320 *Csokonai Könyvtár, Szerk.* Bitskey István, Görömbei András, *Bibliotheca Studiorum Litterarium*, 38).

¹¹ Pauler Tivadar: *A budapesti Magyar Kir. Tudomány-Egyetem története*. Budapest, nyomtatott a Magyar Királyi Egyetemi Könyvnyomdában, 1880. 1. kötet, 351-352. A korai magyar kantianizmus szakirodalmi napjainkban is ezt a régi, ám eseménytörténeti szempontból megbízható feldolgozást idézi.

Ha a magyar filozófus otthontalanság-érzetét elősegítő, főntebb említett jelenségeket filozófiatörténészek lévén egy elbeszélésben kívánnánk összefoglalni, talán sikerrel próbálkozhatunk meg a következő narratíva alkalmazásával, még ha előre tudjuk is, hogy vázlatos és leegyszerűsítő. *Ósbűn*nek tekinthetjük azt a pillanatot, amikor a magyar filozófusközösség földalta a nyilvános filozófiára való törekvését a *szakfilozófia* sokszor leegyszerűsítően, torzan értelmezett programjáért. Az imént kiemelttem ebben a tekintetben Erdélyi Jánost, akinek valóban nagy volt a szerepe ebben a fordulatban, de inkább időről időre megismétlődő választási helyzetről van szó, amelynek csupán a szerkezete, a dilemmái és a következményei azonosak a különböző körülmények dacára. Az ósbűn mindenkori büntetése, hogy amikor újra megjelenik a nyilvános bölcsélet igénye, a magát szűken értelmező szakfilozófia ezt nem tudja már hitelesen betölteni a közbeszédben, hiszen éppen a közértelmiségi szerepétől elkülönítve, *ahhoz képest* identifikálta magát. Aki pedig a nyilvános bölcsélet programját föleleveníti, az gyakran éppen ezért a filozófiai intézményrendszerrel és annak termékeivel szemben határozza meg magát és munkásságát, ahogyan tette ezt két háború közötti esszéirodalomunk, illetve azóta is a közértelmiségiék jelentékeny része.

Természetesen az is jellemző, hogy a kulturális emlékezetben már általános filozófiaellenességgként marad fön­n az is, ha valamely jelentékeny szerző kifejezetten csak a saját kora valamely konkrét filozófiai irányzatát, szerzőjét, vagy a filozofálás valamely meghatározott módszerét bírálja, más filozófiai álláspont alapján. Klasszikus példája ennek a *spekuláció-ellenesség*, amit utólag már a szerző általános filozófia-ellenességgként értenek, öntudatlanul követve azt a Hegel–Erdélyi-féle filozófiai felfogást, amely éppen a spekulációban látja a filozófiát a lesajnált *józan ész*en alapuló *közgondolkodástól* elválasztó sajátságot. A legárukodóbb jel éppen a *józan ész*re, a *közértelmességre* vonatkozó kifejezések és a nyilvános gondolkodás, eszmecsere tereiről és szerkezetéről alkotott elképzelések parttalan, sokszor zavaros megjelenése. A *józan paraszti ész* kultuszától kezdve a *józan ész*en alapuló állítások evidenciájával való retorikai visszaélésig, az *ad populum* érvelésig sok minden megfigyelhető itt; néha úgy látszik, valódi életre kél Erdélyi János torzképe a babonassággal és döghalállal összhangzó vidékies *józan ész*ről.

Éppen csak egy dolgot sikerül maradéktalanul elfődni; azt, hogy amiről beszélnek, az nem a közgondolkodás filozófiamentességének alátámasztására felhasználható fordulat, hanem egy egykor létezett filozófiai felfogás rosszul értelmezett mai maradványa.

Hogyha nem filozófiatörténészként, elbeszélést keresve, hanem *filozófusként*, saját valóságos és lehetséges szerepünket kutatva kívánjuk összefoglalni rossz közérzetünk okait a magyar kultúrában, abba a szemléleti problémába ütköznünk, hogy hallgatólagosan eleve elfogadjuk a magyar kultúra filozófiatlanságának tézisé, és a legjobb esetben is kívülről, mint valami eleve idegennek bélyegzett importártut próbáljuk belevinni kultúránkba a filozófiai tartalmat. Holott akár történetét, akár szerkezetét nézve, a nemzet modern fogalma és közelebbről a modern értelemben vett magyar nemzet alapvetően filozófiai termék.¹² Még a nemzet történelmi kontinuitására vonatkozó érvelés és az ehhez kapcsolódó tudatos múltteremtés, okszerű emlékezetgazdálkodás eredete is pontosan végiggondolt filozófiai fejtegetések eredménye. Hangsúlyosan így van ez a magyar esetben, ahol a reformkorban, utólag visszanézve, meglepő nyíltsággal és fejlett önreflexióval tárgyalták a nemzet mint politikai intézményrendszer, mint emlékezetközösség és mint nyelvi közösség megtervezésének, konstruálásának lehetséges módjait, szabályait, és vették számba a háttérelméletként alkalmazható filozófiai rendszereket. A nemzet mint emlékezetközösség tudatos és egyben sikeres megkonstruálására a legjobb példa Kölcsey Ferenc két írása a nemzeti hagyományok mibenlétéről és Mohács toposzának helyéről a magyar kulturális emlékezetben. Ezekkel az írásaival Kölcsey legalább annyira, ha nem jobban járult hozzá a modern magyar nemzet megalkotásához, mint a *Himnusszal*.¹³

Amikor nemzeti kultúránk jól ismert alakzatai között teszünk szellemi sétát, ugyanolyan tervezett városban járunk, mintha csak Szegednek a Nagy Víz után újratervezett és a tervek szerint példásan meg is épített utcáit

¹² Ennek kifejtését bővebben lásd: Mester Béla: A nemzet mint filozófiai tervezet. In: *Magyar Tudomány*, 178. 2017. 450-458.

¹³ Cselkővi [Kölcsey Ferenc]: [Nemzeti hagyományok]. *Élet és Irodalom*. 1. 1826. 1. VII. közlemény, 15-59. A folyóirat szerkesztési elveihez tartozott, hogy az írásokat gyakran cím nélkül közölték, az egyes szövegeket a lapszámon belül római számokkal megszámozva. [Kölcsey Ferenc]. Mohácsot-ünnepelő. *Aurora – Hazai almanach* [a Szemere Pál szerkesztette változat] 14. 1835. 129-152. A későbbi kiadásokban a cím általában: *Mohács*. Kölcsey írásainak szerepéről a modern magyar kulturális emlékezet szerkezetének kialakításában legutóbb lásd: Kovács Gábor – Mester Béla: *Mohács szerepe a modern magyar politikai eszmétörténetben*. In: Fodor Pál – Varga Szabolcs; Szóts Zoltán Oszkár közreműködésével (Szerk.): *Több mint egy csata: Mohács. Az 1526. évi ütközet a magyar tudományos és kulturális emlékezetben*. Budapest, MTA Bölcsészettudományi Kutatóközpont, 2019; Fodor Pál – Pap Norbert (Szerk.): *Mohács 1526-2026. Rekonstrukció és emlékezet*, 279-336; különösen: 303-304; 314-315.

rónánk. A magyar nemzet és a magyar filozófia történetének ez az alapvető közös eleme persze nem szabad, hogy pusztán a magyar filozófia létjogosultsága melletti retorikai fogás maradjon ajkunkon; valami olyan ízü igénybejelentés, hogy lám, mi is részei vagyunk a nemzeti kultúrának, kérjük tehát a résziünket az apanázsból. Természetesen részei vagyunk a nemzeti kultúrának (is), de ennek üres kijelentése még kevés a továbblépéshez. Nem visz bennünket sehová az sem, ha csupán büszkeséggel tölt el a tudat, hogy egy sikeresen kifejlesztett filozófiai termék, a modern magyar nemzet keretei között élünk, ám az sem, ha keserűen úgy vélekedünk: lám, olyan a nemzet, amelyet pár magyar bölcselő ki tudott gondolni. Az elemző szándék talán előrébb vihet bennünket. Filozófiatörténészként természetesen elfogult vagyok, szerintem tehát az első feladat volna ennek a *régi* filozófiai terméknek a *filozófiatörténeti* vizsgálata; hogyan alakult ki, hogyan vált olyanná, amilyen ma, és mennyiben más, mint hasonló filozófiai termékek a környéken. A büszkeség és a szégyen reflektálatlan és termékletlen érzéseit föl kellene tehát váltania a (filozófiai) termék iránti felelősség átérzésének.

ELHAGYHATJA-E A SZENTLÉLEK AZ EGYHÁZAT?

A történeti elemzés után logikailag, de nem föltétlenül időrendben következő feladat lenne a következtetések levonása a magyar filozófus társadalmi szerepéről, identitásáról. Meglehet, filozófiatörténészként elfogult vagyok a történeti elemzés fontosságának és elsődlegességének a tekintetében. Történetileg kevésbé érzékeny gondolkodóknak valószínűleg némileg módosított útvonalon is el lehet jutniuk hasonló szerepfelfogásokhoz. Szívesen is olvasnék, hallanék a témában hasonló irányba tartó, de más megalapozásból kiinduló fejtegetéseket. Addig azonban, kényszerűen megelégedve saját kútforrással, marad a számomra inkább kézhez álló történeti vizsgálat. Durván és szándékoltan elnagyoltan megfogalmazva hipotézisemet, a magyar politikai közösség önismeretének, identitásának az az alapvető baja, hogy ebből az eredendően filozófiai termékből éppen a filozófiai alapzat és ezzel a filozófiai reflexió lehetősége tűnt el valahogyan azzal a folyamattal összefüggésben, hogy a filozófiai megalapozású megszólalás visszaszorult a közbeszédben, nem mellékesen lerontván ezzel a *közértelmesség* színvonalát is. Az akár politikai, akár kulturális közösséggént értelmezett nemzetről való beszéd visszavétele a filozófiai diskurzus szokott témái közé, majd ez utóbbinak vissza-szervesítése a közbeszédbe lenne az a nagy, valóban történelmi léptékű feladat, amelynek elvégzése után megszűnhetne, vagy legalábbis enyhülhetne rossz közérzetünk a saját kultúránkban.

A dolog értelme azonban persze mégsem az, hogy *mi* jól érezzük magunkat, hanem, hogy maga a közösség *gyógyuljon* a fogalmi tisztázás révén. Filozófiatörténészként a bölseleti talaját elvesztett *józan észre* és közvélekedésre vonatkozó nézetek dekonstrukciójával kezdeném, megpróbálva újragondolni, hogy mit jelenthet ma a közös dolgok közös megítélése. Mondhatná valaki, hogy éppen jókor fejtegetem ezeket a gondolatokat a közös gondolkodás filozófiai alapjairól, amikor polgártársaink többsége zárt véleménybuborékokban él a másokkal való párbeszéd minden igénye és sokszor a lehetősége nélkül, a filozófia presztízse, társadalmi megbecsültsége pedig éppen mélyrepülésben van. Most, az írott változat megfogalmazásakor szembesülök vele, hogy a fönti, a történelmi elemzést a közösség lelki terápiájával összekötő gondolat is önkéntelenül és szándékolatlanul, de nyilván nem véletlenül Bibó István gondolkodása egyik fontos elemének az átvétele volt. Helyes tehát, ha e terápia egyik bibói darabjának a felidézésével és a jelen dolgozat témájára való alkalmazásával zárom gondolatmenetemet. Bibó kéziratban és töredékben maradt *Uchróniáját* azzal a gondolatkísérlettel zárja,¹⁴ hogy *uchroniája* világába beépíti a valóságos történelem *uchroniaként való* elbeszélését, amely onnan nézve abszurdnak, történetteológiai szempontból pedig kifejezetten blaszfémianak tűnik:

A legmegbotránkoztatóbbnak azonban az egész uchróniát nem abban látja, amiben ízléstelen és valószínűtlen, hanem abban, amiben nagyon is valószínű, mert hiszen az Egyház a 16. században valóban nagyon közel volt ahhoz, hogy megkövült ortodoxiára, hatalomkoncentrációs katolicizmusra és atomizált protestantizmusra essen szét: ezt akár csak elképzelt állapotként felvázolni nem kevesebbet jelent, mint azt feltételezni, hogy a Szentlélek elhagyhatja az Egyházat. B.[ibó] I.[stván] erre megkérdézi, hogy ez vajon nem lehetséges-e. Ezzel a tiszteletlen kérdéssel és R.[avasz] L.[ászló] megbotránkozott fejcsoválásával végződik a mű.¹⁵

Történeti és teoretikus helyzetünk, *mutatis mutandis*, megegyezik Bibóéval. Ő látván látta, hogy a Szentlélek bizonyos értelemben valóban elhagyta

¹⁴ Bibó István: Ha a zsinati mozgalom a 15. században győzött volna ... *Bibó István címzetes váci kanonok beszélgetése apósával, Ravasz László bíboros érsekkel a római katolikus egyház újkori történetéről, különös tekintettel a lutheránus és kálvinista kongregációkra. Egyház-, kultúr- és politikatörténeti uchrónia.* In: Bibó István: *Az európai politikai fejlődés értelme.* Argumentum Kiadó – Bibó István Szellemi Műhely, Budapest, 2012. 157–174 (*Bibó István művei. Centenárium sorozat.* 9. Szerk. Dénes Iván Zoltán). A kézirat 1968-ban keletkezett.

¹⁵ Bibó István i. m. 174.

az Egyházat, ennek beismerése és a történelmi elemzésen keresztül elvégzett közösségi terápia vezethet oda, hogy visszatérjen belé, pontosabban az Egyház térjen vissza a Szentlélekhez. A mi partikuláris vizsgálatunkban a jelen állapotokból az tűnik ki, hogy mire ment politikai és kulturális közösségünk az őt megalkotó filozófiai gondolat nélkül, annak távozása, illetve kiűzése után. A mi dolgunk, mint filozófusoknak, ennek belátása és beismerése után megmutatni, mire mennénk vele, ha valahogyan visszatérne, visszahoznánk.¹⁶

¹⁶ A Szentlélek által elhagyott Egyház bibói gondolata mint megvilágító párhuzam már előadásomra készülve felötlött bennem, azonban akkor még túlságosan szabad asszociációnak és a blaszfémiát súroló megfogalmazásnak tűnt, így eltekintettem tőle. Az előadást követő vitában azonban önkéntelenül előkerült Bibó említett toposza és szóhasználata, így most, az írott változatban voltaképpen az előadáshoz a vitában hozzatett gondolataimat építem be tanulmányomba. Mondanivalóm tisztázásához, világosabb kifejtéséhez nagyban hozzájárultak a vita résztvevői, különösen a Kovács Gábor és Percz László által elmondottak.

IDENTITÁS ÉS ÉLETTÖRTÉNET AZ 'ÉLETÖSSZEFÜGGÉS' DILTHEY-I KÉRDÉSE A HERMENEUTIKÁBAN¹

LENGYEL ZSUZSANNA MARIANN

A hermeneutikai tradícióban sem a szubjektum, sem az identitás fogalma (más szóval a személyes önazonosság vagy azonosságtudat) nem központi jelentőségű kérdés egészen a jelenkorig, e tekintetben csak Paul Ricoeur és Charles Taylor életműve jelent fordulópontot.² A szubjektumelméletek helyén sokkal inkább megértésfogalmakkal találkozhatunk, ugyanakkor az a fenomén, amire e gondolkör utal, nagyon is elevenen él tovább és központi jelentőségű a hermeneutikai tradícióban. Az élet történetiségének gondolata mentén a *principium individuationis* régi filozófiai kérdése (az, hogy mi tesz bennünket individuummá) Dilthey óta centrális. Ebből a perspektívából az „identitás” kérdését átalakítanám azzá a kérdéssé, hogy „miből lesz az önmegértés (esetleg öneszmélés)?”. Hogyan jön létre egy olyan önvonatkozás, mely átfogóan meghatározza minden viszonyulásomat (a világhoz, másokhoz és önmagamhoz)?

E tekintetben központi jelentőségű Diltheytől kezdve – Heideggeren és Gadameren át, egészen Ricoeurig – a történetiséggel való szembesülés problémája, ugyanis az a mód, ahogyan önmagammal kapcsolatba kerülök, nem lehetséges időgenezis nélkül. Egzisztenciális léthelyzetünkből következik, hogy az önmegértés (akár heideggeri autenticitásként, akár ricoeuri narratívaként fogjuk fel) nem utólagos megismétlése, leképezése, megkettőzése az időtapasztalat vagy a történetiség módján keletkező valóságnak, hanem az időgenezis kitüntetett formája az, ahogyan az önmegértés létrejön. E felfogások kiindulópontja visszavezethető egészen Ágostonig, aki a *Vallomások* 11. könyvében már tarthatatlannak tekintette a tudat pillanatnyiségának dogmáját.³

¹ A tanulmány megírását a Nemzeti Kutatási, Fejlesztési és Innovációs Hivatal „Poszt-doktori Kiválósági Program”-jának PD 121045 azonosító számú pályázata támogatta.

² Ricoeur, Paul: *One self as Another*. Ford. K. Blamey, The University of Chicago Press, Chicago.1992. és Taylor, Charles: *Concept of a Person*. In. *Human Agency and Language: Philosophical Papers I*. Cambridge University Press, Cambridge.1985, 97-114, valamint uő. *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*, Harvard University Press, Cambridge, MA. 1989.

³ Ágoston: *Confessiones*. XI. 27. Ford. Vass József. Szent István Társulat, Budapest, 1995. 333. skk.

Ágostonnál az idő nem térbeli, nem geometriai kiterjedése (*extentio*) nem más, mint a lélek kifeszítettsége (*distentio*). A *distentio animi* (mint a lélek három idődimenzióra való egyidejű kiterjedtségének vagy kifeszítettségének) ágostoni elve többek között azért jelentős gondolat, mert ennek segítségével Ágoston először állítja középpontba az élet történetiségét, megtörve azt a korábbi én-felfogást, amely a görög értelemben vett szubjektum- és szubsztancia-gondolathoz kapcsolódik. Ágoston azért válik mintává, mert az én lényegét nem az állandósághoz, a változatlanhoz, az azonossághoz köti, hanem új módon válaszol arra, hogyan tekinthető valaki ugyanannak a személynek – a változások közepette is – két egymástól távol eső időpontban. Az Ágostonnal kezdődő hermeneutikai *self*-felfogásokat szokás a *dinamikus self*-felfogás változataiként értelmezni. E felfogásmódoknál lényeges, hogy egy transzcendentális ego, centrum nélküli *self*-et gondolnak el, de talán még meghatározóbb az, hogy eszerint a *self*-et nem a tények módján tapasztaljuk, hanem *elementáris kinetikus struktúrák* mentén: a lényegéhez tartozik az időtapasztalat, a mozgás, a változás tapasztalata. E tradíció vonalát képviseli Dilthey, Heidegger, Gadamer és Ricoeur is, akiknél különböző módokon megjelenik a hagyományos szubjektum felfogás kritikai felülvizsgálata is.

Mindenütt, ahol *önmagunkról* (*önmagaságunkról*) van szó, döntő kritikaként szokás felhozni a *referencialitás problémáját*: azt, hogy a valóság nem feltétlenül esik egybe az önmegértéssel, amiről a hermeneutika beszél, vagy akár a narratívával. Az önértelmezésben mindig benne rejlik egy illuzórikus, fiktív önkép lehetősége, benne rejlik a hamis tudat lehetősége, mivel minden öntapasztalásnak van egy szubjektív jellege. Nehézséget látnak abban, hogyan tudjuk egymástól megkülönböztetni az igaz és a hamis önmegértést avagy narratívát egymástól? Sőt, miért lehetséges egyáltalán ugyanannak többféle narratívája (elbeszélése, különböző értelmezése)? Miért nem érvénytelenítik egymást az eltérő narratívák? A relativitás, a szubjektív tényező hogyan küszöbölhető ki? Illetve, ha az öntapasztalás mindig az önmegértés, narratívaképzés módján megy végbe, akkor ezen a módon megragadható-e egyáltalán a szubjektum valósága? Továbbá az önmegértésnek, a narratívának mi adja az érvényességét, ha a teljes ön-transzparencia sohasem lehetséges: Mivel véges lények vagyunk, az öntapasztalásnak a valósághoz képest mindig vannak integrálatlan, felfoghatatlan részei? Miért kell magunkat újra és újra önértelmezni a jövő keletkezésével együtt? S a jövő miért alakítja újra a kezdetet? Beszélhetünk-e *diegézis*ről (egy dolog tökéletes elbeszéléséről)? A következőkben azt szeretném röviden rekonstruálni, hogy az iménti kérdésekkel mint kritikai szempontokkal miként küzd meg elsősorban Dilthey.

Dilthey számára az individuum kérdése központi jelentőségű. Az idős Dilthey három kései munkájából, amelyek összetartoznak, az *Aufbau*-projekt emelném ki,⁴ jöllehet Dilthey a témával külön is foglalkozik egy 1896-os kisebb tanulmányban, amely az *Adalékok az individualitás tanulmányozásához* (*Beiträge zum Studium der Individualität*) címet viseli. Az általa képviselt felfogást részben Gadamer és Adorno is bírálja. A *subiectummal* már Diltheynek is az a problémája, hogy csak az *obiectum* ellenpárjaként létezik, a görög logikában a predikátummal szemben a *logikai alanyként*, ezt viszi tovább pl. a kanti típusú én-felfogás is, amellyel Dilthey nem értett egyet, mivel a szubjektum típusú öntudatból hiányzik a történeti végesség artikulációja, a szubjektum valósága felfoghatatlan marad. A tapasztalás Dilthey számára mindig élettörténeti folyamat. Kantra vonatkozó utalással a „történeti és kritikája” program keretében törekedett kimutatni, hogy a szellemtudományok a tudományok önálló, autonóm csoportját jelentik, amelyek világosan eltérnek a természettudományoktól, de maguk is tudásjelleggel rendelkeznek. A természettudományok a tényekre, ezzel szemben a szellemtudományok a történeti világ megértésére irányulnak.

Dilthey-t a saját korában sokáig mégis csupán a történeti iskolához tartozó szellemtörténeti kutatás zsenijének tekintették, aligha látták önálló gondolkodónak, Gadamer hívta fel a figyelmet arra, hogy Bernard Groethuysen (Dilthey egyik legfontosabb tanítványa) volt az első, aki felismerte Dilthey filozófusi státuszát, és elsőként kezdte tanulmányozni a történeti életvalóság eredeti gondolkodójaként.⁵ Groethuysen felismerte, hogy Diltheynél az élettapasztalat fogalma heurisztikusan új, egészen más, mint a marburgi neokantianizmusé, ugyanis a tapasztalatot sikerült kiszabadítania az ismeretelméleti perspektívából, és kiterjeszteni azt az élet és történetiség birodalmára.

Figyelemreméltó, hogy Dilthey volt az első, aki teljességgel feltárta a történeti megértés természetét és feltételeit. Az egész kérdéskör Dilthey-nek a tudományos pozitivizmus redukcionizmusával és a neokantianizmus metafizikai idealizmusával folytatott vitájából születik, s egy alapvető válságszituációra adott válaszként jön létre a 19. században, amit a természet- és szellemtudományok közötti vita generált. Dilthey a megértés (*Verstehen*) fogalmát a

⁴ E három mű: 1900-ból *A hermeneutika keletkezése*, 1910-ből *A történelmi világ felépítése a szellemtudományokban* és (Dilthey halálának évéből) 1911-ből *A világszemlélet típusai* című írás.

⁵ Gadamer összegyűjtött műveire (*Gesammelte Werke*, 1-10 köt., Tübingen: J. C. B. Mohr, (Paul Siebeck), 1985-1995.) GW rövidítéssel hivatkozom. Lásd Gadamer, Hans-Georg: Dilthey und Ortega. *Philosophie des Lebens*. In. GW10, 436-447., itt: 437.

humántudományok centrumaként jellemzi, s kifejezetten a természettudományok induktív logikai módszerét meghatározó magyarázat (*Erklären*) fogalmával oppozícióban dolgozza ki. Arról, hogy a megértés fogalom születésével együtt valójában miként tudatosult bennünk létünknek egy új problémaköre, vagyis azt, hogy e fogalom születése túlmutat önmagán, s egy egész problémátörténet születését jelzi, Karl-Otto Apel (Frankfurti Iskola) és Hans Robert Jauss (receptioesztétikai irodalomelmélet) írt átfogó tanulmányt.⁶

Dilthey vonatkozásában Gadamer két jelentős fordulópontot említ,⁷ az egyik döntő esemény, hogy 1923-ban kiadták a Dilthey–Yorck levelezést, amely 1877 és 1897 között zajlott, s középpontja a *Leben* és a *Geschichtlichkeit* körüli vita volt. Ezt Heidegger emelte ki az emlékezet számára és ezzel egyidejűleg elindított egy hermeneutikai Dilthey– értelmezést, amelynek középpontja az élet történetisége, az élet önértelmezése. E Dilthey–értelmezés kezdőpontja a fakticitás hermeneutikája.⁸ Az életről való gondolkodás – ugyanezen Dilthey és Yorck gondolkodásának metszéspontjában körvonalázódó – tradíciója folytatódik Fritz Kaufmann-nál, aki Heidegger tanítványként írta meg Yorck filozófiájáról szóló művét, valamint Ludwig Landgrebénél a *Fakticitás és individuáció* című könyvében is.⁹

Gadamer a másik fordulópontként Georg Misch életművét emelte ki a hermeneutikai tradíció 20. századi fejlődése szempontjából, aki a Dilthey-Iskola tagjaként a – *Philosophisches Anzeigenben* megjelent – *Lebensphilosophie und Phänomenologie* című 1929-30-as könyvében a hermeneutikai probléma és az élet történetisége szempontjából „Diltheyt éppen Dilthey irányában gondolta tovább”.¹⁰ Georg Misch Dilthey „életfilozófiai” törekvéseit a kortárs ellenpozíciók (Husserl és Heidegger) viszonylatában írta le, nem köztes pozícióként látta, hanem azt vizsgálta, mennyiben volt Dilthey életműve eredeti, új kiindulópont.¹¹

⁶ Apel, Karl-Otto: *Die Erklären-Verstehen-Kontroverse in Transzendental-Pragmatischer Sicht*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1979; Jauss, Hans Robert: *Wege des Verstehens*. Munich, W. Fink, 1994.

⁷ Gadamer: Hermeneutik und die Dilthey-Schule. In. GW 10, 185–205., itt: 186., 188. sk., 191.

⁸ Lásd az 1923-as nyári Heidegger kurzus, amelyben a faktikus élet prioritása és torzítatlan megragadása a cél.

⁹ Kaufmann, Fritz: Philosophie des Grafen Paul Yorck von Wartenburg In. *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*. Hrsg E. Husserl, 9. Bd., Halle, Niemeyer Verlag, 1928.; Landgrebe, Ludwig: *Faktizität und Individuation*. Studien zu den Grundfragen der Phänomenologie. Hamburg. Felix Meiner Verlag, 1982.

¹⁰ Gadamer: Hermeneutik und die Dilthey-Schule. In. GW 10, 189.

¹¹ Szintén a késői Dilthey művek hatása, hogy a dilthey-i világszemlélet-tan tipológiája széles körben elterjed, pl. a szociológus Max Weber, a teológus Ernst Troeltsch és a filozófus? Karl Jaspers számára is meghatározóvá vált. Utóbbi 1919-ben *A világ-*

Tengelyi László *Élettörténet és sorseseemény* című könyvében utal arra, hogy Dilthey kapcsán az élet történetiségének kettős aspektusa van jelen: 1) egyfelől jelenti a megélt eleven életvalóságot (Heidegger és a fenomenológia), 2) másfelől az elbeszélt történeteinket, amit nevezhetünk *narrabilének* is, annak, ami elmondható (Ricoeur, MacIntyre, Charles Taylor, David Carr).¹²

E kettős aspektus Dilthey számára egyszerre van jelen abban, hogy a szellemtudományok tárgyához (a humanitás területeihez) semmilyen fizikai tény mentén nem férhetünk hozzá, hanem csak annak révén, amit Dilthey „életösszefüggésként” ír le, sőt, „az élet, kifejezés és megértés összefüggésének” (*Zusammenhang von Leben, Ausdruck und Verstehen*) tekinti.¹³ Az individuum kérdése abból születik, hogy a történelem és az élet történetisége lényegéhez tartozik az individuáció (az egyedivé válás), s nem a generalizációnak, vagy az általánosnak van jelentősége. Ezen a területen a természettudományi fogalomképzés irreleváns, sőt határátlépés, mivel a történeti világban nem érvényes a kauzalitás. Itt *kauzalitás helyett* – (*egy waldenfeldsi eredetű*) *mai szóhasználat* *élve* – *reszponzivitás* van. Dilthey megfogalmazásában az *Aufbau*-kötetben az olvasható: a történelem csak a hatás és elszenvedés, a cselekvés és reakció viszonyairól tud.¹⁴ Ahogyan ma döntök, az nem kauzalitás kérdése, hanem válasz, döntés, amelyben benne rejlik a szabadságom és a felelősségem. A történelmet és a személyes élettörténetet is az formálja, ami egyszeri és megismételhetetlen, ami a kauzalitás, a természettörvények nyelvén nem írható le. Ami történelemként történik, az oksági összefüggés formájában sohasem jelezhető előre. Az a jövő, ami megjósolható nem vezet el az élettörténet és a történelem lényegéhez. Éppen ezért fontos az a dilthey-i felismerés, ami a tudománycsoportok különbségére vonatkozik, hogy: a természettudományok a tényekre, ezzel szemben a szellemtudományok a történeti világ megértésére irányulnak.¹⁵ Dilthey a

nézetek pszichológiájában (Psychologie der Weltanschauungen) a dilthey-i nézőpontot gondolja tovább.

¹² Tengelyi László: Élettörténet és önazonosság. In. *Élettörténet és sorseseemény*. Atlantisz, Budapest, 1998. 13-48., különösen: 15.

¹³ Dilthey, Wilhelm: *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*. Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1981. 98.

¹⁴ Dilthey, Wilhelm: *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, 243. (= GS VII, 197.) „die Geschichte weiß nur von den Verhältnissen des Wirkens und Leidens, der Aktion und Reaktion”.

¹⁵ Heidegger, Martin: Wilhelm Diltheys Forschungsarbeit und der gegenwärtige Kampf um eine historische Weltanschauung. In. F. Rodi (Szerk.): *Dilthey Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften*, 8 (1993): 143-180 (angol fordításban: in. *Supplements: From the Earliest Essays to Being and Time and Beyond*. Ford. C. Bambach, Szerk. J. Van Buren Albany, State University of New York Press, 2002. 147-176.

kanti sematizmus helyett valami egészen új struktúráról beszél, ezt fejezi ki az „élet összefüggése”: a „*Zusammenhangdes Lebens*”.¹⁶

Az élet történetiségében benne rejlik, hogy a szellemtudományokban (a humánum területén) a tapasztalás modelljét nem a tények alkotják, hanem Dilthey Vico *factum*-ára hivatkozik. A latin *factum*, amit ma tényként fordítanak, Vico számára eredetileg az észigazság (*vérités de raison*) ellenszava lesz, ebben az értelemben a *verum et factum convertuntur* (vagy a *verum ipsum factum*) elvében a *factum* lényege szerint nem a természetre vonatkozik, hanem az emberi cselekvés világát és annak produktumait jelenti.¹⁷ Ez alapján tulajdonít Vico a történeti világnak megismerési elsőbbséget a descartes-i matematikai természetismerettel (a *mathesis universalis*hoz tartozó tudományokat metafizikai alapra helyező descartes-i elvvel) szemben. Dilthey ezt az elvet átveszi. A történelem ismeretelméleti elsőbbsége abban áll, hogy az, aki a történelmet kutatja, ugyanaz, mint aki megéli. Ennek értelmében Dilthey számára az élet mint történeti világ az emberi szellem által formált világot jelenti.

Dilthey a történeti megértést vizsgálva szembefordul a nagy történelem-filozófiai konstrukciókkal, a spekulatív történetírással, mivel nem az *ész munkája* érdekli a történelemben (miként Hegelt), hanem az *élet történeti realitása*. A történeti megértés gyökerét és lehetőségét ebből a szempontból keresi, s ezen a ponton válik fontossá számára, hogy a szellemtudományok kiindulópontja az individuum, pontosabban az *élettörténet mint biográfia vagy autobiográfia*.¹⁸ A 19-20. század fordulóján Dilthey életfilozófiája fontos alapvetést jelent, amennyiben kimutatja, hogy az önéletírás több mint személyes ügy, mivel a szellemtudományi munka részét képezi, és mint ilyennek, filozófiai jelentősége van.

Nem egyszerűen egy műfajról van szó, hanem az autobiográfiát úgy lehetne meghatározni, hogy az a történetileg elgondolt élet vagy az élet történetiségének gondolata. Az ön-élet-írás nem csupán szemléltető példa Dilthey

¹⁶ Jól ismert tény, hogy Dilthey ezt a történeti ész kritikája program keretében akarta kidolgozni, amely Kanttal ellentétben nem a matematikai természettudományok, hanem a szellemtudományok területén próbál biztos alapokat lefektetni arra nézve, hogy mi tudható a történeti világról.

¹⁷ Berlin, Isaiah: *Vico and Herder. Two studies in the history of ideas*, New York, Viking Press, 1976. 140.

¹⁸ Az önéletírás kérdésével már a 14-15. századi humanisták is foglalkoztak, Európában viszont csak a 18. században élénkült fel az autobiográfia iránti érdeklődés. Herder (1744-1803) az életrajzot (*Lebensbeschreibung*) már az emberi kultúra fejlődésének perspektívájába állította. Jacob Burckhardt (1818-1897) pedig a *Kultur der Renaissance in Italien* (1860) című írásában kifejezetten hangsúlyozza az autobiográfia jelentőségét az individuum kibontakoztatása és megismerése tekintetében.

számára, hanem „az autobiográfia [lesz] annak legmagasabb ... formája, ahogy az élet megértésével szembesülünk”,¹⁹ és az öneszmélésünk végbe- megy. Dilthey e belátását abban a formában összegzi, hogy: „Csak az önélet- írás teszi lehetővé a történeti látást.”²⁰ A *Selbstbiographie* ezen a ponton a humántudományok ama paradigmájává kezd válni, amely révén azok külön- böznek a természettudományoktól.

Az autobiográfia annak módja, ahogyan tapasztalunk és az életet megért- jük. Az öneszmélésnek ez a módja nem egyszerűen azt írja le, hogy mit jelent az individuáció, vagy hogyan jön létre az emberi identitás, hanem azt írja le, hogy mi az *emberi megértés alapformája*, amely elengedhetetlen mind az önmagunkhoz való viszony, mind az önmagunkon túlmutató történelem megértéséhez. Paul de Man *Autobiography as De-facement* (Az önéletrajz mint arcrongálás) című 1979-es elméleti cikkében ugyanezt a dilthey-i tézist úgy fogalmazza meg, hogy „[a]z autobiográfia nem műfaj vagy beszédmód, hanem az olvasás vagy megértés figurája...”.²¹

Az élettörténeti vonal nem pszichologizálás Diltheynél, hanem egy olyan struktúra feltárása, amely megnyitja a megértés múltbeli és jövőbeli lehető- ségeit. Összegezve: Dilthey a megértés feladatának tisztázása során nem egy lelki önismeret irányában halad, hanem a jelentésség (*Bedeutsamkeit*) működésmódjait keresi. Hermeneutikailag az önéletírás kutatása felől a *másik, az idegen megértésének* tradicionális problémakörét gondolja tovább. Az öneszmélés szempontjából a múlthoz való viszony és az emlékezés funk- ciója a döntő. Az elmúlt az erő a jelenben, ami képes valamit olyan jelentő- séggel-jentésséggel felruházni, amire az embernek korábban nem volt rálátása. Az így kialakuló „életösszefüggés”-t nevezi Dilthey *Gestaltung*-nak. A *Gestaltung* gondolata azért zseniális, mert nem lelki fejlődést ír le (noha később a mainstream értelmezés ezt az irányt választotta), hanem az élet mint értelem képződésének folyamatát és dinamikáját. A *Gestaltung* dilthey- i felismerése – ha úgy tetszik – nem azonos a *narratívával* sem, megelőzi azt, ebben az értelemben soha nem konstruált. Egy narratíva lehet szubjektív, a *Gestaltung* nem az, amennyiben ő magának az életnek objektívalódott értelme és ennek képződése. Azt fejezi ki, hogy az individuum számára éle- tének valamennyi mozzanatában már az egész összefüggése adott. Dilthey az

¹⁹ Dilthey, Wilhelm: *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*. 246.: „Die Selbstbiographie ist die höchste und am meisten instruktive Form, in welcher uns das Verstehen des Lebens entgegentritt.”

²⁰ Dilthey, Wilhelm: *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*. I. m. 247.: „Nur sie [die Selbstbiographie] macht geschichtliches Sehen möglich.”

²¹ de Man, Paul: „Az önéletrajz mint arcrongálás. Ford. Fogarasi György. *Pompeji* 1997. 2-3. 95. (Eredetiben: de Man, Paul: *Autobiography as De-facement. Modern Language Notes*, vol. 94. no. 5. 1979. december, 919-930.)

arkhimédészi pontot keresi, ahonnan az individuumból nem csupán szubjektív ismeret, hanem egyetemesen érvényes tudás keletkezik a történeti világra nézve.

A döntő az, hogy az „élet összefüggése” nem valami tényszerű adottság, soha nem kapjuk készen, mivel „nem a reális élet menetének a pusztá leképezése” (*freilich nicht einfach Abbild des realen Lebensverlaufs*),²² sokkal inkább olyan folyamatos feladat, amely az autobiográfiában mint öneszmélésben (*Selbstbesinnung*) teljesül, mégpedig azért, mert az önéletírás mint műfaj épp annak írói kifejeződése, ami minden ember öneszméléseként végbemeget.²³ Paul de Man ezt a szerkezetet „tükör struktúra”-ként (*specular structure*) írja le,²⁴ s ezzel azt fejezi ki, hogy a dilthey-i értelemben vett autobiográfia nem egy wittgensteini privát világot hoz létre, amelyhez a többi embernek nincs kapcsolódási pontja, hanem éppenséggel fordítva, felfedi azt a topologikus struktúrát, amely minden megértésben/megismerésben működik.

De Man elképzelése mentén azt mondhatjuk, hogy Dilthey számára az autobiográfia kitüntetett filozófiai jelentőségét az adja, hogy minden szöveg autobiográfikus és ugyanezen oknál fogva egyik sem lehet az, mivel nem annyira személyes események láncolata, mint inkább értelemstruktúrák manifestációja a referens szintjén.²⁵ Az ön-élet-írás – vagy nevezhetjük élet-történeti munkának (könyvnek) is – több mint műfaj, olyasmi, amivel mindannyiunknak dolga van. Az élettörténet írása segít látni és értelmezni a körülöttünk lévő világot, mégpedig abban az értelemben, hogy minél személyesebb egy élettörténeti munka, a világnak annál magasabb megértését képes visszaadni. Másként fogalmazva, az autobiográfia csak olyan mértékben válik önismereti folyamattá – amely egyben segít kialakítani és formálni a világhoz képest egy immár saját identitást –, amilyen mértékben a világ és a másik megértésével is dolgozunk. Akkor tudunk nyitni a másik szituációjának megértésére és a mindenkori világhelyzet megértésére, ha a saját történetünkön is dolgozunk, és *vice versa*. Dilthey arra világít rá, hogy nincs két külön oldal: pl. az egyik oldalon a nagy történelmi narratívák, a másikon a személyes történetek, hanem az önéletíráson keresztül létezik a történeti világ.²⁶ Ha azonban az élettörténet-írás nem csupán életösszegzés, hanem a

²² Dilthey, Wilhelm: *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*. 247.

²³ uo.: „Die Selbstbiographie ist nur die zu schriftstellerischem Ausdruck gebrachte Selbstbesinnung des Menschen über seinen Lebensverlauf.”

²⁴ de Man, Paul: Az önéletrajz mint arcrongálás. I. m. 96. skk.

²⁵ Vö. de Man, Paul: Az önéletrajz mint arcrongálás. I. m. 96.

²⁶ Amikor a történész narrátorként elbeszéli a saját korát, akkor önmagát is mindig beleírja, még akkor is, ha nem róla van szó, a történész praxisa nem más mint ön-

humán megértés alapmódja, akkor nem elegendő idős korban kezdeni (visszaemlékezéséként), hanem egy életen át lehet írni, hogy ki is vagyok. Dilthey-i nézőpontból azt lehet mondani, hogy minden ember életében eljön az a pont, amikor elkezd a saját ön-élet-írásán gondolkodni, dolgozni, de nem abban az értelemben, hogy megír egy könyvet ebben a műfajban, sokkal inkább olyan módon, hogy az életét elkezdi összefüggéseiben látni. Paul de Man és Ricoeur arra helyezték a hangsúlyt, hogy az élet-vonal megrajzolása az elbeszélés módján történik, és ebben rendkívül fontos a folytonosság fenn-tartása: érezni a folytonosságot az élettörténetünkben, azt, hogy nincsenek törések vagy ürok és lyukak. S ahol hiány van a történetben, ahol szakadás tapasztalható, ott a narratíva, a másikkal való beszélgetés segít. Megélni az élet kontinuitását annyi, mint meglátni benne az „életösszefüggés”-t (*Zusammenhang des Lebens*).

Közbevetésként utalnék arra, hogy Paul de Man (*Az önéletrajz mint arcrongálás*) és Ricoeur (*Temps et récit* II. kötete) nyomán e tematika rendkívül fontos jelenkori kérdése a fikcióhoz való viszony, annak megértése, hogyan függ az önéletírás a valóságos eseményektől. Paul de Man szerint azt képzeljük, hogy az élet úgy *hozza létre* (*produces*) az élettörténetet, ahogy egy tett a maga következményeit, de valójában épp így érvényes, hogy az élettörténeti munka is alakítja és meghatározza az életet. Az ok-okozatiság itt ugyanis más szerkezetű. De Man Gerard Genette-re utal, aki azt a szerkezeti pontot, ahol az önéletírás és a fikció elválaszthatatlan (a valóság átírhatóvá válik), időzítésnek (*concomitance*) nevezi.²⁷

Ricoeur pedig az arisztotelészi tragikus *müthos* logikai struktúráját alkalmazva beszél arról, hogy a narratíva mindig „*metaforikus referencia*” révén utal a valóságra, azaz a platóni értelemtől eltérően nem a valóság utánzása (*imitáció*), hanem a fikció és történelem átkereszteződése (*mimézis*).²⁸ A mimézis a narratív struktúra lényegét írja le. A narratíva ugyanis nemcsak és nem elsősorban azt mondja, ami (meg)történt. A világról nem leíró módon beszél, de a leíró referencia eltűnése valójában feltétele annak, hogy még radikálisabb referenciális erők szabaduljanak fel, olyanok, amelyek közvetlenül leíró módon nem bonthatók ki. A narratíva (elbeszélés) szubjektivitásának kérdése irrelevánssá válik, amennyiben az elbeszélés nem valóság-imitáció, hanem mimézis, amely nem eltérít a valóságtól, hanem éppenséggel

élet-írás, amennyiben azt írja le, ahogyan ő látja az eseményeket, ebben az értelemben nem tudja magát kireflektálni a történelemből, nem létezik szuperpozíció, mely a történelmen kívülálló (outsider) volna.

²⁷ Lásd de Man, Paul: *Az önéletrajz mint arcrongálás*. I. m. 95.

²⁸ Lásd erről bővebben Ricoeur: *Temps et récit*. I. köt. Points, Édition du Seuil, 1983. 66-170., továbbá uő.: *Temps et récit*. III. Points, Édition du Seuil, 1985. 329-348., itt: 330.

kiélezi a valóság *apóriáit* (arisztotelészi fogalommal a *discordance*-t mint széthangzást). A narratíva „ikonikus feldúsítás”, kiemel valamit, Ricoeur szerint úgy jön létre, hogy a valóságot sűrített optika alapján konfigurálja.²⁹ A narratíva lényege, hogy már mindig is *válaszol* a történelmi tapasztalat *apóriáira*, éppen ezért a narratívában a *metaforikus referencia* megismerő és valóság feltáró funkcióként működik. Ricoeur szerint egyszerre szabálysértés és jelentésnyerés. Lényege a valóság újjáírása. A leíró, imitatív jelentés megszüntetésével szabadul fel a világ elbeszélésének új képessége. A narratívában a történelem és fikció átkereszteződése azonban soha nem a megtevésztés formája, hanem – ha úgy tetszik – a narratívaképzés módja, annak sajátos logikai dinamikáját írja le. Ricoeurnél – Arisztotelészhez képest – megváltozik az elbeszélés referenciális erőtere, mivel többé nem alkalmas a világ reprezentációjára, hanem egyedül az emberi világra, a történetire vonatkozik. A kozmikus vonatkozásokat a narratíva etikai vonatkozásai váltják fel, a gyökerét tehát nem kozmikus folyamatok, hanem emberi cselekvések alkotják. A narratíva lényegéhez tartozik az újraírhatósága (a *refigurációs aktus*), de sohasem azért, mert fikció volna. Ricoeur úgy fogalmaz, hogy a valóságot *szintagmatikus rend* jellemzi, visszafordíthatatlan időbeli egymásutánba rendeződés, ezzel szemben a narratíva által *paradigmatikus rend* képződik, olyan jelentés-összefüggés jön létre, amely felcserélhetővé teszi a fogalmi háló elrendeződését.³⁰ Ami megtörtént, az nem változtatható meg, de a megértésem, a mindenkori narratíva képes a múlt *discordanciájának* újraírására. Ricoeur arra keresi a választ, hogy miként lehetséges a múltat módosító, de nem meghamisító elbeszélés. S ezen a ponton döntő, hogy a narratíva nem egyenlő az események időbeli egymásutániségének leképezésével, mivel a történet nem időbeli, hanem logikai következés. A narratíva a múlt *discordanciáját* (ellentmondásait, széthangzását) nem szünteti meg, de saját végpontjában a végső lehetőségére emeli (a múlt elbeszélése a jelent/jövőt megváltoztathatóvá - szabaddá - teszi, lehetővé teszi, hogy ne csupán az történeten, ami a múltból következik).

Ezen a ponton visszatérve Diltheyre azt látjuk, hogy az önéletírásban bármennyire is döntő a múltra való tekintés (az emlékezés), a honnan jövök kérdése mindig a hová tartok szempontjából fontos. A történetiség megélése döntő abból a szempontból, amit Dilthey öneszmélésnek (*Selbstbesinnung*) nevez.

Ez az oka annak, hogy Dilthey felfogásában rendkívül szoros összefüggés van *individuum és történelem* között. Ezt az összefüggést Dilthey – többek

²⁹ Ricoeur: *Temps et récit. I.* 152.

