LÁBJEGYZETEK PLATÓNHOZ 19.

A VITA

Heller Ágnes emlékére

LÁBJEGYZETEK PLATÓNHOZ 19.

A VITA

Heller Ágnes emlékére

Szerkesztette:
Daróczi Enikő
Laczkó Sándor

Szeged
Pro Philosophia Szegediensi Alapítvány
Magyar Filozófiai Társaság
Státus Kiadó
2022

Sorozatszerkesztő: *Laczkó Sándor és Dékány András*

A kötet támogatói:

Magyar Filozófiai Társaság

Pro Philosophia Szegediensi Alapítvány

Magyar Tudományos Akadémia

SZTE BTK Filozófia Tanszék

Szegedért Alapítvány

Szeged Megyei Jogú Város Önkormányzata

© Laczkó Sándor

©A kötet szerzői

Kiadja a Pro Philosophia Szegediensi Alapítvány (Szeged)

Magyar Filozófiai Társaság (Budapest – Szeged)

Státus Kiadó (Csíkszereda)

Felelős kiadó: Laczkó Sándor

Sorozatterv: Bíró Zoltán

Műszaki szerkesztő: Birtók József

Nyomdai kivitelezés: Státus Kiadó és Nyomda

ISBN 978-615-5727-06-1

ISSN 1785-7082

A VITA MINT IGAZSÁGKERESÉS – ELŐSZÓ

LACZKÓ SÁNDOR

Miért van, hogy a közgondolkodás számára a vita a békétlenség, a háborúság szinonímája? Vajon miért, hogy a vita jobbára pejoratív jelenségként mutatja meg magát a társadalmi együttélés alrendszereiben? S ugyan miért van az, hogy a közéletben a vita mint perlekedés, veszekedés tételeződik, leplezve a tényt, hogy a vitapartnerek valójában nem tudnak egymással érveket felsorakoztató diskurzust folytatni, sőt, egyenesen ellenségei egymásnak. Ám a vita eredeti jelentése, tartalma és funkciója egyáltalán nem a háborúság, a békétlenség, a veszekedés vagy a perlekedés irányba mutat, s mint filozófiai eljárásmód a legkevésbé sem bír pejoratív jelentéssel. A mibenlétével kapcsolatos fejtegetések egyenesen Szókratészig és Platónig repítenek vissza bennünket. Az egyet nem értés kultúrája ugyanis nekik köszönhetően tartozik hozzá a filozófia identitásához. A vita általuk vált a filozófia természetes létmódjává és anyanyelvévé, amely mint metódus és mint eszköz egyenesen az igazsághoz viszi közelebb a vitapartnereket. Már amennyiben az érvek és az ellenérvek meghallgatásra találnak, s amennyiben eredendő szándék van egymás nézőpontjának a megértésére.

Látjuk, hogy a valóság birtokbavételének különböző módjai ütköznek össze a vita során, s bár léteznek terméketlen, sehová sem vezető viták, alapvetően mégis az igazság közös keresésének a lehetőségével kecsegtet bennünket minden polémia. Az igazság iránti vágy, a gondolkodás és az érvelés szabadsága egyaránt szükséges ahhoz, hogy a vita célt érjen. Ennyiben valóban nem a békétlenség megnyilvánulása, nem is a háborúság metaforája, hanem az érvek és ellenérvek ütköztetésével az igazság barátainak közös törekvése a rejtőzködő igazság megtalálására.

A témaválasztást Heller Ágnes szellemisége és emléke motiválta. Az ő gondolkodásának a fókuszában a folyamatos vita állt, mint ami nem békétlenséget hoz, hanem jó esetben konszenzust teremt. Számára a vita a közös igazságkeresés megnyilvánulása, a kíváncsiságának a megnyilvánulása, s így tevékenységének az éltető eleme volt. Heller Ágnes beszélgetni, vitatkozni járt Szegedre. Azért adott elő rendszeresen a *Lábjegyzetek Platónhoz* című konferenciasoroz egy-egy rendezvényén, s publikált a megjelenő kötetekben, mert ezeken a fórumokon a közös gondolkodás vitakultúráját mindig izgalmasnak tartotta. 2019 nyarán bekövetkezett tragikus halála arra késztette a szervezőket, hogy a konferenciasorozat következő eseményét az ő emlékének

szenteljék. Így (bár 2020-ban a járvány miatt elmaradt a konferencia) 2021. május 20-21-én *A vita* címen online Heller Ágnes Emlékkonferencára került sor a *Magyar Filozófiai Társaság* és a *Pro Philosophia Szegediesi Alapítvány* szervezésében. Jelen kötet apropóját pedig az említett konferencia adta, s szintén a világhírű filozófus emlékét idézi fel.

Heller Ágnes bizonyára egyetértett volna azzal, hogy a vitát nem kiiktatni kell életünkből és gondolkodásunkból, hanem épp fordítva – létre kell hozni és erősíteni kell az egyet nem értés kultúráját. Azt a kultúrát, amelyben a különböző argumentumok meghallgatásra találnak, s a vitázó felek nem ellenségként, hanem az igazság barátaiként tekintenek egymásra, s ennek szellemében együtt keresik az igazságot.

* * *

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.

Tanulmánykötetünkben tehát 'a vita' 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 vitázni a vitáról, s mi az a beszédmód, amely révén közelébe férkőzhetünk a vita mibenlétéhez? Kötetünkben megvizsgáljuk a vita számtalan modelljét, legyen az harc, háborúság, békétlenség, veszekedés, perlekedés, avagy egyenesen igazság- és konszenzuskeresés, megismerés, vagy netán magára a tudás megszerzésére irányuló késztetés.

Könyvünk jóval több, mint a konferencia előadásainak betűhív közlése. Részben azért, mert az ott elhangzott előadások jobbára vázlatos szövegei bővített terjedelemben és részletesebben kidolgozott formában látnak most napvilágot. Részben pedig azért, mert kötetünk olyan tanulmányt is tartalmaz, amelyek felkérésünkre utólag születtek és előadás formájában nem hangoztak el a konferencián. Sőt előfordul az is, hogy a konferencián elhangott előadás

írott változata különböző okokból nem került most közlésre. *A vita* című konferencia így inkább csak előzménye és apropója volt a közös gondolkodásnak, amelynek a végeredménye jelen kiadvány. Kötetünket a vita problémájára koncentráló és reflektáló önálló tanulmánykötetnek, s nem pedig konferenciakiadványnak tekintjük.

Lábjegyzetek Platónhoz sorozatcímen 2021-ben immáron tizenkilencedik alkalommal került sor tematikus konferenciára Szegeden. A rendezvénysorozat a *Magyar Filozófiai Társaság* évenként megrendezésre kerülő nagyrendezvénye, amelyen hazai és határokon túli előadók egyaránt részt vesznek. A sorban az első – a 2002-ben tartott –, *A szeretet* című konferencia előadásai nem jelentek meg nyomtatásban, míg *Az erény* (2003) című rendezvény kibővített, szerkesztett és gondozott anyaga képezte a *Magyar Filozófiai Társaság* és a *Pro Philosophia 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 szövegeit a könyvsorozat 2-3. köteteként jelent meg, s ezzel szinkronba került a konferencia- és könyvsorozat sorszámozása. A konferenciasorozat 4., *A barátság* című (2005) rendezvényének anyaga egyben a könyvsorozat 4. köteteként látott napvilágot. Ezt követte *A lelkiismeret* című konferencia (2006), illetve annak 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 tartalmazza. A 11. sorszámot viselő tanulmánykötet *A szerelem* címen jelent meg, magába foglalva az ezen a címen rendezett konferencia (2012) bővített anyagát. *A hazugság* című konferencia (2013) terjedelmes tanulmánykötetté összeállt és alaposan kidolgozott anyaga a sorozat 12. darabjaként jutott el az olvasókhoz. A könyvsorozat 13. kötete *A bizalom* című konferencia (2014) apropóján született tanulmányokat tartalmazza. Ezt követte *Az agresszió* (2015) című tanulmánykötet, majd *Az emlékezet* címen (2016) jelent meg a témában vizsgálódó kötet, mögöttük egy-egy hasonló témájú konferenciával. Ezután következett *Az idegen* című konferencia (2017) apropóján született tanulmánykötet, a sorozat 16. köteteként. Rá egy évre *A polisz* című konferencia (2018) tanulmánykötete jelent meg, a sorozat 17. darabjaként. A könyvsorozat 18. kiadványaként *Az identitás* című konferencia (2019) önálló

tanulmánykötete látott napvilágot. Ezután (2020) a fertőző világjárvány következtében elmaradt a konferencia, így kötet sem jelent meg. Jelen tanulmánykötetünk pedig *A vita* című online konferencia (2021) apropóján született és a sorozat 19. darabjaként a téma részletesen kidolgozott tanulmányait tartalmazza.

Kötetünk szerkesztése során az előzőekben már megszokott tematikus és időrendi, illetve problématörténeti elrendezési módot alkalmaztuk. A szövegek jegyzetanyagát egységesítve, lábjegyzetként helyeztük el. Az idegen szavakat és a műcímeket kurziváltuk. Rövidebb idézeteket a szövegtestben, hosszabbakat pedig a szövegtestből kiemelve jelenítettük meg.

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

„…a végső belátást nem lehet szavakkal kifejezni (…) az érte szakadatlanul végzett közös munka (…) eredményeként egyszerre felvillan a lélekben – akárcsak egy kipattanó szikra által keltett világosság – s azután már önmagából fejlődik tovább.”

A FILOZÓFIAI MÚLT ELÁTKOZÁSA. A *DAMNATIO MEMORIÆ* MANAPSÁG

TAMÁS GÁSPÁR MIKLÓS

A „politikai korrektség" és az ún. *cancel culture* körülötti viták kitűnő alkalmak a vita (mint olyan) funkcióinak megvitatására. A külső körben az értetlenségek és rágalmak zajonganak: itt szándékos akcióra gyanakszanak, amely világnézeti terror segítségével el akarja törölni az eddigi civilizációt s benne elsősorban minden konzervatív tendenciát. Evvel inkább nem foglalkoznám.

Bévül az egyenlőség és a tolerancia egynegyed évezredes küzdelme dúl: a *sans-culotte* és az *enragé* élcsapat – fölébresztvén az ellenfelek és vetélytársak rossz lelkiismeretét – a nyelvi rutinok radikális reformjával óhajtja előmozdítani a „világ" remélhető átalakítását. Az oly régi igazságtalanságok megmutatkoznak a nyelvhasználatban, a retorikában, a stílusban: ezek megváltoztatásának célja maguknak az igazságtalanságoknak a kiküszöbölése.

Meglepő módon ez az eget-földet megrengető küzdelem az *illem* és a *modor* fölségterületén csattog. Ahogyan a *monsieur*-ből *citoyen* lett (a forradalom alatt a *monsieur* és a *madame* egyszerűen feledésbe merült) és François-Noël Babeufből Gracchus Babeuf lett, hasonlóképpen a nyelvi szabályozástól remélnek társadalmi reformot, pedig Gracchus Babeuf (és Anacharsis Cloots, azelőtt Jean-Baptiste de Val-de-Grâce, baron de Cloots) valódi (fegyveres, alkotmányozó, törvényhozó, vagyonelkobzó, királynyakazó) forradalomban vett részt (és vesztette fejét), míg a *cancel culture* – ami annyit jelent: nyugati egyetemi közösségek olykor elérik, hogy csarnokaikból jobboldali szónokokat kitiltanak – a forradalom *hiányának* a része, aspektusa; nem az igazságtalanságot, még csak nem is a hagyományos kulturális és beszédrutinokat „törli el", hanem az akadémiai közegben (s pusztán csak ott) új, restriktív illemszabályokat állapít meg, tehát a bölcsészkari beszédközegből (majd a médiákból) száműzné a hierarchia, az egyenlőtlenség, a maszkulin reakció (némely) beszédmódjait.

Mindennek egyik viszonylag jelentős része a múlt néhány gondolkodójának posztumusz megdorgálása, olyik írásuk kipurgálása a tantervből, a „kötelező olvasmányok" sorából és így tovább. Csakugyan, köztisztelet-(ünk)ben álló filozófusok hagyták helyben a rabszolgaságot, a közrendűek és *metoikosz*ok jogfosztottságát, a nők alárendeltségét, a fajok egyenlőtlenségének hipotézisét stb. Itt persze óriási történelmi tévedés megy végbe.