³⁰ Ricoeur: *Temps et récit. I.* 127.

között – úgy írja le, hogy az individuum nem transzcendentális kiindulópont (Kant), hanem mindig történeti, a lényege abban rejlik, hogy a történeti összefüggések egyfajta kereszteződési pontja az individualitás ama metszéspontként születik, ahol az ellenállás tapasztalata és a saját impulzusaim/intencióim/ akaratom keresztezi egymást. Saját életem tudata Dilthey szerint csak az *ellenállás és erő* tapasztalatából születik. Gadamer ebből a kontextusból azt emeli ki, hogy *az individualitásnak nincs eredendő ereje* („Es gibt gark eine ursprüngliche Kraft der Individualität.”),³¹ önmegértés saját erőből nem születik Diltheynél, hanem csak egy olyan ellenállás hatására kezdünk el élettörténeti módon (meg)érteni, amelyben az élet ellenszegül a megértésnek, keresztülhúzza a számításainkat. Mint említettem, Diltheynél a történetiség döntő az öneszmélés (*Selbstbesinnung*) feladata számára. Az ember soha nem önmagából vagy önmagában ért meg, hanem az én az ellenállásokkal való küzdelméből (a történetivel való metszéspontban) születik. A magát megértő élet, az individuum számára az *élmény és megélés* (*Erleben/ Erleben*) *struktúra-összefüggése* jelenti azt az elementáris összetartó erőt, amelyet az ember önmaga körül megképez vagy inkább körülötte képződik. Dilthey számára az élmény tematikában fontos, hogy az individuum mennyiben lehet életének alkotó szubjektuma, de nem a marxi értelemben vett történelem-csinálás módján, hanem azon a módon, hogy az én-pozíciónak, az észlelésben bekövetkező átállítódásoknak kényszerítő ereje van a „tárgy”/ „tárgyi világ” viszonylatában.

Az egyik probléma a sok közül az, hogy a pszichológia eszközeivel nem lehet olyan módon leírni az individuáció folyamatát, ahogyan az a történelem lényegéhez tartozik. Introspekció útján ugyanis nem jön létre történeti tudás. Az individuum csak kiindulópont a történeti világ megértése szempontjából, mivel az individuumok összességéből soha sem lesz történelem, a történelem nem pusztán az individuális egyesek összege, hanem *célegész* Diltheynél. Husserl maga is azt állítja, hogy Dilthey nem szabadult meg a bensővé tevő/ bensővé váló pszichológia elemzésmódjától, mégis elismeri a késői Dilthey fenomenológiai felismeréseit („írásait a fenomenológia előfokának és előre-látásának tarthatjuk”, írja).³² A bensővé tételnek megfelelő pszichológiai elemzési mód az *Innewerden* (tudatossá válás) vagy *Innesein* (tudatbanlét).

Kiemelném, hogy a késői Diltheynél tapasztalható hangsúlyváltozások értelmében az *Aufbau* szövegben az élmény egész struktúra összefüggése nem pszichológiai, hanem hermeneutikai folyamatot fejez ki.

³¹ Gadamer: GW 1, 230.

³² Husserl, Edmund: *Phänomenologische Psychologie*. Szerk. D. Lohmar. Hamburg, Felix Meiner, 2003. 35.

Az „életösszefüggés” új struktúra-összefüggésén belül az alapegységet az *élmény* (*Erlebnis*) alkotja, amit olykor az *összejthez* hasonlít (*Urzelle*). Az *élmény* nem létezik *Selbst* nélkül, mindig benne rejlik egy önmagára vonatkozás, viszont ez nem esik egybe az introspekció értelmében vett közvetlen ön-tudással, hanem a saját belső élet megragadását jelenti más individuumok belső lelki életével való analógiában. Nem valami szubjektív, nem *érzetadat*, nem *érzés*, hanem a szellemi világ (élet)összefüggéseinek realitása tapasztalható Dilthey számára *élményként*. Más szóval az *élmény* – mutat rá Gadamer³³ – a közvetlenül adottat jelenti, de abban az értelemben, hogy a szellemtudományok területén a tények más formát öltenek, az adottságnak sajátos jellege van. Az *élmények* mint elsődleges adottságok Dilthey számára valójában *jelentésegységek*, pontosabban *értelemképződmények*. Diltheynél az *élmény* ennyiben tisztán ismeretelméleti fogalom, ugyanis az *élményen* alapul az objektív bármiféle megismerése. Ez a szellemi világról való objektív tudás feltétele. Az *élmény* (*Erlebnis*) nem azonos a megéléssel (*Erleben*), ugyanis az *élmények* legkisebb egysége a jelen, a *Gegenwart*, mégpedig abban a formában, hogy elementáris gondolati teljesítményeket foglal magába. Az *Erleben* ellenben az *élményben megélt temporális szekvencia*, azaz a megélésben átlépünk a fizikai fenomének, a természet világából a szellemi valóságba – ugyanakkor Diltheynél a *Gegenwart* soha nincs: hiszen amit jelenként élünk át, az már mindig csak emlékezés arra, ami épp jelen volt.

Az egyik fő dilthey-i tézis, hogy az élet mögé a gondolkodás nem képes visszamenni (*Hinter das Leben kann das Denken nicht zurückgehen*).³⁴ A késői Dilthey azt mondja, hogy az élet a *werden*, de magát az áramlást, az energiát, a *flow* lényegét nem tudjuk megragadni mert amit a figyelem rögzít, az a megélést már megszünteti, már nem maga az élet.³⁵ A probléma az, hogy *ön-transzparencia* nem jön létre az öneszmélés (*Selbstbesinnung*) folyamában sem. Az életben rejlő megismerést az élet történetisége mindig megszakítja, noha a megismerés feladata ezzel nem szünteti meg önmagát. A paradoxon, amit Dilthey tapasztal, az, hogy az élet történetisége egyszerre kulcsfogalom a szellemtudományok megalapozása tekintetében, ugyanakkor épp ez által jut el a gondolkodás egyik legjelentősebb határtapasztalatához.

³³ Gadamer: GW 1, 71.

³⁴ Dilthey, Wilhelm: Vorrede zu: Die geistige Welt. Einleitung in die Philosophie des Lebens. GS 5, Szerk. Georg Misch. Vandenhoeck & Ruprecht, Stuttgart – Göttingen, 1990. 5., vö. 173. 194. Vö. Frank, Manfred, *Die Unhintergebarkeit von Individualität: Reflexionen über Subjekt, Person und Individuum aus Anlass ihrer "postmodernen" Toterklärung*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1986.

³⁵ Dilthey, Wilhelm: *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*. i. m. 236. skk., 239. sk.

Az élettörténet az élményekben mint értelmképződményekben objektiválódik. Az élményben mindig meglévő jelentésegység úgy is leírható, mint egy sajátos *Gestaltung*, az életösszefüggés valamilyen alakzata, alakulata.³⁶ Az önmegértés valójában egy körfolyamat: a megértés nem más, mint az, ami-ben végbemegy az élet objektivációja (valamilyen kulturális-történeti alak-zattá formálódása), másrészt az élet ezen objektivációinak visszafordítása az életben egyáltalán megélhetőre (*im Leben Erlebbahre*), amelyből ered.

³⁶ Dilthey, Wilhelm: *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*. 245.: „Der Sinn des Lebens liegt in der Gestaltung”.

AUTENTICITÁS ÉS NARRATÍV IDENTITÁS. AZ AUTENTIKUS EMBERI LÉT LEHETŐSÉGÉRŐL HEIDEGGER, TENGELYI ÉS FEHÉR M. ISTVÁN NYOMÁN¹

MAROSÁN BENCE PÉTER

I. BEVEZETÉS

A heideggeri autenticitás-fogalom, melynek kifejezett előképét már megtaláljuk Husserlnél is, arra vonatkozik, hogy döntéseink során ne megkérdőjelezetlen, közösségi rutint, többségi elvárásokat kövessünk, hanem valóban a *mi* választásainkról legyen szó, s ne a többiek válasszanak helyettünk. Döntéseink belőlünk magunkból fakadjanak; valóban az ittlét legyen az, aki megteremti önmagát és önazonosságát, és ne a Többiek döntsenek az ittlét sorsáról, ne az Akárki válasszon helyette. Ennek alapján úgy tűnhet, hogy itt egy nagyon is a többiekkel, a közösséggel, és speciálisan a másik emberrel szembeni, illetve tőlük független, róluk leválasztott autentikus Önmaga-konceptióról, autenticitás-elképzelésről van szó. Heidegger, némileg provokatív éllel, kifejezetten „egzisztenciális szolipszizmusról”² beszél ebben az összefüggésben.

Ugyanakkor a másik oldalról úgy tűnik, hogy választásaink, amennyiben etikai döntésekről van szó, mégis túlnyomórészt, s az igazán lényeges dolgokat tekintve talán: mindig, a Másikkal kapcsolatosak, valamilyen módon a Másik emberhez fűződnek. Noha mi magunk vagyunk azok, akik választunk, s ennek így is kell lennie, amennyiben önálló létre törekszünk, mégis úgy tűnik, hogy valóban fontos, releváns döntéseink címzettje a Másik, és ily módon bizonyos tekintetben a saját létezés autenticitása is lényegileg a Másikra vonatkoztatott. Önazonosságunk is, és az az Önmaga is, akit autentikusan vagy inautentikusan választunk, a Másikkal szerves, tőle elválaszthatatlan viszonyban alakul ki és formálódik. Ez utóbbi szempont a fenomenológiai mozgalom egy másik kulcsfontosságú szerzőjére, Lévinasra utal.

Az alábbiakban Fehér M. István Tengelyi László fölött gyakorolt kritikájának bizonyos részleteit fogom megvizsgálni, és ezzel összefüggésben autenticitás, narratív identitás, értelemképződés és felelősség fogalmainak viszonyait.

¹ A tanulmány a Bolyai János Kutatási Ösztöndíj BO/00421/18/2 számú projektjének támogatásával készült.

² Heidegger: *Lét és idő*. Ford. Angyalosi Gergely, Bacsó Béla, Kardos András, Orosz István, Vajda Mihály. Osiris, Budapest, 2007. 221.

II. A HEIDEGGERI AUTENTICITÁS-FOGALOM ÉS FEHÉR M. ISTVÁN TENGELYI-KRITIKÁJA

Fehér M. István egy nem régiben íródott tanulmányában³ nyújt kritikát élettörténet, narratív önazonosság és passzív (uralhatatlan) értelemképződés fogalmainak Tengelyi Lászlónál található értelmezéséről, mégpedig alapvetően Heidegger szemszögéből. Fehér itt különösen Tengelyi következő szavait veszi górcső alá:

„[1] Amikor Heidegger a *Lét és idő*ben a sors fogalmát megkísérli fenomenológiai alapokra helyezni, kétes kimenetelű vállalkozásba fog. [2] Elkerülhetetlennek tekinti ugyan, hogy ittlétünk végessége folytán minduntalan olyan tényezőkkel és történésekkel szembe-süljünk, amelyeket nem keríthetünk maradéktalanul hatalmunk-ba, ám mégis úgy véli, hogy ami életünkben uralhatatlannak, irányíthatatlannak és ellenőrizhetetlennek bizonyul, azt sorsként nem csupán viselnünk kell, hanem egyszersmind teljes eltökéltséggel vállalhatjuk is, úgyszólván magunkra vehetjük, és ezáltal átváltoztathatjuk legsajátabb önazonosságunk alkotóelemévé. [3] Bármennyire eltávolodik is Heidegger ezzel az elképzeléssel Husserltől, aki szerint értelemadó tevékenységünknek semmiféle befolyásolhatatlan tényszerűség nem szabhat korlátokat, egy előfeltevésben osztozik vele: az élettörténetet hozzá hasonlóan az önazonosság kibontakozásának terepeként fogja fel. [4] Vizsgálódásaink azonban arra mutatnak, hogy ez az előfeltevés korántsem tekinthető magától értetődőnek. [5] Amikor megvizsgáltuk, hogy miként találjuk megragadott és félreszorított értelemképződmények »diakritikai rendszerébe« eleve belefoglalva magunkat, olyan látószögre lettünk rá, amelyből módunk nyílik elhatárolni az élettörténet tág tartományán belül a magától lejátszódó értelemképződés színterét – mint szorosabban vett »fenomenológiai mezőt« – az önazonosság szolgálatában álló értelemrögzítés terepétől.”⁴

A fentebbi kijelentésekkel szemben Fehér mindenekelőtt azt a kifogást emeli, hogy Tengelyi nem engedi úgymond szóhoz jutni magát Heideggert.

³ Fehér M. István: Légy hű önmagadhoz – vagy azonosságodhoz? Ricoeur, Tengelyi és a narratív identitás elmélete. In: *Élettörténet, sorseselemény, önazonosság. Tanulmányok Tengelyi László emlékére*. Szerk. Marosán Bence et al. L'Harmattan, Budapest, 2019. 296-337.

⁴ Tengelyi László: *Élettörténet és sorseselemény*. Atlantisz, Budapest, 1998: 41sk. Fehér 2019. 312.

Olyan fogalmi környezetet teremt, melytől az utóbbi gondolkodásmódja alapvetően idegen, és olyan mércét állít fel vele szemben, amely a heideggeri problémafelvetés vonatkozásában alapvetően inadekvát. A következőket írja:⁵

„Ha Heideggernek a mérce létrejöttébe módja volna beleszólni, akkor azt mondhatná: „az élettörténetet” már csak azért sem fogja fel „az önazonosság kibontakozásának terepeként” [3], mivel ahogy az élettörténetről, úgy az önazonosságról sincs különösebb mondanivalója, azaz olyan kérdésekben kérnek tőle itt választ, melyeknek gondolati beágyazottsága, gondolati síkja idegen tőle; ellenben ahol tényleg volna mondanivalója, ti. az autentikus létet illetően, ott olyan fogalmi környezetet teremtenek, melyben saját mondanivalóját nem tudja megfogalmazni.”

Fehér mindenekelőtt azt veti Tengelyi szemére, hogy nem vet számot kellő mélységében az autenticitás heideggeri kérdésével. A narratív önazonosság Paul Ricœur által kidolgozott, majd Tengelyi által továbbgondolt elméletét elemezve Fehér egyenesen arról beszél, hogy az említett szerzők „meghátérlnak”, „kitérnek” az elől, hogy valódi alapossággal szembenézzenek az autentikus lét heideggeri felfogásával. Fehér egyik ellenvetése szerint a legfontosabb kérdés talán nem is az, hogy azonosak vagyunk-e tegnapi, múlt heti, tavalyi önmagunkkal, hanem, hogy *ki* is az az Önmaga, akivel azonosak vagyunk. Ha tegnap is egy notórius hazudozó voltam (vagy betörő), és tegnapelőtt, sőt: tavalyelőtt is, akkor azzal meg is oldottuk volna a kérdést, és minden rendben is volna? Ha életünk története egy notórius hazudozó, esetleg egy betörő története volna, akkor azzal el is intéztük volna a kérdést? Heideggernél ezzel szemben – Fehér olvasatában – az a jóval mélyebb és radikálisabb kérdés fogalmazódik meg, hogy valóban mi magunk vagyunk-e azok, akik életünket éljük, vagy a többi ember (a „das Man”) az, aki helyettünk él, és döntéseket hoz. Heidegger ezzel, Fehér szerint, egy olyan fenomént exponál, ami az utóbbi szerint kellő élességgel nem jelenik meg sem Ricœurnél, sem az érett Tengelyinél (*A bűn mint sorseseemény* c. kötet után): nevezetesen a *szabadság* fenoménjét.

Fehér szerint Tengelyinél és Ricœurnél a fő szempont, hogy az élettörténetben egység legyen. Az már, hogy miféle élettörténetről van szó, az ő véleménye szerint, nem bír olyan kiemelkedő jelentőséggel ezeknél a szerzőknél. Heideggernél ellentétben elsőrendű fontossága van annak, hogy a döntést maga az ittlét hozza, ne pedig az akárki, a *das Man*. Az Önmaga állandóságát egy belülről jövő döntés stabilitása és elhatározottsága biztosítja. Heideggert,

⁵ Fehér 2019. 314.

mint Fehér mondja, talán lehet vádolni egyfajta „decizionizmussal”, azaz azzal a felfogással, hogy nála a saját döntésen múlik minden.⁶ Ez azonban egyfelől mégis ad valamiféle tartalmi motívumot az önazonosság meghatározása számára, másfelől a szabadságot helyezi a középpontba. Tengelyit leginkább azért bírálja Fehér, mert szerinte az előbbinél a szabadság nem kapja meg az őt megillető rangot. Tengelyi filozófiájában az „uralhatatlan értelemképződés”, illetve a „velünk szemben támadó, elháríthatatlan igény” motívuma egyenesen kiiktatni látszik a döntéseink mögött álló szabadságot és felelősséget. Azt például, mondja Fehér (némileg a Heidegger nemzetiszocialista elkötelezettségét firtató, visszatérő bírálatokra is utalva), hogy valaki a nácihoz csatlakozott, előidézheti egy személyes, a szabadságból fakadó döntés, vagy egy, a „tudatot meglepő értelem”, illetve egy „velünk szemben támadó, elháríthatatlan igény”, de az első esetben mégis olyan eseménnyel van dolgunk, melynek során az ágens nem keres kifogásokat, nem próbálja meg áthárítani a felelősséget valami vagy valaki másra (egy idegen értelemre vagy igényre).⁷

Nekem azonban úgy tűnik, hogy az autenticitás heideggeri felfogása ebben a formában még nem képes teljes egészében választ adni arra a problémára, amelyet Fehér a tanulmánya elején jelzett: mégpedig éppen azért, mivel az autentikus döntés legfontosabb jegye Heideggernél az, hogy belülről fakadjon, és ne mások kényszerítsék rám. Ezen a módon azonban a heideggeri választás tisztán *formális*. Eszerint dönthetnek autentikusan úgy, hogy nemzetiszocialista, sztálinista, esetleg gazember, illetve egy diktatúra besúgója leszek. Heideggernél, bizonyos szöveghelyek alapján,⁸ úgy tűnik, hogy az autenticitás alapja, illetve e koncepció tartalmas motívuma lehet a nemzeti sors és örökség tudatos és elkötelezett felvállalása. Ez azonban egyfelől csupán utalás Heidegger részéről egy lehetséges autenticitás-koncepcióra, másfelől ez az elképzelés nem tűnik számomra olyannak, mint ami minden körülmények között képes volna megalapozni az autenticitás egy valóban koherens, plauzibilis, kellően tartalmas és morálisan is felelős felfogását. Úgy vélem, egy ilyen – valóban megalapozott és tartható – modellel szükség-szerűen össze kell, hogy kapcsolódjanak a *racionalitás* és a *mások iránt viselt felelősség* mozzanatai.

Érdemes e tekintetben külön felhívni a figyelmet Husserl autenticitás-eszméjére, aki jóval Heidegger *Lét és idő* c. művét megelőzően, már az

⁶ Fehér 2019. 323sk.

⁷ I.m. 324., különösen: 62-es lábjegyzet.

⁸ Pl. *Lét és idő*, 74§ (Heidegger 2007. 441), illetve: *Logik als die Frage nach dem Wesen der Sprache. Sommersemester 1934*. Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1998.

Eszmék második kötetében (1912)⁹ a megkérdőjelezetlen közösségi rutinról leszakadó, saját racionális és felelős belátásra hagyatkozó döntésben azonosítja az autentikus lét zálogát. Ebben az összefüggésben, az inautentikus lét körülírására, még a „man” szót is alkalmazza, egészen a heideggeri értelemben.

Tengelyi, értelmezésem szerint, az autentikus lét fogalmát, döntően Lévinas és Waldenfels alapján, pontosan a racionalitásnak és a Másik iránt viselt felelősségnek azokkal a motívumaival egészíti ki, amelyek az autenticitás elméletét kellőképpen koherenssé és tartalmassá tudják tenni.

III. FELELŐSSÉG, AUTENTICITÁS ÉS ÖNAZONOSSÁG TENGELYI LÁSZLÓNÁL

Előadásunk második részében arra kívánunk összpontosítani, hogy a Másikkal való kapcsolat, a Rá való nyitottság, az Iránta érzett felelősség milyen módon megkerülhetetlen komponensei önazonosságunknak és az autentikus létezésnek. Ami a heideggeri autenticitás-konceptió erősségének tűnhet – az nevezetesen, hogy a saját szabad döntés van a központban –, másfelől gyengeségnek, buktatónak is bizonyulhat. Arról van szó, hogy az autentikus létet, és ezzel az autentikus Önmagunkat úgyszólván belőlünk magunkból kell megteremtenünk, az anonim nyilvános létről, a „das Man zsarnokságáról”¹⁰ való leválás révén, egyfajta egzisztenciális elszigetelődéssel. Az „egzisztenciális elszigetelődés”, az ittlét „saját lábra állásának” toposza láthatóvá teszi a szabadság igazi fenoménjét, a maga mélységében és élességében. Amennyiben azonban ezt az „egzisztenciális elszigetelődést” túlhangsúlyozzuk, annyiban viszont elfedetté válhat a szabadság tényleges tétje is: miszerint a szabad döntés mindig a Másikkal kapcsolatos választásokban tesz szert valódi súlyra és jelentőségre. Ahogy az is kikerülhet látókörünkől, hogy Önmagunk felépítésében, konstitúciójában a Másik mindig kikerülhetetlenül és lényegi módon vesz részt. Tengelyi Lászlónál, ahogy én értem, ez utóbb említett két mozzanat jóval hangsúlyosabban jelenik meg, mint Heideggernél.

⁹ Husserl: *Ideen zur einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*. Edited by Marly Biemel. The Hague, Netherlands, Martinus Nijhoff, 1952. 60§/c [268skk]. Ld. még, uő.: *Grenzprobleme der Phänomenologie. Analysen des Unbewusstseins und der Instinkte. Metaphysik. Späte Ethik (Texte aus dem Nachlass 1908–1937)*. Edited by Rochus Sowa & Thomas Vongehr. New York, Springer, 2014. 340 skk. (kézirat, 1920-ból). Ehhez ld. még: Schwendtner Tibor: *Eljövendő múlt. Genealógia Nietzschénél, Husserlnél és Heideggernél*, L'Harmattan, Budapest, 2011. 67.

¹⁰ Heidegger 2007. 154.

A passzív értelmképződés, az önhasadás (önmagunkkal való meghasonlás) fogalmai Tengelyinél, ahogy én látom, nem fenyegetnek a szabadság felszámolásával, hanem éppen ellenkezőleg: a szabadság és a (narratív) önzonosság mélyebb dimenzióit tárják fel. Tengelyi gondolkodásának ugyanis harmadik középpontját (Kant és Husserl után) legkésőbb *A bűn mint sorseseemény* c. kötettől fogva, egészen utolsó korszakáig (a *Welt und Unendlichkeitig* bezárólag) *Lévinas* jelenti. Ez a helyzet annak ellenére, hogy néhol Tengelyi azt állítja, hogy Lévinas megnyilvánulásai a Másik iránt viselt eredeti felelősségünkéről „túlzók”, sőt: „a rajongásig menően túlzók”.¹¹ Tengelyi, Lévinasszal mély egyetértésben, úgy véli, szabadságunk és önzonosságunk (e kettő, akár csak Heideggernél, Tengelyinél is szervesen összefonódik egymással) igazi értelmét és jelentőségét csak a Másik iránti elháríthatatlan felelősségünk, a Másik által támasztott kikerülhetetlen feleletigény fényében nyeri el.

Lévinasnál a *Teljes és Végtelen*ben a másiktól elszigeteltnek tekintett szubjektum, aki úgy jelenik meg, mint az „Ugyanaz Azonossága”, egy még éretlen, bizonyos módon gyermeki egóként tűnik fel, aki boldogan éli életét, a világba belefeledkezve és beletemetkezve, s még nem érintette meg az a megrendítő, egyszerre felemelő és bizonyos szempontból rémisztő (mert az Iránta viselt lényegi felelősségünkkel szembesítő) tapasztalat, amit a Másik felbukkanása jelent. Az Ugyanaz Azonosságában időző szubjektum, aki még boldogan töltekezik a világ elemeiből, még nem szubjektum a szó szigorú értelmében. Csak a Másikkal való találkozás, a Másik mint Másik színről-színre látása teszi az-za. A találkozás, a Másik színélátása tesz engem valóban szubjektummá, s ami ettől elválaszthatatlan: tényleg szabaddá. A szabadság a Másikkal kapcsolatos döntésekben nyer igazi tétet, s mivel létem, önzonosságom, mint a szó szigorú értelmében vett szubjektumé, ezekben a döntésekben formálódik meg, egzisztenciális, fenomenológiai értelemben elmondhatom, hogy szubjektumként a Másik szül engem, a Másik az, aki a világnak ad. Ez a helyzet a *Teljesség és végtelenben*, s még inkább ez Lévinas véleménye a *Másként mint lenni* című kései főműben.

Tengelyi, bár nem minden fenntartás és változtatás nélkül, de csatlakozik ezekhez a gondolatokhoz. A passzivitás, az értelmképződés uralhatatlansága nála az emberi létezés (a konstituáló tudat) végességére utalnak – ennyiben talán Heidegger számára is rokonszenves módon. Ezek a mozzanatok ugyanis Tengelyinél arra utalnak, hogy nem tudjuk teljes mértékben ellenőrzésünk alatt tartani, hogy milyen fenomének jelennek meg számunkra, s hogy ezek milyen értelemmel bírnak. A passzivitásnak, az értelmképződés részleges uralhatatlanságának ez a felfogása azonban nem számolja fel nála a sza-

¹¹ Tengelyi 1998. 230.

badságot: inkább a passzivitást és aktivitást elválaszthatatlan egységben kapcsolja össze, egymásra való tekintettel definiálja őket, miközben e kettő lényegileg interszjektív karakterét is hangsúlyozza. Erre utalnak, értelmezésem szerint, *A bűn mint sorseseemény* sokat idézett szavai is: „A »bűn mint sorseseemény« kifejezés feladatát jelöl ki: azt a terhet rója ránk, hogy a bűnt sorsunk eseményeként értsük, anélkül, hogy szabadságunkat megsemmisítő végzetként vagy felelősségünket enyhítő esetlegességeként félremagyaráznánk”.¹²

Ugyanez a helyzet az „önhasadás”, „önmagunkból való kilépés”, illetve „önmagunkkal való meghasonlás” fogalmainak Tengelyi-féle alkalmazásával is.¹³ Ezek mindenekelőtt interszjektív és etikai kontextusban vetődnek fel. Kiderülhet, hogy élettörténetünk radikálisan más értelemmel rendelkezik, mint amit eredetileg neki tulajdonítottunk, hogy alapvetően más személyek vagyunk, mint akinek hittük magunkat. *Úgy szembeállunk magunkkal, mint egy idegennel*. Az ilyen önhasadást, az önmagunkkal való meghasonlást bizonyos sorsesemények idézhetik elő. A sorseseemény azonban lényegi módon magában hordozza a többi emberrel, mindenekelőtt valaki konkrét Másikkal való kapcsolatot. Noha tetszőleges számú sorseseemény lehetséges, és nem is mindegyik szükségszerűen interszjektív és etikai vonatkozású, mindegyik sorseseemény, fogalmából fakadóan, szabadságunkat hívja játékba. Azzal szembeáll bennünket, hogy nem mehetnek tovább a dolgok úgy, ahogy eddig, muszáj változtatni. És megkockáztatom a sejtést: minden igazán fontos sorseseemény a Másikkal kapcsolatos.

Ez a pont nyújt számunkra lehetőséget, hogy kapcsolódjunk előadásunk másik fő témájához: az autentikus lét lehetőségéhez. Reményeim szerint már látjuk, hogy passzivitás, uralhatatlan értelemképződés, önhasadás fogalmai Tengelyi filozófiájában nem kapcsolják ki sem a szabadság dimenzióját, sem az autentikus lét feltételeire irányuló kérdésfeltevést, hanem éppen ellenkezőleg: ez utóbbiaknak olyan aspektusait teszik hozzáférhetővé, amelyek talán Heidegger filozófiájának horizontján még nem voltak elérhetőek, legalábbis nem voltak kézenfekvőek. Az inautentikus lét ugyanis – ebben az, alapvetően lévinasi ihletésű értelmezési keretben – a Másik elől való elzárkózás; amikor nem akarunk megnyílni a Másikra, és nem akarjuk tudomásul venni, hogy a Másik iránti eredendő felelősségünk az autentikus lét konstitutív és kioperálhatatlan komponense. Ezzel összhangban, illetve ennek következményeképpen a bűn egyik alapvető értelme Tengelyinél: *válaszmegtagadás*.¹⁴

¹² Tengelyi László: *A bűn mint sorseseemény*. Atlantisz, Budapest, 1992. 104.

¹³ Tengelyi 1998. 28, 43, 47.

¹⁴ Vö. Tengelyi 1998. 354. „Abban a 'vad' tartományban, amelyben máris feleletigény szegeződik nekünk, mielőtt törvényről szó eshetnék, a bűn eredendő értelme a *válaszmegtagadás*”.

Annak elhárítása vagy elutasítása, hogy magunkra vállaljuk a Másik iránti radikális felelősséget. Ennek a felelősségnek helyenként szélsőséges lévinasi megfogalmazásait Tengelyi mindenestre enyhíteni törekszik. Azonban a Másik iránt viselt felelősség éthosza, mint az autentikus és morálisan hiteles létezés feltétele, mindig meghatározó maradt a számára.

IV. KONKLÚZIÓ

A fentiekben, a Heideggerre vonatkozó részekben, arra próbáltunk meg utalni, hogy a heideggeri autenticitás-koncepció – nézetünk szerint – túl formális; s ennél fogva rendkívül destruktív magatartásmódokat is lehetővé tesz. Van a heideggeri szabadság-felfogásban és autenticitás-értelmezésben egy olyan elem is azonban, ami tartalmasabb, materiálisabb megközelítést is lehetővé tesz a szabadság és az autentikus létezés általános elméletével kapcsolatban: ez a „lenni-hagyás” vagy „lenni-engedés” („*sein-lassen*”) motívuma. Ez már – a döntés autenticitásának pusztá állításán túl (mondván: „döntsünk bárhogy, de az a döntés legyen csak a miénk!”) – megenged a dolgokhoz, és speciálisan a többi emberhez, illetve, még közelebbről, a mindenkori konkrét Másikhoz, egy sokkal differenciáltabb és tartalmasabb viszonyulást is. Azonban ez a motívum – a „lenni-hagyás” vagy „lenni-engedés” éthosza – még mindig nagyon általános, és nagyon kevésbé tartalmas.

Az interszubjektivitás és a Másik lévinasi elmélete ezzel szemben, véleményünk szerint, egy sokkal specifikusabb, konkrétabb és tartalmasabb szabadság- és – ezzel elválaszthatatlan összefüggésben – identitás-koncepciót tesz lehetővé. Egy ilyen, lényegi pontokon döntően Lévinásra támaszkodó elméletnek nem kell feltétlenül a heideggeri elmélet alternatívájaként vagy riválisaként fellépnie. Lehet annak produktív továbbgondolása is; az eredeti heideggeri motívumok és elképzelések átvételével és továbbvitelével. Meglátásom szerint ezt tette Tengelyi László is; aki – ahogy én értem – nem vetette el a heideggeri autenticitás-elméletet mindenestül, hanem azt értelmező módon – filozófiájának etikai vonatkozású részeiben – egy általánosabb konceptuális keretbe építette bele.

Tengelyi László alapján láthatóvá válik, hogy önazonosságunk szervesen összefügg a többiekkel, illetve különösképpen a Másikkal való együttlétünkkel, társas életünkkel. Az élettörténet mindig többszereplős történet. Előfordulhat, hogy kiderül, nem is mi vagyunk a főszereplők saját élettörténetünkben – sőt, egy kellőképp érett, mondjuk ki: „autentikus” individuum esetében el kell, hogy jöjjön a pillanat, amikor megérti, hogy nem ő áll életének középpontjában, nem minden körülötte forog. Még akkor is, ha a saját életéről van szó. Ami viszont nem veszi le a döntéseinkkel járó felelősséget a

vállunkról, hanem – az említett felismerés – még erőteljesebben kellene, hogy tudatosítsa bennünk ezt a felelősséget. Az élettörténet – optimális esetben¹⁵ – mindig többszereplős történet, amelyben több, egyaránt fontos szereplő is van. Hovatovább, amelyben felbukkanhatnak olyan aszimmetrikus – és mégis autentikus – viszonyok, melyekben bizonyos módon a Másik elsőbbséget kell, hogy élvezzen velünk szemben, mint azt Lévinas számos helyen, számos különböző szempontból leírja.

Tengelyi – az én olvasatomban – ezt próbálja meg láthatóvá tenni, amikor a narratív azonosság Paul Ricoeur és Alasdair MacIntyre által kialakított modelljét kiegészíti a lévinasi etikával és a sorsesemény általa körvonalazott koncepciójával. Tengelyinél ez egy koherens keretrendszer, mely harmonikus módon egyesíti a Tengelyi által felhasznált, mozgósított elméletek különböző elemeit és összefüggéseit egy új, egységes elméletben. Élettörténetünknek nem vagyunk kizárólagos szerzői, hanem „pusztán” társszerzői vagyunk.¹⁶ A többi társszerző – rajtunk kívül – azonban mindenekelőtt a többi ember. A Másik, aki iránt eredeti és megkerülhetetlen felelősséggel tartozunk.

Önazonosságunk – narratív identitásunk – konstitúciójában a Másik lényegi módon vesz részt. A Másik felől érkező „elháríthatatlan feleletigény” nem számolja fel szabadságunkat: éppen ellenkezőleg: ez a feleletigény hozzá játékba azt, ez kölcsönöz neki valódi súlyt. A Másikkal kapcsolatban kap szabadságunk valódi tétet: azt, hogy hogyan élünk ezzel a szabadsággal. A „sorsesemény”, életünk sorsfordító eseményei, szintén – közvetve vagy közvetlenül – többnyire és mindenekelőtt a Másikkal függnek össze.

A Másikkal való összefüggésben szabadságunk *formális* és *materiális* oldala szervesen összekapcsolódnak egymással; a Másik vonatkozásában kerül ez a két oldal valóban lényegi, egymást egy nagyobb elmélet keretei között kiegészítő kapcsolatba. Tengelyinél a szabadság – mely a Másikkal való lényegi együttműködésünkben, sorsesemények forrásaként szolgálva konstituálja ezekben a sorseseményekben kikristályosodó narratív önazonosságunkat – nem más, mint a Másik felől érkező feleletigényre nyitott, a Másik iránti felelősségünkkel szembenéző és ebben a felelősségben való *szabad elköteleződés*. A Tengelyi által felvázolt *fenomenológiai elementáretika*, mely értelmezésem szerint – egyebek mellett – a lévinasi gondolat innovatív és kreatív megújítása és továbbvitele, a szabadságnak ilyen felfogásán alapul. Ez az etikai koncepció azzal a ténnyel szembesít bennünket, hogy önazonos-

¹⁵ Még ha a remetékre gondolunk is – ők is családba születtek bele, és legalább egy bizonyos ideig családban éltek, ami a Másikkal való lényegi viszonyokat és döntési helyzeteket vonja maga után. Továbbá, negatív módon, a remeteség is a Másikkal kapcsolatos döntés egy bizonyos formája.

¹⁶ Tengelyi 1998. 20.

ságunk a Másikkal kapcsolatban meghozott döntéseink médiumában formálódik.¹⁷ Ahogyan a Másikhoz viszonyulunk, az mindennél többet elmond rólunk magunkról

BIBLIOGRÁFIA

- Fehér M. István (2019): Légy hű önmagadhoz – vagy azonosságodhoz? Ricoeur, Tengelyi és a narratív identitás elmélete. In: Marosán Bence Péter et al. (Szerk.): *Élettörténet, sorseseemény, önazonosság. Tanulmányok Tengelyi László emlékére*. L'Harmattan, Budapest, 2019. 296-337.
- Heidegger, Martin (1998): *Logik als die Frage nach dem Wesen der Sprache. Sommersemester 1934*. Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann
- Heidegger, Martin (2007): *Lét és idő*. Ford. Angyalosi Gergely, Bacsó Béla, Kardos András, Orosz István, Vajda Mihály. Osiris, Budapest.
- Husserl, Edmund (1952): *Ideen zur einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*. The Hague, Netherlands, Martinus Nijhoff
- Husserl, Edmund (2014): *Grenzprobleme der Phänomenologie. Analysen des Unbewusstseins und der Instinkte. Metaphysik. Späte Ethik (Texte aus dem Nachlass 1908 – 1937)*. Edited by Rochus Sowa & Thomas Vongehr. New York, Springer
- Lévinas, Emmanuel (1999): *Teljesség és végtelen*. Ford. Tarnay László, Jelenkor, Pécs.
- Schwendtner Tibor (2011): *Eljövendő múlt. Genealógia Nietzschénél, Husserlnél és Heideggernél*. L'Harmattan, Budapest.
- Tengelyi László (1992): *A bűn mint sorseseemény*. Atlantisz, Budapest.
- Tengelyi László (1998): *Élettörténet és sorseseemény*. Atlantisz, Budapest.

¹⁷I.m. 215-358.

*„Az abszolút azonosság csak az azonosság
azonosságának formájában létezik.”*

ÖNAZONOSSÁG ÉS TERMÉSZETPUSZTÍTÁS. A FICHTEI PARADIGMA

HANKOVSKY TAMÁS

Fichtére nem szoktunk korszerű, de még csak olyan filozófusként sem gondolni, aki korunkról vagy korunkhoz szólna. Rendszere az elvontság és a valóságtól való elrugaszkodottság hírében áll. Tanulmányomban mégis egy olyan aspektusát szeretném megmutatni, amely nemcsak történetileg lehet érdekes számunkra. A Fichténél is megtalálható emberkép ma is aktuális, és ami ennél is fontosabb, felelőssé tehető a környezeti problémáinkért. Nem tulajdonítok Fichtének ezen a téren sem úttörő, sem döntő szerepet, hiszen emberképe szervesen illeszkedik egy Descartes-tól és Rousseau-tól, Kanton és Sartre-on át napjainkig ívelő hagyományba.¹ Mégis érdemesnek tartom őt kiragadni e történeti sorból, és az ember és a természet viszonyát az ő példáján tanulmányozni, mert az emberi identitás ma is elterjedt fel fogásának következményei rendkívül plasztikusan jelennek meg nála.

1. AZ ÉN ÉS A NEM-ÉN SZEMBEÁLLÍTÁSA

Fichte szerint „filozófiainak csak az a nézet nevezhető, amely a tapasztalat adott sokféleségét egyetlen közös alapelv egységére vezeti vissza, másfelől pedig ebből az egységből kimerítően megmagyarázza és levezeti ama sokféleséget”.² Fichte természetesen meg volt győződve róla, hogy saját tudománytana (szemben a többi úgynevezett filozófiai rendszerrel) teljesíti ezt a szigorú kritériumot, még akkor is, ha a tudománytan egymástól nagyban különböző számos kifejtési kísérletei közül csak az elsők vállalkoztak arra, hogy ki is mondják az alaptételt. Az egyetlen elvből kiinduló rendszerépítés kilátástalanságát persze jelzi, hogy Fichte főműve, *A teljes tudománytan*

¹ Emberképünk itt releváns vonásainak descartes-i és a rousseau-i eredetéhez lásd: Tóth I. János: *Fejezetek a környezetfilozófiából. Szerzők és irányzatok*. Szeged, JATEPress, 2013. 21-42; Luc Ferry: *Új rend: az ökológia*. Ford. V. Tóth László. Európa, Budapest, 1994. 47-74.

² Fichte: A jelenlegi kor alapvonásai. In. Fichte: *Válogatott filozófiai írások*. Ford. Endreffy Zoltán. Gondolat, Budapest, 1981. 413-701; 417 (GA I,9,196). Vö. „A filozófia lényege abban áll, hogy minden sokféleséget, amely az élet szokásos szemléletében mégiscsak ránk kényszeríti magát, az abszolút egységre vezet vissza.” (Fichte: *Die Wissenschaftslehre* [II. Vortrag im Jahre 1804]. GA II,8,8)

alapja mindjárt három alaptételt is megadott, amelyek közül a második és a harmadik csak részben rendelődött alá az elsőnek, az egyik ugyanis a formája, a másik a tartalma szerint nem volt rá visszavezethető. Nem kevésbé problematikus, hogy a tartalma és formája szerint is feltétlen, úgynevezett abszolút első alaptétel néhány oldalon belül több megfogalmazásban is olvasható, és ezek egymáshoz való viszonya nincs tisztázva. A legismertebb formulák talán ezek: „Az én eredendően teljességgel tételezi a saját létét.” „Én vagyok.” Témánk szempontjából azonban érdekesebbek ezek: „Teljességgel létezem, vagyis teljességgel azért vagyok, mert vagyok, és teljességgel az vagyok, ami vagyok; és mindkettő az én számára.” „Én én vagyok.” Sőt: „Én = én.”³ Ez utóbbi három formula szerint a filozófia első alaptétele az én azonosságát, identitását mondja ki. Ez az azonosság annyira alapvető, hogy még az azonosság elvét, a formális logika $A = A$ tételét, is ebből az alaptételtől lehet levezetni a tétel tartalmától, az éntől való elvonatkoztatás útján.

Az alaptételben szereplő úgynevezett abszolút én nem az individuális emberi én, hanem az ész, amely ebben az összefüggésben nem az individuum egyik képessége, hanem egy transzcendentális princípium.⁴ Az így felfogott észről itt nem kell mást mondanom, mint hogy a tudománytannak ebben a korai változatában talán azért kapta a kissé megtévesztő „én” nevet, mert alapsztruktúrája megfelel az én sztruktúrájának, amelyet most két lépésben foglalkozok össze. Először is mindenki csak akkor én, ha végrehajt egy meghatározott reflexív aktust. Ha nem hajtom végre ezt az aktust, akkor pontosan ugyanaz vagyok, mint ha végrehajtanám, annyi különbséggel, hogy nem vagyok én. Másodszor jóllehet ez az aktus csak a *magam számára* tesz énné, számodra pedig továbbra is „te” vagy „az” maradok, többről van szó, mint *énem tudatának*, az öntudatnak a születéséről. Az *énem* születéséről is szó van. Az öntudattal együtt ugyanis az a valaki (az én) is megszületik, aki tud, és az a valaki is (szintén az én), akiről tud. Az öntudat aktusa énteremtő, éntételező aktus.⁵

³ Fichte: A teljes tudománytan alapja. 1–3. §. Ford. Hankovszky Tamás. *Magyar Filozófiai Szemle* 55. 2011. 3. 9-30; 11. illetve 14. (GA I,2,257, 258, illetve 260-261)

⁴ Fichte: *Grundlage des Naturrechts nach Principien der Wissenschaftslehre*. GA I,3,311-460 és GA I,4,1-165; GA I,3,313, Fichte: *Entwürfe zur Recension des Aenesidemus*. GA II,2,287-314; 287, Fichte: Az erkölcsstan rendszere a tudománytan elvei alapján. In: Fichte: *Az erkölcsstan rendszere*. Ford. Berényi Gábor. Gondolat, Budapest, 1976. 75-474; 75 (GA I,5,21)

⁵ „Az én tételezi önmagát, és az én ezen önmaga általi pusztta tételezésénél fogva van; és megfordítva: az én van, és tételezi saját létét pusztta léténél fogva. – Ő a cselekvő és egyben a cselekvés eredménye; a tevékenykedő, és az, ami a tevékenység által keletkezik. A cselekvés [*Handlung*] és a megtett [*That*] egy és ugyanaz.” (Fichte: *A teljes tudománytan alapja*. id. kiad. 12. (GA I,2,259))

Ha az $A = A$ absztrakt, merev és statikus képletét tartalommal töltjük meg, mégpedig azzal az egyetlen tartalommal, amely Fichte szerint maradéktalanul illik hozzá – az énnel,⁶ akkor egyrészt láthatóvá válik, hogy az első alaptétel többi megfogalmazása miért mond legalábbis valami hasonlót, mint az „én = én”, másrészt az is látszik, hogy ez az azonosságállítás egy aktusról szól. Vagyis az azonosság nem egyszerűen fennáll, hanem történik. Ezért fogalmaz jelen időben az alaptétel másik nagy jelentőségű megfogalmazása: azt mondja, az én tételezi a létét, nem pedig azt, hogy tételezte. Csakhogy ha az én lényege szerint aktus, „tettcselekvés”, vagyis olyan tételezés, amelyben „egy és ugyanaz a produktum, a cselekvés és a cselekvő”,⁷ akkor ez a cselekvés soha nem érhet véget, eredménye, az én azonossága, soha nem válhat teljes realitássá, mert különben az én megszűnne cselekedni, és valami megállapodottá válna, ami már nem volna én. Ilyen értelemben az én, amelyről itt szó van, folyton a *már igen* és a *még nem* állapotában van. Amennyiben már tételezett, annyiban azonosság, hiszen az „én az, *aminek* tételezi magát, és *annak* tételezi magát, ami.”⁸ Amennyiben viszont még nincs, annyiban az én nem azonos önmagával, valami másra vonatkozik, mástól függ, ezért relatív.

Az én fogalmában rejlő, célját soha el nem érő cselekvés fogalma a végtelen cselekvés lehetőségét feltételezi, amelyet a tudománytan második és harmadik alaptétele konkretizál. Valóban további *alaptételekről* van szó, mert nem vezethetők le az elsőből, és mert segítségükkel olyasmi is levezethető, ami egyedül az elsőből nem. A *második* tételből – nevezetesen, hogy „Az énnel teljességgel szembeállítódik egy nem-én”⁹ – az következik, hogy az ennek a nem-én ellenében kell hatnia, vagyis vele szemben kell vég nélküli cselekvéssel megteremtenie az önazonosságát. A *harmadik* tétel – amely szerint „Mind az én, mind a nem-én oszthatóként tételeződik”¹⁰ – a végtelen cselekvés lehetőségi feltételét ragadja meg az énben és a nem-énben. Ha ugyanis szembenállásuk egyszerűen csak kontradiktórikus volna – mint ahogy az elnevezésük sugallja –, akkor az én cselekvése legjobb esetben is csak pontszerű lehetne. Lenne egy pillanat, amikor legyőzi a nem-én ellenállását, de előtte és utána nem történne semmi. A harmadik alaptétel értelmében

⁶ „az $A = A$ tétel [...] eredetileg csak az énre érvényes.” (Fichte: A tudománytan, avagy az úgynevezett filozófia fogalmáról. Meghívóirat gyanánt a szerzőnek az e tudományról tartandó előadásaihoz. Ford. Felkai Gábor. In. Felkai Gábor: *Fichte*. Kossuth, Budapest, 1988. 185-230; 218 (GA I,2,140))

⁷ Fichte: Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre. GA I,2,249–461; 393. Vö. Fichte: Az ember rendeltetése. Ford. Kis János. In. Fichte: *Válogatott filozófiai írások*. Gondolat, Budapest, 1981. 237-411; 386 (GA I,6,291)

⁸ uo. 13 (GA I,2,260)

⁹ uo. 18 (GA I,2,266)

¹⁰ uo. 21 (GA I,2,270)

viszont az én *fokról-fokra* győzheti le a nem-ént, így cselekvése a végtelenbe nyúlhat.

Fichte az én és a nem-én viszonyát *zéró összegű játszmaként* írja le. Egyik magyarázata szerint az én és a nem-én megosztoznak a realitáson.¹¹ Ha a realitásnak összesen 10 egysége van, és ebből 5 jut az egyiknek, akkor 5 jut a másiknak is. Oszthatóságuk miatt azonban az én fokozatosan realitásegységeket vonhat el a nem-éntől, és helyezhet önmagába. Az én csak úgy nyerhet realitást, csak úgy juthat ötről a hatra, ha a nem-én egy egységnyi realitást elveszít, tehát az én csak a nem-én rovására közelítheti meg a célját, nevezetesen, hogy a realitás teljessége és abszolút legyen.

Mindez persze csak metaforikus beszéd, amely azt a látszatot keltheti, hogy az én a nem-én *megsemmisítésére* törekszik.¹² A teljes győzelemben azonban ő maga is megsemmisülne, mert nem tudna tovább cselekedni. Tanácsosabb tehát úgy fogalmazni, hogy az én tevékenysége arra irányul, hogy olyanná formálja a nem-ént, amilyennek észfogalmak szerint lennie kell, más szóval, hogy egyre inkább saját bélyegét nyomja rá.¹³ Bár az így meghatározott, de meg nem szüntetett nem-én a továbbiakban is óhatatlanul hatást fog gyakorolni az énnre, ez a hatás közvetve már az én önmagára való hatása lesz. Az én ugyanis, ameddig szemben áll vele a nem-én, idegen befolyást szenved, és olyan meghatározások alakulnak ki benne, amelyeknek nem ő, hanem valami más az eredete. Ha azonban ezt a tőle különbözőt előzőleg ő maga határozta meg, akkor az abból kiinduló hatások olyanok lesznek, amelyeken keresztül – mintegy kerülő úton – önmagát határozza meg, önmagától függ.

2. AZ EMBER ÉS A TERMÉSZET SZEMBEÁLLÍTÁSA

Hogy az én reflexív cselekvése miért nem irányulhat közvetlenül önmagára, miért kell az énnak azáltal kiküzdenie az identitását, hogy mindinkább legyőzi a nem-én befolyását, ez az első alaptételből nem érthető meg. Ez ugyanis csak a második alaptétel miatt van így, amely legalábbis formáját tekintve – vagyis hogy szembenállást mond ki – éppoly feltétlen, mint az

¹¹ Fichte: *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*. GA I,2,289, Vö. Fichte: *A teljes tudománytan alapja*. 21. (GA I,2,271)

¹² Fichte szemében akkor sem lenne ebben semmi tragikus, ha az elmondottakat a szó szoros értelmében vennénk, mert a nem-én nem képvisel más értéket, mint hogy legyőzhetősége és folytonos visszaszoríthatósága révén lehetőséget ad arra, hogy az én kiteljesedjék.

¹³ Vö. Fichte: *Előadások a tudás emberének rendeltetéséről*. Ford. Berényi Gábor In. Fichte: *Az erkölcsstan rendszere*. Gondolat, Budapest, 1976. 9-72; 19. (GA I,3,31) 19.

első. Fichte filozófiájában ez is mintegy „az ész faktuma”. De miért alkotott olyan filozófiát, amelynek a tanulmányom elején idézett állításával nehezen összeegyeztethető módon nem egy, hanem három alaptétele van (és ráadásul miért bomlik az első alaptétel is egymással nehezen azonosítható formulákra)? Erre is ugyanebből az idézetből kiindulva válaszolhatunk: azért, mert a filozófiának meg kell magyaráznia a tapasztalat sokféleségét, és úgy tűnik, a megmagyarázandók sokasága Fichte minden igyekezete ellenére a magyarázó alapok sokaságát követelte.

Fichte azért beszél az énről és a nem-énről, hogy számot adhasson a tapasztalat egészéről, benne önmagunk és szabadságunk tapasztalatáról. Ahogyan az én nem az individuális emberi személy, úgy a nem-én sem a minket körülvevő világ, hanem mindkettő transzcendentális princípium, mégpedig az elméleti és a gyakorlati filozófia közös princípiumai, amelyeknek most csak a gyakorlati aspektusára kell koncentrálnunk. Ebben az összefüggésben az „én” és a „nem-én” fogalmi arra valók, hogy megértsük a konkrét individuális személy önmagához és a környezetéhez való gyakorlati viszonyát. Így tekintve az „én = én” alaptételben kimondott azonosság az ember elé kitézőt, de soha el nem érhető *célt* testesíti meg, amellyel az individuum a morális *kötelesség* tartalmaként szembesül. A korai Fichténél az erkölcsi törvény azt mondja ki, hogy közelítsük meg a tiszta ént, amely abszolút önazonosság. Íme, néhány megfogalmazás, ahol Fichte „az önmagunkkal való abszolút meg-egyezés törvény[éről mint] az erkölcsi törvény[ről]”¹⁴ beszél: „Minden véges ésszel bíró lény végső rendeltetése az abszolút egy-ség, az állandó azonosság, az önmagával való teljes összhang.”¹⁵ „Az emberiség és minden eszes lény legfőbb törvénye, az önmagunkkal való teljes összhang, az abszolút azonosság törvénye”.¹⁶ Ugyanez imperatívusként megfogalmazva: „Mindig legyél egységben önmagaddal!”¹⁷ „Egyezz meg önmagaddal!”¹⁸ Annyira egyértelmű

¹⁴ Fichte: *Grundlage des Naturrechts nach Principien der Wissenschaftslehre*. GA I,3,320. Az önmagunkhoz való hűség parancsa olyan fontos Fichte számára, hogy a *következetesség* a végső érve arra, miért kell tisztelnünk a másik jogait. Ha valakit egyszer már eszes lénynek ismertem el, akkor az önmagamhoz való hűség jegyében továbbra is annak kell tekintenem. Fichte: A természetjog alapja, a tudománytan elvei szerint. (Részlet) In. Fichte: *Válogatott filozófiai írások*. Ford. Endreffy Zoltán. Gondolat, Budapest, 1981. 147-236; 184-185 (GA I,3,354-355)

¹⁵ Fichte: Előadások a tudás emberének rendeltetéséről. 18 (GA I,3,30). Vö. „az önmagunkkal való állandó összhang legfőbb törvény[e]” (Fichte: Előadások a tudás emberének rendeltetéséről. 30. (GA I,3,38))

¹⁶ Uo. 37 (GA I,3,43)

¹⁷ Fichte: Az igazság iránti tiszta vonzalom élnkítéséről és fokozásáról. Ford. Hankovszky Tamás. *Tiszatáj* 66. 2013. 5. 78-83; 79. (GA I,3,84)

¹⁸ Fichte: A nyelv eredetéről és a nyelvi képességről. Ford. Felkai Gábor. In. Felkai: *Fichte*. 232-271; 236 (GA I,3,100) Fichte már a tudománytani fordulata előtt is

volt Fichte számára, hogy az erkölcs legfőbb elve az identitás, hogy Kantnál is ezt a gondolatot vélte megtalálni. Egy lábjegyzetben így ír: „Kant kategorikus imperatívusza. Ha valahol, akkor itt jól látszik, hogy Kant – persze csak hallgatólágosan – éppen azokra a premissákra alapozta kritikai eljárását, amelyeket a tudománytan állít fel. Hogyan juthatott volna valaha is egy kategorikus imperatívuszhoz mint a tiszta énnel való megegyezés abszolút posztulátumához, ha nem tételezte volna fel az én abszolút létét, az énet, amely mindent tételez, és amely, amennyiben *nincs*, legalább *kellene, hogy legyen?*”¹⁹

Az önmagával teljesen azonos én valóban nem létezik. Nyilvánvaló, hogy az egyes ember énje nem ilyen, de a transzcendentális princípiumként feltételezett tiszta vagy abszolút én sem, hiszen ez utóbbi – mivel nem egy statikus, halott elv, hanem fejlődő abszolútum – a nem-én visszaszorítása révén folyton csak *úton van* a teljes önanonosság felé. Az individuális emberi én ugyanazért és ugyanannyira nem azonos önmagával, mint az abszolút én. Fichténél ugyanis „az *abszolút én* [...] nem az *individuum* [...]. Ám az *individuumot* az *abszolút énből kell levezetni*.”²⁰ Ezt a viszonyt fordított irányból is megragadhatjuk. A tiszta, abszolút én – amely nincs, de „kellene, hogy legyen” – csak úgy és annyiban válhat valósággá, amennyiben az emberek teljesítik erkölcsi kötelességüket, és tiszta énné válnak, vagyis azonosak lesznek önmagukkal, mégpedig olyasvalami által, aminek a transzcendentális elvek szintjén a nem-én harmadik alaptétel által lehetővé tett visszaszorítása felel meg.

Az ember akkor válna azonossá önmagával, ha olyanná lenne, mint végtelen fejlődésének végpontján a transzcendentális én, vagyis ő is az lenne, aminek tételezi magát, és annak tételezné magát, ami. Ha eljutna odáig, hogy minden meghatározása önmagából származzon, minden tulajdonságát ő adja

használt nézeteket vallott: Amennyiben az embert az érzéki világ részének tekintjük, egyetlen célja az, hogy a szabadságra irányuló kultúrát alakítson ki, vagyis biztosítsa, hogy az akarat akadálytalanul fejthesse ki hatását az érzéki világban. Ám ez csak eszköz az legfőbb, a szellemi cél eléréséhez, nevezetesen hogy az ember „akaratát teljesen egyezzen meg az ész törvényével.” (Fichte: *Beitrag zur Berichtigung der Urtheile des Publicums über die französische Revolution*. GA I,1,203-404; 243)

¹⁹ *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*. GA I,2,396. Fichte az első tételt itt gyakorlati értelemben veszi, és így tulajdonítja Kantnak. Arról is meg volt azonban győződve, hogy Kant az ő elméleti értelemben vett első alaptételére is támaszkodott. „A mi tételünkre [t.i. az abszolút énről szóló első alaptételre] mint minden tudás abszolút alaptételére utalt Kant a kategóriák dedukciójánál, alaptételként meghatározva azonban soha nem mondta ki.” (Fichte: *A teljes tudománytan alapja*. 15. (GA I,2,262))

²⁰ Fichte: Levél Friedrich Heinrich Jacobihoz. (1795. 8. 30.) Ford. Hankovszky Tamás. In: *Pro Philosophia Évkönyv 2015*. Szerk. Garaczi Imre – Kalmár Zoltán, Veszprémi Humán Tudományokért Alapítvány, Veszprém, 2015. 34-35; 34. (GA III,2,392)

magának, minden állapotát maga hozza létre.²¹ Éppen azért, mert az a kitüntetett jegye, sőt, az a lényege, hogy ő egy én, „*az ember az kell legyen, ami, mégpedig pusztán csak azért, mert van*, vagyis mindannak, ami, tiszta énjére, pusztá énségére kell vonatkoznia”.²² Ez a követelmény nem kevesebbet mond ki, mint hogy a testnek és mindannak, ami a testet meghatározza, vagyis az egész világnak olyannak kell lennie, vagy ha még nem olyan, fokozatosan olyanná kell válnia, hogy semmi más ne legyen, mint valami, ami az énről vonatkozik, hozzá tartozik, neki van alávetve.²³ Aktuális valóságunk azért nem ilyen, mert idegen befolyás, a külső természet, a környezet és belső természetünk, például a hajlamaink befolyása alatt állunk.²⁴ Ebből fakad a *természet átalakításának, legyőzésének programja*: meg kell változtatnunk azokat a dolgokat, amelyekről függünk. Szabadságunk révén²⁵ olyanná kell alakítanunk őket, hogy ránk gyakorolt hatásuk ne álljon ellentétben önmeghatározásunkkal, hanem pontosan ennek megfelelő legyen, vagyis hogy tőlük való függésünkben is – mintegy kerülő úton – csak önmagunktól függjünk.²⁶ Mivel a természet idegenként áll szemben vele, az énjével nagymértékben azonosított fichtei ember csak a természet ellenében lehet önmaga, csak a természetet legyőzve válhat azonossá önmagával.

²¹ Ezzel nemcsak a tulajdonságaink lennének saját műveink, hanem a szubsztanciánk is, mert Fichte a „*szubsztancia fogalmát transzcendentálisan [...] minden akciden-
cia szentetikus egyesítésének segítségével magyaráz[za]*”. (Fichte: *A nyelv eredetéről és a nyelvi képességről*. 250. (GA I,3,111))

²² Fichte: *Előadások a tudás emberének rendeltetéséről*. 17 (GA I,3,29) A fordítást módosítottam.

²³ Mint a következő idézetek is jelzik, Fichte szerint az ember teste a nem-én világához tartozik. „Már az ember teste is, amelyet az ő testének nevez, valami az Énen kívüli.” „Milyen joron nevez az ember a testi világ egyik részét *saját* testének? Milyen alapon jogosult úgy szemlélni saját testét, mint ami Énjéhez tartozik, mikor éppenséggel ellentétes azzal?” (Fichte: *Előadások a tudás emberének rendeltetéséről*. 16. GA I,3,28, illetve 24. GA I,3,34)

²⁴ A természetén kívül az emberi világ, a társadalom is meghatároz bennünket, de az ezzel összefüggő speciális problémáktól itt eltekintek.

²⁵ Erre irányulnak már az ösztöneink is. Az emberi spontaneitás és a szabadság közé Fichte olykor egy közvetítő tagot helyez, egy ösztönt, amelynek működését így írja el: „Ez az ösztön az emberben lévő legmagasabb elvnek kell hogy alárendelődjön, amely kimondja: »Egyez meg önmagaddal« A fenti elv szerint cselekszik tovább állandóan erejének leglátványosabb megnyilvánulásaiban, anélkül, hogy tudatában volna ennek. Az ember tehát egy – ha nem is éppen világosan elgondolt, de – egész lényével összeszövődött, s azt szabad akarata minden hozzájárulása nélkül meghatározó elv alapján azért kísérli meg alávetni magának a nem-eszes természetet, hogy minden megfeleljen önnön eszének, mivel csak e feltétel mellett felelhet meg önmagának.” (Fichte: *A nyelv eredetéről és a nyelvi képességről*. 236–237. GA I,3,100)

²⁶ Fichte: *Előadások a tudás emberének rendeltetéséről*. 19–20 (GA I,3,30–31)

3. A TERMÉSZET FELETTI URALOM MINT KÖRNYEZETPUSZTÍTÁS

Ezt a programot már a tudománytan szellemében íródott legelső Fichte-művekben is megtaláljuk.²⁷ Például így: az ember „létezésének minden pillanatában valamit, ami rajta kívül van, beemel a maga hatókörébe, és ezt mindaddig folytatni fogja, amíg van valami e körön kívül; vagyis addig, amíg minden anyagon nem lehet látni a behatásának lenyomatát.”²⁸ Ugyanez a gondolat még erőteljesebb megfogalmazásban: „Az ember végső célja, hogy legyőzzön mindent, ami értelem nélküli, s fölötte szabadon, saját törvényei szerint uralkodjék”.²⁹ Fichte áradó retorikával írja le az ember egyre kiteljesedő uralmát a természet felett. Nemcsak a távoli jövőben remél bámulatos eredményeket elérni ennek átalakításában, hanem már a jelenben is látni véli a vadállatok megnevesedését vagy az éghajlat megenyhülését,³⁰ de mindez csak a kezdet. Hiszen még „gyakran megtörténik, hogy amikor a munkás elkészül a munkájával, [...] az ellenséges időjárás egyetlen szempillantás alatt elpusztítja [azt ...]; még mindig elég gyakran megtörténik, hogy áradások, szélviharok, tűzhányók egész vidékeket feldúljanak [...]. Még léteznek járványok, melyek [...] mindent megtesznek, ami csak rajtuk áll, hogy visszaadják a vadonnak a vidéket, melyet az ember szorgalmával már megnyert a maga tulajdonának. Így van: de nem szabad mindörökké így maradnia. [...] Amaz

²⁷ A tanulmányomban idézett Fichte-művek a jénai korszakhoz kötődnek, de a természet megítélése a kései filozófiában sem sokat változott. Álljon itt egy szemelvény 1812-ből. „Számunkra egyáltalán nem létezik objektív világ és természet; tisztán tagadjuk ezt. Számukra viszont éppen ez az abszolút igaz. Schelling például a szememre vetette, hogy nálam nincs természet. Visszahárítom a szemrehányást, s balszerencsének tartom, hogy nála van természet, és vak véletlen. A szellem és a természet közül az egyiket mellőznünk kell; a kettő semmiképpen sem egyeztethető össze. Állítólagos egyeztetésük részben képmutatás és hazugság, részben pedig a belső érzés kikényszerítette következetlenség.” (Fichte: *Az erkölcsstan rendszere*. Ford. Berényi Gábor, In. Fichte: *Az erkölcsstan rendszere*. Gondolat, Budapest, 1976. 587-718; 622. Vö. GA II,13,329-330) Nem tudni, melyik Schelling-mű melyik helyéről van itt szó, de tartalma minden bizonnyal ehhez hasonló lehetett: Fichténél „semmi sincs rajtunk kívül; csak a szubjektív én van, csak az emberi nem létezik. Ez a természet teljes agyoncsapása, amiben csak az a különös, hogy Fichtének állandóan bizonygatnia kell, hogy a természet nincs jelen, és mégis mindig jelenlevőként kell feltételeznie.” (Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph: *Stuttgarti magánelőadások*. Ford. Weiss János. Máriabesnyő-Gödöllő, Attraktor, 2007. 27.)

²⁸ Fichte: *Az ember méltóságáról*. Ford. Weiss János. *Magyar Filozófiai Szemle* 48. 2004. 3. 344-346; 346 (GA I,2,88.)

²⁹ Fichte: *Előadások a tudás emberének rendeltetéséről*. 21 (GA I,3,32) A korai Fichte természethez való viszonyát legtöbbször egy szelídebb megfogalmazásban idézik, amely egy oldallal korábban olvasható. „Az érzékiséget kulturálttá kell tenni; ez a legtöbb, amit vele kapcsolatban elérhetünk.” 20. (GA I,3,31)

³⁰ Fichte: *Az ember méltóságáról*. 345 (GA I,2,87-88)

ellenállásnak fokozatosan gyengülnie kell és végül ki kell merülnie [...]. A természetnek fokozatosan be kell lépnie abba az állapotba, amikor bizony számíthatunk egyenletes lépéseire, s amikor ereje szilárdan meghatározott viszonyt tart fenn a hatalommal, amely arra rendeltetett, hogy uralkodjék fölötte – az emberi hatalommal. [...] A] természetnek, legtitkosabb bensejéig, egyre áttekinthetőbbé és áttetszőbbé kell válnia, s a felvilágosult és találmányaival felfegyverkezett emberi erőnek fáradság nélkül uralmat kell szereznie fölötte, és békésen meg kell tartania, amit egyszer már meghódított. Fokozatosan el kell érni, hogy a mechanikai munka ne igényeljen nagyobb erőlkifejtést, mint amekkorára az emberi testnek fejlődéséhez, kiformalódásához és egészségéhez szüksége van, s hogy ez a munka megszűnjék teher lenni – mert az eszes lény nem teherhordásra rendeltetett.”³¹

Amit Fichte még a természet feletti uralomnak hívott, azt mi már környezetpusztításként ismerjük, és úgy tűnik, leginkább az általa is propagált emberkép a felelős érte, hogy képtelenek vagyunk felhagyni vele. Fichte szerint az ember akkor szabad, és akkor tölti be rendeltetését,³² ha függetleníti magát a természet mechanizmusaitól, és úgy uralkodik felettük, hogy megváltoztatja őket.³³ Hiszen az „ember lényegén alapszik az, hogy le akarja győzni a természet erőit. [...] Minden erejével azon [van], hogy munkájával legyőzze az ellenséges természetet [...]. Ezért állandó harcban állunk a természettel”.³⁴ Ő még az ember méltóságát látta abban, hogy „megparancsolja a nyers anyagnak, hogy eszményének megfelelően szerveződjön, és olyan alapanyagot szolgáltatson neki, amilyenre szüksége van.”³⁵ Mi már tudjuk, hogy az általunk „szervezett” anyag, legyen az PET-palack, növényvédőszer, GMO, vagy az esőerdő helyén kialakított ültetvény, olyan veszélyeket is magában rejt, amelyekre nem vagyunk felkészülve. Egyre inkább belátjuk, hogy nemcsak a tűzhányóknak kell továbbra is működniük, de az áradásoktól és betegségekől sem lehet a természet rendjének sok nem kívánatos követke-

³¹ Fichte: *Az ember rendeltetése*. 352-354. (GA I,6,267-269)

³² Vö. pl. „Vétjük és szégyenük kétségkívül éppen abban áll, hogy olyanok, amilyenek, és hogy ahelyett, hogy szabadok lennének és önmagukért válnának valamivé, sodortatják magukat a vak természet áradatával.” (Fichte: Uo. 405. (GA I,6,305))

³³ Ez az uralomkonceptió különbözik a Teremtés könyvében találhatótól, akkor is, ha azt nem az Újszövetség fényében olvassuk. Bár a Bibliában az ember sokkal inkább a természettől függ, mint Fichténél, mégsem kell azt legyőznie, megváltoztatnia vagy visszaszorítani, és nem vele szemben kell kivívnia az identitását. Egyébként a teremtett világ fölött való uralom isteni parancsa (Ter. 1,28) valójában arra rendeli az embert, hogy „művelje és őrizzé”. (Ter. 2,15) a világot, amit az Újszövetség (Jn. 13,14) fényében olvasva egyenesen szolgálatként kell érteni.

³⁴ Fichte: *A nyelv eredetéről és a nyelvi képességről*. 235. (GA I,3,99)

³⁵ Fichte: *Az ember méltóságáról*. 345. (GA I,2,87.) A fordítást módosítottam.

ménnyel járó drasztikus megváltoztatása nélkül megszabadulni. Mi nem a klíma megenyhülését tapasztaljuk, hanem a klímaváltozás pusztítását, és egyre világosabb, hogy a természet kizsákmányolásával nem fokozhatjuk a végtelenségig a kényelmünket.

Fichte ugyan rákényszerült, hogy főművében a tapasztalat transzcendentális magyarázata érdekében az énen, az egyetlen elven kívül, amelyre az emberi szabadság mindent elhomályosító személyes és történelmi tapasztalatától megrészegülve filozófiáját építeni kívánta, egy másodikat is felvegyen; ám hogy elkerülje a dualizmust, ezt a másodikat legalább részben (vagyis tartalma szerint) alárendelte az éennek. Ezzel a tapasztalati világban az ember olyan uralmát alapozta meg a természet felett, amely talán még elfogadható és fenntartható is lenne. Az igazán súlyos következmények abból fakadnak, hogy annak megfelelően, hogy nála az ember viszonya mind önmagához, mind a természethez dinamikus, a második elvet, a nem-ént, *nem* egy statikus én konstans ellensúlyaként definiálta, hanem a harmadik alaptétel révén olyasvalamiként, amit az egyre totálisabbá váló én fokozatosan visszaszoríthat, legyőzhet, minden határon túlmenő mértékben felszámolhat. Így Fichte, ha nem is tudott mindent egyetlen princípiumból *levezetni*, legalább *gyakorlati értelemben* mindent egyetlen princípiumnak *rendelt alá*. Így, jöllehet az ént viszonyba kellett állítania valamivel, ami relatívvá teszi, arról nem kellett lemondania, hogy legalább *tendenciája szerint* abszolútnak tekintse. Eszménye az önmagával azonos, abszolút én volt, amelynek identitása nem egy tőle különbözőhöz való viszonyban, hanem a tiszta öntételezésben gyökerezik. Ha az ember tényleges valóságának transzcendentális magyarázata érdekében rá is kényszerült, hogy az ént kölcsönviszonyba helyezze, csak olyanba, amelyből egyre jobban kiszabadulhat; mégpedig nem úgy, hogy pusztán csak elfordul a nem-éntől, hanem úgy, hogy felszámolja azt. Mivel azonban az énről és a nem-énről való beszéd semmi másra nem szolgál, mint hogy az ember és másika, a természet viszonyát a gyakorlati ész konstitutív primátusa jegyében magyarázza, Fichténél az ember nemcsak felhatalmazást kap a természet feletti totális, kíméletlen uralomra, hanem felszólítást is. Azért nem teheti meg, hogy másként bánjon a természettel, mert az én sem viszonyulhat másként a nem-énhez. Ha az „én = én” jegyében azonossá akar válni önmagával, ha meg akarja valósítani magát, akkor szembe kell szegülnie azokkal a hatásokkal, amelyek kívülről érik, akkor át kell formálni e hatások forrását, és meg kell változtatnia természetes rendjüket.

Az itt bemutatott filozófiával szemben a talán legsúlyosabb érvet éppen napjainkban kapjuk a kezünkbe, mikor a természethez való viszonyunk fichtei paradigmája önpusztító esztelenségként lepleződik le. Miközben az

ésszel azonosított én jegyében filozofált, Fichte rosszul mérte fel a természet hatalmát, és így nem rendelt hozzá elég masszív transzcendentális princípiumot. És fordítva: azért abszolutizálta az ént, mert túlbecsülte az embert és az emberi észet.³⁶ Azt hitte, az ember elég önmagának, azt hitte, csak önmagával kell azonosnak lennie,³⁷ és a környezetétől való függetlenség kivívásával csak nyerhet. Létfontosságú azonban felismernünk, hogy ha az ember a Fichte által leírt úton halad, és önazonosságát a természet legyőzése (vagy akár csak a természetből való kiemelkedése) révén próbálja megteremtteni, akkor – mintegy kerülő úton – önpusztításba sodródik.

Ám a természetrombolásnak az emberre visszaható következményei nemcsak Fichte filozófiájával szemben alapoznak meg egy *reductio ad absurdum* típusú érvet, hanem azzal a Descartes-tól és Rousseau-tól napjainkig ívelő hagyománnyal szemben is, amelybe ő oly szervesen illeszkedik. E következmények mindazokat a filozófiákat cáfolják, amelyeknek alap gondolatai vagy implikációi közé tartozik, hogy az ember az a lény, aki a természeti környezet legyőzése vagy akár csak saját természetétől való függetlenedése révén alkotja meg önmagát, mert e filozófiákban az ember identitása – még ha csak kerülő úton is – az önpusztítás.

³⁶ Nem az ész, az eszes lények közös esztét, mint Kant, mert Fichténél nincsenek más eszes lények, csak az ember. Az abszolút én sem Isten, hanem a mi ideális valónk, amelyet a mindennapi életben „magunkon kívülre helyezünk és Istennek nevezzük”. (Fichte: *Levél Friedrich Heinrich Jacobihoz*. 34-35; 35. (GA III,2,392) Vö. Fichte: Aenesidemus-recenzió. Ford. Hankovszky Tamás. *Passim* 11. (2013) 1. 32-50; 48. (GA I,2,65)

³⁷ Ahogy Baggesen kritikusan megjegyezte: „meg akar felelni *önmagának*”. Baggesen kritikáját érdemes hosszabban is idézni. „Különös! Az ember mindig többet akar, mint amire képes. Morális-gyakorlati szempontból igaza van, de balgaság, hogy azt, ami szabad benne, a kötöttre, azt, ami örök benne, a végesre, azt, ami érzékeletli benne, az érzékire viszi át. Többet akar, mint amire képes: tökéletesen meg akar felelni a *törvénynek*: ám legyen! Többet akar, mint amire képes: tökéletesen meg akar felelni *önmagának* – ez a hiba. Mert más nem felel meg az eszének, csak *Isten*. Tehát tökéletesen *meg akarja ragadni Istent*, vagy egyenesen *Istenné akar válni*. Az utóbbi majdnem szerénytelenebb, mint az előbbi. – Az utóbbi szerénytelenséget találok a fichte rendszerben, amelynek első tétele valósággal isteni, és nem emberi alaptétel. *Vagyok, mert vagyok!* Csak a tiszta én nyilatkozhat így. És a *tiszta én* nem Fichte, nem Reinhold, nem Kant: a tiszta én Isten. Minden tételek e tételére csak a minden tételezett tételezőjének filozófiája (minden metafizikus álmok álma) építhető. [... Csodálkoznék, ha Fichte] nem kényszerülne *salto mortaléra* [...], amikor újra le akar ereszkedni az emberi talajra.” (Baggesen, Jens Immanuel: *Levél Karl Leonhard Reinholdhoz* (1794. 6. 8.) (részlet). In. *J. G. Fichte im Gespräch. Berichte der Zeitgenossen*. 1. kötet. Szerk. Erich Fuchs. Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1978. 116-119; 117-118)

IRODALOM

- Baggesen, Jens Immanuel: Levél Karl Leonhard Reinholdhoz (1794. 6. 8.). (részlet) In. *J. G. Fichte im Gespräch. Berichte der Zeitgenossen*. 1. kötet. Szerk. Erich Fuchs, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1978. 116-119.
- Felkai Gábor: Fichte. Kossuth, Budapest, 1988.
- Ferry, Luc: *Új rend: az ökológia*. Ford. V. Tóth László. Európa, Budapest, 1994.
- Fichte: A jelenlegi kor alapvonásai. Ford. Endreffy Zoltán. In. Fichte: *Válogatott filozófiai írások*. Gondolat, Budapest, 1981. 413-701.
- Fichte: A nyelv eredetéről és a nyelvi képességről. Ford. Felkai Gábor. In. Felkai: *Fichte*. 232-271.
- Fichte: A teljes tudománytan alapja. 1-3. §. Ford. Hankovszky Tamás. *Magyar Filozófiai Szemle* 55. 2011. 3. 9-30.
- Fichte: A természetjog alapja, a tudománytan elvei szerint. (Részlet) Ford. Endreffy Zoltán. In. Fichte: *Válogatott filozófiai írások*. Gondolat, Budapest, 1981. 147-236.
- Fichte: A tudománytan, avagy az úgynevezett filozófia fogalmáról. Meghívóirat gyanánt a szerzőnek az e tudományról tartandó előadásaihoz. Ford. Felkai Gábor. In. Felkai: *Fichte*. 185-230.
- Fichte: Aenesidemus-recenzió. Ford. Hankovszky Tamás. *Passim* 11. 2013. 1. 32-50.
- Fichte: Az ember méltóságáról. Ford. Weiss János. *Magyar Filozófiai Szemle* 48. 2004. 3. 344-346.
- Fichte: Az ember rendeltetése. Ford. Kis János. In. Fichte: *Válogatott filozófiai írások*. Gondolat, Budapest, 1981. 237-411.
- Fichte: Az erkölcsstan rendszere. Ford. Berényi Gábor. In. Fichte: *Az erkölcsstan rendszere*. Gondolat, Budapest, 1976. 587-718.
- Fichte: Az erkölcsstan rendszere a tudománytan elvei alapján. Ford. Berényi Gábor. In. Fichte: *Az erkölcsstan rendszere*. 75-474.
- Fichte: Az igazság iránti tiszta vonzalom élénkítéséről és fokozásáról. Ford. Hankovszky Tamás. In. *Tiszatáj* 66. 2013. 5. 78-83.

- Fichte: Beitrag zur Berichtigung der Urtheile des Publicums über die französische Revolution. GA I,1,203-404.
- Fichte: Die Wissenschaftslehre [II. Vortrag im Jahre 1804]. GA II,8.
- Fichte: Előadások a tudás emberének rendeltetéséről. Ford. Berényi Gábor. In. Fichte: *Az erkölcsstan rendszere*. 9-72.
- Fichte: Entwürfe zur Recension des Aenesidemus. GA II,2,287-314.
- Fichte: Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre. GA I,2,249-461.
- Fichte: Grundlage des Naturrechts nach Principien der Wissenschaftslehre. GA I,3,311-460 és GA I,4,1-165.
- Fichte: Levél Friedrich Heinrich Jacobihoz (1795. 8. 30.) Ford. Hankovszky Tamás. In. *Pro Philosophia Évkönyv 2015*. Szerk. Garaczi Imre – Kalmár Zoltán, Veszprémi Humán Tudományokért Alapítvány, Veszprém, 2015. 34-35.
- Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph: *Stuttgarti magánelőadások*. Ford. Weiss János. Máriabesnyő-Gödöllő, Attraktor, 2007.
- Tóth I. János: *Fejezetek a környezetfilozófiából. Szerzők és irányzatok*. Szeged, JATEPress, 2013.

HANS JOAS A „SZEMÉLY SZAKRALIZÁLÓDÁSÁRÓL”¹

SZÜCS LÁSZLÓ GERGELY

Hans Joas a *Sakralität der Person* című 2011-es művében az emberi jogi normák genealógiájának felvázolására törekszik. Könyvének egy kiemelten fontos helyén azt hangsúlyozza: e „történet” felvázolása-kor el akarja kerülni mind az elvont észjogi filozófia, mind a hagyományos történetírás eljárás módját. Igazolni akarja az emberi jogok érvényességét, de kételkedik abban, hogy „a normaérvényesség” egy tisztán racionális diskurzusban tisztázható. Történeti érdeklődés vezérli ugyan, de úgy gondolja, hogy a felvázolt genealógia túl fog mutatni a pusztá történeti rekonstrukción.

Céljait mindenekelőtt Kanttal és Nietzschevel (illetve modern megfelelőikkel: Habermasszal és Foucault-val, „a huszadik század második felének két [szerinte] legfontosabb gondolkodójával”²) szemben, részben rájuk támaszkodva határozza meg. Egy hagyományos interpretáció szerint Kant úgy gondolja, hogy az ember szabad akarattal rendelkezik; ezáltal válik képessé arra, hogy cselekvését univerzálisan érvényes, észszerű elvek szerint hajtsa végre. Ezeknek az elveknek a felkutatása a morálfilozófia feladata. Joas egy párhuzamos interpretáció felmutatására is törekszik. A megjelenő kép szerint Kant tudatában volt annak, hogy érvelése végeredményben a szabadságunkba vetett *hit*en alapul. Ha e hitben osztozunk, az autonómiához szükséges univerzális elvek spekulatív módon levezethetők. Az autonóm cselekvés lehetőségébe, vagy az emberi méltóságba vetett hit azonban racionálisan nem megalapozható, de forrásai (talán az antropológiai vagy teológiai oldalról) feltárhatók.³

¹ A cikk megírását az MTA Prémium Posztdoktori Kutatói Program támogatta.

² Joas, Hans: *Die Sakralität der Person. Eine neue Genealogie der Menschenrechte*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2011. 148.

³ Peter Fonk cikke Ottfried Höffe Joasról szóló éles, kantianus kritikájával szemben úgy érvel, hogy Kant és Joas érvelése nem mond ellent egymásnak: míg Kant azzal a kérdéssel foglalkozik, hogyan generalizálhatók a mindenki által elfogadható, legitim morális alapelvek, Joast az érdekli, hogyan válnak ezek a köznap életünkben motiváló princípiumokká. Peter Fonk: *Ethische Anmerkungen zur konstitutiven Bedeutung von Genese*. In: *Heiligkeit und Menschenwürde. Hans Joas' neue Genealogie der Menschenrechte im theologischen Gespräch*, Herder, Freiburg, 2013. 128-129. Ottfried Höffe: *Was kann Kant dafür, dass er kein Soziologe war?* *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 2011. 11. 27. <http://www.faz.net/aktuell/>

Egy felszínes értelmezés szerint a nietzschei genealógia célja annak bemutatása, hogy a cselekvésünket meghatározó, univerzálisnak hitt morális vagy jogi princípiumok nem abszolút érvényűek. Eszerint az elképzelés szerint a szubjektum valójában akkor válik szabaddá, ha „lehull a szemérről a hályog”, és kiszabadul e történetileg esetleges normák igájából. Joas ezzel szemben Nietzsche genealógiáját „kritikai projektként” interpretálja. A genealógia célja ebből a szempontból az érték- és értelemképződés folyamatának vizsgálata, amely azt szolgálja, hogy az individuális személy történetének tudatában a fejlődési folyamat tudatos részévé, azaz autentikus cselekvővé változzon. E két interpretáció jelöli ki első körben Joas sajátos „affirmatív genealógiájának” céljait. Ebből a szempontból az emberi jogok genealógiája egy a gondolkodásunkat és a cselekvésünket meghatározó modern hitrendszer rekonstrukcióját szolgálja; ezáltal azoknak a mozgatórugóknak a feltárását, amelyek arra motiválnak minket, hogy jogainkat érvényesítsük, és a velünk szembenálló személyben is a jogokkal rendelkező embertársat ismerjük fel. Joas úgy gondolja, hogy csak e történet feltárása révén válhatunk autentikus cselekvőkké, a jogainkkal élni tudó társadalmi szereplőkké.

Joas persze hamar beleütközik a „történelem és normativitás viszonyának” problémájába. Kérdés, hogy ha a szubsztantív történetfilozófiák átfogó értelmezési kerete már nem áll rendelkezésünkre (például amely szerint a történelem menete alapvetően ézszerű vagy értelmes végkifejlet felé halad), akkor honnan gondoljuk, hogy bármely normarendszer történetének bemutatása hozzájárul annak igazolásához, érvényességének bemutatásához. Joas a kérdés újragondolásához sok fontos lépést tesz (az erről szóló negyedik fejezet egészét most nem áll módomban részletesen elemezni). Egy helyen a „történeti fejlődés” fogalmát elemzi, amelyet elhatárol mind a technikátörténet által, mind az evolúciótörténet által alkalmazott fejlődés-fogalomtól: a genealógia nem feltételezi azt, hogy a történelemnek rejtett logikája van, melynek megfejtésével valamilyen végkifejletet előre jelezhetnénk. Elméletét elhatárolja attól a hegeliánus felfogástól is, amely szerint a történelem megfelelő tanulmányozásával egy univerzális értelmi összefüggés tárul fel előttünk. A fejlődés fogalmának kifejtésekor Karl Löwith-re hivatkozik, aki szerint a modern ember által feltételezett történeti fejlődés „a keresztény eszkatológia szekularizációja”. Löwithnek ezt a gondolatát rendszerint arra használják, hogy rámutassanak a történelemfilozófusok szemfényvesztésére, akik racionális köntösbe bújtatva próbálnak másokat meggyőzni saját, alapvetően irracionális, kvázi-vallásos víziójukról. Joasnál máshol van a hangsúly: szorinté puszta a ráció szempontjából nem beszélhetünk időleges fejlődésről

sem, a fejlődés mindig a valamilyen hit nézőpontjából nyeri el értelmét.⁴ A Joasi genealógia tehát tudatosan azoknak a hitrendszereknek a feltárására törekszik, amelynek fényében saját magunkat joggal érezzük valamilyen fejlődési folyamat részesének, letéteményesének. A hit Joasnál nem olyasvalami, ami gátolja a reális tájékozódást, sokkal inkább az átfogó történeti megértés előfeltételeként jelenik meg.⁵

Egy másik szöveghelyen Ernst Troeltsch-nek ahhoz a gondolatához kapcsolódik, amely szerint a normatív elmélet fókuszába az emberi cselekvéseket meghatározó, azokat koordináló közös *ideálokat* tenni. Ezeknek az ideáloknak Troeltsch szerint saját életpályájuk van: történeti elemzés során feltárható, ahogyan megszületnek, kiteljesednek, majd kiüresednek. Troeltsch erre a gondolatra egy erőteljes Kant-kritikát épített: szerinte nincs olyan történelem felett álló normatív nézőpont, amelyből az emberi cselekvések tértől és időtől függetlenül megítélhetők. A partikuláris cselekvések csak azokhoz a történetileg kialakult ideálokhoz képest nyerik el értéküket, amelyeket a cselekvő (hallgatólagosan) magáénak vall. Troeltsch Hegelt is kritizálja. Szerinte az állam, a gazdaság, a jog, a művészet vagy a tudomány emberi ideálok történeti megtestesülései, nem abszolút érvényű értékek kifejeződései, de értékük nem is egy „egységes, nagy emberi történelem” végpontja felől tárható fel.⁶ Bármely intézmény vagy emberi alkotás értéke kontextus-függő: kritikát csak annak az ideálnak a nézőpontjából fogalmazhatunk meg, amelynek nevében az adott intézményt létrehozták vagy az alkotás megszületett.

Joas vélhetően úgy fog érvelni, hogy az emberi jogok értéke nem örök érvényű. A jogokat egy modern hitrendszer kontextusában fogja értelmezni. Másrészt úgy fog érvelni, hogy sajátos történeti-társadalmi kontextusban megszülető normákról van szó, amelyeket valahogyan mégis kötelezőnek érzünk, univerzális érvényűnek gondolunk. Sajátos feszültséget jelenthet, hogy Joas (miközben összeköti a fejlődés és a hit fogalmát), a kortárs társadalmi valóságot elemezve nem egy domináns hitről, hanem versengő hitrendszerekről beszél. Ebből a történeti fejlődés-interpretációk sokfélesége adódik. Kérdés viszont, hogy a pluralitás e viszonyai között hogyan alapozhatjuk meg az emberi jogok általános érvényű genealógiáját. Fontos, hogy Joas az emberi jogi normák érvényességét nem relativizálni, hanem megerősíteni akarja. Kérdés azonban, hogy egy „történeti genealógia”, még akkor is, ha egy még élő és meghatározó „ideál” feltárására és rekonstrukciójára vállalkozik, nem éppen az ellenkező hatást éri-e el: vajon a történeti gyökerek feltárása nem idegenít el bennünket saját, korábban „történelem felettinek”

⁴ Joas, Hans: *id. mű.* 174.

⁵ uo. 82.

⁶ uo. 156-159.

gondolt normáink követésétől. A továbbiakban e kérdések felől vizsgálom Joasnak az emberi jogok születéséről szóló történeti és filozófiai igényű elemzését.⁷

FOUCAULT ÉS A MODERNSÉG ILLÚZIÓI

Joas szerint az emberi jogok mibenlétének feltárásához nem elegendő a 18. századi emberi jogi deklarációkat elemzés tárgyává tenni. Inkább azokra a kulturális változásokra érdemes fókuszálni, amelyek azt eredményezték, hogy a modern individuum univerzális jogokkal bíró személyként nyerte el új identitását. Azt a társadalmi helyzetet kívánja bemutatni, amelyben a deklarációk megfogalmazásakor már embertömegek fedezhették fel bennük önértelmezésük kifejeződését. Joas szerint az európai büntetési kultúra változásai jelölik ki azt a jelenségcsoportot, amelyen keresztül egy „mélyen zajló kulturális transzformáció” sajátosságai feltárhatók. A változás kezdőpontja a 18. század első fele. Ekkortól a kínvallatást kevésbé tekintették a vallomás kikényszerítésére szolgáló legitim eszköznek Európában, a nyilvánossá tett kínzenvedés kevésbé volt elfogadott módja a büntetés-végrehajtásnak, a modern nyugati börtön lassan a büntetés-végrehajtás tipikus intézményévé vált.⁸ Joas vélhetően úgy gondolja: ha adekvát módon tudjuk elmondani e transzformáció történetét, akkor szempontokat nyerhetünk a modern nyugati társadalmak humanizációjának projektjéhez. Ennyiben a személy szakralizálódásáról szóló elmélet a normatív teória igényével is fellép.

Joas a hiteles történet megalkotásánál egy olyan elmélet felrajzolását tekinti feladatának, amely megragadja a modernség előtti büntetési kultúra logikáját. De amely lehetővé teszi, hogy e gyökerek feltárásával a modernség illúzióira is rávilágítsunk. Ebből a szempontból elemzi Foucault *Felügyelet és büntetés* című művét. E narratívában Foucault érzékeny leírást nyújt a premodern büntetési rendszerről. Esettanulmányaiban paradigmatis példából indul ki. A köznapis érintkezés szintjén a párbaj logikája felől világítja meg a régi, vérontáson alapuló büntetés sajátosságát. Ahogy a párbaj, úgy általában a premodern „büntetés” sem egy formális szabály megsértését szankcionálja, hanem egy „egyszeri tettet”, valaki erkölcsi integritásának megsértését, egy az életútban okozott törést. Foucault a központi hatalom oldaláról azokat a brutális kínzásokat tanulmányozza, amelyeket az abszolu-

⁷ További elemzésem nagyban támaszkodik A „szentség aurája” és az ember méltósága című tanulmányom gondolatmenetére, amely a *Szociológiai Szemle* 2019. 2. számában jelent meg.

⁸ Joas, Hans: *id.mű.* 64.

tista rendszerek a nyilvános, ünnepi esemény rangjára emeltek. Így a kínzást végül olyan rituáléként jellemzi, amelynek során az uralkodó helyreállítja a bűnelkövető által megsértett szuverenitását. A kínszenvedés, a fizikai fájdalom ebben a rendszerben a büntetés kiküszöbölhetetlen részeként jelenik meg: a hatalom „természetes” rendje csak úgy állítható helyre, ha a bűnös a szuverén „hatalmának lángjában megég”.⁹ A felvilágosodás jellegzetes értelmezésével ellentétben tehát a kínzáson alapuló büntetés nem interpretálható a barbár törzsi leszámolás maradványaként. Valójában egy sajátos jogrend logikus és nélkülözhetetlen eleméről van szó. E rendszerben minden törvénysértés a szuverén (a törvény forrása) elleni közvetlen támadásként, azaz felségsértésként értelmezhető. A kisebb büntettek abszolút viszonyítási pontja a legfőbb bűn: az uralkodó elleni nyílt lázadás. Így a büntetéssel járó kisebb fizikai fájdalom is végső soron a kínhalál fájdalomára, azaz a szuverén hatalmának rituális újrateremtésére kell, hogy emlékeztessen.¹⁰

Foucault érdekes módon (ebben a művében) nem fordít figyelmet azokra az összefüggésekre, amelyek a szuverenitás alapjainak megváltozásából adódnak. A modernség történetét inkább a társadalmakat minden körülmények között átstrukturáló absztrakt *uralom* nézőpontjából mondja el. Így a büntetési kultúra átalakulását a hatalomtechnikában bekövetkező változásokra vezeti vissza. Elemzésében ezért kitüntetett helyen áll a modern börtönviszonyok leírása. A középkorban és a kora újkorban a büntetés-végrehajtás tipikus helye a kazamata és a várbörtön volt, amely az elítélt szenvedésének színhelyeként, egyidejűleg az uralkodói hatalom szimbólumaként szolgált. A modern börtönöket viszont már úgy alkotják meg, hogy a fogvatartott hatékony megfigyelését is lehetővé tegye. Mint ismeretes, a büntetési rendszer szimbólumává Foucault elméletében a Jeremy Bentham által tervezett *Panoptikon* válik: egy centrálisan szervezett építmény, amely lehetővé teszi az elítéltek mozgásának totális kontrollját. Foucault szerint azonban a modern börtön csak egyetlen eleme a modern társadalmakat átható új fegyelmezési rendnek. A börtönviszonyok tanulmányozása fontos támpontokat nyújt például a modern iskola, hadsereg és ipari munka tanulmányozásához. A büntetőrendszer strukturális átalakulása így végül nem írható le a felvilágosodás narratívájában „humanizációként”. Inkább a „hatalom formaváltásáról” (Nietzsche) beszélhetünk, egy személytelen, beazonosíthatatlan hatalom létrejöttéről.¹¹ Probléma azonban, hogy ebben a narratívában a

⁹ Foucault: *Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1976. 76., Foucault: *Felügyelet és büntetés*. Ford. Fázsy Anikó, Csűrös Klára. Gondolat, Budapest, 1990.

¹⁰ Joas, Hans: *id.mű.* 78.