Ugyanis elvtársaink összetévesztenek két dolgot: a (szerintünk is helytelen) *állásfoglalást valamely dilemmában összekeverik a dilemma* ***fönn nem állásával***. Az egyenlőtlenség premodern alakváltozatai a maguk idejében konszenzuálisak voltak és természetesnek tetszettek mindenki szemében, a mulasztás (ha ez mulasztás) az egész társadalomé volt. *A fölvilágosodás és forradalom utáni* polémia az emberek egyenlőségével szemben immár állásfoglalás vitakérdésben, különösen az 1830-as évek után, amikorra kijegecesedett a tudományos és politikai állásfoglalás a (fiktív) „természeti" és a *rendi* (kasztos) egyenlőtlenségek tárgyában. A köztehervisélés, a hivatalképesség vagy a nők szavazati joga, a bevándorlók és színesek állampolgársága vitakérdés lett (a dilemma tehát fönnállott), a hierarchia melletti kiállás elvesztette „természeti", azaz konszenzuális-előítéletes jellegét (Joseph de Maistre a hatalmi tömb része volt, mégis mintegy „ellenzékből" polemizált: a politikai vereség ellenére szellemileg konszenzuálissá váló fölvilágosodás kései ellenfeleként a 19. század elején, az elnyomás híveként, akár utódai ma), és élesen morálissá változott. Aki nem tud különbséget tenni Aquinói Szt. Tamás és (mondjuk) Otto Weininger rasszizmusa és szexizmusa között, az nem abban téved, hogy a rasszizmus és a szexizmus elvetendő (szerintünk is elvetendő), hanem abban, hogy nem veszi figyelembe vagy nem érti a különbséget *a dilemma jelenléte és hiánya* között a nyilvánosságban. Az elmúlt 2500 évben mindenki többé-kevésbé antiszemita volt, de az első világháború utáni demokratikus alkotmányozás (ekkor vált teljessé az országlakosok állampolgári jogainak teljessége a legtöbb országban) és a második világháború utáni nemzetközi alapjogi közmegegyezés (univerzális emberi jogi alkotmányozás) *után* semmiféle antiszemitizmus nem „ártatlan", nem pusztán konszenzuális előítélet. Heidegger antiszemitizmusa nem ugyanaz, mint a Fichtéé (bár az utóbbi határeset, mert a dilemma éppen kialakulóban volt, amikor Fichte írt) vagy Fichte elődeié, pl. az egyházatyáké. *A dilemma megléte vagy meg-nemléte* döntő kritérium, tudomásul vétele a történetiség minimuma.

Platón nem ártatlan a „demokrácia" kérdésében (a dilemma fönnállott), de ártatlan a *metoikosz*ok, rabszolgák, nők hierarchikus besorolásában (a dilemma történetileg még nem volt meg).

Igen ám, de a filozófiát nem kell föltétlenül korlátoznia a korában fönnállott erkölcsi-szociális konszenzusnak, amelyet hivatott lenne átvilágítani, s ha kell, megdönteni. Az „ártatlanság vélelme" a filozófiában nehezebben elfogadható, mint másutt. Ezek a konszenzusok erősek és hatnak mindenkire, aki a körükben él. De a filozófia létjogosultsága éppen abban áll, hogy áthatol a puszta konvención, nem enged a talán nélkülözhetetlennek tetsző konformizmusnak, kegyeletnek, hagyományszeretetnek, hűségnek, érzékenységnek. Amikor a *De re publica* I. könyvében (349b sqq) Szókratész megteszi az első

kísérletet az igazságosság, az igazságos ember, a jó ember, az erény, a vétek fogalmi hálójának a tisztázására, akkor nem azt hozza föl Thraszümakhosszal szemben, amit szokás mondani (aki látványos amoralizmussal, tehát éppen antikonszenzuális modorban tagadja, hogy az igazságos ember boldogabb lenne, mint az igazságtalan), hanem megmutatja, hogy a fogalmára szikárított igazságtalanság – amely diszharmonikus – ellenséges viszonyba helyezi az igazságtalan embert a többiekkel, sőt: önmagával szemben is. Ne következnék ebből sokkal később (*De re publ.* V, xii, 464c sqq), hogy a platonikus állam fő elve a harmónia kell hogy legyen? S ebből ne következnék, hogy vagyonközösségnek kell lennie, és az irányítást ne személyek gyakorolják vágyaik szerint, hanem – a filozófia révén – a ráció?

Nem mutatta meg evvel Platón, hogy racionális-dialektikus úton ki lehet szakadni a konszenzus (az előítélet, a vélekedés) határai közül, hogy amiről az előbb szóltunk – a dilemma fönnállása vagy fönn nem állása, társadalmi vagy „kulturális" érvényessége – emiatt viszonylagos? (Legalábbis ott, ahol a filozófia lehetősége fölmerülhetett; és ennek alighanem vannak történelmi lehetőségei vagy korlátai.)

Az athéni *homonoia* („demokrácia") sok tekintetben épp annyira akvizitív és kompetitív volt, mint minden kommerciális társadalom, mint a *polisz* olyan kései variánsai, mint az észak-olaszországi középkori és reneszánsz városállamok. De azt, hogy ezekkel az alapjellegekkel a *homonoia* (összhang, *„being of one mind"*) nem tartható, nem hangolható össze, Platón bebizonyította. Éppen az igazságosság és a boldogság összefüggésének megpendítésével.

Evvel azonban – filozófusként – akkora felelősséget vett magára az elmélkedés szabadságának használatával, amekkora már irrelevánssá teszi a dilemmatikus témák jelenlétének vagy hiányának – a filozófián kívül – egyébként érvényes, prudenciális megfigyelését. Ha ezt tudta, miért nem tudta pl. a nők egyenlőségét? Miért nem ébredt rá a hellének és barbárok szubsztanciális megkülönböztetésének intellektuális és morális hátrányaira?

Univerzális igazság a falakkal körülvett, fegyveres és hódító városban?

Hazaszeretet ott, ahol minden tradíciót racionális érvekkel kell megtámasztani?

Akárhogy is van, úgy beszélünk Platónnal – a filozófia különleges karakterének érdeméből – mint kortársunkkal. Maga mondott le kritikai erejének gyakorlásával azokról a mentségekről, amelyek a homéroszi hősöknek kijárnak.[1] Igaz, amit Odüsszeusz mond egy helyen, hogy olyan ágyban szeret hálni, amelyet maga ácsolt, azt Marx is mondja (rengeteg azonosítatlan görög utalása

[1] Gilles Deleuze: *Logique du sens* (dix-huitième série: des trois images de philosophes), Párizs, Éditions de Minuit, 1969., ²1997. 152-158.

egyikében) – ezt persze a *polisz*, a kommerciális társadalom és az árucsere (a közvetítés) ellenében említi – , tehát az ő minden mondata sincs a korszakához, vallásához, héroikus királyságához és fegyveres, hajós vitézségéhez, kalandozásához láncolva. Csak ő maga az árbóchoz, nehogy elcsábíthassa a szirének danája.

De rajta mégse lehet számon kérni azt, amit a filozófián persze igen.

A *Politeia* egyik legnevezetesebb részében, amelyben Platón azt javasolja, hogy a filozófusok uralkodjanak (*De re publ.* V, xviii, 473d – VI, xiv, 502c), s elmagyarázza, hogy ez miért a legjobb és miért (hogyan) lehetséges, azt is elmondja, hogy mire kell függeszteniük tekintetüket a filozófusoknak: arra, ami állandó, s ez a Formákban található; minden, amit mint tulajdonságot rendelünk létezőkhöz, az a megelőző idea, amelyben a tökéletlen, érzékileg észlelhető, időben korlátozott létű létezők annyiban léteznek, amennyiben részesednek a primordiális (ideális) létből; csak az ismer(het)i az igazságot, aki a létet (tehát a megelőző ideát) szemléli gondolatban (a filozófus), az időlegesről való változékony vélekedés (ami a közönséges, tanulatlan halandók osztályrésze) – ami a politikát is irányítja – kiváltképpen nem igazság, ennyiben tehát nem lehet a jó kormányzás elégséges alapja, se biztosítéka.

A politika mindenekelőtt igazságkérdés – a valóság és az erkölcs meg nem ingathatóan, végérvényesen igaz meg- és fölismerése – , ennek folytán tudományos (filozófiai) kérdés, amely szótöbbséggel nem dönthető el, csak érvekkel, ismerettel és tiszta erkölccsel.

Ebből sok minden következik, de mindenekelőtt az, hogy az érdek mindig részleges, az érdek vezérelte ember mindig részrehajló, a tárgyi, önös szándékokkal nem befolyásolható igazságnak ezért nem mutathat utat, objektíve nem állapítható meg, hogy mi a közérdekkel egybehangzó egyéni érdek, ezért az „érdek" voltaképpen – mint a jó kormányzás eleme – nem létezik. (Ugyanezért nem szerepel az érdek Marx elméletében: az érdek a fölület szerinte, nem a lényeg.) Hogyan lehet kiküszöbölni? Az „érdek" fogalmilag a „véleménnyel" rokon, az embercsoport önkifejezése annak függvényében, amit magára nézve előnyösnek talál, s aminek az általános érvényességéről naiv vagy csalárd módon másokat is meg akar győzni, hogy fölülkerekedhessék a közösségben.

Mi az, ami a filozófia vezérelte, despotikus kommunizmus megfogalmazásakor Platón eszében járt?[2]

---

[2] Vö. Seth Benardete: *Socrates' Second Sailing: On Plato's 'Republic'*, Chicago/London, The University of Chicago Press, 1989., ²1992. Vö. még: Leo Strauss: *The City and Man*, Chicago/London, The University of Chicago Press, 1964., ³1978. 50-138; Leo Strauss: *Studies in Platonic Political Philosophy*, bev. Thomas L. Pangle, Chicago/London, The University of Chicago Press, 1983., ²1986.

Meggyőződésem szerint ez az ún. ajándékgazdaság[3] (amely Platón idejében még széleskörűen elterjedt versenytársa volt a pénzforgalmon alapuló árucserének) filozofikus rekonstrukciója.

Anélkül, hogy itt összefoglalhatnám Marcel Mauss gyönyörű könyvét, a javak cseréjének archaikus (vallási, rituális, politikai, ceremoniális, szexuális) motivációjú változata nem zárta ki az előnyt és a versenyt (nagylelkűséggel is lehet győzni), de indítékai nem redukálhatók az anyagi haszonszerzésre, totálisak.

Még a hitel rudimentumai is megtalálhatók itt (az ajándék viszonzása csak bizonyos időtávon belül méltányolható, ezt a szokás írta elő), csak a *közvetítés* mozzanata hiányzik, ami persze az összes kommunizmusfajták (pontosabban: kommunistautópia-fajták) tulajdonsága.

Nem szabad elfelejtenünk azt se, amit főleg szintén Marcel Mauss-tól tudunk[4], hogy az áldozat ajándék az isteneknek, tehát az ajándékgazdaság itt átnyúlik a túlvilágba, a totemállat ünnepélyes, közös, együttes elfogyasztása (amiben benne van a totem iránti szeretet), *a lakoma* a transzcendencia ünnepe. Az áldozati-ritualisztikus vallás kognomenje az ajándék, a *potlatch*, „az elátkozott [ki nem fizetett, ki nem fizetendő] többlet" *(la part maudite)*, amire Platón metafizikailag gondol, amikor elveti a magántulajdont: ő az áldozat megtartására gondol, a többlet totemisztikus közös birtoklására (nem a magántulajdon általános „rendeleti" megszüntetésére, hanem a vezetők, a filozófusok, a példaképek vagyontalanságára, illetve közös tulajdonára), de nem is az osztó igazságosságra, mint utána oly sokan (de nem minden történeti kommunista).[5]

Nyilvánvalóan Platón testidegen filozófuseszményének is van antropológiai párhuzama.[6] A *Phaidón*ban (amint erről másutt eltöprengtem) kifejti a legérzékenyebb pillanatban – Szókratészt arra kényszeríti a közösség, ölje meg magát – , hogy mennyiben zavar a test és boldogít a halál (*Phæd*., XI, 66b-

---

[3] Vö. Marcel Mauss: *Essai sur le don: Sociologie et anthropologie*. Ed. Georges Gurvitch, Claude Lévi-Strauss, Párizs, Presses Universitaires de France, 1950. számtalan újrakiadás, fordítás.

[4] Ld. Henri Hubert, Marcel Mauss: „Essai sur la nature et la fonction du sacrifice" (1899), In. Marcel Mauss: *Œuvres, I.,* Ed. Victor Karady, Párizs, Les Éditions de Minuit, 1968., ²1997., 193-354. Ez is csodálatos írás. – Vö. Georges Bataille: *La Part maudite*, Párizs: Les Éditions de Minuit, 1967., ³1990. 100-115, ahol köztudomásúlag Bataille a kapitalizmus inverzének nyilvánítja a *potlatch*, az ajándékgazdaság társadalmát. Ld. Georges Bataille: „Attraction et répulsion", I-II. In. *Le Collège de Sociologie. 1937-1939.* présenté par Denis Hollier, Párizs, Gallimard, 1979., ²1995. 120-169.

[5] Ld. Alexandre Kojève: *Essai d'une histoire raisonnée de la philosophie païenne. II.* Párizs, Gallimard, 1972., ²1997. 62sqq.

[6] Ld. Mary Douglas: *Purity and Danger: An Analysis of the Concepts of Pollution and Taboo*. London, Routledge, 1966., ⁹1995. *passim*.

67a). A rituális tiltások kozmológiai dimenziót adnak az ideális társadalmi rendnek.[7] A rituális-áldozatvallási szemszögből „tiszta" élet, a többlet profit-formájú „hasznot" nem hajtó, a rítusközösség méltóságát, istenközeliségét, fölényét realizáló elosztása (papság nélküli teokrácia, az állam előtti politikai közösségek egyik alapformája) párhuzamos „a filozófus királyok" uralmával (valójában: *igazgatásával*, hiszen a filozófusok nem papok, nem uralkodói családból származnak és nem arisztokraták föltétlenül, nem is megválasztott tisztségviselők). A „demokráciában" evvel szemben a magánérdekek, egyéni ambíciók, személyes ízléspreferenciák versengése – és koordinációja – folyik. (Az athéni városállami-republikánus „demokráciával" szemben az ideális platóni kommunista mintaállamban teljes az egyenlőség – a nők is honpolgárok, azaz teljes jogú, aktív tagjaio a politikai közösségnek – , anélkül, hogy az egyenlőtlenség és hatalmi hierarchia *bírálatára* sor kerülne.)

Nagyon jellemző, hogy a filológusok többsége által hitelesnek tartott VII. levélben Platón bevallja a filozófiai politikával való kísérletezése közben elkövetett, részben erkölcsi hibáit, „a filozófus király" ideálját össze kell hasonlítania a filozófus emberi gyarlóságával, s a neki legismertebb példa saját maga.[8]

Amikor a *Törvények*ben Platón Kronosz korszakát ábrázolja mítoszi alakban (*Legg*. IV, 713a sqq.), akkor világossá teszi, hogy a jó kormányzásnak nem az emberi igényeket, hanem az isteni mértéket kell tekintetbe vennie. Ahol nem az isten uralkodik, hanem halandó, ott az erősek önzése széthúzáshoz és gonosztettekhez vezet, hiszen az emberek élvezetre *(hédoné)* vágynak, megszállja lelküket a vágyakozás, ez a kielégíthetetlen gonosz, ez a valóságos betegség, s ha ilyennek van tekintélye, lábbal fogja tiporni a törvényt, semmilyen üdv *(szótéria)* nem lehetséges (ibid., 714a). Legitimitásukat nem támasztja alá igazságosság, ezért a közösség tagjai nem honpolgárok, hanem a *sztaszisz* (a polgárháború) emberei, pártoskodók. Ezen csak az segít, ha fohász révén érintkezésben vagyunk az istenekkel, de főleg ha áldozunk nekik, e kettő az istentisztelet *(therapeia theón)* fő cselekvése, s ez a boldogság titka, hiszen az áldozatot istenek és halandók csak a jó emberek kezéből fogadják el, akik jóságának biztos jele a megfelelő (arányú) többi áldozat, amellyel (mondjuk) szüleink gondoskodásáért „fizetünk" sokkal később; az áldozatok extravaganciájának korlátozásáról a *sumptuariæ leges* gondoskodnak, az arány és a mérték az ajándékgazdaság esztétikai-vallási alapelve: a felebarátainkkal szembeni méltányosság és nagylelkűség az emberi nem dísze (ibid., 718b). Ez

---

[7] Mary Douglas*: i. m.*, 73sqq.

[8] Ld. Arnaldo Momigliano: *The Development of Greek Biography: Expanded Edition*. Cambridge MA/London: Harvard University Press, 1971., ²1993. 58-62.

kötelezettség, nem haszon, de az áldozat meghozójának, a szertartás elvégzőjének a javára válik. A hasznot az önzés ítéli meg, ennél fogva nincs helye a jó államban. Evvel függ össze a költészettel szembeni erkölcsi bizalmatlanság (ibid., 719b sq.). Ahogyan a költő ráül a Múzsa háromlábú székére, többé nem ura elméjének, beszéde áramába minden belefolyik, ami az útjába akad, s mivel utánoz, teszem azt: embereket ábrázol, akik között ellentétek vannak, s mindegyikük indítékait meg kell mutatnia, ezért magával is ellentmondásba keveredik, s emiatt nem megbízható kalauz tetteinkhez, beszédéből nem lehet törvény. A jó törvényre, a jó kormányzásra kezesség az áldozati rítus, amely nem emberi mű, hanem isteni, s amelynek az alapelve hagyomány, szokásszerűen megörökített evidencia, nem a változó közösség változó akaratnyilvánítása. Az idea állandó, minden más tünékeny, mulandó – tehát minden másnak az igazsága viszonylagos, mert nyitott a testi vágy befolyására, amely alávettetés híján bizonyosan szétbontja a közösséget (a Várost), mert szükségképpen más alanyok rovására érvényesíti a vágyban végtelenül növekvő, csillapíthatatlan önösséget.

A filozófiai politika – amely a kommunista utópiák több ezer éves történetében legalább regulatív eszme, de más verziói is vannak – azt jelenti, hogy meghirdetői nem bíznak benne: az egyéni törekvések summája morális és intellektuális (egyben politikai és vallási) emelkedést jelent. A középpontban a vélekedéstől és viaskodástól független, bizonyítottan igaz, kipróbált *tannak* kell állnia, nem személyeknek – a *rule of law* doktrínája ugyanezt mondja, persze óvatosabban, a kiterjesztőlegesen értelmezett alkotmányról – , s ezért a politikai versengést lehetőleg ki kell iktatni a kormányzásból. Ne feledjük, hogy *a választás* nem szerepelt az athéni „demokrácia" *(homonoia)* műsorrendjében, a közösség maga kormányozta önmagát, közte és a hatalom között nem állt korlátozás-közvetítés, se képviselet, se írott alaptörvények alakjában. Ezért zárta ki a *banauszia* a kenyérkeresetre szoruló plebejusokat, ezért volt kötelező a népgyűlési részvétel, ezért büntették azokat, akik nem foglaltak állást a köztársaság viszályaiban, ezért száműzték azokat, akik túlságosan sokra vitték.

Ezért bár igaz, mégis értetlenségre vall, hogy Platónnak és utódainak a szemükre vetik: elméletükből a voltaképpeni politika hiányzik (olykor még a jog is), erkölcstan és szociológia helyettesíti. Ez a szemrehányás azt is jelenti, hogy a szabályok megállapítását és érvényesítését a bírálók önmagában nem tartják politikának, csak (vagy mindenekelőtt) a differenciált, hierarchikus hatalmat, amely mind a „demokrácia" (*homonoia*, közöselméjűség, *„being of one mind"*), mind a platóni „filozófiai politika" szemszögéből összeférhetetlen a közösségi élettel.

A régmúlt politikai filozófia aktualizáló és anakronisztikus mai bírálata azon alapul, hogy eleink nem ismerték föl – pedig filozófusok, historikusok, teológusok, írók, művészek, szónokok stb. voltak – az emberi nem *összes* tagjának szubsztanciális egyenlőségét, beleértve valóban mindenkit. Ez tény. Ám a politikai filozófia alanya nem „az ember" volt mint olyan, hanem a honpolgár, ami jogokat és kötelességeket (tehát korlátozásokat) jelent. Ma sincsenek az embereknek *politikai jogaik* olyan államokban, amelyeknek nem a honpolgáraik. Vannak ún. *emberi jogaik*, de a kettő nem ugyanaz. A részvétel korlátozott volt, de a részvevők nagy szabadságot élveztek az athéni „demokráciában", amennyiben nem „vezették" őket „legitim" vezetők; a vezető tisztségek eseti megbízást jelentettek csupán. A legutóbbi pár évszázad nemzedékei nem ismerhetik az érzést, hogy *nem vezetik* őket. Régen is kifoszthatták és lemészárolhatták a honpolgárokat a zsarnokok vagy az idegen hódítók, de a hatékony politikai vezetés későbbi, voltaképpen ritka jelenség. A köztársaság nem változtatta meg a vagyoni és rendi („törzsi") viszonyokat, kivéve Peiszisztratosz (megh. Kr. e. 528 körül) „népi" türannniszát, a háborús és adópolitika a mindenkori népgyűlési többségtől függött, amely – amint azóta is – mindig a mások kárára hagyta volna jóvá az egyenlő(bb) bánásmódot, nem a magáéra. A jogkiterjesztés sokkal később (pl. az 1848-i magyar forradalomban) sem sikerült demokratikus és parlamenti módszerekkel, csak forradalmiakkal és zsarnokiakkal (a mi esetünkben az utóbbiakkal), amelyek alapján nem népakarat állott, hanem mindig csak filozófia (akkoriban államelméletnek vagy államtudománynak nevezték, de ez csak szó).

A régimódi liberálisok bizalmatlanok voltak az általános választójoggal szemben, mert szabadság- és egyenlőségellenesnek tartották a közvélemény többségét a legkényesebb esetekben. A régi filozófiai politikát elmarasztaló, exmatrikuláló (Oxfordban erre a terminus *to rusticate* volt, azaz hogy az elcsapott diákot mintegy „falura küldték", parasztosították; de hát Oxford sose volt az egyenlőség székhelye, amit ma posztkolonializmussal orvosolnak) mai egyetemi radikálisok persze szintén filozófiai (elméletre, nem közvélekedésre támaszkodó) politikát űznek, hiszen a közvélemény többsége gyűlöli a *woke* kisebbséget, technikájuk pedig – akárcsak Athénban – a kizárás, a belépés tiltása, a véleményszabadság korlátozása, amint ez örökkétől fogva történik. A közvélemény többségére támaszkodó zsarnokság nem jobb, nem rosszabb, csak más. (Másokat rekeszt ki, pl. a fölszabadítókat.)

A mi politikai fogalmaink a hellenizált zsidóság és hellenizált keresztyénség fogalmaiból származnak, pl. a közösségre vonatkozók (*ekklészia*,

szümpnoia, *szünkraszia*); ezek meg a görögségből: az *ekklészia* az athéni népgyűlés neve volt, mielőtt egyházat (eklézsiát) jelentett volna.[9]

Hasonlóképpen a platóni filozófia a kései római birodalom válsága óta alakuló keresztyén teológia (a korai egyházatyáktól a skolasztikáig) közvetítésével érkezett hozzánk, és sorsa is összevegyült a teológiáéval. Keresztyénellenes korszakok általában antiplatonisták. Az egyházújító törekvések gyakran próbálták visszavenni a *helléniszmosz*t a teológiából és újra judaizálni a biblikus hagyományt. (Tegyük hozzá: sikertelenül.)

Mindazonáltal a görög filozófia eléggé függetlenítette magát a társadalmi kontextustól ahhoz, hogy megbocsátható lenne, ha nem látott át a hierarchikus-differenciális (elő)ítéletek szerkezetén. Hiszen Platónnál az állandó és a testetlen az, amiből minden következik, s amire mindent vissza kell vezetni. Ugyanakkor – tőlünk eltérően – más volt az antik (majd a középkori és reneszánsz) köztársaságok (városállamok) fölfogása a *politikai közösség* terjedelméről, mint amit mi a humanizmus, majd a fölvilágosodás kora óta az *emberiség*ről gondolunk, amely gondolat a keresztyén társadalmi tanítás szekularizált leszármazottja, és amelynek nincsen primér politikai dimenziója. A *polisz* polgárának lenni eleve kiváltság volt, s ennek a címnek a megőrzése a személyi függetlenség volt mint *előföltétel*. (Jogi és gazdasági függetlenség, amelyben csak a pénzkereső munkára nem kényszerülő, korlátlan szabadidejű családfő részesült: ő volt a honpolgár és a katona.) A görögök tudták, hogy a szó természet(jog)i értelmében az emberiség létezik, és tagjai egyenértékűek, hiszen van eszük. De a keresztyénség fölbukkanásáig, pontosabban letisztulásáig, ennek nem volt politikai relevanciája. Ám a keresztyén évszázadokban is fönnmaradt a kettősség: az egyház tagjaként elvileg mindenki egyenlő volt, hiszen mindenkinek volt (van) halhatatlan lelke, ugyanakkor az egyház együtt élt az arisztokratikus államokkal (a városi köztársaságokkal, a monarchiákkal, a nemesekre korlátozott szabadsággal, hadkötelezettséggel és hivatalképességgel). A római pápa és a római császár riválisa volt egymásnak. Egymással szögesen ellenkező elveket testesítettek meg, akkor is, amikor ez már alig volt több, mint hatalmi harc. Mégis, az egyház – különösen a szerzetesség – ellenfele volt az arisztokratikus berendezkedésnek, és társadalmilag is rácáfolt az öröklött kiváltságok (privilégiumok) természetinek föltüntetett rendszerére. A vallási és világi „igazság" egymás mellett élt. Ismétlem: nem igaz, hogy az emberi nem primordiális egyenlősége valaha is rejtve maradt volna elvként a szemlélődő, megismerő, kutató emberiség előtt.