¹¹ Uo. 76.

modern társadalmak csak fejlett fegyvelmező struktúráként interpretálhatók. Így az egyén helyzetének leírásánál nem mondhatunk többet annál, mint hogy meghatározzuk, milyen manipulatív erők áldozatává vált.

Joas kritikájának alapját Marcel Gauchet-nek egy másik fontos Foucault-műről, *Az őrültség történetéről* szóló észrevétele alkotja. Foucault szerint az őrültet a középkorban a „teremtés normális részének” tekintették: ez a világkép nagyfokú társadalmi elfogadáshoz vezetett. A felvilágosodással azonban ez a szemlélet gyökeresen megváltozott, és a hatalom az elmeegógyintézet totális struktúrájának létrehozásával gondoskodott az őrültek „távol-tartásáról”. Gauchet szerint azonban Foucault elmélete tévedésen alapul: a középkori „toleranciában” valójában a legradikálisabb távolságtartás nyilvánul meg: az őrült nem az emberi nem része, teljesen eltérő helyet foglal el a teremtés rendjében, ebből fakadóan kevés figyelmet kíván. E szemlélet valójában az abszolutista társadalomszervezés hatására változik meg, amely úgy akarja meghaladni a középkor gazdagon differenciált társadalmát, hogy mindenkit az abszolút hatalom alattvalójává, ezáltal a társadalom részévé tesz. Joas szerint az őrült és a bűnöző helyzetében egy analógiát figyelhetünk meg. A nyugati társadalmakban csak a modernizációt követően jelenik meg az az igény is, hogy a bűnözőt, mint a társadalom egyenértékű tagját, „vissza-illeszék a társadalomba”. Így a börtönnek, az új intézményeknek azt a törekvését, hogy a viselkedést kontrollálják, megelőzi egy eredendőbb folyamat: az abszolutista hatalomgyakorlástól, a homogén nemzetállamokon át a szociális államig tartó kihívás, hogy a korábban integrálhatatlannak tartott személyeket egy egységes társadalomba egyesítsék.¹² Ebből a pozícióból a „társadalommérnököknek” azok a tervei, amelyek a növekvő megfigyelés, szellemi kontroll vagy a cselekvés kalkulációjának irányába hatnak, nem a modernség kiküszöbölhetetlen elemei. Inkább inadekvát, olykor emberellenes válaszként értelmezhetők arra a kérdésre, hogyan hidalható át a társadalmi gyakorlat során ember és ember közötti szakadék.

DURKHEIM ÉS A SZENTSÉG FOGALMA

Joas így a következőkben azt a kérdést veti fel, hogy küzdenek meg a társadalmak az integráció kihívásával. A kérdés megválaszolásánál Durkheimre támaszkodik, de érdekes módon vallásszociológiájára fókuszál. Mint ismeretes, Durkheim szembefordult a megközelítéssel, amely szerint a vallás mibenlétét az „isteni” vagy a „misztikus” fogalmából kell levezetni. Definíciója szerint „[a] vallás *szent*, vagyis elkülönített és tiltott dolgokra vonatkozó

¹² Uo. 79.

hiedelmek és gyakorlatok összefüggő rendszere, amely a híveket az egyháznak nevezett morális közösségbe egyesíti.”¹³ A „szent” meghatározásnál arra hivatkozik, az egyénekre egészen eltérő társadalmi formációkban is igaz, hogy a szentnek tekintett objektummal találkozási erő jelenlétét élik meg. Ezt az erőt a profán személy magába „vándoroltatja”, és azt éli meg, hogy tisztátalanként valami tisztából részesül. Joas szerint az „erők átvándorlásáról” szóló gondolat mögött William James meglátását kell felfedeznünk.¹⁴ Eszerint a vallásos egyének kognitív meggyőződéseiben, hittételeiben nincsen semmi, amelyből a társadalomtudós meg tudná érteni cselekvésük, közös együttműködésük mélyebb okait. Ezek feltárása csak egy sajátos dinamika megértésével lehetséges. Eszerint a vallási közösségek tagjai bizonyos „objektumok” köré „spontán módon” rituálék, közös cselekvések rendszerét építik ki, amelyhez kapcsolódva a közösség erejét, saját életerejük forrásaként élik meg. A közös világkép, amelynek kontextusában a kaotikus világ rendezetten jelenik meg, melyben az egyének önazonosságukat is elnyerik, annak az intenzív tapasztalatnak köszönhető, amit e cselekvésbe kapcsolódva megélik.

Joas azokra a kortárs megközelítésekre hívja fel a figyelmet, amelyek különböző, „szekulárisnak” tekintett világképek létrejöttét is szakralizációs folyamattal magyarázzák. Ezek szerint a szekuláris nacionalizmus, a marxista szocializmus és a harcos liberalizmus is azért vált egységesítő erővé, mert létrehozta saját szent „objektumait”, rituális cselekvési formáit. Gondoljunk a „szent hazában”, a „pártban”, a „munkásosztályban”, vagy az „elidegeníthetetlen jogokban” való hitre, a nemzeti vagy munkásmozgalmi panteonokra, az ünnepi felvonulásokra, eskütételekre. E példák Joas számára azt sugallják, hogy a szentség és a vallás hagyományos definíciós összefüggése megfordítható. A szent fogalma nem vezethető le a vallásból, a szakralizálódás minden kultúra kifejlődését meghatározza. A szentség a vallás számára is konstitutív, de a vallás csak akkor jön létre, ha a szentség köré épülő hitvallások, gyakorlatok szisztematikussá, egy domináns társadalmi intézmény által meghatározottá válnak. A „társadalmi szervezettség” felől persze nehéz lenne megmondani, hogy a nacionalizmust, a kommunizmust vagy a mainstream liberalizmust a durkheimi definíció értelmében miért nem nevezhetjük vallásnak. Az eddigiekből viszont az a következtetés adódik, hogy a szakralis/profán ellentétpár nem feleltethető meg a vallásos/szekuláris ellentétpárnak.¹⁵ Joas azt reméli, hogy a modern társadalmak formálódását olyan szak-

¹³ Durkheim, Émile: *A vallási élet elemi formái. A totemisztikus rendszer Ausztráliában*. Ford. Vargyas Zoltán. L'Harmattan, Budapest, 2003. 45-46.

¹⁴ Joas, Hans: *id.mű.* 93.

¹⁵ Uo. 94-95.

ralizációs folyamatok felől is bemutatathatjuk, amelyek a hagyományos értelemben vett vallási intézményektől egyre inkább függetlenül zajlanak le.

De ez a feltevés mennyiben segít bennünket hozzá a vizsgált transzformációs folyamat vizsgálatához? Joas felvilágosodás-kritikájának fontos belátása, hogy csak a modern egyén nézőpontjából tűnik úgy, hogy a történelem során mindig az élet kioltását tekintették legfőbb bűnnek. Az arról szóló történet, hogy a nyugati ember hogyan gondolkodik a büntetésről, csak akkor mondható el autentikusan, ha belátjuk: a nyugati történelemben mindig is a blaszfémia, a szentségek megsértése jelentette a legfőbb bűnt. Foucault műveinek elemzéséből azt szűrte le továbbá, hogy az abszolutista büntetési rend tanulmányozása közelebb visz a modern nyugati büntetési rend megértéséhez. A vizsgált transzformáció úgy írható le, hogy a modern jogrendben és morális közfelfogásban az Isten kegyelméből uralkodó, sérthetetlen uralkodó helyére fokozatosan az „individuális személy” került. Az ellene irányuló támadást nem az anyagi károkozás racionális-jogi modellje szerint, hanem a felségsértés analógiájával írhatjuk le. A modern büntetést így olyan tevékenységként kell értelmeznünk, amelynek során a társadalom tagjai rituálisan helyreállítják az individuális személyekre épülő hatalmi egyensúlyt.

Joas társadalomfelfogása szerint a modern egyén egy cselekvési rend részese, amelyben saját magát és a másikat potenciálisan mint érinthetetlen „szentséget” ismeri fel. Így azonban a kellő súlyú büntetés mérlegelésénél fontos dilemmába ütközik. A modernizáció kezdetén lezajló kulturális változások hatására szenzibilisebbek mások fizikai bántalmazásával szemben, így a hatékony és elrettentő büntetés megtalálása az egyik legfontosabb közüggé válik. Paradox módon azonban ugyanez a folyamat azt eredményezi, hogy a társadalom tagjai érzékenyebbé válnak a gyilkos szenvedésével szemben is. E dilemmára adott válaszként születik meg a modern börtön. A „szabadságmegvonás”, mint a büntetés tipikus formája, azt a célt szolgálja, hogy az individuális személy elleni támadást ne a „szentség” újabb megsértése árán kelljen szankcionálni.¹⁶ Empirikus megfigyelőként Foucault-nak igaza van abban, hogy az új büntetési rend kialakulása nem csak a kínzás háttérbe szorulásával, de olyan kontroll-mechanizmusok növekedésével is együtt járt, amelyek mintául szolgáltak különböző elnyomó intézmények hatásának növekedéséhez. A változás hajtóereje azonban nem az elnyomás új formáit intézményesítő absztrakt uralom, hanem egy integrációs mechanizmus, amely az individuális sérthetetlenség eszméjére épül. Bizonyára vannak adekvát és inadekvát módjai annak, hogy érvényt szerezünk a személy szakralitásával összefüggő elvárásoknak, így Joas elmélete Foucault-éval szem-

¹⁶ Uo. 98.

ben elméletileg lehetővé teszi, hogy a társadalmi intézményekből kiküszöböljük az öncélú repressziót.

A NORMATÍV KONCEPCIÓ KÖRVONALAI

De hogyan választhatjuk fel Joas normatív elméletének körvonalait? Joas vélhetően úgy gondolja, hogy az emberi jogok érvényességének alapja nem egy racionálisan bizonyítható alapelv, hanem a jól integrált társadalmak tagjainak egy alaptapasztalata. Az egyén az egyik oldalról a sérelmek és a megálázás változatos formáival szembesül. Ezeket a tapasztalatokat az az intézményrendszer strukturálja, amely egyre inkább az egyenlőség formális elismerésére épül. Az egyén egy jól funkcionáló, modern cselekvési rendszer részeként saját magát és a vele szembenállót újra és újra mint egyenlő emberi méltósággal megáldott személyt ismerheti fel. Feszültséghez vezet azonban, hogy Joas az emberi jogi normák érvényességének alapjait vallásszociológiai perspektívából világítja meg. E nézőpontból Joas szándékai ellenére megnő a távolság a teoretikus nézőpont és az elvileg azonosulásra méltó normák között. A megközelítés elsőre azt sugallja, hogy az emberi jogi normák kialakulásának vizsgálata emocionálisan éppúgy érintetlenül kell hagyja a kutatót, mintha a távoli múlt vagy távoli világok vallási praktikáinak funkcionális szerepét vizsgálná.

Joas lehetséges válaszához arra a történeti kontextusra is figyelmet érdemes/kell fordítani, amelyben Durkheim elmélete megszületett: ez pedig a Dreyfus-per. A perben a hivatalos propaganda és a hadsereg álláspontja az volt, hogy a zsidó tiszt mellett kiálló értelmiségiek szem elől tévesztették a haza érdekét, anarchisták, akik nem hisznek semmiben, de az individuumot a szentség rangjára emelték. Durkheimnek ez az érvelés adott lökést ahhoz, hogy feltárja az individualizmus fogalmában rejlő kettősséget. Durkheim úgy gondolja: az „egoista individualizmussal” a „megfelelően értelmezett individualizmus” pozícióját lehet szembeállítani, egy mélyen meggyökeresedett normarendszert, amely a modern társadalmi integráció, egyúttal az egyéni autonómia elismerésén alapuló morál alapja. Durkheim ezt a normatív rendszert vallási kontextusban mutatja be, így az a vád, hogy a Dreyfus-pártiak az individuumot szentnek tekintik, elveszti negatív konnotációját. Az individualizmus vállaltan a „modernség vallásaként” jelenik meg, Durkheim pedig e „vallás” híveként, átszellemülten artikulálhatja álláspontját, amely szerint egy individuum becsületének megsértése egy szentség meggyalázá-

sával azonos súlyú bűn.¹⁷ Joas Durkheim-elemzésében szembefordul azzal a felvilágosult állásponttal, amely szerint a normák érvényessége racionális filozófiai vitában dől el. Az érvényesség megállapításához nincsen más végső kritériumunk, mint annak megállapítása, hogy bizonyos normák a társadalom tagjainak átfogóan inspirációs forrást képeznek, e normákra a kényszermentes együttműködés mechanizmusai épülnek, és az egyénnek a világról alkotott felfogását strukturálják. A teoretikus feladata csak addig terjedhet, hogy rámutasson e normák adekvát és inadekvát értelmezéseire, hogy rávilágítson: az emberek szabadságvágya miként teljesezhet ki az adott történeti-kulturális feltételek között.

Joas elemzésében azonban feszültségbe kerül a történeti-szociológiai diagnózis és a normatív elmélet konstrukciója. Az „átfogó kulturális transzformáció” problémájának középpontba helyezése arra utal, hogy Joas a „személy szakralizációjáról” szóló elbeszélést az egész nyugati modernizáció átfogó metanarratívájaként szeretné értelmezni. Ha ez így van, akkor minden, a nyugati modernitásban tapasztalható fejlődés vagy emberellenes pusztítás valahogyan e szakralizációs folyamattal, az azzal összefüggő inklúziós kihívásra adott adekvát és inadekvát megoldásokkal áll összefüggésben. Más szöveghelyek azonban arra utalnak, hogy a modernizációt inkább egy széles körű differenciálódásként kell felfognunk. Eszerint a modernizáció lehetővé tette, hogy a hagyományos vallási háttérrel „leválva” párhuzamos szakralizációs folyamatok menjenek végbe. Így viszont kizárható egy átfogó metanarratíva lehetősége: a „személy szakralizációja” csupán egyetlen tendencia, amelynek feltárása alkalmat adhat más, gyökeresen eltérő „szekuláris hitrendszer” alapjainak felkutatásához.

Így viszont nem világos merre induljunk, amikor a modern társadalmak legsúlyosabb patológiáit, például a totalitárius tendenciák megjelenését elemezzük. Vajon ebben az esetben a „nagy nyugati transzformáció” félresiklásáról van szó? Vagy a növekvő inklúzióra vonatkozó elvárás félreértéséről, az „egyenrangú fél” rossz eszközökkel történő bevonásának megvalósításáról, amely végül embertelenséget szül? Vagy a méltóság tömeges megsértésében a szentségek tudatos és kvázi rituális meggyalázását kell felfedezünk (mint az oltárok lerombolásánál, sírrongálásoknál)? Az is problematikus, hogy Joas a nagy társadalmi problémákat gyakran szembenálló szakralizációs folyamatok konfliktusának eredményeként írja le. Az individuális moralitás eszménye például veszélybe kerül a faj, a nemzet vagy a társadalmi osztály szakralizálódása miatt. A korábban megfogalmazott álláspont szerint azonban a norma-

¹⁷Durkheim, Émile: *Der Individualismus und die Intellektuellen* (1898). In: Hans Bertram (Hg.), *Gesellschaftlicher Zwang und moralische Autonomie*, Frankfurt 1986. 82-83.

tív teoretikus nézőpontja nem kapcsolódik a morális elvek végső, racionális megokolásához. Ebben az esetben nehéz megmagyarázni, miért kell nézőpontját az emberi méltóság normarendszeréhez, és nem – mondjuk – a nemzethez vagy bármely spontán szakralizációs folyamathoz kapcsolnia. Joas mintha lemondott volna arról a lehetőségről, hogy a teoretikus egy univerzális nézőponthoz kapcsolódva mérlegelni tudjon az egyes szakralizációs folyamatok értéke és jelentősége között. Így félő, hogy végül le kell mondani a „személy szakralizációjához” kapcsolódó normatív elmélet lehetőségéről.

FELHASZNÁLT IRODALOM

- Durkheim, Émile: *A vallási életelemi formái. A totemisztikus rendszer Ausztráliában*. Ford. Vargyas Zoltán. L'Harmattan, Budapest, 2003.
- Durkheim, Émile: Der Individualismus und die Intellektuellen (1898), In: Hans Bertram (Hg.), *Gesellschaftlicher Zwang und moralische Autonomie*, Frankfurt, 1986.
- Fonk, Peter: Ethische Anmerkungen zur konstitutiven Bedeutung von Genese, In: *Heiligkeit und Menschenwürde. Hans Joas' neue Genealogie der Menschenrecht ein theologischen Gespräch*, Herder, Freiburg, 2013.
- Foucault, Michel: *Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1976.
- Höffe, Otfreid: Was kann Kant dafür, dass er kein Soziologe war? *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 2011. 11. 27. <http://www.faz.net/aktuell/feuilleton/buecher/rezensionen/sachbuch/hans-joas-die-sakralitaet-der-person-was-kann-kant-dafuer-dass-er-kein-soziologe-war-11543331.html>
- Joas, Hans: *Die Sakralität der Person. Eine neue Genealogie der Menschenrechte*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2011.
- Szücs László Gergely: A „szentség aurája” és az ember méltósága. Észrevételek Hans Joas szakralizációs tézisééről, *Szociológiai Szemle*, 2019. 2.

VÁZLATOK A KORAI WITTGENSTEIN IDENTITÁS-FELFOGÁSÁHOZ

GÁSPÁR LÁSZLÓ ERVIN

Ha az identitás problémáját Wittgenstein kései filozófiája felől vizsgálánk, az „életforma”, a „nyelvjáték”, vagy az „aspektus” fogalma jó kiindulási alapot nyújtana elemzéséhez. Ám jelen írás a korai periódus identitás-felfogásának rekonstruálására vállalkozik, ebben az esetben ilyen kapaszkodók nem állnak rendelkezésünkre. Az identitás problémája a *self*t, Ént, szubjektumot, egót, öntudatot, személyt, valamint a tudatosság fogalmát magába foglalva, túlmutat a *Logikai-filozófiai értekezés* hatáskörén. Ezért logikai azonosság és személyes identitás esetében – melyek között kapcsolódási pontokat keresek – a vonatkozó szöveghelyek elemzésére hagyatkozom. Írásom bevezető részében nyelv és kimondhatatlan tractatusi problémáját, majd az identitás logikai vonatkozásait vázolom fel. Ezt követően pedig amellet érvelek, hogy a domináns logikai szerkezet mellett megállapítható az identitáshoz kapcsolódó fogalmak koherenciája, ezek konceptuális kisvilágot alkotnak, melynek keretein belül értelmezhetővé válhat a személyes identitás kérdése.

Az identitás tárgyalására a *Logikai-filozófiai értekezés* hetedik pontja, valamint szerzőjének antimentalista beállítottsága szűk mozgásteret biztosít, így az intencionalitás, az autonómia és etikai aspektusai közvetlenül nem tárgyalhatók benne. Noha a mentális aspektusok mellőzése és a metafizikai vonatkozásokra érvényes megkorlátozások, valamint „[a] logika és a szupraindividuális szerveződések elsődlegessége” zárójelezik az egyén identitásának tárgykörét,¹ lényeges, hogy a záró pont az ineffabilitásnak nyelvi kritériumot tulajdonít.

A *Tractatus* ontológiája alapján „[a] világ tények és nem dolgok összessége” (Tr. 1.1) továbbá „a tények összessége határozza meg azt, minek az esete áll fenn, és úgyszintén mindazt, aminek esete nem áll fenn” (Tr. 1.12). Az ontológia iniciálása kódolja a tények és ítéletek közötti hiátust, ennek elmélyüléséért pedig a mindennapi nyelv tehető felelőssé. Utóbbi pejoratív megítélését plasztikusan fejezi ki a meglátás, miszerint „[a] nyelv áruhába öltözteti a gondolatot. Mégpedig úgy, hogy az ember nem következtethet az öltözet külső formájáról a felöltöztetett gondolat formájára, mert az öltözet külső formája egyáltalán nem abból a célból készült, hogy a test formájának meg-

¹ Pléh 2016. 41.

ismerését lehetővé tegye” (Tr. 4.002). A testet felöltöztető ruha és a gondolatot elpalástoló hétköznapi nyelv oppozíciójának ekkor még nincs olyan menlevele, mint a későbbi írásokra jellemző komunitárius nyelvfelfogásnak. Ez markánsan kirajzolódik a mindennapi nyelv és gondolat diszkrepanciájának a gondolkodás és logika fundamentális kapcsolatában történő kompenzálásában, hiszen „nem lehet nem logikailag gondolkodni” (Tr. 5.4731), vagyis szükségszerű logikailag gondolkodni, így a logikának ellentmondó dolgokat sem lehet nyelvileg artikulálni (lásd Tr. 3.32). Röviden: a nyelvalkalmazás kommunikációs és ornamentális eszközei alkalmatlanok a gondolkodás-logika izomorf kapcsolatának feltérképezésére, így azon kísérletek, melyek a mindennapi nyelvre alapozzák ezt, kudarcra vannak ítélve.

Wittgenstein közvetlenül a jelek alkalmazását, magát a kommunikációs funkciót vonja felelősségre a logikai hibákért: „[a] köznyelvben igen gyakran előfordul, hogy egy és ugyanazon szó különböző módon jelöl – tehát különböző szimbólumokhoz tartozik –, vagy hogy két különböző módon jelölő szó külsőleg azonos módon nyer alkalmazást a kijelentésben” (Tr. 3.323). Mindemellett a „van” kopula, az azonossági és egzisztenciális funkció összekeveredik a kijelentésekben, de főként azért ítéli el, mert a köznyelv szimbolikája nem rögzített, a szimbólumhasználatra eltérő szintaktikai funkciók esetében is automatikusan kerül sor: „[a] zöld az zöld – amelyben az első szó tulajdonnév, a második viszont melléknév” (Tr. 3.323). Az alkalmazásban felcserélődik a tulajdonnévi és melléknévi funkció, mely alapján, mint írja „aztán könnyen jönnek létre súlyosabbnál súlyosabb tévedések” (Tr. 3.324). Az „azonosságra” jelentéssel transzformált melléknévként ugyanez áll: „a »Szókratész azonos« azért nem mond semmit, mert semmiféle jelentést sem kölcsönöztünk az »azonos« szónak mint melléknévnek. Mert amikor e szó az azonosság jeleként szerepel, akkor teljesen más módon szimbolizál – a jelölési viszony más –, tehát a szimbólum is mindkét esetben teljesen különböző; csupán a jel az, ami a két szimbólumban véletlenül közös” (Tr. 5.4733), és a járulékos „véletlen” szemben áll a logika szükségszerűségével. A mindennapi nyelv tehát a szintaxis és jelhasználat anomáliáit teszi lehetővé. Más szavakkal, konvencióinak a formális törvényszerűségek feltárására való alkalmatlansága egy automatizmusnak köszönhető, melynek során a benne szereplő rosszul definiált szimbólumok véges értékészletének végtelen számú és anomáliákat megengedő kombinációja logikailag félrevezető kijelentések outputjaihoz vezet, olyanokhoz, miként „a zöld az zöld”, vagy a „Szókratész azonos”. A „logikai grammatika” szabályainak érvényesítésével (Tr. 3.325) e hibák korrekcióját volt hivatott végrehajtani a *Tractatus*.

A szimbólumalkalmazás komponensei nem dolgok, hanem jelek; P. M. S. Hacker felhívja rá a figyelmet, az Én tárgyként történő kezelésének már az

1916-os évtől datálható elutasítására.² Ugyanakkor az identitás nyelvi alakzatként sem kezelhető, mivel olyan jelentéssel transzformálna, melyet éppen ennek anomáliái hívtak életre. A korrekciós javaslat és az ontológia alapján annyit mondhatunk, hogy csak a fennálló körülményekből konstituálódó kijelentés-világ részeként, a szimbólumalkalmazásban fejeződik ki az identitás, helyes jelhasználat keretei között pedig triviális módon, mindössze jelazonosságról beszélhetünk. Tágabb értelemben mindez azt jelenti, a világban lévő dolgok egy csoportja olyan értelmezési tartományba tartozik, melynek leképezéséhez nem elégséges a nyelv értékkészlete. Ez alapján azonban az egyén etikai vagy lelki aspektusai sem értelmetlenek, pusztán kifejezhetetlenek: a mindennapi nyelv anomáliái miatt vagy mindössze zavaros feltevéseket alkothatunk e dolgokról (pl. identitásról), vagy pedig egy jól formált nyelven belül megfosztva bárminemű tágabb jelentéstől, kódok viszonyaként írhatjuk le azt.

Csakhogy a személy önazonossága tautológia. Ám a probléma eredete egészen a *Prototractatus* keletkezésének legkorábbi időszakáig nyúlik vissza. Wittgenstein Norvégiából 1913 őszén a következőket írta Russellnak:

[a]z azonosság igen démoni és rendkívül jelentős dolog; sokkal fontosabb, mint gondoltam [...] a legalapvetőbb kérdésekkel függ össze... Mindenféle ötletem van a probléma megoldására, de még nem tudtam elérni semmit. Azonban nem veszítem el a bátorságomat és gondolkodom...³

Egy dekáddal később, a *Tractatus*ban sommázta megoldását: „[a]z '=' Russell-féle meghatározása nem kielégítő... Két tárgyról azt mondani, hogy azonos – értelmetlenség; és egy tárgyról mondani azt, hogy azonos önmagával, annyi, mint semmit sem mondani” (Tr. 5.5302–5.5303). A filozófus az azonosság Frege-féle jelölését a „kvantorok konvencionális felfogása” miatt bírálta,⁴ de megoldása alapvetően a Russellel folytatott polémiaiból eredt. E passzust az azonosság „téves” kezeléséért bírálják, mondván, az atomizmus doktrínája, az „ideális nyelv” ontológiája és metodológiai kényszere miatt került kiiktatásra az azonossággjel.⁵ Hintikka okfejtésében szintén hajlott az atomizmus következményének tekinteni a megoldást, de rávilágított az azonosság problémájának szimbólumalkalmazásra történő redukálásában rejlő veszélyekre is, az atomizmusnak megfelelően kialakított nyelvben ugyanis

² Vö. Hacker, 1986. 82.

³ McGuinness 1995. 49.

⁴ White 1977. 168.

⁵ Rosenkrantz 2009. 176.

„minden egyszerű objektumnak csupán egyetlen neve lehet”.⁶ Nincs egyéb alternatíva, ahogyan Wittgenstein állítja, felesleges „ $p = p$ ” formájú azonossági állításokat megfogalmazni e nyelvben, másrészt maga az azonosság jelzése válik diszfunkcionálissá. Egy olyan szisztéma, melyet jól definiált szimbólumok halmaza alkot és az atomizmus követelményeinek megfelelően e halmaz elemei egyediek – tehát a lehetséges körülményekről tett kijelentésvilágban szereplő dolgok mindegyike egyedi azonosítóval rendelkezik –, e nyelv grammatikája involválja az azonosság jelzésének mellőzését.

Wittgenstein megoldásának radikális vonása az azonosságjel (=) logikai rendszerből történő kiiktatása volt, hivatkozva arra, hogy a (jól definiált) szimbólumok önmagukért helytállnak, így az azonosságjel alkalmazása nem csak felesleges, de helytelen is. E pontatlanságot a következő példával szemlélteti:

Frege azt mondja: minden szabályszerűen felépített kijelentésnek értelemmel kell rendelkeznie; én pedig azt mondom: minden lehetséges kijelentés szabályszerűen van felépítve, és ha nincs értelme, akkor ez csak azon múlhat, hogy valamelyik alkotórészének mi semmiféle jelentést sem kölcsönöztünk. (Még akkor sem, ha úgy hisszük, hogy megtettük ezt.) Tehát a »Szókratész azonos« azért nem mond semmit, mert semmiféle jelentést sem kölcsönöztünk az »azonos« szónak mint melléknévnek. Mert amikor e szó az azonosság jeleként szerepel, akkor teljesen más módon szimbolizál – a jelölési viszony más –, tehát a szimbólum is mindkét esetben teljesen különböző; csupán a jel az, ami a két szimbólumban véletlenül közös (Tr. 5.4733).

A *Logikai-filozófiai értekezés* lapidáris megfogalmazását, miszerint „a helyes logikai szimbolikának az azonosságjel nem lényegi része” (Tr. 5.533–5.534), jól szemlélteti a kétféle jelölésmód különbsége. Ahol B a könyvek osztályát, x és y pedig a könyvek két eltérő példányát jelöli, pl. x lehet a *Logikai-filozófiai értekezés*, y a *Filozófiai vizsgálódások*, nem-azonosságuk Russell felfogása szerint a

$$(\exists x)(\exists y)(Bx \ \& \ By \ \& \ x \neq y)$$

formulában fejezhető ki, miközben Wittgenstein a

$$(\exists x)(\exists y)(Bx \ \& \ By)$$

⁶ Hintikka, 1958., 2004.

formulában kiiktatja az azonosság és nem-azonosság jelzését, ám ez felveti az „egzisztenciális kijelentések kifejezhetőségével” kapcsolatos kérdéseket.⁷ Az azonosságjel megtartása a következő alternatívát kínálná: vagy eltekintünk a Wittgenstein által jelzett hibáitól, vagy metanyelvi elemként tartjuk meg,⁸ ez utóbbi azonban egy a logikát meghaladó felettes rendszer kiépítését eredményezné.

A logika törvényszerűségei univerzálisak, a *Tractatus* a kimondhatatlan behatárolásával pedig a világ egyetemleges szemléletére törekszik, de felettes rendszert nem tartalmazhat. Pontosan e doktrína feszültségét érzékeli Peter Carruthers, amikor logikai értekezésre nézve lesújtó kijelentésében „logikailag ellentmondásosnak” nevezi a *Tractatus*-t, többféle „olvasatot” tulajdonít neki és erre építve fejti ki nézetét, miszerint az elhibázott művet áthatja Wittgenstein holisztikus szemlélete és miszticizmusa, így már könyve bevezetőjében kijelenti, hogy „[n]ézőpontomból e tanok érvénytelenek”.⁹ Nem feladatunk Carruthers értelmezését firtatni, ám fontos, minthogy rávilágít az *Értekezés* áthidalhatatlan dilemmájára, az alétikus jelleg és az ineffabilitás között feszülő dichotómiára. Az *Értekezés* provokatív célja ugyanis a „létra elhajtása”, de antimetafizikus beállítódása ellenére mégis univerzális igazság kifejtésére törekszik, ám végül erre sem kerül sor a hetedik pont tilalma miatt. Bírálata minden olvasó számára kézzelfogható hermeneutikai problémaként jelenik meg, amennyiben ugyanis logikai értekezésként lapozzák fel a könyvet, ignorálják a világ és igazság átfogó szemléletét, ha pedig a tolsztojánus fiatalember háború alatt és családi neurózis hatására formálódott világnézetének a foglalatoként olvassák, akkor nem támaszthatnak vele szemben szigorú következetességi elvárásokat. Carruthers az ortodoxiát vallva, logikai, valamint holisztikus-misztikus olvasatok inkompatibilitása miatt utasítja el e kettősséget, mondván, a logika és az igazságról kialakított egyetemleges nézet között nincs harmadik út. Noha minden olvasó tanúsíthatja Carruthers aggályait, meglátásom szerint túlzás holisztikus és logikai olvasatok végleteiben gondolkodva „elhibázottként” megbélyegezni a művet. Inkább csatlakoznék Michael Morris és Julian Dodd meglátáshoz, akik szerint tudomásul kell vennünk, a *Tractatus* első sorban nem igazságok artikulálására alkalmas írás, az észszerűségi elvárások platformjáról tekintve „[a] szöveg ehhez egyszerűen túlságosan instabil: nem vezethet végső konklúzióra”.¹⁰

Az értekezés megbélyegzésével ráadásul nem akceptáljuk szerzője szándékát, másfelől az „olvasatok” problémája sem új keletű. Ez felveti azt a kér-

⁷ Fogelin 1983. 142.

⁸ Vö. Muehlmann 1969. 228. és Dayton 1976. 283.

⁹ Carruthers 1990. 5.

¹⁰ Morris–Dodd 2009. 252.

dést, hogy nem jutunk-e közelebb a problémához azzal, ha kellő óvatossággal, de mégis számolunk a kettősség lehetőségével és a szöveg instabilitásával. A holisztikus-misztikus olvasat problémája már a könyv megjelenése előtt nyilvánvaló volt a szerző szűkebb köre számára. Russell egy 1919. December 20-i keltezésű, Ottoline Morellhez írott levelében kifakad barátjára:

[...a *Tractatus*ban] a miszticizmus ízét fedeztem fel, ám meglepődtem, amikor rádöbbsentem, hogy teljesen misztikussá vált. Olyanokat olvas, mint Kierkegaard, Angelus Silesius, s komolyan fontolgatja, hogy szerzetes lesz.¹¹

Wittgenstein miszticizmusát, holisztikus szemléletét persze sokféleképpen interpretálták. Freundlich, Bilsky és Cobitz a korai miszticizmust a vallásoktól függetlenül tárgyalta (1953, 1954), Zemach a teljes életművet (1964), míg Burr csak a kései írásokat értelmezte így (1976). Ezzel szinkronban Cox vallásos-spirituális alapon zen-buddhista párhuzamokat vont meg (1976), Thurman (1980) és mások az excentrikus életvitelt, az Én-feladást, az aszketikus-kontemplatív hajlamot hangsúlyozták. Koritensky a sváb katolicizmus összefüggéseit taglalta (2004), Tyler könyvében pedig megjelentek a középkori és romantika kori vonatkozások (2011). A korántsem hiánytalan lajstrom eklektikus interpretációs szempontjai mellett kijózanítóan hat az a magyar vonatkozású elemzés, amely a miszticizmust és egyetemleges szemléletet a saját szövegkörnyezetébe és -Heideggerrel, valamint Kierkegaarddal megvont analógiákon keresztül - a filozófus olvasmányélményeinek kontextusába helyezi vissza.¹² Vélhetően sem az extrém interpretációk, sem az egyoldalú, ortodox közelítések nem segítenek az identitás-probléma szétszalazásában. A „létra elhajítására” tett tractatusi utalás nem csak a mű alétikus jellegét igazolja, ahogyan azt Carruthers állítja, hanem a filozófiai praxis és terápia megelőzésének is tekinthető.

A sokrétű interpretációk mellett egyáltalán nem tűnik merésznek a feltevés, hogy a holisztikus olvasat egy olyan másodlagos fogalmi háló meglétét feltételezi, amelyet a szolipszizmus, az Én és a szubjektum fogalmi koherenciája tart össze. Más szempontok alapján már McGuinness is ilyen irányba tapogatózott egyik tanulmányában.¹³ A fogalmi kisvilágot alkotó másodlagos háló megléte szempontjából kardinális a szolipszizmus státusza és a többi fogalomhoz való illeszkedésének a kimutatása. A „[n]yelvem határai világom határait jelentik” (Tr. 5.6) kijelentéssel kapcsolatban Hans Sluga

¹¹ Russell 2001. 198.

¹² Lásd Kelemen 2016.

¹³ Vö. McGuinness 1966.

felhívja a figyelmünket, hogy „[Wittgenstein] úgy érzi az »én nyelvemről« kell beszélnie a »nyelv« helyett és az »én világomról« a »világ« helyett”,¹⁴ vagyis a nyelv és világ korrelációja mellett egocentrizmus fejeződik ki az emblematisz kijelentésben. Az „extrém szolipszizmus” stigmájának megjelenéséhez persze maga a filozófus is hozzájárult, ezt erősítették olyan tractatusi passzusok, mint „[É]n vagyok az én világom. (A mikrokozmosz.)” (Tr. 5.63), valamint olyan világháborús naplóbejegyzések, mint egy 1916-os: „[m]i dolga a történelemnek velem? Az én világom az első és az egyedüli...”¹⁵ E passzusok könnyen értelmezhetőek a historikus, konzervatív antropológia összefonódásaként, vagy a tudat szélsőséges valóságteremtő erejébe vetett hit iránti hajlam megnyilvánulásaként. Ennek dacára a tudat valóságformáló hatásának Wittgenstein-féle felfogását többnyire óvatossággal ítélték meg, a Slugaéhoz hasonló értékelés jöllehet nem alaptalan, de nem is jellemző: Hintikka hosszas elemzésének konklúziója szerint a wittgensteini „[nem] hétköznapi szolipszizmus” volt.¹⁶ Ezzel egybevágott Favrholt meglátása, ami alapján e szolipszizmus „nem monisztikus” jellegű,¹⁷ mások pedig rámutattak, hogy e tudatfelfogást nem lehet „az Én nárcisztikus favorizálásaként” értelmezni.¹⁸

Hacker több példával is alátámasztotta, hogy az első világégés alatt a *Jegyzetfüzetekbe* felírt gondolatok a *Logikai-filozófiai értekezés* lapjain köszöntek vissza.¹⁹ Ugyanakkor e gondolatok, ötletek olykor száznyolcvan fokok fordulatot vettek, noha sok naplóbejegyzés valóban szó szerint, vagy csak kis módosításokkal került be a *Tractatus* nyomdakész változatába. Ám egy igen lényeges feljegyzés, egy könyv ötlete ellenkező előjellel került be a végleges változatba. Az Énről és szubjektumról kialakított tractatusi felfogás körvonalai már a *Prototractatus* keletkezésének idején kirajzolódtak, nagyjából a világháborús feljegyzések idején. Egy 1915. május 23-i írásban olvashatjuk a következő sorokat: „[m]ár régóta tervezem, hogy írok egy könyvet: »A világ, amilyennek én látom« címmel”.²⁰ E könyv gondolata a *Tractatus*ban tűnik fel ismét, de lényegesen másképpen. Szintén jelentőségeltjes a naplóbejegyzésekkel ellentétes, az ottani ötleteket elvető gondolatok beemelése, mert ezek a fiatal filozófus szemléletmódjának változásáról, fejlődéséről tanúskodnak. A naplóbejegyzésében említett ötletet a *Tractatus*ban már elveti szerzője:

¹⁴ Sluga 1983. 128.

¹⁵ Wittgenstein 1998. 82.

¹⁶ Hintikka 1958. 88.

¹⁷ Favrholt, 1964. 558.

¹⁸ Pears 1972. 75., 79.

¹⁹ Vö. Hacker 1986. 99.

²⁰ Wittgenstein 1998. 49.

[a] gondolkodó, képzelő szubjektum – ilyen nincs. Ha egy könyvet írnék: »A világ, ahogy én találtam«, akkor ebben be kellene számolnom testemről, és meg kellene mondanom, mely tagok engedelmeskednek akaratomnak, s melyek nem stb. Ez ugyanis mód-szer a szubjektum elkülönítésére, vagy inkább annak megmutatására, hogy bizonyos lényeges értelemben nincs szubjektum: ugyanis egyedül róla nem lehetne szó e könyvben (Tr. 5.631).

Ötlete elvetése mögött persze nem szeszély áll. Minthogy az egész világot leíró könyvet író személy világmegírását tartalmazó könyvnek az egész világot leíró könyvet író személy világmegírását stb. kellett volna leírnia – az önmagát tartalmazó halmazok halmazelméleti paradoxonja manifesztálná a könyvben.

Maga a *Tractatus* azonban létrejött, ami azért jelent „csavart” a keletkezés történetében, mert megvalósultként ki kellett küszöbölnie a halmazelméleti paradoxont. Ötletét radikálisan módosította: „[a] szubjektum nem tartozik a világhoz, de ő a világ határa” (Tr. 5.632). Következő passzusában, ahol az általa kedvelt koordináta-geometria-hasonlatot alkalmazza, bővebb elképzelést is nyújt erről: „[a] szolipszizmus Én-je kiterjedés nélküli ponttá zsugorodik össze, a hozzá koordinált valóság pedig megmarad” (Tr. 5.64). A regresszus és a halmazelméleti probléma megoldását tehát a könyvet író személy eliminálása jelentette, mely a kijelentés-világ centrumában áll, annak origóját alkotja. Ebből érthető az identitás definitív meghatározásától való tartózkodás: az Én és a szubjektum kiterjedés nélküli, nulldimenziós egység, mely pontként (matematikailag is nehezen definiálható elemként) koordinálja a valóságot – pontosabban a kijelentésekből konstituálódó világot –, de nem helyezkedhet el a koordinált valósággal azonos szinten, hiszen nem koordinálhatja önmagát. Így állíthatja Wittgenstein, hogy „[a] filozófiai Én nem az ember, nem az emberi test vagy az emberi lélek, amellyel a pszichológia foglalkozik, hanem a metafizikai szubjektum, ami határa, nem pedig része a valóságnak” (Tr. 5.641). A metafizikai szubjektum és az Én nem része a világnak, a világot lehetséges tényállásokról tett kijelentések konstituálják, az Én legfeljebb csak annak „határán” jelenhet meg. Ami itt metafora, mert határként sem lehet a világ része az Én. Az Én externális jellegére ezért ügyel annyira kényszerítően: „[a]hhoz, hogy a logikai formát ábrázolhassuk, képesnek kellene lennünk arra, hogy magunkat a kijelentéssel együtt a logikán kívülre, azaz a világon kívülre helyezzük” (Tr. 4.12).

Hacker a legkorábbi feljegyzések kapcsán az identitás- és halál-felfogás schopenhaueri eredetére hívta fel a figyelmet.²¹ A *Logikai-filozófiai értekezés*

²¹ Hacker 1986. 94.

esetében azonban már nem csak a fiatal filozófus olvasmányélményéről van szó. Hacker halál-felfogással való kapcsolatra vonatkozó meglátását alátámasztja az is, hogy a *Tractatus*ban a szubjektumon és az Énen kívül csupán egy valami van, ami metaforikus „határként” jelenik meg, ez pedig a halál: „[a] halál nem eseménye az életnek. A halált az ember nem éli át [...] [é]letünk éppúgy vég nélküli, ahogy látóterünk [Gesichtsfeld] határ nélküli” (Tr. 6.431). McGuinness a korai feljegyzésekkel kapcsolatban már szintén rávilágított a *Tractatus*ban történő visszatérésükre és szerzőjének arra a szándékára, hogy világszemléletet tárjon elénk, később pedig szintén a szolipszizmus, továbbá az Én fogalmait hozza összefüggésbe e témával.²² Ebben az értelemben a „határ” imaginárius vonal; haladhatunk folyamatosan a horizont felé, de sohasem kerülhetünk hozzá közelebb, viszont mindig szemünk előtt marad. A halál logikai értelemben nem lehet életesemény, mint soha el nem érhető, de mindig adott „léthorizont” jelenik meg.

Lényeges Hacker azon megállapítása, hogy a korai Wittgenstein nyelvi és nem metafizikai eredetet tulajdonít a szolipszizmusnak, s felhívja a figyelmet az idő szerepére.²³ Ez alátámasztható a *Tractatus*, valamint az 1930-as években lezajló fordulat gondolatai közötti párhuzammal is. A halállal kapcsolatos elgondolás ugyanis figyelemre méltóan tartósnak bizonyul és olyan nyelvkritikai meglátásokkal egészül ki, melynek központi eleme az idő, pontosabban az időre vonatkozó grammatika. 1931-es feljegyzésében írja, hogy a saját halálunkról sem adhatunk „egyidejű tudósítást”.²⁴ Kijelentése első ránézésre a tanúsítás thanatológiai problémájába ágyazódik, mely akár Epikurosz gondolatának parafrázisa is lehetne, ez viszont félrevezető. Az ókori szerző Menoikeuszhoz írott levele szerint, ha meghaltunk, akkor már nem kell félünk a haláltól, viszont ha félünk tőle, akkor még nem haltunk meg. E hasonlóság azért megtévesztő, mert a fiatal filozófus elgondolásának centrumában nem a halált érintő affektív érzelmi elem, a félelem áll, hanem egy nyelvi aktus, a „tudósítás”, közlés mozzanata. E megállapításában nyelvkritikai elgondolás körvonalaí rajzolódnak ki, melynek fókuszába a halált megszemélyesítő és az ellentmondásokat generáló temporális grammatikai elemek használata kerül. A halálra, meghalásra alkalmazott „elmúlás”, „eljövetel”, „eltávozás”, „elérkezés” kifejezések időbeliségre épülnek, ám a temporalitás grammatikai támaszai nem magából a dologból származnak, hanem – ugyanaz érvényes rá, mint korábban – a nyelv értékészletének (hiányos vagy téves) hozzárendeléseiből keletkeznek. Ezt rögzíti az 1930-as évekből származó feljegyzése: „[a] filozófusok, akik efféléket mondanak: »a halál

²² Vö. McGuinness 1966. 307., 309., 318.

²³ Vö. Hacker 1986. 90., 96.

²⁴ Wittgenstein 1995. 19.

után [...] a halállal idő nélküli állapot kezdődik« [...] időbeli értelemben »utánt«, és »halállalt« és »kezdődiket« mondanak, [...] az időbeliség a nyelvtanukban rejlik»,²⁵ vagyis olyasmit közölnek, ami tractatusi értelemben kimondhatatlan volt.

A korai Wittgenstein identitásról alkotott nézeteinek „hiánya” a logikai atomizmus egyenes következményének tekinthető és egyúttal a *res cogitans* tradíciójától a legkorábbi írásokban is érzékelhető elhatárolódás folyamataként értelmezhető.²⁶ E tendencia látható következményeként a karteziánus ego nem része, hanem határa a tapasztalatnak,²⁷ kevésbé látható fejleménye, hogy az Én és szubjektum eliminálása egyben a karteziánus én-konceptiótól való „megmentés” mozzanataként is értelmezhető, ami az Én bensőséges felfogását rejt. Az Én és a halál, valamint az identitás nyelvi összekapcsolására a *Tractatus* ún. misztikus passzusaiiban, avagy holisztikus szemlélete révén kerül sor. Ám tévednénk, ha mindezek alapján e kulminációs pontokat a könyv csúspontjainak tekintenénk, ez a korai identitás-konceptió esetében „a legjobb esetben is félrevezető, a legrosszabb esetben pedig téves” misztifikáláshoz vezetne.²⁸ A szolipszizmus, Én és szubjektum az 5.64–5.641-es passzusokban kapcsolódnak egymáshoz, de a világ, élet, halál, idő, nyelv (akár egzisztenciál-filozófiai olvasatokat is lehetővé tevő) fogalmaival koherens egész alkotnak, nem utolsó sorban pedig olyan, a fordulat időszakára jellemző kérdéseket előlegeznek meg, mint a temporális grammatika nyelvkritikai bírálata, egyszersmind alátámasztva azt a feltevést, miszerint a fordulatban az azonosság-probléma kulcsszerepet játszott.

IRODALOMJEGYZÉK

Bilsky, Manuel–Cobitz, Joseph L.: Ludwig Wittgenstein: Philosophy in Extremis. *Chicago Review*, Vol. 8. No. 2. (Spring - Summer, 1954), 88-102.

Burr, Ronald: Wittgenstein's Later Language-Philosophy and Some Issues in Philosophy of Mysticism. *International Journal for Philosophy of Religion*, Vol. 7. No. 1. (1976), 261-287.

Carruthers, Peter: *Metaphysics of the Tractatus*. Cambridge University Press, Cambridge, 1990.

²⁵ Wittgenstein 1995. 37.

²⁶ Vö. Hacker 1986. 82., 87.

²⁷ Vö. Kelemen 2013. 71.

²⁸ Hacker 1986. 101.

- Cox, Charles H. – Cox, Jean W.: The Mystical Experience: With an Emphasis on Wittgenstein and Zen. *Religious Studies*, 1976. Vol. 12. No. 4.: 483-491.
- Dayton, Eric B.: Tractatus 5.54-5.5422. *Canadian Journal of Philosophy*, Vol. 6, No. 2. (Jun., 1976), 275-285.
- Favrholdt, David: Tractatus 5.542. *Mind*, New Series, Vol. 73. No. 292. (Oct., 1964), 557-562.
- Fogelin, Robert J.: Wittgenstein on Identity. *Synthese*, Vol. 56, No. 2, Ludwig Wittgenstein: Proceedings of a Conference. Sponsored by the Austrian Institute, New York, Part I. (Aug., 1983), 141-154.
- Freundlich, Rudolf: Logik und Mystik. *Zeitschrift für philosophische Forschung*, Bd. 7. H. 4. (1953), 554-570.
- Hacker, Peter Michael Stephan: *Insight and Illusion. Themes in the Philosophy of Wittgenstein*. Oxford University Press, Oxford, 1986.
- Hintikka, Jaakko: On the Different Identities of Identity: A Historical and Critical Essay. 117-147. In. *Philosophical Problems Today*, Volume 2., *Language, Meaning, Interpretation* (ed. by Guttorm Fløistad). Kluwer Academic Publishers, New York, 2004.
- Hintikka, Jaakko: On Wittgenstein's 'Solipsism'. *Mind*, Vol. 67. No. 265. (Jan., 1958), 88-91.
- Kelemen István: *Nyelv és misztikum. Közelítések a fiatal Wittgenstein filozófiájához*. Dupress, Debrecen, 2016.
- Kelemen István: Wittgenstein, the Cartesian I and its doubt, In. *Interdisciplinary Research in Humanities*. (eds. Angyalosi Gergely, Münnich Ákos, Pusztai Gabriella) CPU, Nitra, 2013.
- Koritensky, Andreas: The Problem of Life and the Simple Expressions of Faith: Wittgenstein's Sketches of the Christian Landscape. *Revista Portuguesa de Filosofia*, T. 2004., 60. Fasc. 4., Filosofia & Cristianismo: II. – Efeitos Pós-Modernos.: 903-927.
- McGuinness, Brian: The Mysticism of the Tractatus. *The Philosophical Review*, Vol. 75. No. 3. (Jul., 1966), 305-328.
- McGuinness, Brian (ed.): *Wittgenstein in Cambridge. Letters and Documents 1911-1951*. Blackwell, Oxford, 1995.

- Morris, Michael – Dodd, Julian: Mysticism and Nonsense in the Tractatus. *European Journal of Philosophy*. Volume 17. Issue 2., June 2009. 247-276.
- Muehlmann, Robert: Russell and Wittgenstein on Identity. *The Philosophical Quarterly* (1950-), Vol. 19. No. 76. (Jul., 1969), 221-230.
- Pears, D. F.: Wittgenstein's Treatment of Solipsism in the Tractatus. *Crítica: Revista Hispanoamericana de Filosofía*, Vol. 6. No. 16/17. (Jan. - May 1972), 57-84.
- Pléh Csaba: Wittgenstein és a pszichológia: néhány új szempont. *Korunk*, 2016. (27. évf.) 4- 40-47.
- Rosenkrantz, Max: Tractatus 5.5302: A Case of Mistaken Identity. *History of Philosophy Quarterly*, Vol. 26. No. 2. (Apr., 2009), 175-188.
- Russell, Bertrand (eds. N. Griffin): *The Selected Letters of Bertrand Russell: The Public Years, 1914-1970*. Routledge, London, 2001.
- Sluga, Hans: Subjectivity in the „Tractatus”. *Synthese*, Vol. 56. No. 2. Ludwig Wittgenstein: Proceedings of a Conference Sponsored by the Austrian Institute, New York, Part I. (Aug., 1983), 123-139.
- Thurman, R. A. F.: Philosophical Nonegocentrism in Wittgenstein and Candrakīrti in Their Treatment of the Private Language Problem. *Philosophy East and West*, Vol. 30. No. 3. (Jul., 1980), 321-337.
- Tyler, Peter: *The Return to the Mystical. Ludwig Wittgenstein, Teresa of Ávila and the Christian Mystical Tradition*. Continuum, New York, 2011.
- Wittgenstein, Ludwig: *Észrevételek*. Ford. Kertész Imre, Atlantisz, Budapest. 1995.
- Wittgenstein, Ludwig: *Logikai-filozófiai értekezés*. Ford. Márkus György, Akadémiai, Budapest, 1989.
- Wittgenstein, Ludwig: *Notebooks 1914-1916*. Blackwell, Oxford, 1998.
- White, Roger: Wittgenstein on Identity. *Proceedings of the Aristotelian Society*, New Series, Vol. 78. (1977-1978), 157-174+viii.
- Zemach, Eddy: Wittgenstein's Philosophy of the Mystical. *The Review of Metaphysics*, Vol. 18. No. 1. (Sep., 1964), 38-57.

KI VAGYOK ÉN? MI VAGYOK ÉN? HANNAH ARENDT ÉS AZ EMBERI IDENTITÁS RÉTEGEI

KOVÁCS GÁBOR*

BEVEZETÉS: HANNAH ARENDT ÉS AZ IDENTITÁS PROBLÉMÁJA

Hannah Arendt számára az identitás filozófiai problémája mélyen átélt személyes probléma is egyben; olyan, ami végigkíséri egész életét.¹ Így vagy úgy, különböző kontextusokba ágyazva, újra és újra felbukkan. Életútja fordulatainak ismeretében ez aligha meglepő. A königsbergi nagypolgári, a zsidó felvilágosodás asszimilációs mintáit követő családból német elitegyetemekre vezet az út: Freiburg, Marburg, Heidelberg. Karl Jaspers és Martin Heidegger tanítványa, hallgatja Husserlt. Ígéretes egyetemi karrier perspektívája, amely Hitler uralomra jutásával semmivé lesz. A pária vagy parvenü, műveiben makacsul visszatérő, dilemmája 1933 után nem létezik többé: a kultúrát lépésről lépésre gleichschaltoló náci kultúr- és oktatáspolitikája nem kér a zsidó parvenükből;² legfeljebb a pária-lét marad néhány esztendőre; először az egzisztenciális, majd pedig a fizikai megsemmisülés mind közvetlenebb lehetőségével. Kiútként egyedül az emigráció kínálkozik: előbb Párizs, ami átmeneti állomásnak bizonyul, majd az USA, az az ország, ahol végül is otthonra lel, mind fizikai-egzisztenciális, mind pedig szellemi értelemben. Mindez persze saját identitásának többszöri módosulását, az identitás-rétegek egymáshoz való viszonyának ártértelemezését hozza magával. Ez nyomon követhető műveiben.

PÁRIA ÉS PARVENÜ: AURELIUS AUGUSTINUSTÓL
RAHEL VARNHAGENIG

Az identitás-problematika megjelenését a fiatal, pályakezdő Arendtnél egy keresztény filozófussal és egy 18. századi német zsidó nővel foglalkozó két könyv fémjelzi. Aurelius Augustinus, avagy Szent Ágoston filozófiája mint

* A szerző a Bölcsészettudományi Kutatóközpont Filozófiai Intézetének főmunkatársa.

¹ Életének részletes feldolgozását adja: Young-Bruehl, Elisabeth: *Hannah Arendt. For Love of the World*. Yale University Press, New Haven and London, 1982.

² A témához lásd: Föllmer, Moritz: *A Harmadik Birodalom kultúrtörténete*. Ford. Kurdi Imre, Corvina, Budapest, 2017.

választott téma a korszak, illetve annak a filozófiai kontextusnak az ismeretében, amelyben Arendt gondolkodóként szocializálódik – mindenekelőtt Jaspers és Heidegger hatására³ – nem meglepő. Ágoston úgyszólván kínálja magát a korabeli német egzisztencia-filozófiák fogalmi apparátusával történő interpretációra. És hát persze Ágoston *Vallomásai* az identitáskeresés par excellence filozófiai dokumentuma. Arendtet az 1929-es, Jaspershez írott, Ágoston szeretetfogalmát rekonstruáló doktori disszertációban valójában ez, vagyis az identitás-keresés odisszeája izgatja.⁴ Alapkérdése: hogyan találja meg az istenkereső szubjektum identitását az általa bejárt út végén; konklúziója megelőlegezi a későbbi művek problematikáját. A szubjektum istenszeretete, az *amor Dei intellectualis* csak a felebaráti szereteten alapuló hívőközösség által konstituált világban lehetséges: a hívő identitásának alapvető része a közösségi identitás. Az emberi egzisztencia magányából kifelé, a másikra irányuló szeretettel lehet kitörni. Azonban Ágostonnál a másik emberre irányuló szeretet instrumentális jellegű és alárendelt státuszban van az *ordinata dilectio* hierarchikus rendjében: felebarátunkat nem emberi személyisége, hanem személytelen istenképmás mivolta miatt kell szeretnünk. Az egzisztencia autentikus létmódja nem az emberek alkotta világ, hanem Isten szeretete. Ez a megoldás a fiatal Arendtet nem elégti ki: Ágostonnál a lélek odisszeája során – az introspekción eszközével – önmagában keresi Istent, s jóllehet a felebaráti szeretet köteléket teremt közte és a többi istenkereső között – Isten belehelyezte az emberbe a hozzá hasonló lények iránti vágyakozást –, azonban a keresztény hívő világa nem önmagában megalapozott és önmagában álló világ. Ami lényeges Arendt számára, az a szeretet valóságkonstituáló mivolta az ágostoni koncepcióban: a felebaráti szeretet – minden ambivalenciája ellenére – létrehozza és fenntartja az emberi világnak azt a viszonylatrendszerét,⁵ amely megalapozza az individuum közösségi – és végső soron a személyes – identitását.

³ Mindkettőjünkkel folytatott levelezése hozzáférhető: Ursula Ludz (Szerk.): *Hannah Arendt / Martin Heidegger Briefe 1925 bis 1975*. Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 2002; Lotte Kohler und Hans Saner (Szerk.): *Hannah Arendt Karl Jaspers Briefwechsel 1926-1969*. München-Zürich, Piper, 1985.

⁴ Hannah Arendt: *Der Liebesbegriff bei Augustin. Versuch einer philosophischen Interpretationen*. Berlin, Springer, 1929. Joanna Vecchiarelli Scott és Judith Chelius Stark a disszertáció angol nyelvű kiadásához írott értelmező esszéjében afféle őstojásnak tartják a disszertációt. In. Hannah Arendt: *Love And Saint Augustine*. Chicago–London, The University of Chicago Press, 1996. 115-212. Az Arendt korai műveit elemző monográfiájában Biró-Kaszás Éva részletesen foglalkozik a disszertációval: Felelősség a világért. Hannah Arendt gondolkodói útja a totalitarizmus elméletének kidolgozásáig. *Vulgo*, 2005. 15-72.

⁵ Hogy itt egyértelműen a Heidegger-féle *Welt* fogalmának recepciójáról van szó, az kiderül a disszertáció azon megjegyzéséből, mely szerint a világfogalom (*Welt-*

Az eredetileg habilitációs értekezésnek szánt Rahel Varnhagenről írt életrajz mögött direkt módon ott van a kései weimari Németország és a korai Harmadik Birodalom szellemi – társadalmi – politikai kontextusa.⁶ Egy német zsidó nő élete a romantika korában – mondja a cím második része. A szöveg túlnyomó része még Németországban, a náci uralomra jutása előtt elkészül, míg a könyv kulcsproblematikáját jelentő *pária – parvenü* fogalmi kettősség tartalmát kifejtő utolsó két fejezetet a párizsi emigráció éveiben írja meg. Arendt a németországi zsidó asszimiláció zsákutcáját rajzolja meg a náci hatalomátvétel fényében, az életrajz műfaji keretében. Az írás sajátossága, hogy a szerző oda-vissza mozog a narrátor és az életrajz alanyának pozíciója között: az eredmény egy hibrid mű, amely egyszerre életrajz és ön-életrajz. Összeolvad személyes és történeti dimenzió: Rahel Varnhagen személyes identitáskeresésének története a 18. század végi, 19. század eleji német zsidó közösség életének hátterében bontakozik ki, ehhez jön az arendti reflexió, harmadik réteggént.

A téma kidolgozása során Arendt levéltári anyagot – egyebek mellett Rahel Varnhagen levelezését – dolgoz föl, ám a történeti anyagot kialakulófélben levő politikai filozófiája kulcskategóriái által még csak éppen hogy kirajzolódó elméleti keretbe illeszti be – mint majd látni fogjuk, nagyon hasonló módon jár el a későbbi *Totalitarizmus-könyvben*. A világ mint színpad, az arra fellépni akaró és a felkínált szerepeket eljátszani igyekvő szubjektum van a középpontban. A tét – az előző, *Ágoston-könyvhöz* hasonlóan – itt is az, hogy miként képes a szubjektum elszigeteltségéből kilépni, s hogyan lehetséges az autentikus egzisztencia megvalósítása. Az elmesélt történet főszereplője a gettó falai közül kitörni akaró Rahel Varnhagen, aki mögött fölsejlik a 18. századi német zsidóság mint történeti háttér. A személyes életút a francia felvilágosodást a romantika kulturális terébe átemelő és átértelmező korabeli, a felvilágosult abszolutizmus segítségével modernizálódó, a premodernitásból a modernitásba éppen átlépő Poroszország köze-

begriff) kettős. A világ szeretetete egyszerre jelenti Isten teremtvő aktusa eredményének, illetve az emberek alkotta világnak a szeretetét. (Hannah Arendt: *Der Liebesbegriff bei Augustin*, 42). A gondolatmenethez fűzött lábjegyzetben meghivatkozza Heidegger *Vom Wesen des Grundes*, a *Husserl-Festschrift*-ben megjelent művét. (Uo. 42. 2. lábj.)

⁶ A műre viszonylag későn figyelt föl a Heidegger-kutatás. Jóllehet egy angol fordítás már 1957-ben megjelent, s a német nyelvű kiadás 1959-ben látott napvilágot, a munkára a feminista recepció hívta föl a figyelmet a mű kilencvenes évekből újbóli kiadása után: Hannah Arendt: *Rahel Varnhagen. The Life of a Jewess*. Edited by Liliane Weissberg, translated by Richard and Clara Winston. Baltimore and London, The Johns Hopkins University Press, 1997. A magyar fordítás: Hannah Arendt: *Rahel Varnhagen. Egy német zsidó nő a romantika korában*. Fordította Bán Zoltán András, Scolar. Budapest, 2014.

gében rajzolódik ki. Az Arendtet feminista perspektívából értelmező Seyla Benhabib azért tartja fontosnak ezt a könyvet, mert nézete szerint a Berlinben szalont vivő Rahel Varnhagen a férfiak uralta nyilvános térrel szemben egy olyan nyilvános tér történeti prototípusát teremti meg, amelyben a nők játsszák a főszerepet.⁷ A cél Arendt beillesztése a feminista tradícióba, a feminizmus előfutáraként történő felmutatása. Ezzel kapcsolatban érdemes megemlíteni, hogy az arendti életmű feminista értelmezése igencsak ambivalens: egyfelől vannak a Benhabib-féle elismerő interpretációk, másfelől azonban vannak olyanok is, amelyek szerint Arendt esetében kifejezetten 'macsó' gondolkodóval van dolgunk. Az utóbbiak mindenekelőtt a *The Human Condition*-ban kifejtett nyilvános tér – privát tér kettőségét bírálják, rámutatva arra, hogy Arendt itt kritikátlanul használja föl mintaként az antik görög polisz patriarchális jellegű társadalmi-politikai mintáit.⁸

Maga Arendt mindenesetre korántsem értékeli könyvében olyan egyértelműen pozitívan a Rahel Varnhagen által szervezett szalonok nyilvánosságát, mint azt Seyla Benhabib teszi. Egyfelől az a kifogása, hogy ez nem volt igazi nyilvános tér, mert benne összekeveredett a privát és nyilvános szféra – ami az arendti politikai gondolkodásban a legsúlyosabb ösbűnök egyike –, másfelől pedig történetileg egy olyan átmeneti intézményről volt szó, amelyet a történelem kegyelmi pillanata tett lehetővé. A vegyes társadalom illúziójának – véli – szükségképpen el kellett illannia akkor, amikor a régi struktúrák felbomlásának és új struktúrák kialakulásának folyamata tovább haladt.⁹ Amikor a régi, reprezentatív nemesi-arisztokrata nyilvánosság terei eltűntek és megjelentek a polgári nyilvánosság új terei, immáron nem volt szükség olyan semleges nyilvános terepre, ahol a nemesség és polgárság találkozni tudott; Rahel Varnhagen sajátos kulturális bróker szerepének is szükségképpen véget kellett érnie. Fontos új tényező a történetben – mutat rá Arendt – a nacionalizmus. Ez döntő módon járult hozzá ahhoz, hogy az asszimilálódni akaró zsidóság számára a kialakulófélben lévő polgári társadalom csupán a pária és a parvenü szereplehetőségei közötti választást kínálja föl. Na de hát mit is jelentenek ezek a kategóriák Arendtnél?

Arendt averzióval viseltetik a pszichologizálással szemben. Ennek a Rahel Varnhagen-életrajzhoz írott előszóban is hangot ad; kifejti, hogy szándéka

⁷ Benhabib, Seyla: *The reluctant modernism of Hannah Arendt*. London–Delhi, Sage Publications, 1996.

⁸ Pitkin, Hannah Fenichel: Justice: On relating Private and Public, In: *Hannah Arendt. Critical Essays*. Edited by Lewis P. Hinchman and Sandra K. Hinchman. New York, State University of New York Press, 1994. 261–288.

⁹ Hannah Arendt: *Rahel Varnhagen. Egy német zsidó nő a romantika korában*. id kiad. 251.

nem hősnője élettörténetének pszichológiai vagy másféle külső kategóriák alapján értelmezni ezt az életet, hanem úgy elmondani ezt a történetet, ahogyan azt hősnője elmondhatta volna. Ehhez persze föl kell tételnie azt, hogy képes belehelyezkednie Rahel Varnhagen személyiségébe: ennek pedig ki nem mondott előfeltétele Rahel és a saját kora közötti analógia. Ez a két léthelyzet lényegi azonosságából indul ki: Arendt úgy gondolja, hogy hősnője éppen úgy az asszimiláció zsákutcájában találta magát, mint ő maga. Jóllehet a történelmi konstellációk különböznek – sugallja –, mégis csak van egy nagyon lényeges mozzanat, amely mindkettőben azonos. Az ti., hogy egy zsidó nő rádöbben az önfeladás nélküli asszimiláció lehetetlenségére. Az út, amelyen idáig eljutnak – a történelmi szituáció különbsége következtében – más és más, de a dilemma, amellyel szembesülniük kell, ugyanaz. A felvilágosodás és a német romantika által megteremtett individuum kiszakad a bomlófélben levő zsidó közösségből, s identitását azon kívül próbálja megtalálni, remélve, hogy bebocsájtást nyer az egyébként ugyancsak bomlófélben levő többségi keresztény társadalomba. A szituáció a modernitás dialektikájának a következménye. Arendt ebben a könyvben a porosz konstellációt vizsgálja; majd a *Totalitarizmus-könyvben* tágul ki az optika: ott az egész modern civilizáció totalitarizmusba torkolló zsákutcájának a perspektívájából gondolja ismét újra a kérdést.

A pária és a parvenü oppozicionális fogalompár a konkrét történelmi szituációkra adott egyéni döntés következtében kialakuló kétféle személyiségtypust és viselkedésmódot; két szembenálló identitástípust ír le. (Érdemes megjegyezni, hogy az ilyesfajta fogalmi dichotómiák használata a kortárs német kultúrkritikának, amely nem jelentéktelen szerepet játszik a fiatal Arendt intellektuális szocializációjában, szignifikáns jegye: kultúra – civilizáció, Gemeinschaft – Gesellschaft, organikus – mechanikus stb.) A pária nem a társadalmi érvényesülés útját járja: vállalja a számkivetettséget. Arendt pozitív módon jellemzi ezt a típust. A számkivetett pária léte a dolgok összefüggésének átlátásával, problémaérzékenységgel és a mások szenvedése iránti nagyfokú szolidaritással társul. A pária képes a reflexív gondolkodásra; ez nonkonformista beállítottságára vezethető vissza: nem kívülről vezérelt személy. Képes kritikai distanciára és átfogó társadalomkritikára. A páriával szemben, aki a dolgok jobbra fordulását személycseréktől reméli, ő tudja, hogy ez nem változtatja meg a domináns politikai és társadalmi konstellációt. A számkivetettség persze torzulásokkal is jár: ilyen például a patológikus érzékenység, Arendt nem hagy kétséget a felől, hogy rokonszenve a páriáé, akinek a léthelyzetét maga is átéli a weimari köztársaság végnapjaiban és a párizsi emigrációban.

A zsidó parvenü régi közösségi kapcsolatait magáról lerúgva, egyéni életstratégiát követve próbál meg karriert csinálni, ami csak a teljes és fenn-

tartások nélküli asszimiláció révén lehetséges. A karrier itt a társadalmi ranglétrán való minél magasabbra való kapaszkodást jelenti. A parvenü számára semmi ár nem elég magas: abszolút konformista lény, aki a külső mércéknek való teljes megfelelésre törekszik.

Rahel Varnhagennek az Arendt által elmesélt történetben életútja végén rá kell döbennie törekvése kudarcára. Kiderül a parvenü tökéletes kiszolgáltatottsága: amikor a nem-zsidó társadalom úgy dönt, hogy nincs szüksége asszimilált parvenükre, egyedül marad élet-kudarcával. Amikor Arendt leírja, hogy a napóleoni idők után a porosz társadalom miként szakít az asszimilációra épülő nemzetépítési stratégiával, nyilvánvalóan – ez majd a *Totalitarizmus-könyvben* lesz explicit módon kifejtve – a kései weimari köztársaságban történtek értelmezéséhez próbál meg történeti fogódzót találni. A párizsi emigrációban megírt befejezésben általános formában fogalmazza meg az asszimiláció feloldhatatlan paradoxonját:

„Mert ha valaki valóban asszimilálódni akar, akkor nem keresheti ki a világban, hogy mihez szeretne asszimilálódni, hogy mi az, ami tetszik neki, és mi az, ami nem; akkor a kereszténységet éppúgy nem kerülheti el, mint a kor zsidógyűlöletét. Mindkettő integrált része Európa múltjának, és eleven eleme az akkori társadalomnak. Nincs asszimiláció, ha valaki csak a saját múltját adja föl, miközben az idegen múltat megtagadja. Egy nagyjából egészében zsidóellenes társadalomban – és a mi évszázadunkig ez volt a jellemző az összes országban, ahol zsidók éltek – az ember csak akkor képes asszimilálódni, ha az antiszemitizmushoz is asszimilálódik. Ha az ember normális ember akar lenni (...) akkor aligha marad más számára, mint az, hogy a régi előítéleteket újjakkal cserélje föl.”¹⁰

Korai amerikai írásaiban, a háború alatt természetesen továbbra is figyelmének középpontjában áll ez a problematika. E tekintetben lényeges *A zsidó mint pária: egy rejtett tradíció* címet viselő, eredetileg németül írott 1944-es esszéje. Ebben a pária-típus különböző megjelenési formáit vizsgálja: hősei ezeket képviselik. Heinrich Heine, a slemil poéta és az álmok ura, aki „(...) egyszerűen nem vett tudomást arról a körülményről, amely az emancipációt szerte Európában jellemezte: hogy a zsidó csak úgy válhatott ember-ré, ha megszűnt zsidó lenni (...)”.¹¹ Bernard Lazare, az öntudatos pária, aki a Dreyfus-per Franciaországában politikai jelentőséggel ruházta föl a pária

¹⁰ U.o. 307-308.

¹¹ Arendt, Hannah: *The Jew as Pariah. In. The Jew as Pariah. Jewish Identity and Politics in the Modern Age.* A Collection of Essays and letters written from 1942-1966. New York, Grove Press Incorporation, 1978. 75. A probléma feldolgozását adja Bernstein, Richard J.: *Hannah Arendt and the Jewish Question.* Cambridge-Oxford, Polity Press, 1996.

alakját. Egy másik élethelyzetben és másik korban Charlie Chaplin, a külvilág számára gyanús figura, a kiszolgáltatott kisember alakjában jeleníti meg a páriát. A következő variáns Arendt szerint a Monarchia Prágájában élő Franz Kafka, akit a jóakarát embere jelzővel illet. Nála a kontempláció képessége jelenik meg a pária túlélésének zálogaként. Az írás konklúziójában Arendt – ne feledjük, a szöveg 1944-ben, a legsötétebb időkben született – arra jut, hogy ma a pária és a parvenü ugyanabban a csónakban evez: mindketten törvényen kívüliek. Többé egyik hagyományos szerepmodell sem biztosítja a túlélést.¹²

A TOTALITARIZMUSHOZ VEZETŐ ÚT ÉS ZSIDÓ IDENTITÁSMINTÁK

A *Totalitarizmus-könyv*ben Arendt néhány évvel a háború után tágabb perspektívába helyezi a pária és a parvenü problematikáját. Ez immáron a totalitárius állam – az Arendt által teljesen új kormányzati formának látott politikai berendezkedés – kialakulásáról elmondott történet egyik lényegi epizódja. A művet Margaret Canovan alapvető fontosságúnak tartja: nézete szerint a későbbi írásokban kirajzolódó politikai filozófiai koncepció gyökerei ide nyúlnak vissza.¹³ A zsidó identitás problémája a könyv első, *Az antiszemitizmus* című részébe van beledolgozva. A német színtér itt is fontos szerepet játszik, de beleszőődik a zsidóság európai, elsősorban közép- és nyugat-európai történetébe. A pária és parvenü típusait itt is személyek jelenítik meg – Heine, Rahel Varnhagen, Dreyfus, a Rothschild-család, Disraeli, stb. –, ám itt ezek az identitásminták és szerepfelfogások egy viszonzyszociológiai keretben vannak kifejtve. Arendt azt vizsgálja, hogy a modernitás dinamikája által diktált eseménysorban¹⁴ – melynek tartalma a nemzetállamok felbomlása és az imperializmus kialakulása, a totalitarizmushoz vezető út két előfeltétele – hogyan alakul a zsidó közösségek és a nemzetállam, illetve a politikai nemzet viszonya. Arendt itt megismétli az egyébként már a Rahel Varnhagen-életrajzban is felbukkanó tézist, miszerint a zsidók politikai emancipációja szükségképpen vezet a társadalmi antiszemitizmus fölerősödéséhez, ami aztán újra

¹² Arendt, Hannah: *The Jew as Pariah*. In. Uő: *The Jew as Pariah. Jewish Identity and Politics in the Modern Age*, id. kiad. 90.

¹³ Margaret Canovan, a Hannah Arendtről írott alapvető monográfia szerzője kifejezetten ebből a szempontból értelmezi az életművet: Canovan, Margaret: *Hannah Arendt. A Reinterpretation of Her Political Thought*. Cambridge University Press, Cambridge, 1992.

¹⁴ Arendt modernitásfelfogására vonatkozóan lásd: Benhabib i. m., , illetve Villa, Dana R.: *Modernity, Alienation, and Critique*, In. *Hannah Arendt and the Meaning of Politics*. Edited by Craig Calhoun and McGowan. London-Minneapolis, University of Minnesota Press, 1997, 179-206, továbbá Kovács Gábor: *Hannah Arendt két modernitása, Beszélő*, 2007. III. folyam, XII. 9. szeptember, 47-55.

politikai antiszemitizmust generál, mégpedig annak minden eddiginél gyilkosabb válfaját, a totalitarizmusnak a biológiai fajelméletre alapozott, s immáron a zsidók fizikai megsemmisítését célul kitűző antiszemitizmusát. Nézete szerint az alapvető probléma az, hogy a modern, egalitarizmusra alapozott társadalmakban politikai és társadalmi egyenlőség összerosódik. Márpedig Arendt szerint ez roppant veszélyes dolog:

„Az esélyegyenlőség – noha nyilvánvalóan a törvényesség alapkövetelménye – a modern kori emberiség egyik legjelentősebb, bár legbizonytalanabb vállalkozása. Minél egyenlőtlenebbek a feltételek, annál kevesebb magyarázat kínálkozik az emberek közötti különbségek megokolására (...) Abban az esetben, ha az egyenlőség önmaga által meghatározott, minden összehasonlítási alaptól mentes, köznapi fogalommal válik, egy a százhoz az esélye annak, hogy egy politikai szervezetben, ahol amúgy egyenlőtlen emberek azonos jogokkal rendelkeznek, elfogadott irányelvvé válik, de kilencvenkilenc százalék esély kínálkozik arra, hogy minden egyénre jellemző belső tulajdonságként ismerik félre, amely szerint »normális« az, aki olyan, mint a többiek és aki ettől eltér, az »abnormális«. (...) Így minél egyenlőbb volt a zsidóság, annál meghökkentőbbek voltak a zsidó különbségek. Ez az új éberség a zsidókkal szembeni elégedetlenséghez vezetett, ugyanakkor sajátos vonzalom is jelentkezett irántuk, s ezek a vegyes érzelmek meghatározták a nyugati zsidóság társadalomtörténetét. (...) A zsidó típus kialakulásában mindkettőnek, a megkülönböztetésnek éppen úgy, mint az előnyöknek jelentős szerepe volt.”¹⁵

A végeredmény – amint arra Arendt már a Rahel Varnhagen-életrajzban is rámutatott –, a zsidó mivolt pszichológiai minőséggé való átváltozása. A 18. század elejének berlini, vagy a 19. század végének párizsi szalonjaiban a zsidó a társaság érdeklődését egy ideig ébren tartó különös figura, ám ez – mondja Arendt – csak átmeneti állapot, amely vészes gyorsasággal adhatja át a helyét egy olyan konstellációnak, amelyben bűnbakként jelenik meg. Ez történik a náci totalitarizmus időszakában

AZ IDENTITÁS SZEREPE A *THE HUMAN CONDITION* POLITIKAI FENOMENOLÓGIÁJÁBAN

Itt Arendt ismét csak doktori disszertációja szereplőjéhez, Ágostonhoz nyúl vissza. Az emberi természet problémájával kapcsolatban tárgyalja a filozófust. Egyébiránt visszatérő gondolata az, hogy emberi természet nem létezik. A *Totalitarizmus-könyvben* egy helyen ugyan arról beszél, hogy a totali-

¹⁵ Hannah Arendt: *A totalitarizmus gyökerei*. Ford. Braun Róbert, Európa. Budapest, 1992. 68-69.

tarizmus szándéka az emberi természet megsemmisítése volt, de itt az emberi természetén voltaképpen az emberi pluralitást érti; arra gondol, hogy az emberi személyiség lépcsőről lépésre történő megsemmisítése során, a spontaneitás elpusztítása után eltűnik az emberi pluralitás, hiszen annak alapja az új dolgok kezdeményezésnek képessége, mely a spontaneitásban gyökerezik. Az emberi természet problémája aztán a *The Human Condition*-ban több helyen is előjön. A könyv prológusában Szent Ágostonra hivatkozva bukkan föl.

Nagyon valószínűtlen az – mondja –, hogy mi, emberi lények, akik képesek vagyunk meghatározni a bennünket körülvevő dolgok természetes lényegét (*natural essences*), ugyanezt meg tudnánk tenni saját magunkra vonatkozóan. Olyan lenne ez, mintha a saját árnyékunkat akarnánk átugorni. Sőt, semmi sem jogosít fel bennünket annak feltételezésére, hogy az embernek a többi dologhoz hasonlóan természete (*nature*), vagy lényege (*essence*) van. De ha lenne is ilyen, azt csak egy isten tudná észrevenni és meghatározni.¹⁶ A gondolatmenethez tartozó lábjegyzetben úgy véli, hogy az emberre vonatkozóan a *ki* és *mi* közötti alapvető különbséget a filozófiatörténetben az antropológiai kérdést első ízben feltevő Ágoston fejt ki, aki *Vallomásokban* önmagához fordul és megkérdezi: ki vagyok? Erre a válasza az, hogy ember. Ezután viszont Istenhez fordulva teszi fel a kérdést: Quid ergo sum, Deus meus? Quae natura sum? Mi vagyok én Istenem, mi a természetem?¹⁷ Ezért van az – fejtegeti Arendt –, hogy aki a filozófiatörténetben megkísérelte meghatározni az emberi természetet, mindig valamiféle istenségnél, a filozófusok istenénél kötött ki. A *The Human Condition* cselekvést tárgyaló részében többször is visszatér a *ki* (who) és a *mi* (what) közötti alapvető különbségre. Eszerint az, hogy az ember *ki*, az implicit módon megnyilvánul minden, a megjelenés terében végrehajtott tettében és beszédében. Ez azonban különbözik a *mi*-től (what), amelyet itt az ember személyes minőségeinek, tulajdonságainak, tehetségeinek és hiányosságainak összességeként definiál. Ezeket az ember akaratlagos módon közszemlére teheti, vagy éppen elrejtetheti, ahogyan éppen kedvére van. Ezzel szemben a *ki* (who) csupán a tökéletes csendben és abszolút passzivitásban rejthető el, ám ennek kinyilvánítása szinte sohasem történhet akaratlagos módon, jóllehet ezt az ember éppen úgy birtokolja mint személyes minőségeit – mondja Arendt. A *ki* ugyanis olyan interszubjektív minősége az embernek, amely a beszédben és a cselekvésben világos és össze- téveszthetetlen módon jelenik meg mások számára, miközben önmaga előtt rejtve marad. Úgy, ahogyan a görög vallásban az ember daimónja, aki egész életében vele van s áttekint a válla fölött, csak mások számára látható.¹⁸

¹⁶ Arendt, H.: *The Human Condition*. The University of Chicago Press, Chicago. 1958. 10.

¹⁷ Uo. 10-11. 2. lábj.

¹⁸ Uo. 179-180.

Arendt a *The Human Condition*-ban a modern társadalom működésmódjait és az ezekre reagáló emberi viselkedésformákat határozottan kultúrkritikai perspektívájából értelmezi, az erkölcsi mérce problematikájáról írva, a belső daimonját - ha úgy tetszik, lelkiismeretét - követő szókratészi emberrel szembeállított, kritikátlanul szabálykövető tömegemberben voltaképpen a parvenü figurájának karakterét írja meg. A gondolat itt azonban a kultúrkritikai narratívába simul bele és összekapcsolódik a *társadalom*nak mint a modernitás sajátos, hibrid szférájának a leírásával.¹⁹

A POLITIKA SZÍNPADA ÉS AZ IDENTITÁS

A *ki* a nyilvánosság terében, a politikai térben mutatkozik meg. A politikai tér a látszatok – a látszani a többi ember számára értelmében – ember alkotta tere, melyben az emberi cselekedetek a politikai színpad közönsége előtt játszódhatnak le – mondja Arendt 1964-es *Forradalom-könyvében*. A politika színpadának szereplői szükségképpen álarcot viselnek; e nélkül – az antik görög dráma szereplőjéhez hasonlóan – tilos ezen a színpadon megjeleni. Az álarc a politikusi-közéleti identitás nélkülözhetetlen kelléke. Arendt gondolatmenetének kiindulópontja itt éppenséggel az a színház-metaphora, amely már a Rahel Varnhagen életrajzban is felbukkant. Itt ennek használatát azzal indokolja, hogy maguk a forradalom szereplői voltak azok, akik feltűnően gyakran alkalmazták saját tevékenységük jellemzésére a színházi élet szókincséből származó fordulatokat.²⁰

A latin *persona*, illetve a görög *proszopon* eredetileg a színészek által a színpadon viselt álarcot jelentette, s a *persona* ezt követően a jogi nyelvbe átkerülve a *homo – persona* fogalompár egyik tagjává lett – mondja Arendt, aki itt az álarc-metaphorából kiindulva jut el ahhoz az antropológiai koncepcióhoz, amely először ugyancsak a *Totalitarizmus-könyvben* jelent meg. Az ottani kontextus is nagyon hasonló a *Forradalom-könyv* kontextusához. Ott ez az emberi jogok problémájának tárgyalása során bukkant fel. Itt fejtette ki Arendt azt, hogy a legnagyobb csapás, ami érheti az embert: poliszanak, vagyis politikai közösségének az elvesztése. Ugyanis kizárólag ez képes ezeknek a jogoknak a biztosítására. Ha valaki nem tartozik semmilyen politikai közösséghez, akkor jogi személyiségét veszíti el, vagyis azt a jogát, hogy jogai legyenek.²¹ Ez a jogi

¹⁹ Ennek a nehezen megragadható fogalomnak átfogó elemzését adja Hannah Fenichel Pitkin: *The Attack of the Blob. Hannah Arendt's Concept of the Social*. The University of Chicago Press, Chicago & London, 1998.

²⁰ Arendt, H.: *A forradalom*. Ford. Pap Mária. Európa, Budapest, 1991. 137.

²¹ Arendt, H.: *A totalitarizmus gyökerei*, id kiad. 361.

személyiség, a *Forradalom-könyvben* *persona*-ként jelenik meg; Arendt szembeállítja a természeti emberrel, a *homo*-val, vagy *egó*-val. Utóbbi a politikailag irreleváns emberi individualitás, azoknak a személyes emberi minőségeknek a hordozója, amelyeknek nem szabad megjelenniük a politikai színpad fényében, rejtetteknek kell maradniuk, s a politikai életben viselt álarcoknak egyik fő funkciója éppen ezeknek a személyes minőségeknek az elrejtése. A koncepció némiképpen különbözik a *Totalitarizmus-könyv* végén, a hatalomra jutott totalitarizmus természetét tárgyaló 12. fejezetben adott kifejtéstől. Ott ugyanis a nem dualitásról van szó: a koncentrációs táborokban megtestesülő radikális rossz működési módjának leírása során Arendt az emberi személyiségnek három rétegét különbözteti meg. Az ember megölése ennek megfelelően három lépésben történik. Az első a jogi személyiség elpusztítása az emberben, ezt a morális személyiség megölése követi; ezt követően már csak az emberi lény puszta individualitása, az emberi spontaneitás végső gyökere marad. Ennek megsemmisítése a morális burok és a jogi személyiség álarcának letétele után az utolsó lépés az emberi lény totális eltüntetésének folyamatában.²²

KONKLÚZIÓ

Arendt életútjának elején zsidó származású német állampolgár. Gyerekkorának és fiatal éveinek mintegy természet adta identitása ez, amely a kor légkörében – az időnkénti negatív élmények ellenére – alapvetően biztos fogódzónak tetszik; ehhez társul az egyetemi évek alatt az értelmiségi, mégpedig a női értelmiségi identitás. Amikor a weimari köztársaság utolsó éveiben kezd elsötétedni a horizont, s a német társadalomban látenszen mindig is jelen levő kulturális antiszemitizmus politikai formát kezd öltetni, egyre problematikusabbá válik az addigi identitás-rétegekhez való viszonya: mindinkább foglalkoztatja a zsidó mivolt kérdése. 1933-ig ez a német nemzethez mint kulturális és politikai közösséghez – amely egyre kevésbé tekinti németnek zsidó származású tagjait – való tartozásnak a dilemmájaként jelenik meg, míg a náci hatalomátvétel után a politikai közösségből való kitaszítottság létállapotával, az állampolgárságtól való megfosztottság rémével kell szembe-néznie.²³ Közeledik a cionizmushoz, bár sohasem lesz cionista. A

²² Uo. 539-547.

²³ Akkori mesterével és későbbi barátjával, Karl Jaspersszel, van is egy vitája, amelyre egy 1964-es interjúban így emlékezik: „Én például nem hiszem, hogy valaha is németnek tekintettem volna magam – már ami a néphez való tartozást illeti és nem az állampolgárságot, ha szabad ilyen különbséget tennem. Emlékszem rá, hogy 1930-körül Jaspersszel vitatkoztam erről. Ő azt mondta: »Maga természetesen

párizsi emigráció időszakában az otthonnélküliség létállapotával szembesül. Az élmény inspirálja majd a későbbiekben azt a filozófiai kérdésfelvetést – ez lesz az 1958-as *The Human Condition* központi eleme –, hogy miként szolgálhat a világ az ember otthonául. Az élete végéig tartó amerikai emigrációban végül otthonra lel. Ez a szituáció óhatatlanul átrendezi, illetve új rétegekkel gazdagítja identitását. A hitlerizmus éveiben értelemszerűen domináns zsidó identitás nem tűnik el, de kiegészül az amerikai honpolgár identitásával. Ennek következtében az identitás-problematika hangsúlyai sok tekintetben változnak. Ez érzékelhető műveiben. A többször átdolgozott és kiegészített *Totalitarizmus-könyv* – az első változat 1951-ből származik – a németországi évek, a párizsi emigráció és az amerikai letelepedés és meggyökerezés nem könnyű periódusának élményanyagából táplálkozik. Inkább az előző korszak lezárása, mint egy újnak nyitánya: ez egyformán igaz tematikájára és arra a perspektívára, amelyből Arendt feldolgozza a történeti anyagot.

Az identitás-problematika elméleti feldolgozásában a késő ötvenes, illetve a hatvanas és hetvenes években a perspektíva kitágul: a zsidó-identitás kérdése mellett – ami persze a legkevésbé sem tűnik el, erről az Eichmann-könyv igen hangsúlyosan tanúskodik – az identitás általánosabb jellegű filozófia kérdései kerülnek figyelme középpontjába. Az 1958-as *The Human Condition*, az 1964-es *Forradalom-könyv*, az amerikai politikai szituációra reagáló írásai, illetve a posztumusz *The Life of the Mind* vonatkozó gondolatmenetei erről tanúskodnak.

német«. Én pedig azt válaszoltam: »Nem, mindenki látja, hogy nem vagyok az!« De ez számomra nem jelentett semmit. Nem úgy kezeltem, mint valami kisebbrendűségi kérdést.” Günther Gaus beszélgetése Hannah Arendttel: Mi marad? Az anyanyelv. Ford. Balogh László Levente. In: Balogh – Bíró-Kaszás (Szerk.): *Fogódzó nélkül. Hannah Arendt olvasókönyv*. Kalligram, Pozsony, 2008. 20-21. Az Arendt–Jaspers levelezés tanulsága szerint ez a vita valóban lezajlott közöttük 1930-33 között. Ez a „zsidó egzisztencia” (*der jüdische Existenz*) és – Jaspers akkoriban megjelent Max Weber-könyve kapcsán – a „német lényeg” (*Deutsche Wesen*) kérdései körül forgott. Arendt 1933. január 1-én kelt levelében leszögezte: „Für mich ist Deutschland die Muttersprache, die Philosophie und die Dichtung.” Lásd: Kohler, L. – Saner, H. (Szerk.): *Hannah Arendt Karl Jaspers Briefwechsel 1926-1969*. 52.

„MINDENEKELŐTT NE TÉVESSZETEK ÖSSZE MÁSOKKAL!”

A ÖNMAGASÁG ESZTÉTIKÁJA ÉS POLITIKÁJA A KÉSEI NIETZSCHÉNÉL

TÁNCZOS PÉTER

I. TÁVOLSÁGTARTÁS A „MORÁLIS TARANTULÁTÓL” ÉS A „KÖNIGSBERGI MANDARINTÓL”

Friedrich Nietzsche az *Ecce Homo* című, önmagával és életművével számot vető munkája elején egy sajátos problémával szembesül. A könyv előszavában szükségesnek érzi, hogy megindokolja, miért is szán egy külön könyvet saját személyének – az önreprezentáció igénye ugyanis nem magától értetődő, sőt, magyarázatra szorul. A kötet zavarbaejtő, egyenesen önhittnek tűnő hangvételének megfelelően azt állítja, hogy azért indokolt ez a bemutatkozás, mivel ő lesz az, akinek hamarosan a legsúlyosabb követeléssel kell az emberiség színe elé lépnie, éppen ezért elengedhetetlennek tartja, hogy elmondja, ki is ő valójában.¹ Bár saját bevallása szerint a szokása (*Gewohnheit*) és az ösztönei (*Instinkte*) tiltakoznak e feladat ellen, ám ezt mégis illendőség dolga megtennie, ha már ilyen igénnyel lép fel az emberi nemmel szemben – tehát csak paradigmaticus szerepe jogosítja fel és kötelezi a vallomás aktusára.² Miközben nyilvánvalóan rájátszik a vallomásirodalom bizonyos toposzaira, egyértelműen látszik, hogy szinte minden ponton ellentétébe fordítja az egyik legismertebb, filozófiai szempontból releváns ön-prezentációt, Rousseau *Vallomásait*. Míg Rousseau elsődleges célja egy ember, mégpedig saját maga bemutatása, egy olyan emberé, aki semmivel sem tűnik ki, s aki mégis egyszeri és egyedi;³ addig Nietzsche egyértelművé teszi, hogy jóízű elleni vételnek tartaná ezt a bemutatkozást, ha saját lényének fontossága erre nem kötelezné – de még így is szabadkozni kezd, természetesen nem elbizakodottsága, hanem illetlen feltárulkozása miatt. Rousseau kifejezett

¹ Nietzsche: *Ecce Homo: Hogyan lesz az ember azzá, ami*. Ford. Horváth Géza. Göncöl, Budapest, 2003. 7.

² Nietzsche: *Ecce Homo*. id. kiad. 7.; Nietzsche: *Kritische Studienausgabe* (KSA). VI. Walter de Gruyter, Berlin – New York, 1999. 257.

³ Rousseau, Jean-Jacques: *Vallomások. I.* Ford. Benedek István és Benedek Marcell. Magyar Könyvklub, Budapest, 2001. 7-9.

büszkeséggel nyújtja át művét az olvasónak,⁴ Nietzsche ellenben elkerülhetetlen szemérmertlenségként találja saját önértelmezését. A jómodort kivételesen sutba vágva ki kell mondania: „Hallgassatok meg! Mert én ez és ez vagyok. Mindenekelőtt ne tévesszetez össze másokkal!”⁵

Nietzsche nem sokáig hagy minket bizonytalanságban afelől, hogy első-sorban kikkel nem szabad összetévesztenünk: ő semmiképpen sem madár-ijesztő vagy morálszörnyeteg (*Moral-Ungeheuer*), hanem pontosan az ellentéte annak, akit erényesnek szokás nevezni.⁶ Bár Nietzsche-nél igen sok gondolkodó kiérdemelt valamely, a morálszörnyeteghez hasonló jelzőt, mégis két filozófust érdemes itt talán külön is kiemelni. Az egyik nyilvánvalóan az imént említett Rousseau, a „morális tarantula”,⁷ aki úgy mutatja be magát a *Vallomásokban*, mint aki sohasem tett rosszat, viszont akinek mindenki csak ártani akart.⁸ Vele szemben Nietzsche az *Ecce Homo*-ban éppen arra panaszkodik, hogy rosszakaratot szinte még nem is tapasztalt, őt inkább a túl sok jóakarat zavarja.⁹ Rousseau másokat hibáztató, *ressentiment*-jegyekkel bíró önképét állítja szembe saját „előkelő”, önmagát szerencsésnek, kivételezett-ként megjelenítő portréjával.¹⁰ Rousseau mellett a másik filozófus, aki szerinte szintén a morál túlságától szenved, és akitől Nietzsche itt indirekt

⁴ Bár Rousseau szerzői önértelmezése szerint műve antropológiai jelentőséggel is bír, az írása fennmaradását elsősorban mégsem ezért tartja fontosnak, hanem hogy megőrizze autentikusnak vélt arcképét. A *magányos sétáló álmodozásaiban* – saját bevallása szerint – már lemondott erről a célkitűzéséről, az önreflexiót és az írást csak önmagukért gyakorolta. v.ö. Rousseau: A magányos sétáló álmodozásai. Ford. Réz Ádám. In. *Önéletrajzi írások. I.* Atlantisz, Budapest, 2019. 282.