---

[9] Ld. ezt a bámulatosan világos könyvet: Werner Jaeger: *Early Christianity and Greek Paideia*. Cambridge MA/London, Belknap Press/Harvard Univ. Press, 1961. [6]1993. *passim*. Vö. Arnaldo Momigliano: *The Classical Foundations of Modern Historiography*. Berkeley/Los Angeles/Oxford, Univ. of California Press, 1990. 132-152.

Ezt már csak akkor támadták (a francia forradalom utáni ellenforradalom és restauráció alatt de Maistre és Gobineau, majd mások), mert ez a primordiális egyenlőség metafizikai és morális meggyőződésből (Rousseau után) politikai doktrínává vált. Még a Nietzsche által „szédelgően földicsért", a közrendűeket megvető arisztokrata költő, Theognisz is elborzadt volna a restaurációs antiegalitarizmuson, faj- és nőgyűlöleten. Minden nemesi és lovagi büszkeség háttere az egyház nem politikai egalitarizmusa meg a szerzetesi tulajdonnélküliség és szüzesség volt. (Illetve azelőtt a görög filozófia.) A fölvilágosodás és forradalom előtti antiegalitarizmus vagy *nem* egalitarizmus nem rasszista meg szexista, hanem *duális*.

Platón tana, a lélek halhatatlansága: univerzális tanítás referenciális terjedelmében is. Ezt tőle örökölte az egyház. (Ő az intellektuális képességeket is az emberi nem osztatlan tulajdonának tekintette.) Ám a politika a szabadok versengésének – a *potlatch* ceremoniális prezentációjának és spektákulumának, ahonnan pl. a mecenatúra és a műgyűjtés szenvedélye is származik – a terepe, az *agonisztikus* (összecsapásokra kondicionált) városállami politika csatatere. A lélek halhatatlanságával Platón (ugyan az *agón* külső korlátai között) közvetlen utat tételez föl az istenihez, ami az emberi elme legmagasabbrendű tette és reménye. Ebben nincs kizárás. A filozófusok uralma – hasonlóan a kettős hatalom papi aspektusához később – épp hogy az *agón* és a *potlatch* háborúzó, látványos-ceremoniális-rituális termékcseréje és párbajozó férfibarátsága *fölött* érvényesült volna.

Tehát Platón és bármelyik régi gondolkodó *non*-egalitarizmusa nem azonos a mai egyenlőségellenes politikai alakzatokkal: ez utóbbiak az univerzalizmus ellen irányulnak, a régiek pedig *nem*. A mai rasszistákkal és heteroszexistákkal folytatott vitánk nem vihető át a régiekre, és nem egyszerűen holmi historista kegyelet, a nagy írókkal szemben érvényesítendő elnézés okából, hanem az agonizmus és az univerzalizmus kettősségének fölismerése miatt, amely ahhoz a lezárult korszakhoz tartozott, amelyben még nem volt minden szociális, amelyben még volt kiút a társadalomból *fölfelé, az ég felé* – ezt persze ma képzelt kiútnak véljük – , amit szépen illusztrál a nagy eposzokban és drámákban az istenek és a halandók közvetlen interakciója; többek között azért volt lehetséges a *duális* politikai világszemlélet, mert nem volt merev határ emberek és istenek között (egyébként még a korai keresztyénségben sem, bár a bűn már elválasztotta a Megváltót a hívektől).

Lehet vitatkozni rég halott gondolkodókkal, nem is kell tekintettel lennünk régiségükre, de ez a vita akkor „érdekes" – és ítéleteket is akkor lehet megfogalmazni csak – , ha a régiek és a magunk közötti különbséget gondosan értelmezzük, tehát ha valamennyire ismerjük magunkat.

A VITA MINT MONO-DIALÓG

GYENGE ZOLTÁN

Egy idézettel kezdem: „Jól van Szókratész – mondta Prótagorasz – mint idősebb ember állok veletek szemben, választhattok: mondjak el egy *mítoszt* bizonyítékul, vagy inkább *fogalmi bizonyítás* útját járjam végig?”[1]

Tulajdonképpen ezzel kezdődik az a nagyszerű vita, amely az akkori két leghíresebb bölcs, Prótagorasz és Szókratész között zajlik. A téma az erény (ἀρετή) természete és taníthatósága. A vita tárgya azonban témánk szempontjából közömbös. A vita formája a legkevésbé sem. De ne szaladjunk ennyire előre.

A szókratészi attitűd, miszerint a filozófia nem egy akadémikus faszakodás, hanem sokkal inkább modus vivendi és nem mellesleg a szóbeliség, számomra is mindig evidencia volt. *A megfordult világ*, illetve a *Kép és mítosz* két kötetében [2] ezt próbálom követni. Az egyikben pszeudo lábjegyzetek vannak (hiszen nem én írtam, hanem Pszeudo Kierkegaard), a másikban egyáltalán nincsenek lábjegyzetek. A görögökkel egyetértve azt hiszem, hogy szépen és érthetően, nota bene: egyszerűen megfogalmazni halálosan lényeges problémákat, kérdéseket, a legnehezebb. Sokkal nehezebb, mint valamit számtalan lábjegyzettel megtámogatni, és annak fedezékéből kikukucskálni, és egy szakmai tolvajnyelv kevesek számára érthető formájában hadoválni.

Már szinte elcsépelt mondás, hogy a filozófiának a *kérdései* a legfontosabbak. Minden kérdése további kérdést szül. Barbárság a választ várni tőle. Nagyjából olyan, mint a költőtől elvárni az abszolút verset, a komponistától az abszolút zenét, a festőtől az abszolút képet. Tudom, ez a kor idióta, vagy inkább ostoba és műveletlen, miközben magabiztossága utolérhetetlen. Merkantilista szemlélete egyedülálló: eredményeket akar. Platón egy nagyon fontos alapvetésről ír a híres *Hetedik levél*ben, nevezetesen arról, hogy mi a vita célja. Az ἄγραφα δόγματα, az íratlan tanítás gondolata évszázadokon át sokatmondó volt. A következő sorokból eredeztethető: „a végső belátást nem lehet

[1] Platón: *Protagorasz*. 120.c. (Ford. Faragó László)

[2] Pszeudo Kierkegaard (közreadó: Gyenge Zoltán): *A megfordult világ*. Budapest, Kalligram, 2012. / Gyenge Zoltán: *Kép és mítosz*. Budapest, Typotex, 2014. A második kötet 2016-ban jelent meg.

szavakkal kifejezni (...) az érte szakadatlanul végzett közös munka (...) eredményeként egyszerre felvillan a lélekben – akárcsak egy kipattanó szikra által keltett világosság – s azután már önmagából fejlődik tovább."[3] Az itt említett szakadatlan munka nem más, mint a szakadatlan diskurzus, a szakadatlan vita. A dialektikának is valahol ez a lényege. Lehet, hogy érdemes lenne Platónt magyarról magyarra fordítani?

A nem-tudás tudása a tudás kezdete. Persze, ha itt megállunk, akkor Kierkegaard szerint kezdet is marad. A magabiztosság a tudást illetően nem csupán dölyfös eltévelyedés, hanem kínos ostobaság. Szókratész nem a tudást (mi) akarta átadni, hanem meg akart tanítani arra, hogy miként (hogyan) próbáljuk meg azt megragadni. A hogyan pedig fontosabb a mi-nél. A hogyan egyik formája a demonstráció (Prótagorasznál a Prométheus mítosz), a másik az argumentáció (Szókratész). A kérdés, van-e esetleg valami más?

A filozófia formája ekkor a *szóbeliség*. A filozófiát bár többen művelik, de ekkor sem tömegsport. Ne is legyen az. Soha nem fogják ellepni az utcákat azért tüntetve, hogy filozófiát hallgassanak. Egyszer volt (tudomásom szerint) fáklyásmenet filozófia miatt, 1841-ben Berlinben Schelling előadásainak kezdetén, nem hiszem, hogy hamarosan megismétlődne. Nem is kell. Ismét Platón. „Meg aztán úgy vagyok én is, mint aki kígyómarástól szenved; azt mondják, hogy aki ezt elszenvedte, nem akarja elmondani, hogy milyen volt, csak azoknak, akiket szintén megmart a kígyó, mert egyedül csak azok érthetik és bocsáthatják meg szavait és tetteit, melyekre kínjában vetemedett. Márpedig engem igen fájdalmas, a legfájdalmasabb helyen (...) mart meg a filozófia tanítása, a kígyónál is vadabbul." Eddig tehát rendben. Az irány kijelölése folytatódik, amikor azt mondja a Lakomában: ti meghallgathattok, mert magatok is részesei vagytok ennek a kígyómarásnak, azaz a „filozófia szent tébolyának és mámorának". Ezért hallgassatok meg – mondja –, de „a házi cselédek azonban, s ha van itt más faragatlan és beavatatlan, tegyenek óriási kapukat a fülükre."[4] Tiszta sor. Ma sokan száraznak, unalmasnak, jobb / rosszabb esetben érthetetlennek tartják a filozófiát. Sokszor, ha elnézem a mai (szak)filozófiát, (szak)filozófiai lapokat, (szak)könyveket – joggal.

Vattimo szerint Nietzsche egy „stilisztikai forradalmat" hajtott végre a *Zarathustra* megírásával, mely forradalomnak az a lényege, hogy bizonyos értelemben túllép minden hagyományos és ismert megszólalási metóduson, és valami egészen újat, sőt, meglepőt akar létrehozni. De van-e, illetve megalkotható-e olyan új forma, amely ne kapcsolódna valamilyen szálon az eddig ismert megszólalási eszközökhöz? Kétlem. Maga Vattimo is azt mondja,

---

[3] Platón: *Hetedik levél*. 341.c,d. (Ford. Faragó László)

[4] Platón: *Lakoma*. 217.e-218.c. (Ford. Telegdi Zsigmond)

hogy a *Zarathustra* „forradalmi" ereje abban áll, hogy „nem esszé, nem is traktatus, de nem is aforizma-gyűjtemény – azaz nem azokról a formákról van szó, amelyeket Nietzsche addig használt. Szorosabb értelemben lírának sem nevezhető." [5] Akkor meg micsoda? Vattimo erre is megpróbál válaszolni: „Többnyire a hosszú prózai költészet egy formája, amelynek előképe feltehetően az Új Testamentum. Ezért versekben fogalmaz, amelyek a szöveg didaktikus és kultikus célját kifejezésre juttatják."[6] Ezt az újdonságot látja a *Zarathustrá*ban a George kör (George, Bertram, Hildebrandt, Gundolf) is, amely a nyelvi devalváció elleni küzdelem egyik fontos szereplőjévé teszi Nietzschét. De az tagadhatatlan, hogy – miként arra Vattimo is utal – valamilyen előkép mindenképpen létezik.

Kierkegaard-ra nézve is igaz H. J. Schmidt Vattimo elemzésével egybehangzó megállapítása, hogy ő a „kis formák mestere".[7] A kis formák persze nem egyszerűen a rövid elemzéseket jelentik, hanem a gondolati tagoltság megőrzését a beszédben. A *Zarathustra* ugyanúgy „kis formákból" áll össze, mint a monumentális *Vagy-vagy*. Mindkettőben megvan a spekulatív elemzés meghaladásának az igénye. Mindkettőnek jelentős szerpe van abban, hogy új stílust teremt, elszakadva a német idealizmus bár rendkívül izgalmas és pontos, ámde szikár nyelvezetétől. A beszéd, a szóbeliség fontossága még az írott szövegben is központi elem (egyszerűen „halljuk" Zarathustra „példabeszédeit", ahogy Eremita eksztatikus perorációit), ámde lényegét tekintve mindegyik egy régi tradícióra utal vissza, az érvelés, a meggyőzés legnagyobb mestereihez vezet, akiknek a retorika létrejöttét köszönhetjük, s ezek a szofista bölcselők.

A KÖZLÉS

A görög filozófián belül a szofista filozófiában, ahogy azt Werner Jaeger írja, a beszédkészség döntő szerepet kap a mindennapi életben. [8] Nem a szűkebb értelemben vett politika területére korlátozódott, hanem annál szélesebb spektrumot kapott. A beszéd kiművelése a görög λόγος szó jelentésének megfelelően egyfajta belső szükségletté válik. Ennek megfelelően joggal állapítja meg Jaeger, hogy a szofisták előtt grammatikáról, retorikáról vagy éppen dialektikáról szorosabb értelemben egyáltalán nem beszélhetünk, amiért

---

[5] G. Vattimo: *Friedrich Nietzsche*. Metzler, Stuttgart / Weimar, 1992. 59.

[6] Uo.

[7] H. J. Schmidt: Philosophie als Tragödie. In. *Grundprobleme der grossen Philosophen III*. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht 1983. 203.

[8] W. Jaeger: *Paideia. Die Formung des griechiscchen Menschen*. Berlin / Leipzig, Walter de Gruyter 1934. 369.

joggal lehet őket e diszciplínák megteremtőinek tekinteni.[9] A beszéd ekkor válik azzá, ami később már evidens elvárás lesz: a szó és a gondolat egységének kifejezőjévé. A beszédhez a legszorosabb értelemben hozzákapcsolódik a zene mint a szofista alapvetésből kinövő *septem artes liberales* része. A retorikai nem hűvös és kimért, hanem a vita kedvéért szenvedélyes, még akkor is, logikai struktúrája egyre tudatosabb. Főként Szókratésztől kezdve. A beszéd egy διισσοὶ λόγοι (az angolban ez: *contrasting arguments*), amely magában hordozza a beszéd kettős funkcióját, s bár keveset tudunk ennek tartalmáról (hiszen a szofistáknak mind a grammatikai, mind a retorikai írásai elvesztek), de egyéb forrásokból lényegük mégis rekonstruálható. Az biztos, hogy a beszéd célja a meggyőzés, amely az ellenérvek oldaláról akarta láttatni az érvelést. A leendő szónokoknak saját maguknak kellett ellenérveket keresni, és azokra felépítve cáfolni önnön állításaikat. A kifejtés két formájában valósulhatott meg: a terjengős, hosszabb kifejtés és a rövid, ellenvetésekre épülő párbeszéd[10]. Ezekre egyaránt kiváló példát láthatunk a Prótagorasz dialógusban, csak ott éppen Szókratész használja a szofista bölccsel szemben. A meggyőzés minden területét próbára tették, aminek egyszerű magyarázata az, hogy tevékenységük nem teoretikus, hanem nagyon is praktikus célokra irányult. Ennek a gyakorlati célnak felel meg a beszédművelés mind magasabb szintre fejlesztése, amelynek szerves részét képezi a nyelvi reflexió. (Erre szükség is volt, hiszen az adott kor reflexiós szintje – Hegel utal erre – alacsony. Egy példát nézve: Hésziodosz vagy Szólon még nem tudott különbséget tenni a költő és csaló között, mindkettő a ψεῦδος fogalma alá tartozott. Gorgiaszra lesz szükség, aki felállítja a megkülönböztetés végett a jogos megtévesztés fogalmát.)

A szofista érvelés tehát egészen különleges szerepet ad a beszéd formális művelésének, amelynek a vitákban egyre erősebb logikai tartalma lesz. E nélkül a vita vagy az erisztika formális útvesztőjébe téved, vagy dialógusba rejtett monológgá válik. Az egyiket a szofisták második nemzedéknél figyelhetjük meg, akik fennen hirdették is, hogy művészetükkel a gyengébb érvet a bíróságok előtt erősebbé tudják tenni.

Monológgá pedig a dialógus akkor válik, amikor a beszélőtárs csak dramaturgiai funkciót tölt be, amint az a kifejezetten platóni „dialógusukban" is megfigyelhető, ahol mondjuk egy Glaukon csak formális szerepet játszik. Itt véget ér a dialógus. Helyesebben a dialógus helyébe a kifejtő közlés kerül, a párbeszéd korábbi értelmében megszűnik, vagy legalábbis átalakul, ám ezzel valami új és nem kevésbé érdekes kezdődik.

---

[9] Uo. 398.

[10] Zeller – Nestle: *Grudriss der Geschichte der griechischen Philosophie*. Leipzig, 1928. 96.

A MONO-DIALÓG

Ezt az új közlési formát mono-dialógnak nevezem. Miért? A dialógus formálisan megmarad, ám az a vita, amely legalább két partner egymással szembeállított érvelésén nyugszik, átalakul, egyfajta belső vitává válik. Nietzsche és Kierkegaard abszolút közel áll a nem valóságos dialógus szofista hagyományokon alapuló formai rendszeréhez. Ezekben a nem valóságos dialógusokban azonban a retorikai elemek más hátteret kapnak. Senki nem gondolja komolyan, hogy Zarathustra reális vitapartnerei az agorán állók, akik meredten várják a kötéltáncos megjelenését, vagy hogy Constantin Constantiust valamennyire is érdekli az a név nélküli ifjú, akivel „párbeszédét" folytatja. A monológ azonban mégsem igazi megjelölés, a kinyilatkoztatás sem, inkább valami olyanról van szó, ami nem is dialógus, nem is monológ, hanem valahol a kettő között helyezkedik el: mono-dialóg.

Zarathustra nem vitatkozik. Vitája látszólagos. Nietzsche persze vitatkozik, mégpedig önmagával. Azzal, hogy inkognitót teremt, létrehozza önmaga partnerét, vitatársát. Nála a szó ereje a költői formában rejlik, a meggyőzés ereje nem a kimondásban, hanem a sejtetésben van. Az általa oly nagyra tartott hérakleitoszi formának megfelelően nem mond ki semmit, hanem az értelmezést az értelmező viszonyába állítja, amivel a közlés tartalmát relativizálja, azaz szabaddá teszi. Maga mondja, hogy a Zarathustrát mint művet, soha senki nem fogja teljesen megérteni.

És a műben valóban nincs vitapartner. Az öreg szent sem az, akiről tudjuk, hogy erdejében elbújva brummogva és énekelve dicsőíti a maga istenét, s ezen túl nem is tesz egyebet. A partneri viszony semmilyen vonatkozásában nem értelmezhető. Ugyanakkor nincs is szükség beszélgetőtársra, hiszen a beszéd nem egyszerű tudósítás egy megtörtént vitáról, ahogy azt több szókratikus dialógusban sejthető, hanem diszkurzív módon egy gondolatmenet kibontása, mégpedig olyképpen, hogy az ember azt érezze, mindez előtte megy végbe. Ezt az előbb említett nem valóságos dialógust én mono-dialógnak neveztem. Ez azt jelenti, hogy bár a beszéd helyenként a dialógus formájába van ágyazva, ám nem azért, hogy úgy tegyen mintha itt valóban párbeszédről lenne szó, hanem azért, hogy egy egységen belül szabadon játsszon a különféle nézőpontok sokfélesége között, érveket ütköztessen, egyáltalán: a gondolkodásnak a legteljesebb mértékben szabad utat engedjen. A poliszemitás, a többféle aspektus megmutatása a cél, nem pedig pszeudo-dialógus fabrikálása. Az inkognitó mellett az irónia alkalmazása jelenti azt a módszert, amely a mono-dialóguson keresztülvonul. A Kierkegaard kutatók ott szúrják el, hogy a *külső* inkognitóra koncentrálnak (ki a könyv szerzője, mit jelent a neve stb.), nem pedig a műben lévő *belső* inkognitóra (pl. az ifjú *Az ismétlés*ben). Kierkegaard

önmagával folytat a sok szerepen keresztül párbeszédet, pontosabban több aspektusból vizsgálja meg ugyanazt a kérdést. Az álnév, a több szereplő különös költői skizofrénia. Ám maga a filozófia is a skizofrénia egy sajátos formája. Vagy ahogy Schelling mondja: az őrületé.[11]

Különbséget kell tehát véleményem szerint tenni külső és belső inkognitó között. Az első sokkal inkább formális, abban az értelemben, hogy nem lényegi, nem a mondanivalóhoz kötött; a másik azonban tartalmi, szorosan kötődik a megjelenő gondolathoz. Az elsőre Nietzsche esetében tudtommal nincs példa, a másik viszont annál fontosabb. Közhely, hogy Zarathustra maga Nietzsche, s mint minden közhely ez is legfeljebb csak félig igaz. Közhely, hogy Constantius Kierkegaard, s ez ugyancsak féligazság. A megjelenő inkognitókban a sokszínű szemléleti aspektus felvillantása lényeges. Az ember szabadabban beszél, ha több aspektusból világít meg dolgokat, ha nem kell egyhez végletesen ragaszkodnia, egyszer mint Friedrich Nietzsche beszél, máskor mint Zarathustra, vagy Søren Kierkegaard, aztán Constantius, vagy éppen az ifjú. És így tovább.

Ezekhez képest különös szerepet játszik a *Zarathustrá*ban a bolond, vagy a *Vagy-vagy*ban az eksztatikus előadást tartó. A bolond a mono-dialógus valós alakja, akárcsak a szent. A bolond a szenthez hasonlóan konkrét beszédet „mond fel" Zarathustrának, aki vitatkozik is vele. A bolond ezért reális, belső inkognitó. Realitását az adja, hogy megszólalhat a saját hangján. Beszélhet ott, ahol az arctalanságból senki sem szólhat ki, néhány kivételtől eltekintve. A bolond Nietzsche valós alteregója, ha úgy tetszik, vitapartnere. A bolond mondja: itt semmi keresnivalód, köpj a nagy városra és fordíts neki hátat.[12] Nem nehéz belátni, hogy ez a lehetőség, ez az alternatíva Nietzsche életén ugyanúgy felsejlik, mint Kierkegaard esetében. Ez a visszafordulás tulajdonképpen a szellemi értelemben végbemenő versust jelentene, azaz az addigi élet totális átértékelését. És Nietzsche biztosan gondolkodik erről, talán éppen Salome kisasszony ölében, ahogy Kierkegaard is a jegygyűrűvel játszadozva. Nietzsche el is ismeri, hogy a bolondnak bizonyos dolgokban igaza van.[13] Elismeri, de éppen ezért durván el is utasítja, amikor a következő szavakat vágja a fejéhez: „Hagyd már abba! ... Régóta útálom beszéded és a fajtádat! Miért lakoztál olyan soká a mocsárban, hogy békává és varanggyá kellett válnod saját magadnak is?"[14] És Lou Andreas Salóméhoz is van egy „üzenete":

---

[11] F.W.J. Schelling: *Stuttgarti magánelőadások*. Ford. Weiss János, Gyenge Zoltán. Gödöllő-Máriabesnyő, Attraktor, 2007. 50.

[12] F. Nietzsche: *Így szólott Zarathustra*. Ford. Kurdi Imre. Budapest, Helikon, 2016. 240.

[13] Uo.

[14] Uo.

„Bizony, azt kívánom, bárcsak rándulna görcsbe a föld, midőn a szent egy libával párosodik."[15]

Kierkegaard-nál Constatius ifjú bizalmasával hasonlóképpen beszél. Ott a dialógus látszata annyiban más, hogy a narratív elem mellé a fiktív párbeszédnek egy levelező formában történő előadása kapcsolódik. Constantin Constantius (a leginkább állhatatos, akár a sziklakő), azaz Kierkegaard, rá akarja venni fiatal barátját, akit csak „ifjú"-nak nevez, azaz Kierkegaard-t, hogy egy szerelmi történtet a saját elgondolása szerint fejezzen be. Közben a beszédnek nem elhanyagolható része az „ismétlés" lehetősége és valósága. Hogy az emlékezés az autentikus vagy az ismétlés lehetősége teszi az életet élhetővé. Otthon ülve, malmozva, Regine leveleit szagolgatva jobb az élet, vagy bízni abban, hogy a szerelmi affér feledtethető és a viszony újra élesztheto. A szerelmi reanimáció vágya pontosan azt mutatja, amit oly sok szerelmes / és szakító átél. A „mi lett volna, ha" nem elég, a „lehet-e esetleg újra?" téves képzete hajszolja az embert a kétségbeesésbe. Ez ismét nem tetszene néhány értelmezőnek, mert túl profán az emlékezés immanenciájához és az ismétlés transzcendenciájához mérve. Pedig itt csakugyan arról van szó, hogy egy ízig-vérig valóságos nőt, Regine Olsent, aki a képek és a leírások szerint, ha nem is annyira művelt, mint Lou, de ugyanolyan szép és vonzó volt, a különc dán egyszerűen képtelen kiverni a fejéből. Elég egy félreértett pillantás templomban, és elhiteti magával, hogy az ismétlés ebben a viszonyban is ismételhető. Egészen egyedi a Kierkegaard művek között, hogy a szerző a mű (Az ismétlés) eredeti verzióját bizonyíthatóan ennek az érzésnek szenteli. Majd amikor ennek lehetetlensége kiderül (Regine jegyben jár, már a templomi eseménykor is), komolyan foglalkozik az öngyilkosság gondolatával, sőt, a művében szereplő ifjú a mű első változatában öngyilkos lesz. Aztán az ifjút mégis „életben hagyja". Praktikusan azt jelenti, hogy az első változatból az öngyilkosságra utaló lapokat kitépi és megsemmisíti, ami egyébként szokásával merőben ellenkezik. Ám nem alapos, ezért az eredeti szándék helyenként kitűnik a szövegből. Konklúzióként megállapítja, hogy az ismétlés a reális világban lehetetlen, ahogy Jóbnak – aki ugye mindent kétszeresen visszakapott, ám – gyermekeit még az Úr sem adhatta vissza, ehhez hasonlatosan az ismétlés sem lehet soha teljes a valóságban. Ismételhetünk egy mozdulatot, önkéntelenül is, egy utazást, hogy újra lássunk dolgokat, de akár egy mondatot is, hogy jobban értsék, de az igazi ismétlés transzcendens és nem immanens.