⁵ Nietzsche: *Ecce Homo*. id. kiad. 7. (Kiemelés az eredetiben.)

⁶ Uo. KSA VI: 257.

⁷ Az eredetiben: „Moral-Tarantel”; Romhányi Török Gábor fordításában „mérgező morálpók”. KSA III. 14.; Nietzsche: *Virradat: Gondolatok a morális előítéletekről*. Ford. Romhányi Török Gábor. Holnap, Budapest, 2009. 10.

⁸ Vö. „(...) legalább egyszer add tanújelét a nagylelkűségnek és jóságnak, mikor lehettél volna gonosz és bosszúálló is – ha ugyan bosszúállásnak lehet nevezni azt a rosszat, amit olyan emberrel követnek el, aki rosszat sohasem tett, és sohasem akart tenni.” Jean-Jacques Rousseau: *Vallomások*. I. id. kiad. 7. Rousseau A *magányos sétáló álmodozásaiban* még érzékletesebb képet fest az ellene irányuló kollektív rosszakaratról, összeesküvésről. id. kiad. 276-277.

⁹ „Bárhogyan vizsgálom életemet, azt az egyetlen esetet leszámítva, még a nyomát sem fedezhetni föl annak, hogy bárki rossz szándékkal közeledett volna felém – a jóakaratnak viszont talán túlonként sok nyomára bukkanni benne... Én még azoknál is csak jót tapasztaltam, akiknél mindenki más rosszat tapasztalt (...)” Nietzsche: *Ecce Homo*. id. kiad. 20., illetve még 53.

¹⁰ A kérdéshez vö. Nietzsche: *Adalék a morál genealógiájához*. Ford. Romhányi Török Gábor. Holnap, Budapest, 1996. 35-37.

módon elhatárolódik, az Kant, a „königsbergi mandarinizmus”¹¹ megteremtője – Kant szerepére a tanulmány végén még részletesen kitérünk. A különbségtevésre irányuló legfőbb szándék ezen a ponton tehát a morállal szemben merül fel: Nietzsche az eszmények morális hazugságával a becsületesség és egyenesség (*Redlichkeit, Ehrlichkeit*) elvárását szegezi szembe – ennyiben is igazat lehet adni Jean-Luc Nancy-nak, aki az *Ecce Homo*t „a becsületesség *par excellence* könyvének” nevezte.¹²

Egyféle gondolkodói profil tehát ez a kései munka, amely azonban az alcímnek megfelelően („Hogyan lesz az ember azzá, ami”) nem kész entitásként mutatja be a paradigmafordítás igényével fellépő filozófust, hanem a szöveg révén az önmagasság kialakításának, megteremtésének sajátos útját akarja prezentálni. A „ne tévesszettek össze másokkal” nietzschei imperatívuszát nyilván több aspektusból is lehetne adekvátan értelmezni, például közelíthetnénk a felszólításhoz a distancia pátozának elképzelése felől,¹³ a differencia fogalmának jelentőségétől, vagy az (ön)azonosság gondolatának nyelvi-logikai elutasításától,¹⁴ de én most egy másik utat követnék. Mivel az *Ecce Homo* kifejezetten kései írás, ezért az önmagasságnak ezt a differenciális elemét az utolsó alkotói roham egyik jellegzetes felvetésének, a tenyésztés (*Zucht* vagy *Züchtung*) gondolatának kontextusában tárgyalnám. A *Züchtung* az utolsó évek munkáiban a valamivé levés problémáját sajátos színben tünteti fel, éppen ezért látszik érdekesnek az önmagasság kérdését ebben a kissé bizzar tenyésztési narratívában olvasni. Ehhez a megközelítéshez elsődlegesen *Az Antikrisztus*,¹⁵ a *Bálványok alkonya*, illetve néhány kései töredék nyújthat kapaszkodót.

¹¹ Nietzsche: *Az Antikrisztus: Átok a kereszténységre*. Ford. Csejtei Dezső, Attraktor, Máriabesnyő–Gödöllő, 2007. 19.

¹² Nancy, Jean-Luc: *Becsületességünk próbaköve: Az erkölcsi értelemben vett igazságról* Nietzschénél. Ford. Mezei György Iván. *Athenaeum*, 1992. 3. 27.

¹³ Például Nietzsche: *Túl jön és rosszszon*. Ford. Tatár György. Műszaki, Budapest, 2000. 125. A kérdéssel részletesebben foglalkoztam: Táncoz Péter: Nietzsche és a távolság akarása. In. Balassa Bence: *Isten ellensége: Lépték és perspektíva Nietzsche filozófiájában*. Colorcom, Budapest, 2018. 174–188.

¹⁴ Ez utóbbi megközelítés világítja meg igazán Rousseau és Nietzsche más szempontból hangsúlyos szubjektum-elképzelésének különbségét. Ezt a differenciálást igyekeztem elvégezni a következő helyen: Táncoz Péter: *Self, Nature, and the Limits of the Philosophical Subversion: The Solitary Rousseau-Interpretation of Friedrich Nietzsche*. *Nagyterdei Almanach*, 2018. 1.

¹⁵ *Az Antikrisztus* segítségével hívása azért is tűnik adekvát lépésnek, mivel mind keletkezési idejét tekintve, mind a szerzői intenciót figyelembe véve szoros kapcsolatban áll az *Ecce Homo*val. Sőt, Kővári Sarolta meggyőzően érvel amellett, hogy az *Ecce Homo* kifejezetten *Az Antikrisztust* hivatott előkészíteni, vö. Kővári Sarolta: *A filozófia személyessége: Adalék az Ecce homo értelmezéséhez*. In. *Pro Philosophia Évkönyv*, 2015. 128.

II. ÖNMAGUNK MEGTEREMTÉSE: SZELÍDÍTÉS ÉS TENYÉSZTÉS

Nietzsche a *Bálványok alkonyában* részletesen kifejti a morális átalakítás két lehetősége, a szelídítés (*Zähmung*) és a kitenyésztés (*Züchtung*) közötti különbséget.¹⁶ A differenciálás kevésbé expliciten ugyan, de az *Ecce Homo*-ban is jelen van: ott Nietzsche főként a megjavítás, a morális megszelídítés elvárását illeti kritikával.¹⁷ A *Bálványok alkonyában* viszont a pozitív mintaként értékelt tenyésztést is részletesen bemutatja: míg a szelídítés igen jól ismert számunkra a keresztény tradícióból, addig Nietzsche a tenyésztésre a hindu morált, illetve *Manu törvénykönyvét* hozza fel példaként, amelynek a különféle előírásokkal, rendelkezésekkel a négy elkülönülő kaszt kialakítása és fenntartása volt a célja.¹⁸ Úgy gondolja, hogy mind a tenyésztést, mind a szelídítést csak „szőlőgiái”¹⁹ terminusokkal lehet kielégítően leírni – bár a tenyésztés kifejezés emberekre vonatkoztatva először sokkolóan hangzik, Nietzsche szerint a morális megjavítás sem más, mint a vad, előkelő emberek, a „szőke bestiák” erőszakos domesztikálása. A morális kiművelés sem kevésbé dehumanizáló eljárás, mint a tenyésztés ötlete, sőt, Nietzsche valójában egészségesebbnek, emberhez méltóbbnak tartja a *Züchtungot*, ugyanis az legalább az életigenlő ösztönöket fejleszti, szemben a legyengítő, megbetegítő megszelídítéssel.²⁰ Tulajdonképpen két homlokegyenest eltérő morálról van szó, azonban a szó nietzschei értelmében éppen a tenyésztés az, ami emberhez méltóbb, az reprezentálja az „árja humanitást”.²¹ Ez a fajta emberségesség az antik görögök humanitás-fogalmához hasonlóan kegyetlen,²² de Nietzsche szerint őszintébb, egyenesebb eljárást jelent, mivel nem titkolja el, hogy amorális eszközökkel él a moralizálás során.²³

Az *Antikrisztusból* azt is megtudhatjuk, hogy miként is néz ki a nietzschei tenyésztés, pontosabban: milyen filozófiai feltételei vannak. Nietzsche határozottan elutasítja a haladás és egyáltalán a lineáris fejlődés gondolatát – a haladás modern, hamis eszme; valójában az lenne a feladat, hogy megtalál-

¹⁶ Nietzsche: *Bálványok alkonya*, avagy hogyan filozofálunk kalapáccsal? Ford.: Romhányi Török Gábor. In: Nietzsche, Friedrich: *Bálványok alkonya – Nietzsche kontra Wagner*. Holnap, Budapest, 2004. 46-50.

¹⁷ Nietzsche: *Ecce Homo*. id. kiad. 8.

¹⁸ Nietzsche: *Bálványok alkonya*. id. kiad. 47.

¹⁹ Nietzsche: uo. 46.

²⁰ Nietzsche: uo. 46-47.

²¹ Nietzsche: uo. 49.

²² Vö. Nietzsche: A homéroszi versengés. Ford. Óvári Csaba. In. Friedrich Nietzsche: *Igazságról és hazugságról nem-morális értelemben*. Attraktor, Máriabesnyő, 2012. 52.

²³ Nietzsche: *Bálványok alkonya*. id. kiad. 50.

juk az emberiségben a magasabbrendű típus, az emberfeletti ember, a „telitalát” eseteit.²⁴ A magasabbrendű típus magától nem fejlődik ki, a természetnek nem kifejezett célja az ilyen emberek létrehozása – ahogyan a bázeli években keletkezett *Korszerűtlen elmélgedésekben* is írta,²⁵ a természet vak-tában lövöldöz, amikor létrehozza a zsenit – hiába váránk tehát, hogy az emberi faj egyszer csak magától átalakul valami fejlettebbé. Valójában a magasabb értékű ember már többször felbukkant a történelem során, csak hogy mint véletlen, kivétel – és az ilyen emberek megjelenése akkora rettenettel töltötte el a többieket, hogy az új típus megjelenését megakadályozandó találták ki a megszelídítés eljárását.²⁶ Ez az amúgy alapvetően sikeres törekvés mutatja meg, hogy mi Nietzsche szerint a feladat: nem elvetni, hanem akarni kell ezt a magasabb rendű típust, a véletlenszerű előfordulásokból szándékosan és tudatosan ki kell tenyészteni egy ilyen, fennmaradni képes és permanensen jelen lévő karaktert.²⁷ Ebben az észrevételben már teljesen kibontakozik a zoológiai metafora: ahogyan a kereszténység a véletlenül felbukkanó szelídebb, háziasabb vonásokat támogatta, úgy a nietzschei filozófia aktorának a vadabb, életrevalóbb, ígéretesebb attribútumok pártolásával kell létrehoznia az új, egészségesebb típust.

Nietzschének ezek a gondolatai sokszor annyira zavarbaejtőek, és néha olyan rémisztően ismerősnek tűnnek, hogy az ember legszívesebben visszahúzódna innen az életmű filozófiai értelemben gazdagabb, kiesebb korszakába. Bár nem állítom, hogy az utolsó alkotói év gondolatai éppoly összetettek és színvonalasok, mint a Nietzsche érett korszakából származó meglátások, bizonyára megvan ezeknek a nietzschei teóriáknak is az az értelmezési tartománya, ahonnan nézve legalább zárójelezhető az örület vagy a rasszizmus vádjá. Az ebből az időszakból származó hátrahagyott feljegyzések segíthetnek ennek az értelmezési horizontnak valamiféle előzetes felmutatásában. Nagyon fontos jelezni, hogy Nietzsche semmiképpen sem szorgalmazza a „meghaladott” faj eltörlését, egyáltalán a bevett formák, szabályok felszámol-

²⁴ Nietzsche: *Az Antikrisztus*. id. kiad. 11.

²⁵ Például vö.: „A természet nyílként lövi a filozófust az emberek közé, nem célzó, de reméli, hogy a nyíl befúródik valahova. Számtalanszor téved, s bosszankodik.” Nietzsche: Schopenhauer mint nevelő. Ford. Hidas Zoltán. In. Nietzsche, Friedrich: *Korszerűtlen elmélgedések*. Atlantisz, Budapest, 2004. 245. A megszemélyesítés persze azt sugallja, hogy a természet valamiképpen igenis törekszik a magasabb típus létrehozására, csak hogy e tekintetben ügyetlen, mivel nem rendelkezik határozott célokkal. Az összetett nietzschei természet-fogalom tárgyalását most mellőzve, a fentiekben csak a „vaktában lövöldözés” és a tudatos tenyésztés különbségére szeretnék fókuszálni.

²⁶ Nietzsche: *Az Antikrisztus*. id. kiad. 10.

²⁷ Uo.

lását – az új típusnak amellet, hogy előidézhetővé kell válnia, meg kell őriznie kivételes voltát is.²⁸ A kivételesnek ugyanis csak akkor van értelme, akkor marad meg kivételesnek, ha maga a szabály is fennmarad. Nietzsche hangsúlyozza, hogy a középszerű emberre szükség van,²⁹ sőt, igazából a középszerű ember a maga középszerű helyzetében remekül érzi magát (a kivételes ember közege a hideg, magaslati lét, amely után az átlagember nem sóvárog).³⁰ Azt is hozzáteszi, hogy egy magaskultúra kivételes embere éppen hogy finomabban bánik a középszerűvel, mint a hozzá hasonlókkal – ez a kifinomultság jele.³¹

A magasabbrendű embernek a tömeggel szemben nem szabad harcolnia, hanem csak a distanciát kell tartania: az új típusnak tehát el kell különülnie, sajátos zárványt kell alkotnia. Az persze hozzátartozik az igazsághoz, hogy Nietzsche ezekben a kései feljegyzésekben egy erősen strukturált, kaszterszerű társadalom létrehozását szorgalmazza – tehát a szabályosra, a megszokottra elsősorban mégiscsak mint alávetetre van szüksége.³² Szintén sajátos vonása ennek a kései koncepciónak, hogy itt Nietzsche hitet tesz a született nemesség mellett: kifejezetten a vér nemességét értve ezalatt, nem a szellemét és a nem a címét.³³ Ha a tenyésztés nietzschei koncepciója felől olvassuk, ez persze nem különösebben meglepő felvetés: valamilyen módon átörökökíthetőnek kell lennie az új típus ismérveinek. Ugyanakkor ezt nem érdemes tiszta biológizmusként interpretálni – még a Nietzsche által favorizált „zoológiai” metaforák és a „tenyésztés” kifejezés figyelembevételével sem: a koncepció inkább tűnik axiológiai-genealógiai fejtegetésnek, mint tényleges szaporítási programnak. A hangsúly végig az öröklött természetnek a tanult viselkedéssel szembeni elsőbbségén van – ahogyan hamarosan alaposabban is kifejthük.³⁴

²⁸ Nietzsche: *A hatalom akarása: Minden érték átértékelésének kísérlete*. Ford. Romhányi Török Gábor. Cartaphilus, Budapest, 2002. 382.

²⁹ Ennek oka leginkább az, hogy a tömegember az, aki fenntartja az emberi fajt. Vö. Nietzsche, Friedrich: *Jegyzetek a kései hagyatékából*. V. Ford. Óvári Csaba. Attraktor, Máriabesnyő, 2019. 5.

³⁰ Nietzsche: *Az Antikrisztus*. id. kiad. 102.

³¹ Nietzsche: uo. 103.

³² Nietzsche: *A hatalom akarása*. id. kiad. 383.

³³ Uo. 398.

³⁴ Ez magyarázza meg azt, hogy Nietzsche miképpen tudta összeegyeztetni kései írásai-ban a „született nemesség” igenlését és családtagjai mélységes megvetését. Az *Ecce Homo*-ban azt állítja, hogy „egy csepp rossz vér” sincs benne, ugyanakkor nem vállalja a rokonságot anyjával és testvérével (legközelebbi élő vérrokonaival), lásd: *Ecce Homo*. id. kiad. 19. A megoldás, ahogyan azzal Nietzsche maga is előáll, az atavizmus fogalmában rejlik: benne a legősibb, legelőkelőbb faj bukkan fel újra (szemben nőrokonaival, akikben már teljesen elkorcsosult ez az ősi nemesség). Ha feltételezzük, hogy Nietzsche mégiscsak konzisztens maradt ezen az egyetlen gondolatmenet belülről, akkor kénytelenek vagyunk a „vér”, „faj” és az ehhez hasonló

Visszatérve eredeti kérdésünkhöz, a hátrahagyott jegyzetekben Nietzsche elkülöníti az önnevelés egyes típusait, önmagunk kialakításának formáit. Nyolc kérdést tesz fel olvasójának, amelyekben más-más szempontból arra kíváncsi, hogy az adott, önmagát képző ember mit preferál. Például inkább okosabb akar-e lenni, vagy kegyetlenebb; boldogan szeretne-e élni, vagy túl akar lépni a boldogság-boldogtalanság dimenzióján.³⁵ Mindezek alapján még persze nem kerültünk közelebb egy árnyalt, könnyű szívvel affirmálható teóriához. Továbbra is kérdés, hogy a tenyésztés gondolatának mi is ad filozófiai relevanciát.

III. A TENYÉSZTÉS MINT A MÁSODIK TERMÉSZET KINEVELÉSE

Ezért talán érdemes a tenyésztés és önmagaság összefüggését még egyszer végiggondolni, de nem az egyébként nagyon is adekvátnak látszó fajelméleti perspektívából,³⁶ hanem inkább a Nietzsche által igen jól ismert és hivatkozott antikvitás, illetve az azzal foglalkozó német filológiai hagyomány háttére felől közelítve.³⁷ Bár a tenyésztés gondolata csak a kései művekben válik igazán hangsúlyossá, valójában periférikusan ugyan, de már igen korán felbukkan a nietzschei korpuszban. A *Züchtung* fogalmát Nietzsche a hetvenes évek első felében is használja már a társadalmi folyamatok leírásához: azt egyfajta kormányzati intézkedésként mutatva be.³⁸ Hátrahagyott jegyzeteiben már ekkoriban megfogalmazza az igényt, hogy a szerencsés pillanatokban felbukkanó típust valahogy szándékosan is ki kellene tenyészteni – mindezt a görögöknél megjelenő gonosz ösztönök harca kapcsán fejt ki.³⁹ A *Züchtung* különösen gyakran kerül elő, amikor Nietzsche a görögök politikájáról, szexuális életéről és szaporodásáról ír.⁴⁰ A tenyésztés és az antikvitás

kifejezéseket metaforaként kezelni, és az atavizmusra genealógiai fogalomként tekinteni. Máskülönben aligha tarthatná fenn egyszerre előkelő származása igénylését és kellemetlen családtagjainak elutasítását.

³⁵ Nietzsche: *A hatalom akarása*. id. kiad. 386.

³⁶ A kérdéshez például lásd: Kővári Sarolta: „Mindenki önmaga számára a legtávolibb”: Nietzsche szubjektumfelfogásairól. In: Kővári Sarolta, Soóky Krisztina, Weiss János: *A szubjektum labirintusai*. Áron, Budapest, 2016. 79., valamint Cancik, Hubert: *Nietzsches Antike: Vorlesung*. J. B. Metzler, Stuttgart–Weimar, 2000. 122-134.

³⁷ Bár Cancik a 19. század jellegzetes fajelméleti (illetve annak megalapozó) természet-tudományos, filozófiai irodalmának szótárából eredezteti a tenyésztés nietzschei fogalmát, ő is hangsúlyozza a tenyésztés és az antikvitás tematikus kapcsolatát Nietzschénél. Lásd például Cancik: *Nietzsches Antike*. id. kiad. 98.

³⁸ KSA VII. 646.

³⁹ KSA VIII. 43.

⁴⁰ Például KSA VIII. 46–47.

tematikus kapcsolata végig erősen jelen van a nietzschei jegyzetekben. A német filozófus e téren odáig megy, hogy a tenyésztés eljárásával magyarázza az olyan esztétikatörténeti belátásokat is, mint azt, hogy a görögöknél nem a nők, hanem a férfiak voltak a par excellence szépek.⁴¹ Egy másik szöveghe-lyen ezt Ciceróra támaszkodva úgy értelmezi, hogy a görögök pederasztia törekvéseik miatt preferálták inkább a férfiszépség továbbörökítését.⁴² A szépség és a tudatos szaporítás gondolata a német filológiában persze már jóval Nietzsche előtt is megjelent, így például az általa főleg filológusként számon tartott Winckelmannnál is,⁴³ aki szerint a görögök különösen fontosnak tartották, hogy rájöjjenek, hogyan kell szép gyermekeket nemzeni; sőt. igyekeztek fekete szemű embereket kitenyészteni, illetve „szépségversenye-ken” összehasonlítani a különféle próbálkozások eredményeit.⁴⁴ Az ilyen meglátások bizarr voltakban igencsak emlékeztetnek a nietzschei tenyésztési program esztétikai vetületére.

A tenyésztés koncepciója persze valószínűleg megmaradt volna Nietzschénél a maga marginális helyzetében, ha idővel nem ábrándult volna ki végképp a művelődés-nevelés (*Bildung*) fogalmából. Bár Nietzsche szinte kezdetektől fogva fenntartásokkal kezelte a *Bildung* korban uralkodó koncepció-ját,⁴⁵ a bázeli években írt *Művelődési intézményeink jövőjéről*, valamint a *Schopenhauer mint nevelő* című írásaiban mégiscsak affirmálta a művelődés felszabadító, sajátosan szubverzív értelmét, és a nevelésnek originális filozó-fiai jelentőséget tulajdonított.⁴⁶ Ezzel szemben a *Túl jón és rosszon* című művében a *Bildung* már az ámtítás művészetévé válik, ugyanis Nietzsche itt amellett érvel, hogy az elődök tevékenyége, preferenciái kitörölhetetlen nyo-mot hagynak az utódokban is – az öröklött vonások, tulajdonságok felül-írhatatlanok, és meghatározzák az egyén viselkedését:

⁴¹ Klaus Goch (Szerk.): *Nietzsche: A nőkről*. Ford. Romhányi Török Gábor. Holnap, Budapest, 2006. 126.; KSA IX: 607.

⁴² uo. 188.; KSA X: 328.

⁴³ Bár konkrét szakmai munkájáról nem fest igazán hízelgő képet, egyértelműen a német filológia nagy úttörői, jelentős személyiségei között tartja számon. Lásd például: Gondolatok és vázlatok a *Mi, filológusok* című korszerűtlen elmélkedés-hez. Ford. Molnár Anna. In. Friedrich Nietzsche: *Ifjúkori görög tárgyú írások*. Európa, Budapest, 2000. 168–175.

⁴⁴ Winckelmann, Johann Joachim: Gondolatok a görög műalkotások utánzásáról a festészetben és a szobrászatban. Ford. Tímár Árpád. In. Winckelmann, J. J.: *Művészeti írások*. Magyar Helikon, Budapest, 1978. 12.

⁴⁵ Bázeli nyilvános előadásaiban egyértelműen a reform szándéka vezeti Nietzschét a kritikái megfogalmazásakor. Vö. Friedrich Nietzsche: *Művelődési intézményeink jövőjéről: Hat nyilvános előadás*. Ford. Óvári Csaba, Attraktor, Máriabesnyő, 2011. 6–8, 34, 74–80.

⁴⁶ Nietzsche: *Schopenhauer mint nevelő*. id. kiad. 184.

„Egy ember lelkéből nem kitörölhető, amit elődei a legszívesebben és legállandóbban műveltek (...) Egyáltalán nem lehetséges, hogy az ember testében *ne* fészkeljenek ott szüleinek és elődeinek tulajdonságai és vonzódásai: bármit szóljon is ez ellen a látszat. (...) a legjobb neveléssel és képzéssel éppen csak azt érhetjük el, hogy az efféle öröklés felől *ámítsuk* magunkat.”⁴⁷

Nietzsche eddigre szemmel láthatóan elvesztette a *Bildung*ba vetett minden reményét, már nem erre alapozza a magasabb kultúra megteremtésének lehetőségét. Sőt az *Ecce Homó*ban a műveltség eszményét egyenesen a realitás kiiktatásának egy módjaként festi le.⁴⁸ Igaz ugyan, hogy ezt a diagnózist elsősorban korának német kultúrájára vonatkoztatja, azonban innen már feltűnően hiányzik a korábban ellenpontként oly gyakran felmutatott „valódi” műveltség elképzelése.

A *Bildung* koncepciója az után kezdi igazán elveszíteni a teoretikus szerepét, hogy Nietzschénél egyre inkább felértékelődik és hangsúlyossá válik az automatizmus, a megszokás, a rögzülés jelentősége. Ennek háttérében leginkább az a nietzschei törekvés áll, hogy a megszerzett tudást valamilyen módon ösztönössé kell tennünk – ez akkor valósul meg, amikor az ítéletünk a „vérünké válik”, amikor már spontán módon, reflektálatlanul működik.⁴⁹ Utánzás révén képesek vagyunk egyfajta második természetet kinevelni.⁵⁰ Bár a második természet és a „vérré tett ítélet” gondolata már korán megjelent Nietzschénél,⁵¹ az a tenyésztés elképzelésével inkább csak a nyolcvanas évektől kezd korrelálni. Persze a második természet kinevelése nem egyértelműen pozitív fogalom a nietzschei életmű egészét nézve: bár nem tartozik szorosan a témánkhoz, fontos jelezni, hogy *A történelem hasznáról és káráról* című korszerűtlen elmélkedésben a második természet létrehozását még egy kétséges kimenetelű, az elsődleges természetet könnyen eltorzító, gyengévé tevő folyamatként mutatja be, a *Virradat* egy pontján pedig mindent elkövet azért, hogy fogalmilag az első természet legyen az affirmálandó –

⁴⁷ Nietzsche: *Túl jön és rosszon*. id. kiad. 132.

⁴⁸ Nietzsche: *Ecce Homo*. id. kiad. 32.

⁴⁹ Nietzsche: „Az új felvilágosodás”: *Jegyzetfüzetek az Így szólott Zarathustra keletkezésének idejéből*. Ford. Kurdi Imre. Osiris, Budapest, 2001. 63.

⁵⁰ Nietzsche: *Feljegyzések, fragmentumok*. Ford. Kurdi Imre. In. Nietzsche, Friedrich: *Platón és elődei: Előadások és jegyzetek a görög filozófia kezdeteiről*. Gond-Cura Alapítvány, Budapest, 2007. 420.

⁵¹ Például a már idézett *Művelődési intézményeink jövőjéről* című előadássorozatában is a tudás ösztönössé, második természeté válásáról ír (a katonai menetelés példáján keresztül). Vö. Nietzsche: *Művelődési intézményeink jövőjéről*. id. kiad. 34-35.

még annak árán is, hogy időben másodlagossá kell válnia (tehát az első természet lesz az, amit kinevelünk, s nem a második).⁵² Bár bűvópatakszerűen már a korai művekben is felbukkan a második természet koncepciójának igenelhető változata, egyértelműen affirmált minőséggé csak a *Bildung* hátterbe szorulása után válik – *A vidám tudományban* a második természet már az erők önmaguk felett aratott diadalaként jelenik meg.⁵³ Az így értett második természet fogja biztosítani a változás, a dinamizmus lehetőségét az egyre merevebbé váló, örökletességeket feltételező nietzschei koncepcióban. Bár a nevelés révén nem tudjuk legyűrni elsődleges, hozott természetünket, egy új, lassan, fokozatosan és nem tudatosan kialakított természet mégis felülírhatja a régit.

IV. NIETZSCHE KÉSEI KANT-OLVASATA

Ha mindezek tükrében visszatérünk a nietzschei tenyésztés problémájához, és tovább olvassuk az előzőleg elejtett *Az Antikrisztust*, akkor érdekes ellentét nyílik meg a számunkra. Pár oldallal azt követően, hogy Nietzsche bemutatta a kivétel szándékos tenyésztésének lehetőségét, intenzíven támadni kezdi Immanuel Kant filozófiáját, különösképpen annak etikáját. Nietzsche Kantot itt a német filozófiát megmérgező teológus-ösztön legjellegzetesebb képviselőjének tartja. A protestáns lelkész-tradíció a „königsbergi mandarin” tevékenységének köszönhetően érte el a maga csúcsát, vele szemben a Nietzsche preferálta attitűdöt csak néhány szkeptikus gondolkodó képviselte.⁵⁴ Nietzsche szerint minden erény a saját elmeszüleményünk, így értékéről az dönt, hogy árt vagy használ kiötlőjének. Mivel az erény mindig egyfajta személyes védekezés, ezért nincs veszélyesebb a személytelen erénynél – éppen ezért az általános értelmű kötelesség fogalma különösképpen káros. Nietzsche szemében itt Kant mint a kategorikus imperatívusz „idióta” kiötlője jelenik meg.⁵⁵ Kant képviseli a metafizikai ész fogalmára alapozott morál álláspontját, míg ezzel szemben a szkeptikus gondolkodók tisztessége, becsületessége áll – tehát ugyanazt a szembeállítást találjuk itt is, mint az *Ecce Homó*ban vagy a *Bálványok alkonyában* – a metafizikai morál és az önmagunkkal szembeni, intellektuális becsületesség konfrontálódik egymással.

⁵² Nietzsche: *Virradat*. id. kiad. 281.

⁵³ Nietzsche: *A vidám tudomány*. Ford. Óvári Csaba. Attraktor, Máriabesnyő, 2018. 162.

⁵⁴ Nietzsche: *Az Antikrisztus*. id. kiad. 17-21.

⁵⁵ uo. 19.

Nagyon úgy tűnik, hogy Kant – „a végzetszerű pók”⁵⁶ – válik a tenyésztélmélet antagonistájává; viszont nem egyértelmű, hirtelen mitől lett elsőszámú ellenfél. Nietzsche Kant-értelmezése, illetve a két gondolkodó intellektuális kapcsolata igen összetett kérdés, ami szorosan nem is tartozik témánkhoz. Annyit azonban fontos megjegyezni, hogy Nietzsche először intenzíven az 1860-as évek második felében kezdett el Kantot olvasni,⁵⁷ ekkoriban különösképpen *Az ítélőerő kritikáját* forgatta, és a teleológia kérdése foglalkoztatta – még doktori értekezést is kívánt belőle írni.⁵⁸ Hosszabb szünetet követően aztán Nietzsche az 1880-as években kezdett újra Kant filozófiájával foglalkozni. Ahogyan korábban is intenzíven hatottak rá a különféle másodlagos források, interpretációk, úgy ezt az elmélyültebb érdeklődést is elsődlegesen a szekunder irodalommal való találkozás szervezte, például Lange és Schopenhauer interpretációi mellett főleg Kuno Fischer Kant-könyvét tanulmányozta. Ebben a későbbi időszakban inkább Kant etikája és metafizikája érdekelte már – van is egy igen hosszú, Kant-idézetekkel gazdagon ellátott hátrahagyott jegyzet 1887-ből, amelyben Nietzsche többek között citálja *A fakultások vitáját*, *Az ítélőerő kritikáját*, *Az erkölcsök metafizikájának alapvetését*, *A gyakorlati ész kritikáját* és *Az erkölcsök metafizikáját*.⁵⁹ Elméletileg lehetséges, hogy a jegyzeteket eredeti szövegek alapján egy svájci könyvtárban készítette 1887 kora nyarán,⁶⁰ de valószínűbb, hogy Kuno Fischer könyvéből másolta ki az adott passzusokat.⁶¹ Bár akadnak szemmel láthatóan affirmatív célból rögzített idézetek (a részvét fertőző jellege vagy a németek pedantériája kapcsán),⁶² a citátumok többségét igen gúnyosan kommentálja

⁵⁶ Uo. 19. Érdekes, hogy Nietzsche mindkét, témánk szempontjából releváns antagonistája megkapja tőle a pókszerű jelzőt. Rousseau és Kant is a morál hálóját szövi, amelyen fennakadnak a jobb sorsra érdemes fiatalok, és amely megakadályozza az életigenlő kultúra és társadalom kialakulását.

⁵⁷ Hill, R. Kevin: *Nietzsche's Critiques: The Kantian Foundations of his Thought*. Clarendon Press, Oxford, 2003. 20.

⁵⁸ Kolos Marcell: Az ifjú Nietzsche, Kant és a teleológia. *Elpis* 2013. 1. 38.

⁵⁹ KSA XIV. 739, KSA XII. 264. skk.

⁶⁰ Bailey, Tom: Nietzsche the Kantian? In: Ken Gemes, John Richardson (eds.): *The Oxford Handbook of Nietzsche*. Oxford University Press, Oxford, 2013. 147.

⁶¹ Brobjer Thomas H.: *Nietzsche's Philosophical Context: An Intellectual Biography*. University of Illinois Press, Urbana and Chicago, 2008. 38.

⁶² Nietzsche: *Jegyzetek a kései hagyatékából*. III. Ford. Óvári Csaba. Attraktor, Máriabesnyő, 2016. 19. Nem véletlen, hogy Nietzsche nagy egyetértéssel idézi és kommentálja Kant részvéttel szembeni etikai fenntartásait (Nietzsche egyenesen patológikus, fertőző affektusként írja le azt, radikálisan továbbgondolva Kantot), hiszen szerinte az együttérzés érdektelenségében Schopenhauerig minden nagy filozófus egyetértett. Vö. Nietzsche: *Adalék a morál genealógiájához*. id. kiad. 13. Nietzsche a kanti passzusokban elmélete megerősítését látta.

Nietzsche.⁶³ A legtöbb esetben az észszerűség, az intelligibilitás moralitásban betöltött szerepét bírálja Kantnál. A königsbergi filozófussal való intenzív vita okát segít megvilágítani az 1886-os *Túl jön és rosszon* két megjegyzése. A mű utolsó fejezetében (a 272. és 273. aforizmában) a kanti kategorikus imperatívusz két klasszikus megfogalmazását is kritizálja, egyrészt jelzi, hogy a kötelességeket és előjogokat az előkelő ember nem osztja meg másokkal, főleg nem mindenkivel, másrészt hogy a nagyratörő ember magától értető-dően eszközként (és nem célként) tekint a többi emberre.⁶⁴ A fentiekben említett fragmentum-csoportban azonban továbbmegy, és nem csupán Kant etikai formalizmusát, hanem erénytanát is kritizálja. Kant gyanakodva figyel, ha az erkölcsi cselekvés megszokássá válik,⁶⁵ de általában aggasztja a második természet gondolata is. A *Pragmatikus érdekű antropológiában* például ezt írja: „A hely és a kor szabta körülmények, ha tartósak, *megszokásokat* szülnék, melyek, mint mondani szokták, második természetévé válnak, és megnehezítik, hogy önmagáról ítéletet mondhasson; megnehezítik, hogy ítéljen afelől, miféle fogalmat is kellene alkotnia magamagáról (...)”.⁶⁶ Ezzel szemben a kései Nietzsche – ahogyan azt már láthattuk – éppen azt szorgalmazta, hogy az ítéleteink megszokássá, „vérré” legyenek. Nem véletlen tehát, hogy a tenyésztés, idomítás kapcsán a morális megszokást bíráló Kant lesz a fő ellenfél: az ösztönné vált ítélet áll szemben az ész maximáival. Fontos megjegyezni, hogy mind Kantnál, mind Nietzsche-nél az egyénnek korlátoznia kell magát, kényszernek kell alávetnie eredeti természetét, de míg Kantnál az ész adta kötelesség jelenti ezt a regulatív elvet (amely egyben a szabadságot is lehetővé teszi),⁶⁷ addig Nietzsche-nél az ész szerepét a vérré vált ítélet, a második természet veszi át.⁶⁸ Az általános érvényű észeszmé helyett az egyedi, ösztönössé tett ítéletek szervezik az önfejlesztést. Kantot az érdekli, hogyan válhatunk szabad, erkölcsi lénné, míg Nietzsche-t az foglalkoztatja (tagadva a szabadság kanti lehetőségét), hogyan fejlesztheti magát az ember valami magasabbrendű személlyé. Talán nem túlzás azt állítani, hogy az ítélet aktivitásának hangsúlyozásával *mintha* saját, korai Kant-olvasmányélményé-

⁶³ Uo. 19.

⁶⁴ Nietzsche: *Túl jön és rosszon*. id. kiad. 137.

⁶⁵ Például Kant: Az erkölcsök metafizikája. Ford. Berényi Gábor. In: Kant: *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése – A gyakorlati ész kritikája – Az erkölcsök metafizikája*. Gondolat, Budapest, 1991. 496-497.

⁶⁶ Kant: Pragmatikus érdekű antropológia. Ford.: Mesterházi Miklós. In: Kant: *Antropológiai írások*. Osiris – Gond-Cura Alapítvány, Budapest, 2005. 11.

⁶⁷ Kant: *Az erkölcsök metafizikája*. id. kiad. 492-494.

⁶⁸ Nietzsche-nél az igazi erényesség értelme a fokozásban, a hatalom növelésében rejlik. Vö. Nietzsche: *Az Antikrisztus*. id. kiad. 9.; Nietzsche: *Jegyzetek a kései hagyatékából*. V. id. kiad. 5.

nek megközelítését (*Az ítélőerő kritikája*) kérné számon a kései Kant-olvasáson (a gyakorlati észhez köthető munkák).

Az *Ecce Homo* 9. szakaszában Nietzsche azt írja, hogy nem halogathatja tovább a választ a kérdésre, hogyan lesz az ember azzá, ami.⁶⁹ A gondolatmenet végéhez érve, nekünk is érdemes követnünk ebben Nietzsche-t, és felvenni kiinduló problémánk fonalát. Nietzsche szerint az a tény, hogy az ember válik valamivé, azt feltételezi, hogy sejtelmünk sincs róla, mik is vagyunk. Hozzáteszi, nem szabad, hogy idő előtt tudatosodjon, mivé is alakulunk – ahogyan az ő esetében is éretten, erőlködés nélkül kellett felszínre törnie az új képességeknek. A tudatos törekvés csak ellene dolgozna a második természetnek, az egész folyamatnak öntudatlanul kell lezajlania. Önmagunkká lenni ugyanakkor örökös harcot is jelent saját magunkkal szemben, éppen ezért Nietzsche szerint a számunkra fontos embereknek szenvedést és méltatlanságot kell kívánnunk, mert az segíti őket önmagukká válniuk.⁷⁰ Emiatt a szükségszerű harc miatt engedhető meg az is, hogy az *Ecce Homo* (mint a második természet dokumentuma) célját tekintve nincs összhangban szerzője ösztöneivel és szokásával – ahogy azt Nietzsche maga is jelezte az előszóban: ugyanis az idomítás szövegeként kihívás elé kell állítania létrehozóját.

⁶⁹ Nietzsche: *Ecce Homo*. id. kiad. 47.

⁷⁰ Uo. 17. Nietzsche: *A hatalom akarása*. id. kiad. 387.

ELTÁVOLODÁS ÉS ODATARTOZÁS.

A HORIZONTÖSSZEOLVADÁSTÓL A NYELVJÁTÉK RICŒURI ALTERNATÍVÁJÁIG¹

JANI ANNA

„A horizont nem csak a gadameri elsajátítás
értelmében vett horizontok összeolvadását jelenti,
hanem a horizontok elhomályulását, a tökéletlenséget is.”²

Paul Ricœur gondolkodásának az alapjai kétségkívül a német fenomenológiai-hermeneutikai hagyományban keresendők, és attól nehezen elválaszthatók, már-már felvetve a kérdést, hogy mi teszi ezt a gondolkodást ezen tradíción túlmenően egyetemessé. Noha Ricœur összesen két helyen reflektál részletesebben a gadameri hermeneutikai tradícióra³, és mindkét esetben az *Igazság és módszer* két alapvető problémaköréhez kapcsolódva közelíti meg a saját maga által bejárt, a szimbólum hermeneutikájából kiinduló fenomenológiai-hermeneutikai közös módszertani kérdés-feltevést, életműve az 1970-es évektől kezdve a gadameri hermeneutikával való örökérvényű dialektikában mozog. Ez a dialektika azonban, már csak a ricœur-i hermeneutikából kiindulva sem lehet egyéb, mint a valamire irányuló dialógus dialektikája, azaz az elbeszélést konstituáló párbeszéd, amely a gadameri hermeneutikától való eltávolodás és odatartozás viszonyában a történeti identitás egyetlen közös narratívájának feltárására törekszik. Miként is valósul meg ez a gadameri hermeneutikától való odatartozás viszonyában vett ricœur-i eltávolodás, vagy még inkább, a történeti áthagyományozódás hermeneutikai továbbgondolásának milyen újabb lehetőségei ragadhatók meg a jelen fenomenológiai gondolkodás relevanciájának tekintetében – ez lenne a jelen tanulmány célkitűzése, a narratív identitás kérdésének alapvető fenomenológiatörténeti előzményeire való tekintettel. Mint arra

¹ A tanulmány a 123883 számú projekt részeként a Nemzeti Kutatási Fejlesztési és Innovációs Alapból biztosított támogatással, a PD_17 pályázati program finanszírozásában valósult meg.

² Paul Ricœur: *Memory, History, Forgetting*, Transl. by Kathleen Blamey and David Pellauer, University of Chicago Press, 2004. 413.

³ V.ö. Paul Ricœur: *Az interpretáció problémája, és az Idő és elbeszélés III.*

Robert Piercey, a *Ricœur's Account of Tradition and the Gadamer-Habermas Debate*⁴ című tanulmányában rámutat, a ricœuri tradíció fogalmának a gadameri – habermasi összefüggésben kimutatott köztes pozíciója Ricœurnek a hagyományra irányuló reflexiója által direkt válasz a Gadamer-Habermas vitára. Kétség nem fér hozzá, hogy Ricœurnek a hagyományra, és történetiségre irányuló reflexiója nagyjából egybeesik Gadamer *Igazság és Módszer*-nek megjelenésével, és az 1970-es évektől kezdve Ricœur rendszeresen reflektál a történetiség gadameri – habermasi összefüggésére: leginkább az *Idő és elbeszélés* harmadik kötetében, a *Hermeneutika és a humán tudományok*-ban, és az *Emlékezés, történelem, felejtés*-ben. Mindemellett az is nyilvánvaló, hogy a Gadamer-Habermas vitával Ricœur nem kezd explicit dialógusba, hanem kortörténeti, episztemológiai felvetésként a megértés intertextuális problematikájának kérdéskörébe helyezi. A továbbiakban éppen ezért Ricœur azon megközelítéseire szeretnék fókuszálni, amelyek egy tágabban vett hermeneutikai összefüggésben a történeti jelenvalóságának újabb alternatívájává válnak éppen a gadameri horizontösszeolvadásra irányuló kérdésfelvetés történeti-episztemiológiai vonatkozásában.

A MEGÉRTÉS KIINDULÓPONTJÁBAN: PSZICHOANALÍZIS ÉS FENOMENOLÓGIA

Ricœur értelmezésében a pszichoanalitikus versus fenomenológiai egymáshoz való viszonya a freudi és husserli értelemben vett tudattalan és tudatos egymáshoz való viszonya, ahol e kettő folyamatos konvergálásában képződő narratív identitás mindenkor valaminek a viszonyában, azaz a horizonttá még nem vált tekintetében identifikálódik. Pszichoanalízis és fenomenológia a megértés két eltérő módjaként irányul a szimbólumra, ahol az egyfelől jelentéshordozóként, másfelől tiszta jelentésként értelmeződik, de a szimbólum jelentéssége mind a pszichoanalízis, mind a fenomenológia esetében az adott szituáció által kerül betöltődésre. A nyelv által kifejezésre kerülő érzelmi tapasztalat kettős szimbolikus vonatkozásban tárul fel a számunkra a nyelvi realizációban mint nyelvi szimbólum egyfelől, és mint e kifejezés tárgyi összefüggésének értelmezendő volta, másfelől.

Így a szimbólum egy kettős értelmű nyelvi kifejeződés, amely megköveteli az értelmezést, és az értelmezés a megértés azon munkája, amely a szimbólum megfejtését célozza meg. A kritikai tárgyalás a

⁴ Piercey, Robert: *Ricœur's Account of Tradition and the Gadamer – Habermas Debate* In. *Human Studies* 27: 259–280. 2004.

szimbolizmus szemantikai kritériumainak a kettős értelem intencionált struktúrájában való keresés jogosságát, valamint ennek a struktúrának az értelmezés kiemelt tárgyaként való érvényességét illeti.⁵

E kettősségből adódik, hogy a fenomenológiai versus pszichoanalitikus gondolkodás Ricœur tekintetében szorosan véve két részre osztható – a szimbólum hermeneutikájára és a szöveg hermeneutikájára –, ahol az egyikből a másikba való átmenet pszichoanalízis és fenomenológia egymáshoz való viszonyának fejtegetésén keresztül a megértés azon hermeneutikai tendenciájában rögzül, amely mindenkor egy túltelített jelentésre vonatkozóan kíván megértésre jutni.⁶

A szimbólum háromféle értelmezésében megmutatkozó filozófiai hipotézis már *A rossz szimbolikáját* is meghatározó problémakörben rögzül.⁷ A három megközelítési szint a pszichoanalitikus szimbólumértelmezés három, hermeneutikailag megragadható kérdéskörét fogja át. A három kérdéskör értelmében a szimbólumok valójában nem mások, mint reflexiók letéteményesei. A szimbólumnak ezen a szintjén a megértés arra irányul, hogy a megragadott pillanatban miként talál értelmezésre a szimbólum szemantikai, misztikus szintje. „A hermeneutikai probléma ennél fogva nem a szimbólum nélküli reflexióra, hanem a szimbólumot magában foglaló értelmezés pillanatára irányul, amelyben a szimbólum implicit léte a szemantikai és misztikus szinten foglaltatik benne.”⁸ A szimbólum pre-narratív, misztikus szintje, amely a megértés hermeneutikai megközelítésének előterében egy pre-konstitutív megközelítést előfeltételez, a kérdésfeltevést nem az interpretáció legitimációjára, hanem arra irányítja, hogy miért éppen ez az értelmezés lép életbe, és miért nem egy másik. A szimbólum mitikus vonatkozásának egyfelől vallási – fenomenológiai, másfelől pszichoanalitikus feltárása két egymással teljesen eltérő hermeneutikai megközelítést von magával: míg vallási szinten a bűnösség fenoménjének hermeneutikai interpretációja a bűnösséget a megváltás fogalmában remitologizálja, addig a bűnösség pszichoanalitikus értelmezése demisztifikálja a bűnről való párbeszédet.

A Freud-könyv tekintetében Tengelyi László rámutat arra, hogy *A rossz szimbolikája* és a későbbi *Az interpretáció problémája* közötti összefüggés a

⁵ Ricœur: *Freud and Philosophy. An Essay on Interpretation*, Denis Savage (transl.), New Haven / London, Yale University Press, 1970. 9.