Kierkegaard azt írja magáról – leplezetlenül Diogenészre gondolva –, amikor Pompeji és Herkulanum feltárásakor a régészek mindent a helyén találtak: ha ő akkor élt volna, „a régészek tán csodálkozva akadnak rá egy

[15] Uo. 91.

kimért léptekkel fel- s alá járkáló emberre."[16] Constantius, aki tehát a „holtában is fel- s alá lépegető" nevet is viselhetné, arisztokratikus magasságból ereszkedik le a földre – miként Zarathustra a hegyéről – és áll szóba az „ifjú"-nak nevezett földi halandóval, akiről „zseniális meglátással" meg szokták állapítani, hogy ifjúkori önmaga. Constantius – akarom mondani: – Kierkegaard mindig is valamilyen hegyen érezte magát, ahonnan csak látszólagosan szállt alá. Nem tudjuk, hogy Zarathustra (vagy Nietzsche) mennyiben gondolta komolyan a hegyről való leereszkedést. Nagyon nehéz eldönteni. Mint ahogy Constantius és az ifjú kapcsolatának jellegét is. Mit tudunk tényszerűen erről a kettősről? Tudjuk, hogy ismerik egymást, tudjuk, hogy személyesen is találkoztak („amikor személyesen találkoztam vele" – áll a szövegben), azt is tudjuk, hogy a mostani kapcsolatnak előzménye van, és nem utolsósorban azt, hogy az ifjú egyszerre csodálja és gyűlöli a mestert. „Önnek démoni ereje van" vagy: „az Ön hallgatása némább, mint a sír"[17] stb. – mondja az ifjú. Valami hasonló, mint a szent és Zarathustra kapcsolata. A szent a hegy derekán él (nem a csúcson, de nem is a mélyben), és amikor Zarathustra alászállása idején találkozik vele, akkor a megszólításból kiderül, hogy ennek az ismeretségnek is előzménye van. „Akkor hamudat vitted föl a hegyre; ma tüzedet vinnéd le a völgyekbe? Nem félsz a gyújtogatóra váró büntetéstől?" – kérdi Zarathustrától[18]. Vita kerekedik, de békés módon. És Zarathustra nem akar elvenni semmit a szenttől – igaz, nem is ad neki semmit. Constantius ezzel szemben tervet ad az ifjúnak. Mint a gaz csábító: miként kell a nőt elcsábítani, majd eldobni, kifacsarni, lábat beletörölni stb. Kierkegaard ugyanis nem tud szabadulni attól a rögeszméjétől, hogy Regine eldobásával valamilyen nagyszerű, hősies tettet hajtott végre. Nyilván csak így képes elviselni a következményeket, hisz magányosnak lenni nem túl jó dolog, ezért gyárt hozzá egy kis ideológiát. A terv kész, de soha nem teljesedik be. Az ifjú írja levelében: „Terve kiváló, sőt egyedülálló volt."[19] De nem vitte végbe. A mester rezignáltan mindezt úgy konstatálja, hogy az ifjú nem rendelkezett mélyebb háttérrel ahhoz, hogy az utolsó lépést megtegye. Ezért – mondja profetikusan – költő vált belőle.

Ezzel a mono-dialógus is véget ér, s a művet egy látszólagos monológ zárja.

---

[16] Kierkegaard: *Az ismétlés*. Budapest, L' Harmattan, 2008. (Ford. Soós Anita és Gyenge Zoltán) 57., ill. Pécs, Jelenkor, 2014.

[17] Uo. 66.

[18] *Zarathustra*, id.kiad. 9.

[19] *Az ismétlés*. id.kiad. 68.

A KINYILATKOZTATÁS

„Amikor az eleaták a mozgást tagadták, akkor, ahogy ezt mindenki tudja, Diogenész lépett fel ellenük, s valóban fel-lépett, hisz egy szót sem szólt, csak fel- s alá járkált." – írja Kierkegaard.[20] Ez egy demonstráció, azaz nincs szükség további argumentációra. Így van ez a kinyilatkoztatásnál.

A kinyilatkoztatást fogalmát igen hangsúlyosan éppen Schelling emeli be a filozófiai diskurzusba. Nála a mitológia és a kinyilatkoztatás összefüggése különös jelentőséggel bír. Álláspontom szerint a diskurzus szempontjából amit ki lehet ebből emelni: a mitológia a *titkot elrejtőt* (ezért olyan lényeges benne a misztériumok szerepe), míg a kinyilatkoztatás a *titkot megmutatót*, kinyilvánítót jelenti. Schelling maga a következőképpen fogalmaz: „A kinyilatkoztatás fogalma egy eredendő elrejtőzést feltételez."[21] A mitológiára ezért jellemzőek a *szimbolikus* megfogalmazások. Ezzel szemben a kinyilatkoztatás kinyilvánítás, s emiatt a hozzá való viszony sem a misztérium, hanem a *tanítás*, ahol majd a tanító személye egyre inkább előtérbe kerül. Formája sem szimbolikus, hanem *allegorikus*, és középpontjában sem a természet, hanem az ember áll.

A kor maga is több értelemben használja a kinyilatkoztatás fogalmát, emlékezzünk csak Jacobira, de gondolhatnánk akár Herderre vagy Goethe-re. A fogalom Lessingnél tölt be még igen fontos szerepet, aki a következőképpen fogalmaz ezzel kapcsolatban: „Was die Erziehung bei dem einzeln Menschen ist, ist die Offenbarung bei dem ganzen Menschengeschlechte." Azaz a kinyilatkoztatás (*Offenbarung*) és a nevelés (*Erziehung*) közé akként von párhuzamot, hogy a kinyilatkoztatást az egész emberi nemre kivetítetten kezeli, mint az *emberi nem nevelését, tanítását*: „A nevelés kinyilatkoztatás, amely az egyes emberre vonatkozik: a kinyilatkoztatás viszont az a nevelés, amely az emberi nemmel történt és történik meg."[22] Lessing ezzel a kinyilatkoztatást egy olyan folyamatnak tekinti, amelyben az emberiség a jobbá tétele révén egyre inkább tökéletesedik, egyre inkább tökéletesedik. A kinyilatkoztatás tehát *tett*, cselekvés, amelyet magunknak és azoknak is, akik részesei, át kell élniük, meg kell tapasztalniuk. Ekként a tanító személye valóban fontosabb lesz, magánál a tanításnál.

---

[20] Uo. 9.

[21] F. W. J. Schelling: *Urfassung der Philosophie der Offenbarung*. Hrsg. Von W.E. Erhardt, 2 Teilbde. Hamburg, 1990. 10.

[22] „Erziehung ist Offenbarung, die dem einzeln Menschen geschieht: und Offenbarung ist Erziehung, die dem Menschengeschlechte geschehen ist, und noch geschieht." G. E. Lessing: *Die Erziehung des Menschengeschlechts*, S. 4. Lessing-Werke Bd. 8., München, Carl Hanser, 1970. 490.

Zarathustra ugyancsak tanít, azaz kinyilatkoztat. Amikor visszatér a hegyre ismét egy monológ formájában nyilatkoztatja ki a végső konklúziót: „Elmondtam igémet, széttörök igémen: így akarja örök végzetem – hírnökként hanyatlok le!”[23] Itt a mono-dialóg helyét már a kinyilatkoztatás veszi át. Sőt, a biblikus nyelvezet. Kierkegaard esetében is megszűnik az inkognitó, működése második felében megszűnik a pszeudonim művek sorozata. Egy halálra készülő *mártírnak* nincs szüksége belső párbeszédre, nincs szüksége álnévre. Éppen ellenkezőleg: a mártír saját neve alatt akarja végzetét. Azért mártír. Így a saját nevén ad ki műveket. *A pillanat* című utolsó munkája egy eksztatikus kinyilatkoztatás. A végét már a halálos ágyáról küldi nyomdába. Számára bevégeztetett. Nietzsche ugyancsak elhagyja a mono-dialógot, és kinyilatkoztat. Ahogy Zarathustra, ő is széttörik, és a nyomorult ló nyakában sírja el fájdalmát.

A hírnök Zarathustra és tanácsadó Constantius senkit sem tud meggyőzni a műben. Látszólag mindkettő kudarcra ítéltetett. Látszólag semmit sem ért a szó mágikus ereje. Nincs eredmény. De megkérdezhetnénk: mi is lenne pontosan az eredmény? Mit tekinthetnénk annak? Azt, ha például a szent elfelejtene tovább brummogni, vagy az ifjú szivacsként facsarná ki képzeletbeli kedvesét? Vagy zár tömött sorokban felvonulnánk a „hegyre”? Ez tényleg eredmény lenne? És megnyugtató?

KONKLÚZIÓ

A lényeget Nietzsche egy nem túl feltűnő helyén a műnek kimondja (akárha Constantiushoz beszélne): „Lásd mi tudjuk, mit tanítasz: hogy a dolgok örökkön örökké visszatérnek és mi is velük, és hogy örök idők óta itt voltunk már, és velünk minden dolog.”[24] Azaz itt voltunk és itt maradunk. A szó legmélyebb értelmében igaz az igén (Wort, logos)[25] való széttörés, elpusztulás, ahogyan az alászálló csak önmagát tudja megáldani. Ahogy Constantius is hisz valamiféle megbékélésben, pedig pontosan tudja, hogy életében az ugyanúgy lehetetlen, mint Zarathustráéban.

Akkor meg mi marad. Semmi más, csak a szó mágikus hatalma, a meggyőzés soha be nem fejezhető próbája. Egykor ezt írtam, ma sem tudok jobbat: ezzel kezdődik Zarathustra és Constantin Constantius utolsó – máig tartó alászállása.

---

[23] Nietzsche: *Zarathustra*, 296.

[24] Uo. 295. (Ford. Szabó Ede) In. *Nietzsche Válogatott Írásai*. Budapest, Gondolat. 1984. 296. Szabó fordítása itt közelebb áll az eredetihez. KSA (Kritische Studienausgabe) 4. Walter de Gruyter, 1980. 277.

[25] „Im Anfang war das Wort, und das Wort war bei Gott, und Gott war das Wort.” (Joh.1.1.) Ezért inkább „igének” szerencsés fordítani. Nietzsche nem véletlenül használ biblikus nyelvezetet.

VITA ÉS EGYÜTT GONDOLKODÁS MINT A FILOZÓFIA KÖZÖSSÉGI GYAKORLATA

PAVLOVITS TAMÁS

Lakatos Imre: *Bizonyítások és cáfolatok. A matematikai felfedezés logikája*[1] című műve azzal a problémával foglalkozik, vajon bizonyítható-e a poliéderekre vonatkozó Euler-tétel. E tétel a szabályos poliéderek csúcsai, élei és lapjai száma közötti állandóságot mutatja ki (cs-é+l=2). E tétel Euler féle bizonyításának számos cáfolata született, majd a cáfolatokat is sorra megcáfolták. Lakatos az egész problémát egy vita formájában dramatizálja. Egy osztályteremben egy tanár vezetésével kiváló diákok együtt töprengenek és vitáznak a tétel helyességéről vagy hamisságáról, bizonyíthatóságáról és cáfolhatóságáról. Lakatos tudománytörténészi aprólékossággal kutatja fel 1758-as első publikálását követően a tétel mellett szóló összes bizonyítást és cáfolatot, és adja azokat az általa megteremtett szereplők szájába. Az eredmény egy rendkívül élvezetes vita, ahol az olvasó az érvek és ellenérvek dialektikus játékának sodrásában komoly szellemi izgalmakat él át. E dialektikus folyamat eredményeként eltűnnek a matematikában megszokott szilárd axiomatikus támpontok és velük együtt maga a bizonyosság is. A bizonyítások és cáfolatok helyét érvek és ellenérvek veszik át. A műben Lakatos a matematikai formalizmus cáfolatának szánja a matematikai felfedezés logikáját megjelenítő dialektikus módszert (Lakatos 1981, 18). A művet magát a matematika-filozófiához sorolja: a matematikai bizonyítások bevonása a vita dialektikus terébe mintha a szigorú tudományosság köréből átvezetné a gondolatmenetet a filozófiai reflexió területére.

Lakatos műve dialógus. Egy olyan műfajban íródott, amely a filozófiában közkedveltnek számít, a szaktudományok viszont nem élnek vele. A dialógus elsősorban filozófiai műfaj. Noha a dialógus nem a legelső műfaja a filozófiának, érdekes megfigyelni, hogy mind a mai napig alkalmazzák filozófusok. Platón, mint tudjuk, néhány levelet leszámítva, csak dialógusokat írt. A filozófiai dialógusszerzők sora szinte kimeríthetetlen: Arisztotelész, Szent Ágoston, Boethius, Nicolaus Cusanus, Galilei, Bruno, Erasmus, Descartes, Malebranche, Leibniz, Hume stb. A 20. században Lakatos mellett például Heidegger és

[1] Lakatos Imre: *Bizonyítások és cáfolatok. A matematikai felfedezés logikája.* Ford. Boreczky Elemér. Budapest, Gondolat, 1981.

Derrida is írt dialógusokat. Vajon mi az oka annak, hogy a filozófiai gondolkodásnak, a szaktudományos beszédmóddal szemben, természetes közege a dialógus? A válasz szinte evidens: a filozófia gyakorlata maga is dialektikus, azaz a filozófiát gyakran műveljük közösségben beszélgetések formájában, és a dialógus e tevékenység legadekvátabb kifejeződése. Amennyiben pedig a filozofálást magányos tevékenységnek tekintjük, akkor is érvényes Platón meghatározása, miszerint a filozófiai gondolkodás „beszélgetés, amelyet a lélek maga-magával folytat arról, amit épp vizsgál".[2] A dialógus a filozófia egy jellemző gyakorlatát, a filozófiai vitát viszi színre. A továbbiakban azon szeretnék elgondolkodni, hogy mit jelent a filozófia gyakorlataként értelmezett beszélgetés és vita. Mi különbözteti meg a filozófiai beszélgetést vagy vitát más vitaformáktól, és mi a jelentősége a vitának a filozófiában? Amellett fogok érvelni, hogy a beszélgetés vagy vita a filozófia gyakorlati oldalához tartozik, a dialógus pedig egy olyan kifejezési mód, amely a lehető legközelebb áll e gyakorlati oldalhoz. A filozófia nemcsak elmélet tehát, hanem gyakorlat, és a filozófiai vitának kitüntetett szerepe van a filozófia gyakorlásában. De miben is áll a filozófia gyakorlata?[3]

1. A FILOZÓFIA GYAKORLATA

„Filozofálni a szó igaz jelentésében nem más, mint egy fokkal magasabbra emelni a jólneveltséget" – írja Lord Shaftesbury.[4] E meghatározás nem a filozófiára, hanem a filozofálásra irányul. A filozófia főnévnek szinte minden nyelvben van igei változata: filozofálni *(philosophein, philosopher, philosophize, philosophiren)* amely – értelemszerűen – egy tevékenységre utal. A tudomány művelésének, ezzel szemben, nincsen külön neve. A saját név azt fejezi ki, hogy a filozófia tevékenysége és gyakorlata hangsúlyosabb és önállóbb, mint a szaktudományok gyakorlata. Ha azon gondolkodunk, hogy milyen viszonyban áll a filozófia a tudománnyal (értve ezalatt a szaktudományokat), akkor érdemes egyrészt határozott különbséget tenni az elmélet és a gyakorlat között, másrészt összehasonlítani a filozófia és a szaktudományok gyakorlatát.

Ha a gyakorlatot megkülönböztetjük az elmélettől, akkor a gyakorlat alatt tevékenységet és cselekvést, az elmélet alatt pedig e tevékenységnek a filozófiai módszerek és tudományos eljárások által meghatározott eredményét értjük. A

---

[2] Platón: *Theaitétosz*. Ford. Bárány István. Budapest, Atlantisz, 2001. 198e, 89.

[3] E tanulmány megírását az OTKA/NKFI 125012 és 129261 pályázati projektjei támogatták.

[4] Lord Shftesbury: *Sensus communis. Esszé a szellem és a jó kedély szabadságáról*. Ford. Harkányi András. Budapest, Atlantisz, 2008. 162.

filozófia elméletét képezhetik módszertani szabályok, vagy tanítások dogmatikus rendszerei. A szaktudományok elméletét pedig azon tudások rendszere alkotja, amelyet a tudományos közösség elfogad és igaznak tekint. A szaktudományok célja a tudás megszerzése és elméletek alkotása. Természetesen a szaktudományoknak is van gyakorlatuk, hiszen a tudás megszerzése és az elméletalkotás szükségszerűen gyakorlatot feltételez. A gyakorlatot ugyanakkor érdemes kettéosztani *egyéni gyakorlatra* és *közösségi gyakorlatra*. A szaktudományokban mindkettő fellelhető. Az egyéni elméletalkotás gyakorlata éppoly fontos, mint a közösségi tevékenység: a tudományos teljesítmények kötődhetnek egy-egy személyhez vagy kutatócsoporthoz, de a tudományt összességében a tudományos közösség műveli. A tudomány műveléséhez sokféle gyakorlat társul, egy azonban közös bennük: minden gyakorlat szigorúan alá van rendelve az elméletalkotásnak. Ez azt jelenti, hogy minden gyakorlatnak a lehető leghatékonyabban a tudományos tudás megszerzését kell céloznia.

Itt mutatkozik meg leghatározattabban a filozófia különbsége a szaktudományoktól. A filozófia gyakorlata ugyanis különbözik a szaktudományok gyakorlatától, amennyiben filozofálni egy olyan tevékenységet jelent, amely nincsen szigorúan alárendelve az elméletalkotásnak. A filozofálás értékét és hatékonyságát nem az dönti el, hogy megszületik-e belőle egy igaznak tekinthető elmélet. A filozófiában éppúgy, mint a szaktudományok esetén, meg kell különböztetnünk a filozofálás egyéni és közösségi gyakorlatát. Filozofálni lehet magányosan: ezt a gyakorlatot nevezhetjük elmélkedésnek, szemlélődésnek (filozófiai kontemplációnak) vagy meditációnak. Filozofálni ugyanakkor lehet közösségben is: a beszélgetés vagy a vita a filozófia közösségi gyakorlata. Ám a filozófiában sem az egyéni, sem a közösségi gyakorlatok sikerének nem szükségszerű feltétele az elméletalkotás. A filozófia gyakorlatának viszonylagos függetlensége az elméletalkotáshoz képest a Shaftesburytől idézett szentenciában ragadható meg: „filozofálni azt jelenti, hogy egy fokkal magasabbra emeljük a jólneveltséget".

A 20. század második felétől fogva megszaporodtak az olyan filozófiai önreflexiók, amelyek a filozófiai elméletek mellett kiemelik a filozofálás gyakorlatának jelentőségét. Ez elsőként a párizsi Collège de France gondolkodóinál jelent meg (Hadot, Foucault), de azóta az angolszász és a kontinentális gondolkodásban is egyre elterjedtebb. E megfontolások szinte minden esetben a filozófiai gyakorlat antik gyökereihez történő visszanyúlásból erednek, és azt szorgalmazzák, hogy vegyük komolyan a filozófiának ezt az oldalát is, amely hajlamos olykor háttérbe szorulni a filozófiai elméletalkotással szemben. A filozófia gyakorlatának háttérbe szorulása a 19. századtól, mióta a filozófia művelésének egyik legfontosabb terepe az egyetem lett, felerősödött, feltehe-

tően azért, mert a filozófia gyakorlata az egyetemeken művelt szaktudományok gyakorlatához hasonult. A filozofálás gyakorlata hagyományosan öngondozást jelent. Azaz olyan gyakorlatokat, amikor gondot viselünk a lelkünkre, vagy önmagunkon dolgozunk egyénileg vagy közösségben. A különbség a szaktudományok és a filozófia között itt rajzolódik ki a legélesebben: míg a szaktudományok gyakorlata érintetlenül hagyja a személyiséget, addig a filozófia gyakorlata a személyiség kimunkálására, az önmagaság, az önidentitás kidolgozására irányul. Úgy is fogalmazhatnánk, hogy a filozofálásnak mint gyakorlatnak szükségszerűen etikai és egzisztenciális érvénye van és növeli a jólneveltséget. A filozófiai gyakorlat bizonyos értelemben önnevelés.

A filozófiában az önnevelés és öngondozás szerepét vizsgálva jutott Michel Foucault arra a belátásra, hogy „a filozófiai diskurzus léte a görögöktől fogva napjainkig annak a játéknak a szükségszerűségében áll, hogy soha ne tegyük fel az *alétheia* kérdését anélkül, hogy ezzel egyidőben, és éppen az igazság kapcsán fel ne vetnénk az *éthosz* és a *politeia* kérdését is”.[5] A szaktudományokban, legyenek azok természet- vagy társadalomtudományok, az elméleti szinten megfogalmazott igazság vagy igaz tudás nem kapcsolódik szükségszerűen össze az *éthosz* és a *politeia* problémájával. A filozófia a görög eredetektől napjainkig éppen azért képes az igazság elméleti megismerését az etikával és politikával egységben kezelni, mert egészen más jellegű gyakorlatra támaszkodik, mint a szaktudományok. A filozófiában az elmélet és a gyakorlat imént vázolt sajátos viszonya folytán az igazság kérdése elválaszthatatlan az igazságosság, azaz az igazságos élet és az igazságos közösség kérdésétől, a tudásra vonatkozó kutatás pedig összekapcsolódik az élni tudásra vonatkozó vizsgálódással. A filozofálás egyéni és közösségi gyakorlata ily módon egy *éthosz* kidolgozását jelenti.

A kétféle gyakorlat közül most fordítsuk figyelmünket a közösségi gyakorlat felé. Megtörténik, hogy emberek azért találkoznak egymással, hogy filozófiai kérdéseket és problémákat vitassanak meg, azaz hogy együtt gondolkodjanak. E gyakorlat folyamatának kifejeződése a dialógus filozófiai műfaja. Most azt kell megvizsgálnunk, mi különbözteti meg a filozófiai beszélgetést és vitát más vitaformáktól.

2. A FILOZÓFIAI VITA

A filozófiai dialógusok Platóntól napjainkig egy-egy filozófiai beszélgetést rögzítenek. A vitáról mint a filozofálás közösségi gyakorlatáról azonban nemcsak a dialógusok tudósítanak, hanem a filozófiai hagyományban

[5] Foucault: *Az igazság bátorsága*. Ford. Cseke Ákos, Budapest, Atlantisz, 2019. 106.

fellelhető számtalan utalás is az együtt gondolkodás mint gyakorlat mikéntjére és természetére. Arisztotelész szerint az együtt gondolkodás, együtt filozofálás *(szümfilosophein)* a legértékesebb minden olyan tevékenység közül, amivel a barátainkkal közösségben foglalkozhatunk.[6] Descartes azt írja Chanut-nek, hogy számára a barátokkal folytatott beszélgetések a legnagyobb öröm forrása az életben.[7] Shaftesbury a *Sensus communis*ban hosszasan elemzi a helyesen felfogott beszélgetés alapelveit,[8] David Hume nagyon fontosnak tartotta a filozófiai beszélgetések meghonosítását a társaságban,[9] Gadamer az *Igazság és módszer*ben a beszélgetés dialektikus gyakorlatát a hermeneutikai módszer legalapvetőbb kifejeződésének tekinti,[10] és még sorolhatnánk a példákat. A filozófiai beszélgetés módszerének megteremtője és első gyakorlója természetesen Szókratész volt, akinek e gyakorlata átszövi a platóni gondolkodás minden ránk maradt szövegét.