⁶ V.ö. Scott Davidson: *Intersectional Hermeneutics*, In: Scott Davidson – Marc-Antoine Vallée: *Hermeneutics and Phenomenology in Paul Ricœur. Between Text and Phenomenon*, Switzerland, Springer, 2016. 168.

⁷ V.ö. Ricœur: *Freud and Philosophy*, XII.

⁸ Ricœur: *Freud and Philosophy*, 39.

hermeneutika, mint a “szimbólumok általános elmélete” a szimbólum értelmének demitologizálásán keresztül vezet. Nem a szimbólum misztikus lényege az, ami vitatott, hanem az ok-okozati összefüggése és a gnóziként létrejövő pszeudofilozófiai értelmeződése.⁹ A Freud-könyv lényegi célkitűzése, hogy megmutassa, a hermeneutikai interpretáció alapvetően a szimbólum mitológiai vonatkozásának azon logoszán keresztül vezet, amely a szubjektum által meghatározott. A szimbólum irányadó interpretációja mindenkor a szubjektum önértelmezésén vagy önreflexióján keresztül, az önmaga szimbólumhoz való vonatkozásában értelmeződik. Ennek filozófiatörténeti beigazolóddása Ricœur értelmezése szerint a gondolkodásnak az emberi egzisztálással való azonosulásában, az emberi létezés azon tételében valósul meg, amely nem vethető alá az igazság kritériumának, hanem egyszerűen így van, az interpretáció a priori meghatározottsága. A Freud-könyv vizsgálódása tehát kétirányú: egyfelől a szimbólum szemantikai-pszichoanalitikus vonatkozásainak összefüggésében kiemeli a szimbólum képződményének reflexivitását, tehát hogy a bűnről alkotott empirikus tapasztalat olyan szimbólumokba tömörülve, mint a beszennyezetség vagy folt, tanúskodik a bűnösség mivoltáról, másfelől a rossz szimbolikájának demitologizálása a szimbólumra irányuló reflexión keresztül vezet a bűnhöz való eredendő, ontológiai viszony feltárásához. Ezzel a demitologizálással a szimbólum azon eidoszához jutunk, amely a filozófiai önreflexión keresztül, a gondolkodva egzisztálásban tárul fel, és ennél fogva fenomenológiai eredetű. Ricœur tézise szerint a filozófiai gondolkodás tapasztalati szinten a szimbólumokra utalva halad előre, másfelől ez a meglévő, a világi tapasztalatot konstituáló szimbólumrendszer az önreflektáló egzisztálásban nyeri el logoszát. A fenomenológiai kontra pszichoanalitikus eljárás megértési aktusban végbemenő kettősségére mutat rá Ricœur a husserli passzív szintézis freudi tudatalatti folyamataihoz való viszonyán keresztül:

Más szavakkal, amikor visszanyomozunk egy aktív folyamatot, akkor a passzív genezisen keresztül egy megelőző konstitúcióba futunk bele. Mi a passzív genezis? Husserl alig beszél erről, az észlelés szintjétől eltekintve; a passzív szintézis maga az eleve adott dolog, az észlelve tanulás tapasztalatainak lerakódásai a csecsemőkortól fogva; az ilyen tapasztalatok egészítik ki az agora ’gyakorolt hatást’, és a dolgot az észlelési mezőnkön olyan dolognak tekintjük, mint amellyel már jó ismeretségben vagyunk.¹⁰

⁹ V.ö. Tengelyi László – Hans-Dieter Gondek: *Neue Phänomenologie in Frankreich*, Berlin, Suhrkamp, 2011. 435.

¹⁰ Ricœur: *Freud and Philosophy*, 380–381.

Ezzel Ricoeur nem kevesebbet mond, mint hogy a megértés hermeneutikájának fenomenológiai alapja, a világ tapasztalata prekonstitutív módon szimbólumokban rögzül, amelyeknek a feloldása a narratív identitás alapja. Ha ugyanis a filozofálás alapvetően az önreflexión alapuló egzisztálás, akkor ennek az egzisztálásnak a verbális kifejeződése a tapasztalati élménykonstitúció identitásképző eleme. „A fenomenológiában tehát, a genezis az időbeli folyam – múlt, jelen, és jövő – különböző dimenzióinak összekapcsoló művelétére utal: 'Az ego önmaga számára, úgyszólván a történelem egységében hozza létre önmagát'.”¹¹ A hermeneutika ennél fogva nem más, mint a megértés azon logikai vonatkozása, amely a megértés aktusában kölcsönösen reflektál a megértés tárgyára és annak tudati vonatkozására:

A hermeneutika igazolásának egyetlen radikális útját a reflektív gondolkodás valódi természetében kell keresnünk, a kettős értelmű logika elvében, egy összetett, de nem esetleges logikában, szigorúan annak kifejeződésében, de nem egy szimbolikus logika linearítására lecsökkenthető módon. Ez a logika többé már nem formális logika, hanem egy olyan transzcendentális logika, amely a lehetőségek feltételének szintjén alapul; nem a természet objektivitásának feltételén, hanem a létezésre irányuló vágyunk kizárólagos feltételén. Így a kettős értelmű logika, amely megfelel a hermeneutikának, a transzcendentális rend logikája.¹²

A *rossz szimbolikájában* Ricoeur olyan szimbólumokhoz és mítoszokhoz fordul, amelyeket a rossz interpretál, hoz létre. Ennél fogva a rossz szimbólumokon keresztül történő fenomenológiai megértése a fenomén percepciójától való eltávolodáson keresztül megy végbe. A *Bűnösség, etika, és vallás* című esszéjében Ricoeur megkülönbözteti a bűnösség episztemológiai, etikai, és vallási rétegét, majd rámutat arra, hogy a három hogyan kapcsolódik össze egymással a bűnösség megvallásában. A *Rossz, a filozófia és a teológia kihívása* című 1985-ös esszéjében Ricoeur azzal érvel, hogy a rossz a bűn és a szenvedés közös gyökere, miközben a szenvedés a bűntől való szenvedés mind fizikai, mind pedig mentális összefüggésére utal. Ez értelmezése szerint a passzivitás egy furcsa tapasztalata, amelyben valaki a bűn direkt vagy indirekt tapasztalatától szenved, másfelől a bűnösség a rosszra való képességet fejezi ki. A rossz tapasztalatának fenomenológiája a *Rossz, etika, és vallás* című esszében a nyelvi aktusban kifejezhető megbánás fogalmára redukálódik. „E fenomenológia vázlatában az a feladatunk, hogy felkeltsük magunk-

¹¹ Ricoeur: *Freud and Philosophy*, 380.

¹² Ricoeur: *Freud and Philosophy*, 48.

ban a rossz megbánását, azért, hogy feltárjuk a céljait.”¹³ Ricœur állítása szerint ugyanis a bűn megbánása a rossz tudatának kettősségét tárja fel: a bűnösség tradicionális narratívái egyfelől szimbolikusan rögzültek, másfelől azonban a bűnösség individuális aspektusa helyezi a kollektív bűnösséget a létezés egzisztenciális dimenziójába. A bűnösségnek ez a kettős vonatkozása tárja fel a megbánás tudatának etikai dimenzióját.

A szöveg, amely megértésre szorul, a szimbólum hermeneutikájának problematikáján keresztül kerül előtérbe. A *Freud és a filozófia* című 1965-ös írásában Ricœur a szimbólum jelentésségében a pszichoanalitikus és fenomenológiai, majd a jelentés megértésének hermeneutikai mozzanatára hívja fel a figyelmet végsősoron rámutatva a megértés aktusának tudati és tudatlan összefüggéseire. A hermeneutika ezen gondolatmenet mentén azon szabályok elmélete, amelyek a szimbólumösszefüggéseket egyáltalában véve létrehozzák, tehát egyfelől konstituáló, másfelől konstituált az az elmélet, amely ezen szimbólumösszefüggésekre irányuló megértésben realizálódik. E megértés hermeneutikatörténeti hagyománya a megértés heideggeri értelemben vett rövid útja, amely mindvégig megmarad a létező létére irányuló rákérdezésben, és amelyet Ricœur a létezés pre-ontológiai előfeltételével kiegészítve a mindenkori megértés stádiumába helyez, azaz a megértési horizont örökös nyitottságában tart.

Egy olyan definíción keresztül, amely túl hosszú, és egy definíción keresztül, amelyik túl rövid, a szimbólumhoz való kettős közeledés olyan kérdéshez vezet bennünket, amely a következő tanulmány tárgyává válik: Mi a megértés? Már megpillantottuk a kérdésen belüli diszharmóniát. Bármilyen eseményben, a szimbólumok hermeneutikai megértésre való utalása filozófiailag meghatározó, ez az, amit az első vizsgálódás végére felszínre akarok hozni.¹⁴

A megértés rövid, heideggeri, és hosszú, husserli, útjának lehetőségét Ricœur a néhány évvel későbbi *Egzisztencia és hermeneutika* című tanulmányában fejti ki, ahol a hermeneutika eredetként egyfelől annak a diltheyi örökséghez kapcsolható történeti-ontológiai vonatkozását emeli ki, másfelől Dilthey történetiségre irányuló hermeneutikája a fenomenológiai megértésben lesz teljessé. Ez a megközelítés a heideggeri egzisztenciálintológiai kérdésfelvetést visszavezeti Husserl első *Logikai vizsgálódásában* megfogalmazódó kifejezés és jelentés kérdéskörére, majd az itt megfogalmazódó igazság

¹³ Ricœur: Guilt, Ethics, and Religion, In. *The Conflict of Interpretation. Essays in Hermeneutics*, Kathleen McLaughlin (transl.), Northwestern University Press, 2007. 426.

¹⁴ Ricœur: *Freud and Philosophy*, 18.

és módszer összefüggést a *Válság*-könyv történeti tapasztalatsubjektivitás-problémájába helyezi.¹⁵

Az értelmezésnek ez a pontja kapcsolható össze a későbbi *Idő és elbeszélés*ben kifejtésre kerülő időről való módszertani fejtegetéssel. Az *Esendő ember*ben ugyanis Ricœur a bűnösség feltételét az emberi végességgel hozza összefüggésbe, ahol a véges létezés realitása és az idő realitása a múlt fenomenológiai értelmezésében kerül egymással összefüggésbe. A bűnre irányuló reflexió a megbánást a múlt eseményéhez, a bűnösség aktusához fordítja, mialatt a nyelvi kifejeződés „az aktust nekem tulajdonítja”, és „a tett után úgy értelmezem magamat, mint aki képes lett volna másként is cselekedni”¹⁶. A cselekvés individuális szabadságára irányuló reflexió alkotja a múlt, jelen és jövőre irányuló megértés identikus karakterét. „Az, aki el fogja viselni a szégyent, ugyanaz, mint az, aki cselekszik és cselekedett. [...] És a két dimenzió, jövő és múlt, a jelenben kapcsolódik össze egymással.”¹⁷ A múlt fenomenológiai értelmezésében az, ami elmúlt, az emlékezetemhez tartozik, amelynek cselekvő szubjektuma én magam voltam. Ekként konstituálódik az *ipse* mint temporális individuum a bűnösség *idemben* való szimbólumjegyei által.

A JELENTÉS RÉTEGZŐDÉSE: HORIZONTOK TALÁLKOZÁSA

A ricœur-i hermeneutika két radikálisan elválasztható szakasza, a szimbólum hermeneutikája és az elbeszélés hermeneutikája, a szerző fenomenológiára irányuló hermeneutikai reflexióján keresztül kapcsolódik össze egymással. Ricœur munkásságának hagyományos értelmezése szerint az akarat

¹⁵ V.ö. Ricœur: Existence and Hermeneutics, In. uő. *The Conflict of Interpretations. Essays in Hermeneutics*, 8.: „Amivel a visszavezető úton először találkoztunk, az természetesen a kései Husserl, a *Válság* Husserlje; először is benne kell keresnünk ennek az ontológiának a fenomenológiai megalapozását. A hermeneutikához való hozzájárulása kettős. Egyfelől a fenomenológia utolsó szakaszára tehető, hogy az 'objektivizmus' kritikája eléri a végső következményeit. Ez az objektivizmus-kritika nem csupán indirekt módon törődik a hermeneutikai problémával, mivel vitatja a természettudományok szellemtörténeti jogosultságát, hogy bizonyítsa a humán tudományok számára az egyedül érvényes módszertani modellt, hanem direkt módon is, mivel kérdésessé teszi a diltheyi kísérletet, hogy a *szellemtudományok* számára olyan módszert bizonyítson, amely éppoly objektív, mint a természettudományoké. Másfelől Husserl végső fenomenológiája pozitív problémává egyesíti az objektivizmus-kritikáját, amely megtisztítja az utat a megértés ontológiájának irányába. Ennek az új problematikának a témájaként adódik a *Lebenswelt*, az 'életvilág', azaz a szubjektum-objektum viszonyt megelőző tapasztalati szint, amely a neo-kantianizmus különböző fajtáinak központi témájává vált.”

¹⁶ Ricœur: Guilt, Ethics, and Religion, 432.

¹⁷ Uo. 432.

filozófiájának korai, a doktori tézisre – *Az akaratlagos és az akaratatlan* (1950) – visszavezethető értelmezése nyújt kiindulópontot a bűn, bűnösség szimbólumának, másfelől a gonosz kezdettől való mitológiájának értelmezéséhez. Tengelyi László értelmezése szerint¹⁸ a hermeneutikai megközelítést nyerő szimbólumnak Ricœurnél három aspektusa van: *A rossz szimbolikájának* középpontjában álló első aspektus a kozmikus, hierofánikus vonatkozás, amely vallásfenomenológiai szempontból tematizálódik. A második vonatkozás „oneirikus”, amely a pszichoanalízisben tematizálódik. A harmadik aspektus a költői, művészi teremtésben teret nyerő. Az 1965-ös Freud-könyv a szimbólum különböző rétegeinek hermeneutikai összeférhetetlenségére mutat rá, mely a nyelvi strukturalizmus hatásán keresztül ahhoz vezet, hogy Ricœur a szimbólum hermeneutikáját mindinkább a szöveg hermeneutikájának irányába tolja el. Az 1975-ös *Az élő metaforában* és az 1983-as *Idő és elbeszélésben* Ricœur a költői metaforát a nyelvi analízis számára feltárhatalatlan jelentésszöveggésként mutatja be. A szimbólum ilyen módon vett harmadik értelmezése nyújt kiindulópontot a hermeneutika feladatának a megértésben és magyarázatban, szövegelmélet és cselekvésemélet közötti viszony tisztázásában.¹⁹

Az 1980-as évek közepétől Ricœur gondolkodásában egy kevésbé látványos, mégis újabb fordulat észlelhető. Az 1986-ban megjelenő *Du texte à l'action: Essais d'erménéutique II* című esszégyűjteménye a hermeneutika történeti megközelítést gyakorló narratív identitás módszertani tisztázásának tekinthető. A *Fenomenológia és hermeneutika* című írásban Ricœur a hermeneutika feladatát a fenomenológiai észlelés hermeneutikájává tágítja ki, és ez által a hermeneutika feladatát többé már nem a szorosan vett szövegértelmezésre szorítja, hanem a fenomenológiai tapasztalatban megmutatózó történeti összefüggésre irányítja. A hermeneutikai ebben az értelemben – és ez lesz az *Önmaga, mint másik* mozgató rugója – a történetiség azon horizontját tárja fel, amely nem egyszerűen a szorosan vett saját történetiségre irányul, hanem a másik történetiségén keresztül a saját történetiségének tágabb hozzáférésére tesz szert. Dan Zahavi a 2014-es *Self and Other* című munkájában a másik történetiségére irányuló ricœur-i fenomenológiában a narratív identitás közösséghez kötött és közösségi életben alapuló megvalósulására mutat rá:

Hogyha önmagam az élettörténet terminusában értelmezem, akkor egyszerre vagyok az elbeszélő és a főszereplő, de nem vagyok egyedüli szerző. A saját történetem kezdetét már mindig is valaki

¹⁸ Vö. László Tengelyi – Hans-Dieter Gondek: *Neue Phänomenologie in Frankreich*, 435.

¹⁹ Uo. 437.

mások készítették el, és az a mód, ahogyan a történetem kitárul, csak részben függ a saját választásaimtól és döntéseimtől. Így, mint többször állítottuk, az ember nem lehet önmaga önmaga által, csak másokkal együtt.²⁰

A narratív identitás ennél fogva nem a saját történetiségre szorítkozó saját élményvilág kifejeződése, hanem a másikkal való közös tapasztalatra alapozódó egy közös narráció. Ezzel a módszertani megalapozottsággal épül fel Ricoeur *Emlékezés, történelem, felejtés* című 2000-ben megjelentetett munkája: Az elmúlnak, mint időben lezártnak a Heideggertől átvett értelmezése központi szerepet tölt be a ricœur-i gondolatmenetben, és Ricoeur ténylegesen követi Heideggert az ittlét világban-benne-létének analízisében, valamint a világban-benne-létnek az ittlét létre vonatkozó fundamentális, pre-ontológiai előfeltételezésében, de számára a világban-benne-lét pre-ontológiai elsődlegessége a világról való tudás elsődlegességévé táguul. Mint azt az *Essays on Biblical Interpretation* című tanulmánykötetében írja: „Egyenesen a szöveg és az írás manifesztációjából akarok kiindulni”²¹. A szöveg egyfelől a szerző szándékát tükröző autonóm fenomén, másfelől „amit végül megértünk a szövegből, az nem a szerző vagy az ő előzetes szándéka, nem is a szöveg immanens struktúrája vagy struktúrái, hanem a szöveg mögöttes világa mint referencia.”²² A szöveg megértésének komplexitása a valóság azon kettős megnyilvánulásában tárul fel, amely szerint a múlt lezárt eseménye a szövegen keresztül a jelenben újra értelmezésre kerül. Ricoeur számára nem az esemény az, ami kérdéses, hanem az esemény elbeszélése, amely megjeleníti a múlt eseményének valóságosságát. Az írott szövegek ennél fogva nem csökkenthetők le az „élő beszéd tisztán anyagi rögzítésére”²³, hanem a szerzői szándék és az eredeti hallgatóság egyre inkább eltávolodik a szöveg autonómiájától.

Felvetődik a kérdés, hogy hogyan tehetünk különbséget a múlt realitása és a fikció realitása között akkor, hogyha mind a fikció, mind pedig a múlt esetében az elbeszélés különböző módzatai az emberi tapasztalat általános alakzata köré rendeződik? Az *interpretációról* című esszéjében Ricoeur azt állítja, hogy mind a fikció mind pedig az elbeszélt múlt esetében a cselekmény feladata, hogy közvetítsen az esemény és a történet között, de ezt fikció és elbeszélt múlt különböző módokon teszik. A fikció elbeszélése mindig a

²⁰ Zahavi, Dan: *Self and Other. Exploring subjectivity, empathy, and shame*, Oxford University Press, 2014, 55.

²¹ Ricoeur: *Toward a Hermeneutic of the Idea of Revelation*, Ed. L. S. Mudge (ed.), *Essays on Biblical Interpretation*. Philadelphia, Fortress Press, 1985, 73-118, 98.

²² Ricoeur: *Toward a Hermeneutic of the Idea of Revelation*, 100.

²³ Uo. 100.

valóságról alkotott tapasztalat alternatív kifejeződése, sematikus alternatívája, ennél fogva a valóság filozófiai megértésének kiterjedt lehetősége.

Az írásnak köszönhetően a társalgás hámosztatú szemantikai autonómiát nyer: a beszélő szándékának tekintetében, az eredeti hallgatóság észlelésében, és a létrejöttének gazdasági, szociális, és kulturális körülményeiben. [...] Önmagunk megértése, az a szöveg-gel szembe helyezkedő önmagunk megértése, és ebből az önmaga azon állapotának megszerzése, amely más, mint az, ami az olvasást elkezdi.²⁴

Ricœur gadameri recepciója ezen a ponton válik érdekessé a számunkra. Az 1980-as *Hermenutika és a humán tudományok* a szöveg világának megértését összekapcsolja az *Igazság és módszer* „horizontösszeolvadás” fogalmával, és ezt a folyamatot az eltávolodás és odatartozás dinamizmusában írja le:

[...] az elidegenítő eltávolodás egyfelől az a hozzáállás, amely lehetővé teszi a humán tudományokban uralkodó objektivációt; másfelől ez az eltávolodás, amely a tudományok tudományos státuszának a feltétele, bukás, mely lerombolja azt a lényegi és elsődleges viszonyt, amelyben odatartozunk és részt veszünk abban a történeti realitásban, amelyről azt állítjuk, hogy úgy épül fel, mint a tárgy.²⁵

Az eltávolodás és odatartozás dinamikájában a játék fogalma a beszélt nyelv és az írott szöveg megértésének dichotómiájában lép életbe. Míg a beszélt nyelv számára a hallgatóság mindenkor ismert, az írott szöveg végső soron az ismeretlen olvasóhoz fordul. Ebben a tekintetben Ricœur értelmezése szerint a gadameri játék fogalma az írott szöveg megértése esetében a nyelvi megértés magasabb szintjén működik. Itt ugyanis nem csupán a beszélő – hallgató összefüggésében vett elbeszélés, hanem az elbeszélésnek a mindenkori közönséghez vett relációja is szerepet kap: a szöveget ugyanis valakinek szánják.

Valahol már megjegyeztük, hogy az írás-olvasás viszonya nem csak a beszélő viszonyainak terminusaiban különbözik a beszéd – hallás viszonyától, hanem a hallgatóság viszonyának terminusaiban is. [...] Beszéltünk a hallgatóság ‘potencializálásáról’, amely

²⁴ Ricœur: *From Text to Action. Essays in Hermeneutics II.*, Northwestern University Press, 2007. 17.

²⁵ Ricœur: *Hermeneutics and the Human Sciences*, Cambridge University Press, 1981. 131.

többé már nem dialóguspartner, hanem az az ismeretlen olvasó, aki létrehozta a szöveget.²⁶

A szöveg konkrét olvasóban történő megvalósulása tárja fel a gadameri játék ricoeuri értelmezésének hármass – alkotó, szöveg, olvasó – dimenzióját. Ricoeur értelmezése szerint e három dialektikájában valósul meg a legautentikusabb módon a 20. századi hermeneutika megértés és magyarázat egymáshoz való viszonyára épített problematikája.

Másodszor, úgy tűnik az interpretáció elmélete episztemológiai szinten szemben áll a magyarázat elméletével. Összevetve ezek az ellentétes elméleteket rengeteg vitát keltettek Schleiermacher és Dilthey korától kezdve. A hagyomány szerint, amelyhez az utóbbi szerzők kapcsolódnak, az interpretációnak szubjektív konnotációja van, úgy, mint az olvasó megértési folyamatának előidézése, és a szöveg megértése és az ön-megértés közötti kölcsönösség. Ez a kölcsönösség a hermeneutikai körből ismert; ez az objektivitással és nem-előfeltételezéssel való éles ellentétet idézi elő, amely a dolog tudományos magyarázatára jellemző.²⁷

Megértés és magyarázat két, a hermeneutikai tradíció által vett ellentétes aktusát Ricoeur az alkotó – szöveg – olvasó hármass pólusába helyezi. A szöveg egyszerre esemény és a megértés alapjául szolgáló jelentés, mely kettősség játékba hozza a szöveg alkotóhoz és olvasóhoz való viszonyát.

A jelentés nem valami rejtett, hanem feltárult. Az, ami megértést eredményez, a szöveg nem konkrét referenciáin keresztül egy lehetséges világ felé mutat. A szövegek lehetséges világokról és ezekben a világokban az irányultságok lehetséges útjairól beszélnek. Ily módon a feltárulás azonos szerepet játszik az írott szövegek számára, mint a konkrét referencia a beszélt nyelv számára. A megértés a feltételezett világok elsajátításává válik, amelyek a szöveg nem konkrét referenciáin keresztül tárulnak fel. [...] Megérteni annyit tesz, mint követni a mű dinamikáját, mozgását attól, amit mond, ahhoz, amiről beszél. Az olvasói szituációmon túl, a szerző szituációján túl felkínálom magam a világban-benne-lét azon lehetséges módjának, amelyet a szöveg feltár és felnyit a

²⁶ Ricoeur: *Hermeneutics and the Human Sciences*, 182.

²⁷ Uo. 165.

számomra. Ez az, amit Gadamer a történeti tudásában 'horizont-összeolvadásnak' nevez.²⁸

A szöveggel való játék problematikája tehát mindenkor annak a megértő olvasónak a jelenlétében megy végbe, aki számára a megértés folyamán a szöveg szerzői szándékától a szöveg magában valóságán keresztül történő elidegenedés végbe megy, és ebben az elidegenedésben a szövegen keresztül önmaga szöveghez tartozását ismeri fel. A megértés pillanata Ricoeur értelmezése szerint a heideggeri *Lét és idő*höz kapcsolódva a szituációban-léttel függ össze. Ebből az elemzésből a „legfőbb lehetőség kivetülését” Ricoeur a szöveg elméletére alkalmazva kiemeli, hogy itt egy olyan feltételezett világgal állunk szemben, amely tartalmazhatja, egyesülhet a saját világom legfőbb lehetőségeivel.²⁹ A szöveg elsajátításának *Igazság és módszerre* alapozódó elmélete ennél fogva a megértés egész problematikáját átalakítja abban az értelemben, hogy a megértés többé már nem egy közös megértés interszubjektív viszonyaként áll fenn, hanem a mű által közvetített világ és a saját interszubjektív világ összefüggéseként. „Hogyha a szöveg mindenki számára nyitott, aki tud olvasni, akkor a jelentés mindenkori időbelisége az, amely az ismeretlen olvasó számára feltárul; és az olvasás történetisége ennek a specifikus mindenkori időbeliségnek az ellenpárja.”³⁰ Ebben az összefüggésben a mű világának időbeli struktúrája a mű megértésével való horizontösszeolvadásban válik a saját világ időbeli struktúrájává, azaz a szöveg mindenkor autentikus időbeliségén keresztül a megértés új dimenziójává, és ezen túlmenően, az ettől a dimenziótól való eltávolodás horizontjává.

²⁸ Uo. 177.

²⁹ Vö. uo. 140.

³⁰ Uo. 192.

EGYEBEK KÖZT A HEIDEGGERI IDENTITÁSRÓL

HORVÁTH DÁVID

A fent jelzett cím valamelyest félrevezetőnek mondható. Ugyanis ennek nyomán azt gondolhatnánk, Heidegger „identitása” vagy éppen *identitás*-fogalma fogja képezni előadásunk fókuszát. A „valóság” azonban az, hogy elsősorban az „egyebek”-re, illetve az „egyebek közt”-re koncentrálnunk. De mik is ezek az „egyebek”, melyek közé bújva akár az *identitás*-fogalomra, de talán még – bár nem célunk – Heidegger „identitás”-ára is vetülhet némi fény? Nem mások, mint a német *Gleiche* és a még németebb *Selbe* fogalmak, amelyeket az előadás erejéig önkényesen lefordítatlanul hagyunk. Döntésünket az látszik indokolni, hogy például a *Gleiche* esetében néhol nagyon nehéz eldönteni, hogy az adott kontextusban a magyar „hasonló” vagy éppen az „azonos”, netalántán az „egyenlő” szavak használata volna-e a legcélravezetőbb.

A *Selbe* esetében még nagyobb a homály. A magyar fordítói gyakorlat az „ugyanaz” mellett látszik lehorgonyozni, én talán inkább az „ez is az”, „még ez is az”, „egyazon”, esetleg „vele összetartozó” mellett tenném le a voksomat, de mivel a heideggeri kontextusban és a „dasselbe”, „Selbigkeit”, „Selbiges” szavak környezetében talán egyik sem tűnik kellőképpen kielégítőnek, így kénytelen-kelletlen meghagynám a magyar nyelvű szövegekben túlzottan ezoterkusan hangzó *Selbe* változatában (sőt az egyszerűsítés végett, még azt a bűnt is elkövetem, hogy a továbbiakban idegenségük dacára az említett szavak egyikét sem szedem *dólt*tel).

Ezt az óvatosságot vagy éppen fordítói gyávaságot éppen az a szöveghely látszik indokolni, amelyet ebben az előadásban kissé ügyetlenül, de mégis „körültáncolni” igyekszünk. E hosszú, már majd’ 40 éve nyilvánosságra hozott mondat óvatos fordításomban ugyanis a következőképpen hangzik:

„A földművelés ma motorizált élelmezésipar, megvalósulásában *Selbe* azzal, ahogyan [*im Wesen das Selbe wie*] a hullák gyártása a gázkamrákban és megsemmisítő táborokban megvalósul, *Selbe* azzal, ahogyan az országok blokádjá és kiéheztetése, *Selbe* azzal, ahogyan a hidrogénbomba gyártása megvalósul.” (GA 79: 27.)

Mint ismeretes e híres-hírhedt mondat Heidegger háború utáni első nyilvános előadás-sorozatán egy brémai tanácsteremben hangzik el, és azon

kevés szöveghelyek egyike, amelyekben Heidegger említést tesz a Holokauszt-ról, gázkamrákról, haláltáborokról. A hatástörténet érdekes fejleménye, hogy e mondat Schirmacher „kutatói” munkájának köszönhetően az előadássorozat teljes szövegétől különválva, 1983-tól a „Heidegger-Familie” beleegyezése nélkül, önállóan és magányosan kezdte meg bolyongását, és csak bő 10 évvel később, 1994-ben sikerült neki valamelyest hazatalálni. Ekkor jelent meg ugyanis a Heidegger *Összkiadás* 79. kötete, benne a 1949-ben megtartott brémai előadások leirataival. Talán nem túlzás azt állítani, hogy ez a magányos „odüsszeia” a mondat 80-as évekbeli recepcióján is érezteti hatását. Végerkérdhetlen azoknak a befolyásos gondolkodóknak a sora, akik a hagyományos hermeneutikai „szabályok”-at egy időre figyelmen kívül hagyva a legközelebbi egész (értsd: az előadás vagy előadássorozat szövege) ismerete nélkül bátorkodtak e részt elemezni. Hogy csak néhány nevet említsünk: Lévinas, aki a mondatot „kommentálhatatlan” analógiának tartotta,¹ Lacoue-Labarthe, aki egy arra utaló „botrányosan elégtelen” jelnek, hogy Heidegger nem volt képes beismerni a jelenségek „összemérhetetlen különböző”-ségét,² Habermas, aki „egy tetszőlegesen felcserélhető történetés” „esszencializáción keresztüli absztrakciójának”,³ Lyotard, aki a differenciát nem elgondoló, hanem megkerülő, a jelenségeket *Gestell*-be szubszumáló azonosításnak és analógiának,⁴ vagy éppen Farias, aki „meghökkenítő és kirívó oktalanságnak” tartotta.⁵

Persze a *Fekete füzetek* megtanítottak arra, hogy semmilyen ítélet sem lehet túlzóan elhamarkodott Heideggerrel kapcsolatosan, ezért anélkül, hogy ítéletet mondanék az ítélezők felett,⁶ jelezni szeretném, hogy az adott mondat a szövegből kiragadva véleményem szerint is gond nélkül összefüggésbe hozható a heideggeri életmű bizonyos nem túl dicsőséges elemeivel,

¹ Lévinas, 1989. 487.

² Lacoue-Labarthe, 1990. 35.

³ Habermas, 1992. 201.

⁴ Lyotard, 1997. 88.

⁵ Farias, 1989. 287.

⁶ Következzen itt még néhány további ítélet, immáron helymeghatározás nélkül, a kritika erőssége szerint növekvő sorrendben. Heidegger brémai mondata: ekvivallenciát kifejező mondat; „semleges-relatív”; a különbség észrevételére vonatkozó „metafizikai képtelenség” jele; „precíz különbségtéves kétségtelenül eklatáns hiánya”; „megkülönböztethető események lényegi azonosságáról szóló merev kijelentés”; „a különböző formákban közös alapvető hasonlóság” jelölése; „nyugtalanító párhuzam”; „teljességgel elfogadhatatlan összehasonlítás”; „komoly dühkitörést” provokáló, „masszívan vitatható állítás”; „elvetendő lekicsinylést” megjelenítő azonosítás; a Soá „felfoghatatlan banalizációja”; kezeletsértő hasonlat; áldozatokat utólag is sértegető „egyenlővé-tétel”; „revans-szerű”; „bűn-elhárító próbálkozás”; önmagának és pozíciójának immunizációja a kritika ellen; náciizmust igazolni kívánó összehasonlítás; „beteg, mindent nivelláló, mindent megbocsájtó mondat”;

vagy azt is mondhatnánk, számára mint rész számára potenciálisan más egész is helyet kínálhat, mint a neki közvetlenül szállást biztosító előadás-sorozat egésze.

Ennek ellenére mégis azt gondolom, a legerősebb rezonancia, az előadás-sorozat egyéb részei és öközötte észlelhető. Látnunk kell ugyanis, hogy az idézett mondat majd' minden szava, mondatrésze összelelkezni látszik a brémai előadássorozat többi szakaszával. Ennek az összelelkezésnek, rezonanciának egyik hivatkozási pontját képezi például az a szövegrész, amely a kínai nép a 40-es években sajnos igencsak aktuálisnak mondható kiéheztetéséről szól. Ez alapján Kína talán egy lesz a Heidegger szerint⁷ „kiéheztetett országok”⁸ közül: „most épp milliók végzik az éhségtől megnyomorodva Kínában.” (GA 79: 56.) De a hidrogénbomba is szóba kerül az előadás többi részében, méghozzá a következőképpen: „nem is beszélve a hidrogénbomba ledobásáról, melynek kezdeti gyújtása, a legtávlatibb lehetőségében elgondolva, elegendő volna ahhoz, hogy minden életet a földön kitöröljön.” (GA 79: 4.) A „hullák gyártása”, éppúgy, mint a „megsemmisítőtábor” szintén visszatér az előadássorozat harmadik darabjában.⁹ Sőt a megsemmisítés jelenségét még külön is elemzi Heidegger kissé más, de talán még a megsemmisítő táborokra is vonatkoztatható kontextusban – erről majd később kicsivel többet.

Ám, még ha e kétségtelen rezonanciára sikerülne is „tudományos alapos-sággal” és megnyugtató módon rámutatni, továbbra is égetően fontos kérdés marad, hogy központi mondatunk és annak „Selbe wie” alakzata mennyiben számít kegyeletsértésnek vagy Holokauszt-relativizálásnak, esetleg a német felelősség és bűnök kisebbitésére tett kísérletnek. Az utóbbi eshetőség vizsgálatára sajnos az idő rövidsége és a *Fekete füzetek* fájoan transzparens homálya miatt most nem vállalkozhatunk, ellenben azt a kérdést igyekezni fogunk ismételten megvizsgálni – semmiképpen sem szerecsenmosdatás, hanem egy lehetőségekhez mérten „elfogulatlan” interpretáció céljából –, hogy a fentebb idézett mondat mennyiben nevezhető (az összehasonlíthatatlant) összehasonlító mondatnak, mennyiben egyneműsít, mennyiben tesz egyenlőséglelet, és mennyiben töröl el minden különbséget egy kétségtelenül szégyenletes és szörnyűsleges, valamint például egy, a bioszféra és hagyományos földművelés szempontjából sajnálatos, de mégis rövidtávon és közvet-

⁷ De nem csak szerinte, elég, ha csak Zhāng Zhènglóng börtönrel jutalmazott könyvére, *A fehér hó, vörös vér*-re gondolunk, amelyben többek közt 150000 csangcsuni 1948-as szándékos éhhalálra ítéeléséről ír.

⁸ Heideggernek akár a több millió áldozatot követelő, úgy nevezett ukrainai *Holodomor*ról is tudomása lehetett ezidőtájt, és persze a befolyási zónákra osztott Németország helyzetét sem szemlélte aggodalmaktól mentesen.

⁹ GA 79. 56.

lenül – a korban¹⁰ – kevésbé súlyosnak tűnő jelenség között. Mint láhattuk, a mondat 80-as évekbeli és későbbi recepciója, valamint talán Heidegger Marcusénak írt viszontválasza, illetve ez utóbbi dokumentum hagyományos interpretációja alapján, könnyűszerrel rövidre zárhatnánk e kérdést, és azt válaszolhatnánk: Nagyon is! Ám, ha Heidegger 30-as évek közepétől haláláig írt egyes elmélkedéseire tekintünk, – márpedig mi ezt szándékozzuk tenni –, akkor már nem tűnik ilyen egyértelműnek a kép és könnyűnek a válaszadás. Elemzésünk kulcsfogalmát ennek okán a Selbe fogalom kell hogy képezze.

A *Fekete füzetek* megjelenése után talán azért is érdemes e mondatot és a Selbe fogalmat újra megvizsgálni, mert e dokumentumok nem csak abba engedtek betekintést, hogy az említett brémai előadás-részlet egy olyan jéghegy csúcsa, amelynek testét a Soá, a nemzetiszocializmus bűnei iránt „jó esetben” közömbös, ugyanakkor terror-voltát nem megkérdőjelező „elmélkedések” teszik ki – ahogyan erre Donatella Di Cesare utalt¹¹ –, hanem (vigyázat, képzavarok következnek!) egy olyan kevésbé botránykőnek számító jéghegyet, vagy ha úgy tetszik „egész”-t is a korábbiaknál nagyobb elánnal felszínre löktek és kutathatóvá tettek, amelyet éppen a Selbe és a Gleiche fogalmairól folytatott több évtizedes, egy *Das Gleiche und das Selbe* című versen is tetten érhető,¹² és a *Moïpa* és a *Satz der Identität* előadásokban kulmináló, de mégis egyre cizelláltabb elmélkedések képeznek. Ennek tudatában a *Brémai előadások* fentebb idézett mondatát és Selbe szavát egy ideig mi is az előadássorozathoz jóval nagyobb terjedelmű egész részének fogjuk tekinteni. Ezt az egész-t kívánjuk először felvázolni, hogy aztán az ő irányából fordulhassunk vissza az említett (szöveg)részhez. Levezetésképpen pedig a brémai előadássorozat és a *Marcuse-levelezés* viszonyát fogjuk nagyvonalakban tárgyalni. (Mielőtt nekikezdenénk, annyit még mindenképpen érdemes hangsúlyozni, hogy amennyiben előadásunk végül nem a heideggeri eljárás módjait etikai vonatkozásait fogja tárgyalni, ez szándékaink szerint nem lehet annak jele, hogy szemünkben ilyen számvetésnek ne volna létjogosultsága, például az említett brémai mondat esetében!)

Fontos látni tehát, hogy Heidegger pályája több, mint felében, így a *Fekete füzetek*ben is nagy hangsúlyt fektetett arra, hogy az időközben egyre inkább heideggeri *terminus technicus*-szá avanzsáló Selbe szót megalapozza és el-

¹⁰ Persze ezeket a jelzőket ma már a baljósító vagy realista klímakutatók alighanem joggal kifogásolnák. Lám, mennyit változhat(na) akár egy évszázad alatt egy mondat megítélése!

¹¹ Di Cesare, 2016. 319.

¹² Az örökbecsű *Das Gleiche und das Selbe* című vers az én fordításomban: „Hogyan, csak a Gleichét akarjátok mindenütt? / Ez állandóan csak a közös lesz, / amely a különösen pöffeszkedik. // Ám a Selbé-t sehol sem ismeritek. / Egyetlen marad az egyetlen Egy, / amely bennünket tisztán a Saját felé fordít.” (GA 81: 57.)

különítse a Gleichétől – a nemrégiben megjelent *Fekete füzetek* kötetben például (1949-50 tájékán!) így fogalmaz: „A gondolkodás első lépése: meg- tapasztalni a szakadékot a Gleiche és Selbe között” (GA 98: 239.) –, de az üres egyformaságtól (*Einerleiheit*) és néhol a szintén csak egyfajta üres megfelelésként értett *Identität*, identitás, azonosság fogalmaktól¹³ is – hogy csak egy példát említsünk a számos közül: „Az identikus éppoly kevésbé a Selbe, mint a Gleiche.” (GA 97: 242.)

Ha e gondolkodói igyekezetre tekintünk, azt láthatjuk, hogy a Selbe *terminus technicus*-szerűen és nagy betűs alakban először a 30-as évek közepén jelenik meg Heideggernél, elsősorban Parmenidész híres 5. fragmentuma, a τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστὶν τε καὶ εἶναι fordításainál, elemzéseinél. Ezekben a szövegekben a Selbe a gondolkodás és lét közötti τὸ αὐτὸ-viszony fordítására szolgál. A 35-ös *Bevezetés a metafizikába* szöveg például a következőképpen fogalmaz: „Mit jelent τὸ αὐτὸ, a Selbe? [...] Az egység milyen értelmében gondoljuk el a Selbe Egy-ét? [...] Az egység az ellenkező-törekvésűek [*Gegenstrebigen*] összetartozósága. Ez az eredendően egységes, [...] lét és gondolkodás az ellenkező-törekvésű értelmében egyek, azaz összetartozóként dasselbék.” (GA 40: 147.)

E szakasz alapján tehát a Selbe egy olyan egységet jelöl, amelyet két eredendően – tehát nem utólag egy szintézis következtében – összetartozó, de mégis alapvetően egymással ellentétes, esetleg ellenszegülő¹⁴ vagy egymástól eltérő törekvésű, „elem” alkot. Egy efféle Selbe esetében, amely a parmenidészi értelemben vett „Ev szinonimájának számít, tehát olyan „kettős alapítás”-on nyugvó egységgel van dolgunk, amelyet egyformán eredendően konstruál a „részei” összetartozása és elkülönülése. Ez utóbbi kettő sem logikailag, sem időben nem előzi meg egymást, és egyik sincs a másik nélkül.

Ezt követően a 30-as évek legvégétől, de különösen a 40-es évek első felétől már egészen biztosan önálló és fontos terminussá váló Selbe – éppúgy, ahogy korábban, már a 20-as évek végétől a dasselbe szó is bizonyos esetekben – többnyire egy ilyen összetartozóságot lesz hivatott jelölni.

Heidegger többször is figyelmeztet, hogy ehhez „a Selbéhez való visszafordulni-tudás a legnehezebb” (GA 95: 38.), ám a gondolkodók (és költők) egyik legnemesebb feladata. Hangsúlyozza, hogy ez a gondolkodói visszafordulás nem tévesztendő össze a történeti eszméléssel, számítgatással, az összehasonlító vagy éppen mindent egyenlősítő, azonossá, hasonlóvá tevő

¹³ Azért írjuk, hogy „néhol”, mert például a Heidegger szemében a *Lét és idő* utáni időszak főművének tartott *Satz der Identität* szövegben a *Selbét* és a τὸ αὐτὸ-t egy identitásként fogja értelmezni, jóllehet nem a pusztán formál-logikai identitás-fogalom értelmében. (GA 11. 31-51.)

¹⁴ Heidegger az elemzett rész után igencsak militáns nyelvezetet használ. (GA 40. 149–151.)

metódussal, azaz a *Vergleichung*gal, esetleg *Vergleich*ennel. Ezek ugyanis mindig a „Selbe legfőbb ellenségét”, azaz Gleichét csinálnak a dolgokból,¹⁵ és nyomukban a Selbe rendre menekülésre kényszerül. Erről tanúskodik a következő idézet is a *Lét és idő*ről folytatott, 1943-as keltezésű, nemrégiben megjelent töprengésből: „Mert a Selbe gyakran csak az egyáltalán nem felfogható elkülönülés [*Unterschiede*] táján Selbe. Ahol csak Gleiche fordul elő és csak a Gleiché-ra vetül pillantás és ilyenformán kizárólag őt vesszük észre, ott a Selbe elrejtőzik. A Selbe nem a Gleiche egyformasága [*Einerlei*].” (GA 82: 359–60.)

E szövegben tehát azon túl, hogy a Selbe és az elkülönülés rejtett „viszonyáról” korábban mondtak ismét megerősítést nyernek, arról is tudomást szerzünk, hogy létezik egy olyan gondolkodási mód vagy világlátás, amelyben csak Gleiche fordul elő – vagy azt is mondhatnánk, a Gleiche örökké visszatér –, ahol minden eltérőt Gleichénak látnak vagy kezelnek, azaz *gleichschaltol*-nak és így benne az elkülönülőket Selbe-volta elrejtőzni kényszerül.¹⁶ Egy olyan, Heidegger perspektívájából mindenképpen kíváncsabb gondolkodásmódban azonban, ahol a Selbe kerül a gondolkodás homlokterébe, a különbségek, eltérések nem szűnnek meg, sőt Heidegger szerint éppen ezek éltetik vagy teszik elérhetővé a Selbét. Ahogyan Heidegger majd a háború végén fogalmaz, hogy a Selbét az *Bevezetés*ben ismertetett eltérőre-irányuló, de mégis összetartozó értelmében ragadjuk meg, ehhez arra van szükség, hogy „ezt az összetartozót illően [*gehörig*] elkülönítsük” (GA 75: 176.). Az „illő elkülönítés” sohasem pusztán látszólagos ellentéteket hoz napvilágra, mint amilyen például a kapitalizmus és antikapitalizmus között feszülő: „Miért tartozik össze legbelül az angol-amerikai »világ« és a »bolsevizmus«, a kapitalizmus és antikapitalizmus látszólagos ellentéte ellenére? Mert mindkettő megvalósulásában [*im Wesen*] a Selbe – a szubjektivitás tiszta racionalitásba való feltétlen kibontakoztatása.” (GA 96: 235.) Az igazi elkülönülés esetében ugyanis egy belső összetartozásról is szó van, egy, a brémai mondatból ismerős „*im Wesend*as Selbe”-voltról, mely az iménti esetben a „szubjektivitás tiszta racionalitásba való kibontakoztatásában” nyilvánul meg.

De vannak további esetek is, ahol ezt az összetartozó elkülönülést könnyű összetéveszteni a „fizikai” síkon is megjelenő, szószerint értett elhatárolásoktól, ellentétektől. Hogy ismét egy pikáns példát említsünk, elég a valamennyivel a Barbarossa-hadművet beindulása előtt író *Fekete füzet*-feljegyzésre gondolnunk, amelyben Heidegger a két ellenséges ország között húzódó „tényleges” demarkációs vonalakra utalva a következőt mondja: „A

¹⁵ „A Selbe ellensége a Gleiche” (GA 73.2. 923.)

¹⁶ Ilyen gondolkodásmód Heidegger szerint többek közt a nyugati metafizika, de a planetarizmus és az idiotizmus is.

választóvonalak megnehezítik azt, hogy azt, ami megvalósulásában [*im Wesen*] dasselbe, a Selbigkeitjában éppenséggel nyilvánvalóvá tegyük. A nemzeti-szocializmus nem [*ist*] bolsevizmus és ez nem [*ist*] fasizmus – azonban mindkettő a machináció/műveltetés [*Machenschaft*] machinációszerű [*machenschaftliche*] győzelmei – az újkor grandiózus kiteljesedésformái”. (GA 96: 126.)

Az idézet alapján tehát a fizikai vagy ideológiai törésvonalak nem csak a mélyebb elkülönülést, hanem a belőle felfejthető és vele összetartozó Selbevoltot, Selbigkeitot is képesek elfátyolozni. A következő idézetben talán ezt a Selbét nevezi¹⁷ – jóllehet kissé megtévesztő módon – „metafizikai értelemben vett dasselbe”-voltnak és ismét elkülöníti a Gleiche-volttól: „Az autoriter »szocializmus« (a fasizmus és nemzetiszocializmus változataiban) az újkor kiteljesedésének egy olyan formája, amely megfelel a bolsevizmusnak (de nem gleiche vele). A bolsevizmus és autoriter szocializmus metafizikai értelemben dasselbe, és mindketten a létező létezőségének hegemoniáján alapulnak.” (GA 96: 106.)

Heidegger tehát e két utóbbi idézetben azt kívánja jelezni, hogy annak „ténye”, hogy a két mozgalom ismét *im Wesen*, azaz megvalósulásában, létezésében, illetve metafizikai értelemben dasselbe vagy éppen egymásnak megfelelő, még nem jelenti azt, hogy az egyik a másik volna, azaz valamiképpen felcserélhető vagy azonosítható vagy megfeleltethető volna egymással. Erre utal az a közbevetés, hogy semmiképpen sem Gleichék egymással.¹⁸ Létezvén azonban mégis mindketten kiteljesedés-formáknak számítanak, méghozzá vagy az újkorban egyre inkább megkérdőjelezhetetlen hatalomra jutó *Machenschaft*, machináció, esetleg műveltetés kiteljesedésformái vagy a létező létezőségének hegemoniáját éltető újkori metafizikáé. Van tehát egy rejtett közös alap vagy gyökér, amelyben mindketten összetartoznak és amelyben éppoly eredendően elkülönülnek. Ugyanis a Selbe mindig „egy rejtett alapon összetartozó.” (GA 75: 104.)

Hogy azonban ez a közös alap vagy gyökér mennyire nem zárja ki két „jelenség”, vagy éppen két ország és ideológia közötti, a fizikai és nem-metafizikai törésvonalaknál mélyebb elkülönülés, különbség lehetőségét, erről Heidegger az alábbi szöveghelyen értekezik kissé homályos módon: „Amikor a bolsevizmust a fajelv által kívánjuk leküzdeni (mintha nem rendelkezne mindkettő – alapjában különböző alakban ugyan, de – dieselbe metafizikai gyökérrel), az éppoly eszelős – azaz a legbelsőbb létezésviszonyok [*Wesensverhältnisse*] felforgatása –, mint amikor arra törekszünk, hogy fasizmussal mentsük meg az orosz-ságot (mintha e kettő – mivel egy szaka-

¹⁷ *Selbe* önállósodása a *das Selbétől* csak 43-tól válik igazán szabályszerűvé.

¹⁸ Más helyütt Heidegger így fogalmaz: „Az Ungleiche a Selbe barátja” (GA 73.2. 923.)

dék választja őket el egymástól – nem zárna ki mindenféle létezés egységet [*Wesenseinheit*]).” (GA 96: 57.)

A két ideológia közötti lényegi szakadék, nem zárja tehát ki egy „közös” gyökér meglétét, ellenben az egyesülést, az egyiknek a másikba (vagy egy harmadikba) integrálását, megmenekítését nagyon is. Heidegger ugyanis – mint korábban is jeleztük – általában nem „híve” olyan szintetikus egységeknek, amelyek kezdetben két teljesen elkülönülő és magáért-valóan létező között utólag jönnek létre, ily módon a *Vergleichen*-nek sem, amely Heidegger szemében – mint utaltunk rá – feltehetőleg nem csak egy ártatlan összehasonlítást, hanem két önálló dolog „elgleichésítését”, azaz minimum *Gleiche*-relációval rendelkezővé, bár inkább *Gleichévé* tételét végzi. Ezt a vélekedését az 1944-45 táján íródó, formáját tekintve kísérleti jellegű *Feldweg-beszélgetések* egyik darabjában is megerősíti, amikor a főszereplőnek számító Bölcs egy ilyen „egységet” csak két *Gleiche* dolog között lát megvalósíthatónak:

„A MŰVELT: Az ember azt mondja: gleich és gleich szívesen társul.

A BÖLC: Természetesen; csak azért társul, mert előtte *Gleiche*ként már elválasztott. A *Gleichheit* a *Gleiche* számára éppen ilyenként megengedi, hogy magáért-valóan és elválasztottan legyen, tehát hogy anélkül legyen, hogy összetartozna.” (GA 77: 39.)

Heidegger tehát a *Gorgiász* dialógus mondatát is¹⁹ parafrázál sorokban a társulást és az összetartozást kívánja szembeállítani egymással. Ez alapján társulni, azaz a *Gleichheit*-ot vagy „az Eltérés-nélküli egyhangú Egyformaságá”-t²⁰ megteremteni csak az tudja, aki el van választva, és így képes e társulástól függetlenül is pusztán magáért-valóan létezni és (látszólagos) ellentétben állni más magáért-valókkal; elkülönülni pedig csak az, aki hozzátartozik ahhoz, akitől elkülönül, akinek létezése eleve összetartozás, így számára az elkülönülés soha sem hoz teljes leválást és magáért-valóságot.

Heidegger 45-46-ban tovább mélyíti a *Selbe* és az elkülönülés közötti viszonyt, amikor így fogalmaz: „A *Selbe* [*ist*] egymásközt-elkülönülés [*Unterschied*],” (GA 97: 243.) majd rögtön hozzáteszi, hogy itt az *Unterschied*-ot nem hegeli értelemben vett negatívitásként kell érteni, azaz talán nem a fent említett „látszólagos ellentét”-ként. E mondat inkább azt igyekszik kifejezésre juttatni, mivel Heideggernél a lét-ige nagyon sok esetben eleve összetartozásra utal, hogy a *Selbe* és az elkülönülés összetartozik egymással.

Azt javaslom, erről a pontról kanyarodjunk vissza a *Brémai előadás* híres soraihoz. Korábban annak vizsgálatát irányoztuk elő, hogy a „*Selbe wie*” alak-

¹⁹ Platón, 1998. 126. [510 b]

²⁰ GA 77. 88.

zat a sokat vitatott mondatunkban mennyiben számít egy analógia lenyomatának, netalántán mennyiben tesz egyenlőségelet két – vagy pontosabban négy – teljesen eltérő és különböző jelenség közé. Az alakzat Selbe fogalmának vizsgálata alighanem arra az örökre feltételes maradó megállapításra kell, hogy vezessen bennünket, hogy amennyiben Heidegger az adott ponton is az elemzett értelemben érti a Selbét, akkor aligha akar összehasonlítani (vö. *Vergleichung*) vagy egyenlősíteni (vö. *Vergleichen* vagy *Ausgleichen*). Őt e ponton ezzel vádolni, pusztán a Selbe fogalom történetére – tehát nem másra – tekintve nem tűnik kellően megalapozottnak.

A feltételezést pedig, hogy Heidegger az említett mondatban is a Selbe általunk elemzett értelmezés-történetét kívánja érvényesíteni, az látszik alátámasztani, hogy Heidegger nem csak korábbi és későbbi keltezésű szövegekben, hanem a brémai előadássorozat további öt különböző pontján is ilyen értelemben, méghozzá *terminus technicus*ként látszik használni a Selbe szót.²¹ Egy ilyen körülmény talán tovább könnyíti annak lehetőségét, hogy „Selbe wie”-s mondatunk mint rész számára egy kisebb egész (a brémai előadássorozat egésze) és egy nagyobb egész (a Selbe heideggeri fogalom-története) testében találhassunk helyet, és egyben a fentebb említett rezonancia egy újabb jelét tapasztaljuk meg.

A harmadik brémai előadásban az egyik „legegyértelműbb” ponton például így fogalmaz: „De ismételten: a Selbe sohasem a Gleiche. A Selbe éppoly kevésbé csak az identikus eltérés nélküli [*unterschiedslose*] egybeesése. A Selbe sokkal inkább az eltérés [*Unterschied*] egymástól-eltartása/távoltartása/viszonya [*Verhältnis*].” (GA 79: 52.) Ez az idézet újfent megkülönbözteti a Selbé-t a Gleichétől és az előbbi ismét csak a dinamikus értelmében vett eltéréssel/elkülönüléssel hozza összefüggésbe. A Selbe így olyan *Verhältnis*, máshol *Ver-Hältnis* lesz,²² amely nem pusztán egy szimpla viszonyt jelent – néhány sorral korábban ugyanis „egyedülálló”-nak, *einzigartignak* nevezi –, hanem a *verhalten* ige „szigorú értelmét” figyelembe véve, egy olyat, amely két összetartozó, de mégis egymástól egy adott ponton el-térő „dolog” egymástól távolodó-száttartó, a másiktól magát egyre jobban távoltartó mozgását tartja e távolodás ellenére egyben.

Ha ezt a jelentést immáron átöröközhetnénk a kritikus mondatunkba, akkor ez alapján Heidegger pusztán annyit kívánna jelezni, hogy a megsemmisítő táborok, amennyiben megvalósulásukban Selbék például a motorizált élelmézőipar működésmódjával, akkor a szó mindkét értelmében eltérnek az utóbbitól, azaz e kettő jelensége nagyon is távolodik vagy távol van egy-

²¹ vö. GA 79. 51; 52; 53; 54; 55.

²² például: GA 98. 293.

mástól, még akkor is, ha egy nagy nyilvánosság elől elzárt, visszatartott összetartó erő egybentartja őket. Ezzel Heidegger szemében semmiképpen sem válnak identikussá, felcserélhetővé, eltérés nélkülivé. Ellenkezőleg, nagyon is eltérnek egymástól, sőt ők maguk a legkülönbözőbbek, ugyanis „a legkülönbözőbbekben nyugszik a legtisztább Selbe.” (GA 77: 89.)

Ám azt is le kell szögezni, hogy Heidegger ilyen nem „etikai”, hanem „gondolkodói” indíttatású fejtegetései²³ arra is figyelmeztetnek, hogy e jelenségeket megértésük érdekében nem érdemes teljesen elválasztottként kezelni, azaz magáért-valóan, mert ha így teszünk, akkor csak „*vergleichen*ni”, azaz összehasonlítani és azonossá tenni tudjuk őket és soha nem fogjuk megérteni se az egyik, se a másik „léttörténeti” gyökerét, azaz az újkor mindent szubjektummá és objektummá tevő és így „Da-sein”-i és élőlényi és dologi létükben „megsemmisítő”²⁴, tudományos-technikai-metafizikai gondolkodását, mely a modern technika korában a *Ge-stell* gépezetében csúcsosodik ki és érhető tetten, például akkor, amikor az embereket előbb szubjektummá, majd egy zakatoló hullagvár objektumává alakítják, méghozzá ilyen sorrendben.

Azonban – vethetnék ellenünk – az összes eddigi Selbét felvonultatató mondatunkban sehol sem láttuk a „Selbe wie” alakzatát, így rész-egészre vonatkozó korábbi feltételezéseink megfenekleni látszanak. E szokatlan formula igyekezetünk ellenére, továbbra is inkább az összehasonlítás, analógia-gyártás szolgálatában állónak tűnik. Ezt az ellenérvet a német nyelv szabályszerűségei mellett az is gyengíteni látszik, hogy Heideggernél több ponton is láthatunk más szövegekben is hasonló alakzatot, és ez ott korántsem akadályozza meg őt abban, hogy a Selbe korábbi, általunk is elemzett értelmezéséhez kapcsolja az alakzatban szereplő Selbe szót. Részlet a már érintett 1944-45-ös *Feldweg-Gespräch*ből:

„A MŰVELT: [...] A kancsó ez alapján csak akkor önmaga, amikor ebben a bőségben nyugszik, és bizonyos módon Selbe, mint a szőlőtő és a napfény.

A BÖLCS: A kancsó nem csak egy bizonyos értelemben Selbe, hanem igazából a Selbe, ha megfontolja azt, amit a Selbigkeitől már mondtunk [azaz, hogy a Selbigkeit összetartozóság].” (GA 77: 135.)

Itt talán nehézkes volna azt állítani, hogy Heidegger vagy a beszélgetőpartnerek a „Selbe wie” alakzaton keresztül analógiába kívánják állítani a korszót/kancsót és tartalmának, a bornak eredetét, azaz a szőlőtövet, és az őt

²³ vö. „Aki a gondolkodástól építőjellegűt vár csalódni fog. [...] A gondolkodást egy szakadék választja el az Evangéliumok hegyi beszédétől.” (GA 98. 7.)

²⁴ GA 79. 9.

éltető és érlelő napfényt. Az itt mondottak intenciója sokkal inkább az említett jelenségek egy közös alaphoz való összetartozásának, azaz „igazából Selbe”-voltának rögzítésére irányul. Márpedig örökre kérdőjeles feltételezésünk szerint a brémai mondatéi is.

Igen ám, de lelkiismerettel nem hunyhatunk szemet afelett sem, hogy Heidegger 1948-ban Marcusénak szánt levelében – jóllehet csak részben – „ugyanezeket” a jelenségeket a „genauso” határozó-szóval kötötte össze. Annak kérdése, hogy mennyiben indokolt a Heidegger-levél „genauso”-ját és a *Brémai előadás* „Selbe wie”-jét egymás szinonimájaként kezelni, talán afele a kérdés felé kell hogy irányítson bennünket, hogy milyen összefüggések mutathatók ki a két ismertetett dokumentum között.

Mint ismeretes, Heidegger csak egy levelet írt Marcusénak a háború után, Marcuse második levele így örökre válasz nélkül maradt. Az a történelmi tény azonban, hogy a brémai előadások Heideggernek e fontos és párját ritkító levelezés és az eltöltés utáni első nyilvános előadásai voltak, továbbá az az erősen idézőjeles „hermeneutikai tény”, hogy a brémai előadások sorai – ahogy én számolom – legalább 17 fontos ponton vagy szóhasználatukban vagy gondolatiságukban kapcsolhatók Marcuse utolsó, Heideggerhez írott leveléhez (és további 10-ben az egész levelezéséhez), talán felkeltheti bennünk a gyanút, hogy Heidegger az említett előadássorozathoz többek közt Marcuse szavaira, vádjaira is reflektálni szándékozott.

E gyanút erősítendő, azt javaslom, először is idézzük emlékezetünkbe Marcuse második és egyben utolsó levelének egy fontos szakaszát.²⁵ Marcuse itt azt a vádat fogalmazza meg Heidegger ellenében, hogy azzal, hogy „egyenlőíti” (ausgleichen) vagy „egy szintre hozza” a „zsidók kiirtását” a kelet-németek „kényszeres áttelepítésével”, vagy azt mondja, „a másik is ilyesmit csinált”, két ember közötti beszélgetés „logikus dimenzióján” túlra merészkedik, ahol már nem lehetséges és szabad párbeszédet folytatni egymással. Marcuse levelében leginkább a különbségtevést, a különbség, az *Unterschied* észrevételét kéri számon Heideggeren, méghozzá azét, amely mögött az emberségesség-embertelenség (*Menschlichkeit-Unmenschlichkeit*) totális különbsége húzódik meg. Amennyiben igaz az a maradéktalanul soha nem igazolható feltételezésünk, hogy Heidegger többek közt Marcusénak is válaszol brémai előadásain és így azok „némi” túlzással Heidegger második, Marcusénak szánt levelének is tekinthetők, akkor talán például az emberi-embertelenség és nem-emberiség megkülönböztetésére vonatkozó heideggeri igyekezetek,²⁶ vagy a Selbének az *Unterschied* visszatartásává, elrejtésévé, azaz

²⁵ Marcuse – Heidegger, 2004. 267.

²⁶ „Az ember egy teljesen más módon tartozik hozzá az [ki-elő-le-fel stb.] állítás-egészhez [*Ge-stell*], mint a gép. Ez a mód [az ember *Ge-stell*hez tartozásának módja]

Verhältnis-évé nyilvánítása,²⁷ mely talán Marcuse azon mondatára reagál, hogy „mi ezeket a viszonyokat [Verhältnisse] nagyon pontosan ismertük, talán jobban is, mint a németországi emberek”²⁸ (Marcuse), de a Selbe és az *Unterschied* szoros összetartozásáról és nem Gleiche-voltáról szóló, korábban elemzett töprengések is – jöllehet egy nagyobb távlatú „léttörténeti” gondolkodás részeként – e vád ellen (is) kívánnak védelmet nyújtani.

A „Selbe wie” választása ennek értelmében talán azon belátás következményének tekinthető, hogy a Marcusénak írt „genauso”-s mondat nem várt félreértésekre, félreértelmezésekre adott okot. Heidegger e belátás alapján a nagy plénum elé állva talán már úgy döntött, hogy még ha „bűjtatottan” is, és továbbbonyolítva a helyzetet, miközben az idegeket (és érzelmeket) pattanásig feszíti, pontosítani próbálja Marcusénak írt és küldött mondatát. Ekkor fordul a *Ge-stell*-előadásra a „Selbe wie” alakzathoz, és látja el a soron következő előadáson félreértéseket tisztázni szándékozó megjegyzésekkel.

Hogy Heidegger mennyire tudatában volt annak, hogy mind a „genauso”-val, mind a „Selbe wie”-vel veszélyes vizekre evez, és provokációjának élet nem tompítja kellően, mondjuk a Selbe szó utólagos mély „gondolkodói” magyarázata,²⁹ ezt talán az is „bizonyítja”, hogy a második brémai előadás később, az 50-es években átdolgozásra kerülő változatában „Selbe wie”-s mondatunk első mondatrésze után kiteszi a pontot, és törli a Holokausztra, hidrogénbombára, kiéheztetésre vonatkozó mondatrészeket, így a „Selbe wie”-s alakzatot is.³⁰ A Heideggerrel szemben jóindulatú olvasó ebben a gesztusban alighanem a bűnbánat egy sajátos, még ha nem is frontális módját³¹

válhat embertelenné is (és azzá is vált). Ámde az embertelen [*Unmenschlich*] még mindig *emberi*-embertelen [*Unmenschlich*]. Az ember sohasem lesz gép. Az embertelen, de még emberi természetesen irtózatossabb, mert gonoszabb és végzetesebb mint az ember, amely már nem volna más, mint egy gép.” (GA 79. 37.)

²⁷ GA 79. 52.

²⁸ Marcuse – Heidegger 2004. 266.

²⁹ Kétségtelenül más kontextusban is kedvelt „időtöltése” volt Heideggernek, hogy előbb közönségét igyekszik meghökkenteni, majd a meghökkentőnek szánt mondatok elhangzása után, rendre azok „léttörténeti” magyarázatát próbálja prezentálni. Azonban sajnos az, hogy a tudatosság vagy éppen rendszeresség nyomait véljük felfedezni valakinél, még nem feltétlenül menti fel az illetőt. Például egy családon belül elkövetett fizikai erőszak vétke és következménye sem enyészik el azzal, ha bebizonyítjuk, hogy az illető már családon kívülieket is ütlegetett annak előtte, még-hozzá rendszeresen és módszeresen.

³⁰ GA 7. 16.

³¹ Az ilyen nyilvános és látványos és mindig utólagos bűnbánásokról Heidegger nem csak a Marcusénak címzett levelében (Marcuse – Heidegger 2004. 265.) beszél le-sújtóan. (GA 97. 250; 460.)

vélheti felfedezni. Éppúgy, ahogy a „genauso” „Selbe wie”-re „cserélése” esetében is.

Ám a kérdés eldöntését, hogy mennyiben egy „sajátos”, bizonyos nézőpontból végtelenül antiszociális, Heidegger szemében azonban „szabad”-nak tekinthető, mély gondolkodói „humor” mozgatja a szálakat, mondjuk a provokáció, de a szócserre vagy törlés mögöttit is, azt ehelyütt már végképp az olvasóra bízom. Ehhez – feltételezés-tárunk „humoros” zárásaképpen – Heidegger egyik ritkaságszámba menő, 1945–46 körül a „humor”-ról íródo feljegyzését ajánlanám megfontolásra: „Hogy valaki humortalan [...] azt is jelentheti, hogy nála a humor nem közvetlenül mutatkozik meg, nevezetesen azért, mert egy gondolkodói magatartásban tisztán vissza van tartva. Talán ez a nem feltűnő humor az egyedül valódi humor. Ahol a humor hangos lesz, ott könnyen egy mély bizonytalanság kibúvójaként és elfátyolozásaként árulja el magát. Ezt a bizonytalanságot véli úgy e humor, hogy elkerüli. A láthatatlan humor vele szemben egyáltalán nem zuhan a bizonytalanba és a szorongatottba, mert ő a szabadság csendes virága. Ezért marad ritka. Még ritkábban ismerik fel. Azt, hogy a humornak *Selbe*-nek kell lennie, *mint*[wie] az egészséges búskomorságnak, csak kevés ember értheti.”[*kiemelés tőlem*] (GA 97: 182.)

MARTIN HEIDEGGER ÍRÁSAI

- GA 7 *Vorträge und Aufsätze*. 1936–1953. Szerk. F.-W. von Herrmann, Klostermann, Frankfurt am Main, 2000.
- GA 11 *Identität und Difference*. Szerk. F.-W. von Herrmann, Klostermann, Frankfurt am Main, 2006.
- GA 40 *Einführung in die Metaphysik. Sommersemester 1935*. Szerk. P. Jaeger, Klostermann, Frankfurt am Main, 1998.
- GA 73.2 *Zum Ereignis-Denken*. Szerk. P. Trawny, Klostermann, Frankfurt am Main, 2013.
- GA 75 *Zu Hölderlin / Griechenlandreisen*. Szerk. C. Ochwaldt, Klostermann, Frankfurt am Main, 2000.
- GA 79 *Bremer und Freiburger Vorträge*. Szerk. P. Jaeger, Klostermann, Frankfurt am Main, 1994.
- GA 81 *Gedachtes*. Szerk. P.-L. Coriando, Klostermann, Frankfurt am Main, 2007.
- GA 82 *Zueigenen Veröffentlichungen*. Szerk. F.-W. von Herrmann, Klostermann, Frankfurt am Main, 2018.
- GA 95 *Überlegungen VII–XI. (Schwarze Hefte 1938–39)* Szerk. P. Trawny, Klosterman, Frankfurt am Main, 2014.

- GA 96 *Überlegungen XII–XV. (Schwarze Hefte 1939–1941)* Szerk. P. Trawny, Klostermann, Frankfurt am Main, 2014.
- GA 97 *Anmerkungen II–V. (Schwarze Hefte 1942–1948.)* Szerk. P. Trawny, Klostermann, Frankfurt am Main, 2015.
- GA 98 *Anmerkungen VI–IX. (Schwarze Hefte 1948–1951.)* Szerk. P. Trawny, Klostermann, Frankfurt am Main, 2019.

TOVÁBBI IRODALOM:

- Di Cesare, Donatella (2016): *Heidegger, die Juden, die Shoah*. Klostermann, Frankfurt am Main.
- Fariás, Victor (1989): *Heidegger and Nazism*. Temple University Press, Philadelphia. (Fordította Burrell, Paul)
- Habermas, Jürgen (1992): Work and Weltanschauung – The Heidegger Controversy from the German Perspective. In. *Heidegger – A Critical Reader*. Szerk. Dreyfus, Harold és Hall, Harrison. Basil Blackwell, Oxford/Cambridge. 186–209.
- Lacoue-Labarthe, Philippe (1990): *Heidegger, Art and Politics – The Fiction of the Political*. Basil Blackwell, Oxford/Cambridge. (Fordította Turner, Chris)
- Lévinas, Emmanuel (1989): As If Consenting to Horror. *Critical Inquiry* 15/2. 485–88. (Fordította Wissing, Paula)
- Lyotard, Jean-Francois (1997): *Heidegger and „the Jews”*. University of Minnesota Press, London/Minnesota. (Fordította Michel, Andreas és Roberts, Mark S.)
- Marcuse, Herbert – Heidegger, Martin (2004): A Dialogue in Letters. In. Marcuse, Herbert *Technology, War and Fascism*. Szerk. Kellner Douglas, Collected Papers of Herbert Marcuse, Vol. 1. Routledge, London/Washington, 263–267.
- Az eredeti német szöveg elérhető itt: <https://www.marcuse.org/herbert/pubs/40spubs/47MarcuseHeidegger.htm#hm1> (2020.01.13.)
- Platón (1998): *Gorgiász*. Atlantisz, Budapest. (Fordította Horváth J. és Péterfy J.)

A KÖTET SZERZŐI

Balázs Gábor Izraelben a Bar Ilan Egyetem zsidó filozófia szakán írta meg disszertációját vallás és erkölcs kapcsolatáról. Jelenleg az Országos Rabbiképző és Zsidó Egyetem adjunktusa. Fő érdeklődési területei: középkori zsidó filozófia, modern zsidó és izraeli identitás elméletek, a posztmodern kor és a vallásfilozófia kihívásai, kortárs etika és politikai filozófia.

Balogh László Levente A Debreceni Egyetem BTK Politikatudományi Tanszékének docense. Kutatási területei: 20. századi politikai filozófia, emlékezetpolitika, politika és vallás viszonya.

Boros Bianka Filozófia és kulturális antropológia szakon diplomázott az ELTE-n (2010), majd a Bergische Universität Wuppertal filozófia szakán, Tengelyi László és Gerald Hartung témavezetésével szerzett doktori fokozatot (2014). Jelenleg az MTA-PTE Kritikai Tanulmányok Kutatócsoport tudományos munkatársa. Főbb kutatási területei: Nicolai Hartmann filozófiája, neokantianus ismeretelmélet, realizmus, réteg- és fokozati ontológiák. Disszertációja önálló kötetként Németországban jelent meg: *Selbstständigkeit in der Abhängigkeit. Nicolai Hartmanns Freiheit-slehre*. Würzburg, Ergon Verlag, (2015). Fontosabb cikkei: Weltentwurf und Unendlichkeit bei Nicolai Hartmann. In. Gabriel-Ostritsch-Olay (Szerk.): *Welt und Unendlichkeit*. Freiburg/München, Karl Alber Verlag, (2017); A teleológiai ítélőerő valódi antinómiája. In. Blandl-Boros-Czétány-Kővári (Szerk.): *A kritika fogalma a XVII–XVIII. században*. (2019); Alte und neue kopernikanische Gegenwende. *Horizon, Studies in Phenomenology* 8.1 (2019).

Czétány György Az MTA-PTE Kritikai Tanulmányok Kutatócsoport tagja. Óraadó tanár a Pázmány Péter Katolikus Egyetem Bölcsész- és Társadalomtudományi Karán és a Testnevelési Egyetem Gazdaság- és Társadalomtudományi Intézetében. Az ELTE Bölcsészettudományi Karán 2015-ben megvédett doktori disszertáció témája Hegel és Deleuze immanencia-fogalma, valamint a transzcendentális illúzió. A disszertáció alapján kidolgozott, transzcendentális kritikai elméletet kifejtő könyve 2015-ben jelent meg *A transzcendentális illúzió keletkezése és története* címen a L'Harmattan kiadó *Cogito könyvek* sorozatában. Ennek filozófiatörténeti folytatása 2019-ben látott napvilágot *A transzcendentális probléma* címmel. Ugyanebben az évben került nyomdába az elmélet politikafilozófiára alkalmazott változata, melynek címe *A nagy narratívák összecsapása*.

Erdély Perovics Andrea Az SZTE BTK Filozófia Tanszék doktori hallgatója és a Metanoia Artopédia színésznője. Kutatási területe az Antonin Artaud

által vizionált színház értelmezése, amely alapvetően az étellel egybefonódó színház létjogosultságára, annak lényegére és eredetére kérdez rá.

Fehér M. István Egyetemi tanár (ELTE, Andrásy Deutschsprachige Universität), az MTA rendes tagja. Kutatási területe a 19-20. századi filozófia, különösen a német idealizmus, az életfilozófiai, a fenomenológiai és a hermeneutikai áramlatok.

Gábor György Filozófus, vallástörténész, tanszékvezető egyetemi tanár, Országos Rabbiképző – Zsidó Egyetem. Fő kutatási területe: a rabbinikus bölcsélet, a biblikus és rabbinikus történelemszemlélet, antik zsidó és korai keresztény filozófia, zsidó–keresztény teológiai kontroverziák, az anti-judaizmus története, politikai teológia, történelemhermeneutika. Könyvei: *A bárka és utasai* (1996.) *A szentély és a vadak* (2000.) *Szinaj és Jabne* (2005.) *Szabad egyház szabad államban* (Buda Péterrel közösen, 2006.) *Az idő nélküli hely* (2008.) *A diadalíven innen és túl* (2009.) *A politika szolgálólánya* (Buda Péterrel közösen, 2009.) *Le demande invisible* (Roma, 2011.) *A szépség akarata* (Bacsó Bélával, Gyenge Zoltánnal és Heller Ágnessel közösen, 2011.) *Múltba zárt jelen* (2016.)

Garaczi Imre Filozófiatörténész, a veszprémi Pannon Egyetem Társadalomtudományok és Nemzetközi Tanulmányok Intézetének habilitált docense; *Pro Universitate Pannonica*-díjas, a *Veszprémi Magyarságtudományi Kutatások Műhely* és a *Veszprémi Humán Tudományokért Kiadó* vezetője; a *Pro Philosophia* Füzetek történet- és kultúrbölcséleti negyedévi lap, a *Mediterrán Világ* társadalomtudományi folyóirat, valamint a gazdaságetika.hu társadalomtudományi periodika szerkesztője. Fő kutatási területei: migrációs és geokönmiai folyamatok nemzetpolitikai és geopolitikai vonatkozásai, a modernitás politikai filozófiái, a jelenkor gazdaságetikai folyamatai, a két világháború közötti magyar filozófia története. Eddig megjelent kötetei: *Modernitás és morálbölcsélet* (2002), *Korszellem és műalkotás* (2004), *Ész és sors* (2005), *A nemzettel Európában* (2006), *Önérdék és önzetlenség* (2007., 2009), *Idő-lét és Halálpillanat* (2008), *Identitás és stratégia* (2010), *Hogyan lettem a marxizmus hatására indián törzsfőnök?* (2014)

Gáspár László Ervin A Debreceni Egyetem BTK Filozófia Intézetének doktorandusza. Kutatási területe: Wittgenstein filozófiája, a színekizárási axiómának az 1930-as években beállt fordulatban játszott szerepe, különös tekintettel a kategóriaalkotás és családi hasonlóság elméletének kialakulására.

Gelenczey-Miháltz Alirán Filozófia- és kultúrtörténész, klasszika-filológus, az MTE tanára. Fő kutatási területe a korai és klasszikus görögség politikai és vallásfilozófiája, valamint a görög gondolkodás interkulturális kapcsolatai a mediterrán térségben, különös tekintettel az ókori Egyiptomra.

Fontosabb művei közül a könyvei: *Platón Kritón* (fordítás kommentárokkal és kísérő tanulmánnyal, Platón Összes Művei kommentárokkal, Atlantisz, 2005), *Xenophón Hierón avagy a zsarnokságról* (fordítás kommentárokkal és kísérő tanulmányokkal, Typotex, 2012); valamint *Empedoklész kozmológiájáról és teológiájáról* írt tanulmányai (Magyar Filozófiai Szemle 2012, Ókor 2012).

Gimesy Péter Filozófus, művészettörténész. Szakterülete a 19. század és a századforduló. Kutatási módszer: Ikonológia. Kutatott témák: művészet-filozófia, vitalizmus, Christopher Dresser.

Gyenge Zoltán Az SZTE BTK Filozófia Tanszék professzora, tanszékvezető. Az SZTE BTK dékánja. 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 fordítója.

Hankovszky Tamás Kémia, magyar, teológia és filozófia szakokon végzett Szegeden, majd tanulmányait Bonnban folytatta. Filozófiából doktorált Budapesten és habilitált Pécsen. A Pázmány Péter Katolikus Egyetem BTK Filozófia Tanszékének oktatója, ahol logikát, klasszikus német filozófiát és politikai filozófiát tanít. Korábban tíz évig tanított teológiát a Szegedi Hittudományi Főiskolán. Szűkebb kutatási területe jelenleg Kant és Fichte filozófiája. Eddig négy könyve jelent meg: *Pilinszky János evangéliumi esztétikája: Teremtő képzelet és metafizika*. Budapest: Kairosz, 2011.; *Antropológia és transzcendentális filozófia: Fichte korai tudománytanának alap gondolata*. Budapest: L'Harmattan, 2014.; *Elsőrendű logika*. Budapest: PPKE, 2014.; *A megváltott lét hermeneutikája: Filozófia, teológia, irodalom*. Budapest, Kairosz, 2015.

Horváth Dávid Az ELTE BTK Filozófiatudományi Doktori Iskola Hermeneutikai programjának doktorandusza. Kutatási területei: 20. századi „kontinentális” filozófia, hermeneutika, hasonlósági elv. Fontosabb szövegei: *Az összetartozáson innen és túl: Parmenidész 3. fragmentumának heideggeri interpretációi*; *Hasonlóságon innen és túl?*, Eugen Fink *A boldogság oázisa. Gondolatok egy játékontológiához* című írásának fordítója.

Jani Anna A Pázmány Péter Katolikus Egyetem Filozófia Tanszékének tudományos munkatársa és oktatója. Kutatási területe a hermeneutika, a fenomenológia, és a 20. századi vallásfenomenológia. Szakterületén számos hazai és nemzetközi publikáció szerzője. (Lásd még: www.annajani.info)

Kiss Endre Az MTA doktora (D.Sc), Dr.phil, ph.d. dr. habil., egyetemi tanár (OR-ZSE), ny. egyetemi tanár (ELTE, Újkori és Jelenkori Filozófia Tanszék),

az MTA Statisztikai és Jövőkutatási Bizottságának tagja. Az OR-ZSE Kaufmann Dávid Zsidó Kultúrakutató Csoport vezetője. Filozófiai tevékenységének első korszakában az Osztrák-Magyar Monarchia filozófia- és eszmetörténet, illetve a magyar filozófia- és eszmetörténet problémáival foglalkozott. Két összefoglaló könyvet írt erről (magyarul: 1978, németül: 1986), három könyvet Hermann Broch-ról (a másodikat magyarul és németül is megjelentette), két másik könyvet a századforduló magyar kultúrájáról. Filozófiai tevékenysége második korszakának középpontjában Nietzsche állt. 1982-ben könyvet írt filozófiájának magyarországi recepciójáról, 1993-ban monográfiát Nietzsche filozófiájáról, 2005-ben kiadta e monográfia kétszeres terjedelműre növelt végleges változatát. Filozófiai tevékenysége harmadik korszakának középpontjában az 1989 utáni kelet-európai és a globális fejlődés komplex problematikája áll. Legutóbbi két összefoglaló könyve: *Judentum–Emanzipation–Mitteleuropa* (2009) *Marx lábnyomai és átváltozásai* (2013)

Kovács Gábor PhD, BTK Filozófiai Intézete, tudományos főmunkatárs. 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).

Laczkó Sándor Az SZTE BTK Filozófia Tanszék oktatója, a Magyar Filozófiai Társaság főtítkára, az SZTE Klebelsberg Könyvtár főkönyvtárosa. Főbb kutatási területei: eszme- és recepciótörténet, erkölcsfilozófia, magyar filozófiatörténet. Szerkesztője a *Lábjegyzetek Platónhoz*, illetve *A magyar nyelvű filozófiai irodalom forrásai* című könyvsorozatoknak, alapító szerkesztője a *Pompeji* (1990-1998) című irodalmi, művészeti, böleseleti folyóiratnak. Legutóbbi önálló kötete: *A dolog és a szó* (2013).

Lehmann Miklós Az ELTE Tanító- és Óvóképző Kar docense, a Társadalomtudományi Tanszék tanszékvezetője. Önálló kötetei: *A dinamikus elme.* (Trezor, Budapest, 2008.); *A digitális elme.* (ELTE TÖK, Budapest, 2017.) Fő kutatási területei: Wittgenstein filozófiája, elme- és kommunikációfilozófia.

Losonczi Alprár Rendes egyetemi tanár, Újvidéki Egyetem Társadalomtudományi Katedra. Fontosabb művei: *Merleau-Ponty filozófiája* (2010) *Otpor i moc* (Ellenállás és hatalom) (2012) *Mockaodrústvenidogadja* (A hatalom, mint társadalmi történés) (2009) *State and Society in modern republican tradition and republican political economy* (In. State and Democracy, ed. By M. Podunavac, Belgrád, Sluzbeniglasnik, 2011) *Neoliberalism: Befallor Respite?* (társzerző) (Panoeconomicus, 2010)

Losoncz Márk Filozófus, kutató, a belgrádi Filozófiai és Társadalomelméleti Intézet munkatársa. Tanulmányait és kutatásait az Újvidéki és a Belgrádi Egyetemen, a párizsi EHESS-en és a müncheni LMU-n végezte. Számos könyv (társ)szerzője vagy (társ)szerkesztője.

Marosán Bence Péter A Budapesti Gazdasági Egyetem és a Pázmány Péter Katolikus Egyetem oktatója. Kutatási területei: fenomenológia, hermeneutika, politikai filozófia, környezeti etika, elmefilozófia, Husserl, Heidegger.

Mester Béla PhD, a Bölcsészettudományi Kutatóközpont Filozófiai Intézetének tudományos főmunkatársa. Főbb kutatási területei a kora újkori politikai filozófia története, a magyar filozófiatörténet és a magyar politikai eszmétörténet. Legutóbbi könyve: *Szabadságunk születése. A modern politikai közösség antropológiája Kálvin Jánostól John Locke-ig.* (2010).

Mészáros András Nyugalmazott egyetemi tanár, az MTA külső tagja, a Szlovák Tudományos Akadémia Filozófia Intézetének munkatársa. Fő kutatási területe a magyarországi filozófia története, különös tekintettel a 19. századi felső-magyarországi filozófiára. Utóbbi kötetei: *Dejiny maďarskej filozofie* (2013) *Széttartó párhuzamok* (2014) *Súcasnosť nesúcasného* (2018)

Olay Csaba Az ELTE BTK Újkori és Jelenkori Filozófia Tanszékének tanszékvezető egyetemi tanára. Fő kutatási területe: 19-20. századi kontinentális filozófia, egzisztencializmus, hermeneutika, politikai filozófia, Heidegger, Jaspers, Gadamer, Hannah Arendt, Frankfurter Iskola.

Pavlovits Tamás Az Université de Paris-Sorbonne és a Magyar Tudományos Akadémia doktora, egyetemi tanár az SZTE BTK Filozófia Tanszékén. Kutatási területe a kora modern és modern filozófiák és a fenomenológia. Könyvei: *Le rationalisme de Pascal* (Paris, Publications de la Sorbonne, 2007), *Blaise Pascal. A természettudománytól a vallási apológiáig* (Gödöllő, Attraktor, 2010), *Mi egy ember a végtelenben? Pascal-értelmezések* (Budapest, Gondolat, 2014).

Perecz László Filozófiatörténész, a BME és az ELTE professzora, az MTA doktora, a *Magyar Tudomány* szerkesztője. A magyar filozófia történetével foglalkozik. Legutóbbi könyvei: *Háttér előtt: Írások a magyar filozófia múltjáról és jelenéről* (2013), *Ki a filozófus? Magyar filozófiatörténeti tanulmányok* (2017).

Ropolyi László Fizikát és filozófiát tanult az ELTE-n. Évtizedekig tanított filozófiatörténetet, tudománytörténetet, tudományfilozófiát s egyéb filozófiai tárgyakat az ELTE TTK-n. Főként tudomány-, természet- és technikafilozófiai témákban publikált. Az utóbbi 15 évben elsősorban egy internetfilozófia

kialakításán dolgozik. Ebben a témában megjelent könyve: *Az Internet természete. Internetfilozófiai értekezés.* (Typotex, Budapest, 2006)

Széplaky Gerda Az EKE BMTK Vizuális Művészeti Intézetének egyetemi docense. Több filozófiai, esztétikai, művészeti folyóirat és tanulmánykötet szerkesztője. Önálló kötetei: *Berszán: Genezis projekt* (MODEM, Debrecen, 2010), *Az ember teste. Filozófiai írások* (Kalligram, Pozsony, 2011), *Diverzív építészet – Ekler Dezső építésze esztétikai perspektívából* (L'Harmattan, Budapest, 2016), *Kant hátán a szór. Művészeti írások* (L'Harmattan, Budapest, 2017), *WOUNDING THE COLOR BLACK. On Zsolt Berszán's art* (Asociatia Bazis, Cluj-Napoca, Románia, 2018), *Sötét és néma. Filozófiai írások irodalomról, filmről, képzőművészetről* (L'Harmattan, Budapest, 2019).

Szücs László Gergely Filozófus, szociológus, 2014 és 2019 között az MTA BTK Filozófiai Intézet munkatársa, korábban a Wesley János Lelkészépző Főiskola kutatója. Kutatási területe: kritikai társadalomelmélet, demokraciá-elmélet, Jürgen Habermas filozófiája. Legfontosabb publikáció: *A kommunikatív hatalom és az emberi jogok – Jürgen Habermas politikai filozófiája a kilencvenes években* (2015)

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 Dr. habil., az SZTE BTK Filozófia Tanszékének docense. Fő kutatási területei: környezetfilozófia, társadalomfilozófia, alkalmazott etika. Több mint 100 publikáció szerzője. Főbb kötetei: *Játékelmélet és társadalom* (1997), *Fejezetek a környezetfilozófiából* (2007), *Játékelméleti dilemmák társadalomfilozófiai alkalmazásokkal* (2010), *Környezetetika* (2015) *Társadalomfilozófia* (2020).

Valastyán Tamás A Debreceni Egyetem Filozófia Intézetének habilitált egyetemi docense. Főbb kutatási területe a modernitás esztétikai elméletei, a kortárs magyar szépirodalmi és értekező prózai folyamatok. A *Magyar Filozófiai Szemle* szerkesztője. Kötetei: *Tűnni és újra-eredni* (2007), *A keresés ritmusa* (2007).

Veress Károly A filozófiai tudományok doktora (1998); a Magyar Filozófiai Intézet professzora, a Filozófiai Doktori Iskola igazgatója, az Alkalmazott Filozófiai Kutatóközpont vezetője a kolozsvári Babeş-Bolyai Tudományegyetemen; az *Erdélyi Múzeum* című tudományos folyóirat (EME) filozófiai szakszerkesztője; az Egyetemi Műhely Kiadó (Bolyai Társaság) alapító igazgatója. Kutatási területe: szemiotika, ismeretelmélet, filozófiai hermeneutika,

a kommunikáció és a kultúra hermeneutikája. Fontosabb könyvei: *Paradox (tudat)állapotok* (1996); *A nemzedékváltás szerepe a kultúrában* (1999); *Filozófiai szemiotika* (1999); *Kisebbségi létproblémák* (2000); *Egy lét-paradoxon színe és visszája* (2003); *Az értelem értelméről* (2003); *Ființa generațională și destinul culturii* (2003); *A megértés csodájáról* (2006); *Bevezetés a hermeneutikába* (2007, 2010; második, javított kiadás: L'Harmattan Kiadó, 2019); *Ami megtörténik velünk* (2014); *A nyelv teremtő erejéről* (2015); *Lehet-e másként élni?* (2016); *A kommunikáció közegében* (2017).

Weiss János A PTE BTK Filozófia Tanszékének egyetemi tanára és az MTA-PTE Kritikai Tanulmányok Kutatócsoport vezetője. Legutóbbi kötetei: Soóky Krisztinával és Kővári Saroltával közösen: *A szubjektum labirintusai* (2016) *Lukács György és tanítványai* (2018).

TARTALOM

Laczkó Sándor

Ki vagyok én? – Előszó

*„Magánvalósága szerint az élet (...) az önmagával való
zavartalan azonosság és egység, (...)”*

Gyenge Zoltán

Idegen és Más – állandó tekintettel a *Trónok harcára*

Széplaky Gerda

Szajha vagy filozófus? A női identitás kettőssége – Mária Magdolna

Gábor György

Az önképet felváltó máskép. (Judeofóbia, antijudaizmus,
antiszemizmus)

Valastyán Tamás

Hiba és mérték. A lírai én transzcendentalitása

Erdély Perovics Andrea

Artaud költői egzisztenciája

Gelenczey-Miháltz Alirán

Hellének és barbárok avagy az európai identitás problémáiról

Gimesy Péter

Vitalizmus, botanika és művészet avagy a vitalizmus
identitásának változása a 19. század elején

*„Meg kell ismernünk önmagunkat. Még ha ez nem vezet is el
az igazsághoz, arra legalább jó, hogy szabályozzuk életünket,
mert nincs ennél fontosabb.”*

Pavlovits Tamás

Önazonosság és éngyűlölet

Olay Csaba

Kollektív identitás

Balázs Gábor

Az identitáspolitikai járulékos veszteségei

Losonc Alpár

Azonosság: a tulajdonszerkezeten túl

Losonc Márk

No-Self – avagy identitás nélkül?

Veress Károly

Az (inter)kulturális identitás kérdőjelei

Czétány György

Az identitás három szintézise

„A szocializációnak nevezett tanulási folyamatok végén a (...) szubjektumok (...) olyan motivációkat alakítanak ki, amelyek képessé teszik őket a társadalmi szerepek eljátszására.”

Weiss János

A kisebbségi identitás-tudat konstrukciói

Balogh László Levente

Az áldozat dialektikája

Ropolyi László

Digitális identitás – e-személyiség

Lehmann Miklós

Digitális narratíva az individuum konstrukciójában

Garaczi Imre

Identitás és társadalmi tőke a nemzetállamoktól
a hálózati társadalmakig

Kiss Endre

Globális identitás

Tóth I. János

Houellebecq: behódolás és identitás

Boros Bianka

Ajándékozási kultúra és kulturális identitás

*„Hallgassatok meg! Mert én ez és ez vagyok.
Mindenekeelőtt ne tévesszetek össze másokkal!”*

Fehér M. István

Filozófia és identitás – filozófiai identitás. Probléma és kérdés,
problémaazonosság és az azonosság problémájának azonossága

Mészáros András

Kényszeridentitások. Egy identitásváltás története

Percz László

Filozófusidentitások. Somló Bódog és gróf Révay József

Mester Béla

A magyar filozófus és közönsége

Lengyel Zsuzsanna Mariann

Identitás és élettörténet. Az 'életösszefüggés'
dilthey-i kérdése a hermeneutikában

Marosán Bence Péter

Autenticitás és narratív identitás. Az autentikus emberi lét
lehetőségéről Heidegger, Tengelyi és Fehér M. István nyomán

*„Az abszolút azonosság csak az azonosság azonosságának
formájában létezik.”*

Hankovszky Tamás

Önazonosság és természetpusztítás. A fichtei paradigma

Szücs László Gergely

Hans Joas a „személy szakralizálódásáról”

Gáspár László Ervin

Vázlatok a korai Wittgenstein identitás-felfogásához

Kovács Gábor

Ki vagyok én? Mi vagyok én? Hannah Arendt
és az emberi identitás rétegei.

Tánczos Péter

„Mindenekelőtt ne tévesszetek össze másokkal!”
Az önmagáság esztétikája és politikája a kései Nietzsche-nél

Jani Anna

Eltávolodás és odatartozás. A horizontösszeolvadástól
a nyelvjáték ricœuri alternatívájáig

Horváth Dávid

Egyebek közt a heideggeri identitásról

A kötet szerzői 444