Ahhoz, hogy jelentést tudjunk adni a filozófiai vita kifejezésben szereplő „filozófiai" jelzőnek, ezt a fajta vitát el kell különítenünk más vitamódoktól. A filozófiai vita egyrészt nem vitatkozás, másrészt nem vitaművészet. A vitatkozás egy olyan nézeteltérésen alapuló diszkusszió, ahol a fő cél a másik fél meggyőzése vagy legyőzése. A vitatkozás egyfajta viszály vagy harc, amely mozgósítja az ezzel járó érzelmeket és feltételezi a hatalom akarását. A vitatkozás során felül akarunk kerekedni a másikon, és a figyelmünket főként

---

[6] „S amit a lét jelent az egyes emberre nézve, s amiért valaki értékesnek tartja az életet, abban akarja barátaival is együtt tölteni az idejét, ezért az egyik ember együtt iszik a barátaival, a másik együtt kockázik, együtt tornászik, együtt vadászik, vagy együtt bölcselkedik; tehát mindenki azt a foglalkozást űzi együtt a barátjával, amit az élet megnyilvánulásai közt a legjobban szeret." Arisztotelész: *Nikomakhoszi etika*. Ford. Szabó Miklós. Budapest, Európa, 1997. IX. 1172a5, 328.

[7] „Mert noha menekülök a tömeg elől az arcátlanok és alkalmatlankodók nagy száma miatt, azért még mindig azt gondolom, hogy az élet legnagyobb java, ha módunkban áll beszélgetni azokkal, akiket becsülünk." Chanut-nek, 1646. március 6. Descartes: *Test és lélek, morál, politika, vallás*. Szerk. Boros Gábor és Schmal Dániel. Budapest, Osiris, 2000. 192.

[8] „Kívánságához híven ideje elmondanom, mit gondolok a társalgásról általában, különösen pedig arról a szabad szellemű beszélgetésről, amelyben mint Ön is emlékszik, magam is részt vettem néhány barátjával együtt." Lord Shaftesbury: i.m. 16.

[9] „Hol van az megírva, hogy beszélgetéseink csak felszínes történetek mesélgetéséből és üres megjegyzséekből állhatnak? Sose szárnyaljon magasabbra a szellem?" David Hume: *Az esszéírásról*. Ford. Takács Péter. Budapest, Atlantisz, 1994. II. kötet, 291.

[10] „A kérdezés művészete a továbbkérdezés művészete, ez pedig azt jelenti, hogy a gondolkodás művészete. Dialektikának nevezik, mert annak a művészete, hogyan kell valódi beszélgetést folytatni." Hans-Georg Gadamer: *Igazság és módszer*. Ford. Bonyhai Gábor. Budapest, Osiris, 2003. 407.

azon eszközök megválasztása köti le, amelyek a leghatékonyabb segítik e cél elérését. A vitatkozás során a felekben erős érzelmek jelennek meg, noha ezeket a kívánatos racionalitás megőrzése érdekében érdemes elnyomni. A vitaművészet egy másik válfaja a vitának: egy olyan vitagyakorlatot vagy vitatechnikát jelent, ahol az érveknek nincsen különösebb súlya, viszont kidolgozottságuk annál fontosabb. Az álláspontok szabadon váltogathatók, nem az a kérdés, mi mellett érvelünk, hanem az, hogy hogyan. A vitaművészetben az érzelmek nem dominálnak, és az álláspontok sem fontosak. A hangsúly az érvekre, azok hatékonyságára, erejére helyeződik.

A filozófiai vita gyakorlata e kettőtől különbözni látszik. A filozófiai vitában ugyanis egyrészt nem a másik fél legyőzése a cél, másrészt az érvek és álláspontok nem súlytalanok. A filozófiai vita nem viszály vagy harc, hanem együtt gondolkodás; az álláspontok mellett felhozott érvek pedig nem közömbösek a résztvevők számára, azaz az álláspontok nem cserélgethetők szabadon, mivel az elfoglalt álláspontoknak és mellettük felhozott érveknek valódi tétjük van.

Platón dialógusai többféle vitát visznek színre. Van, ahol kemény összecsapásnak vagyunk tanúi Szókratész és szofista ellenfelei között, van, ahol egyenrangú felek közösen gondolkodnak a másik legyőzésének szándéka nélkül, és van, ahol egyfajta mester-tanítvány viszony határozza meg a beszélgetés menetét. A *VII. levél* ismeretelméleti exkurzusában Platón amellett érvel, hogy a filozofálás gyakorlata fontosabb a filozófia elméleténél. Az ideára vonatkozó belátás előkészítő lépéseinek ismertetésével a dialektika, azaz a közösségben végzett filozófiai vizsgálódás vagy vita természetét írja le. A vita mindenekelőtt egy nyitottságot feltételez, amelynek irányát a keresett idea határozza meg. A vita célja tehát a beszélgetés sajátos dinamikája révén hozzáférést kialakítani az ideához, azaz eljutni az ideára vonatkozó belátás élményéhez. A nyitottság mellett a vita másik fontos feltétele a vitában résztvevő felek egymás iránti jóindulata: „Csak ha már az említett dolgok mindegyikét […] összevetettük egymással, és jó szándékú érveléssel megvitattuk, kérdések és feleletek formájába bújt rosszindulat nélkül, csak akkor fogja beragyogni a kutatás minden tárgyát a belátás és az értelem”.[11] A jóindulat azt fejezi ki, hogy a filozófiai vita célja nem a másik fél legyőzése vagy meggyőzése, hanem az igazság kikutatása. Ez összhangban áll Shaftesburynek a filozófiai vitával kapcsolatban megfogalmazott tapasztalatával: „Igaz, számos gondosan kidolgozott elmélet megdőlt, s a résztvevők sok jól megfontolt érvet megcáfoltak, mivel azonban a vita során az érintett feleket semmiféle sérelem nem érte, s mindez csak tovább emelte a társaság jó kedélyét, a társalgás

[11] Platón: VII. levél. 344b. In. Platón: *Levelek*. Ford. Mészáros Tamás, Atlantisz, Budapest, 2007. 57.

egészében véve még tovább fokozta étvégyunkat a hasonló beszélgetések iránt".[12] A filozófiai vita résztvevőit nem éri sérelem, még akkor sem, ha érveik gyengének, álláspontjuk tarthatatlannak bizonyul. Egyrészt azért, mert mindenki jóindulattal viseltetik a másik iránt, másrészt pedig azért, mert a vita célja nem a másik legyőzése, hanem az igazság közös keresése.

Gadamer ragyogó elemzésekkel mutatott rá, honnan ered a filozófiai vitának e természete. A filozófiai beszélgetésben vagy vitában a probléma megfogalmazása, a kérdés kidolgozása és feltevése kiemelt jelentőséggel bír. A központi kérdésnek igazi kérdésnek kell lennie, azaz ferde, költői vagy pedagógiai kérdés soha nem provokálhat vitát. Filozófiai vitát csak igazi, filozófiai kérdés válthat ki. Gadamer pontosan meghatározza az igazi, filozófiai kérdés természetét: a kérdés szükségképpen értelmes kérdés, azaz a kérdés válaszra vár. Egy kérdés elhangzásának önmagában ereje van, ezért választ követel magának, és minél értelmesebb és mélyebb egy kérdés, annál erősebb e követelése. A kérdés értelmének továbbá iránya van, mivel megnyit egy horizontot, amelyen a választ keresni kell. E horizont megnyitásával a hermeneutikai nyitottság állapotát hozza létre. Gadamer úgy fogalmaz, hogy a kérdés „feltöri" annak a dolognak a létét, amelyre vonatkozik: „Egy kérdés felmerülése úgyszólván feltöri annak létét, amire vonatkozik. [...] A kérdezés értelme abban áll, hogy a kérdezett dolgokat így a maguk kérdésességében nyitottá teszi. Ingadozást kell előidézni úgy, hogy a pro-t a contra tartsa egyensúlyba".[13] A nyitottságot a pro és a contra egyensúlya és feszültsége hozza létre, ami egy sajátos hermeneutikai szituációt eredményez. Egy ilyen valódi és nyitott kérdéssel szembesülve, a kérdés elhangzásának és a nyomában járó követelésnek a hatására rögvest belekezdenénk a válaszba, ám ekkor észrevesszük, hogy a válasz kifog rajtunk. Egy eldöntendő kérdés esetén ez azt jelenti, hogy igennel és nemmel is tudnánk válaszolni a kérdésre. És ekkor, ahogy a magyar fogalmaz: gondolkodóba esünk. E „gondolkodóban" a kérdés megválaszolása komoly kihívás, és további vizsgálódást igényel. A filozófiai vita esetében e vizsgálódást egy beszélgetés során végezzük el. A beszélgetés célja pedig nem más, mint az igazság közös keresése. A filozófiai vita résztvevőit tehát az egymás iránti jóindulat és az igazságra nyitottság jellemzi. Céljuk nem a másik legyőzése vagy meggyőzése, hiszen közösen tevékenykednek egy közös cél érdekében. Ugyanakkor a vita során megfogalmazott érvek nem súlytalanok, az álláspontok nem váltogathatóak szabadon, mivel a résztvevőket köti az eredeti kérdés irányértelme, azaz maga az igazság, amelyre a filozófiai vita mindvégig nyitott marad.

---

[12] Shaftesbury: i.m., 16.

[13] Gadamer: i.m. 403.

Platón *Protagórász* című dialógusának egy helyén, Protagórász belefáradva Szókratész kérdéseibe egyszerre csak ráhagyja Szókratészre egy kérdés megválaszolását mondván: „Mit bánom én, ha akarod, fogadjuk el, hogy az igazságosság valóban jámbor, a jámborság pedig igazságos dolog. Mire Szókratész felcsattan: „De nem, ne vegyük a dolgot ennyire félvállról. [...] Nincs szükségem az ilyenfajta „ha akarod", vagy „ha úgy tetszik neked" bizonyításra: rólam és rólad van szó. Amikor pedig azt mondom, hogy rólam és rólad van szó, valójában arra gondolok, hogy ezen az úton fogjuk a kérdést a legalaposabban megvizsgálni, feltéve, hogy azokat a „ha" szólamokat kikapcsoljuk a vizsgálatból".[14] Szókratész itt arra utal, hogy ez a fajta szabadság nem megengedett a filozófiai vitában, hiszen a kérdés megvitatásának súlyos tétje van. A vita az igazságra nyitott, és a vita résztvevői egzisztenciálisan is érintettek a vitában. A filozófiai vitában, még ha közvetetten is, de a résztvevőkről van szó, hiszen saját egzisztenciájuk szempontjából sem mindegy a vita kimenetele. Így válik a filozófiai vita öngondozássá vagy önneveléssé.

3. A SZÓKRATIKUS DIALÓGUS

A filozófiai vita a filozófia közösségi gyakorlata. A filozófia ennek köszönhetően közösségteremtő erővel bír. Gyakorlásához az szükséges, hogy emberek azért jöjjenek össze és alkossanak alkalmi közösséget, hogy közösen gondolkodjanak olyan kérdésekről, amelyek őszintén gondolkodóba ejtik őket. A beszélgetés során legyenek nyitottak az igazságra, legyenek jóindulattal egymás iránt, tegyék félre indulataikat és érzelmeiket, és használják a józan eszüket. A filozófia e gyakorlása valódi örömforrás, és elvezethet olyan katarzisélményekhez is, amelyről Platón ír a VII. levélben. A filozófiai beszélgetés vagy vita szókratészi-platóni formája egészen egyszerű módszertani szabályok betartásával ma is gyakorolható. Ezt elsőként, a 20. század első felében Leonard Nelson vette észre[15]. Nelson szókratikus dialógusnak nevezte saját módszerét, amelyet ő elsősorban a filozófia tanítására dolgozott ki. Ennek első eleme a vita központi kérdésének kidolgozása, amely gondolkodóba ejt. A második lépés annak biztosítása, hogy a vita minden résztvevője személyesen is érintve legyen a kérdés megválaszolásának folyamatában.

---

[14] Platón: *Prótagorasz,* 331c. *Platón összes művei*. Ford. Faragó László. Budapest, Európa, 1984. I. kötet, 211.

[15] Lásd erről Máriás Leonárd tanulmányát jelen kötetben: Máriás Leonárd: "Visszatérés a személyes párbeszédhez. A modern szokratikus dialógus születése a dogmatikus filozófiaoktatás kritikájából", In. Laczkó Sándor (Szerk.): *Lábjegyzetek Platónhoz. A vita*, MFT – Pro Philosophi Szegediensi – Státus Kiadó, Szeged, 2022. 407-423.

Majd pedig a kérdés közös megválaszolásának módszertani lépései következnek, ami egy elkötelezett és komoly – sokszor fárasztó és megterhelő – intellektuális munkát követel. Mindezt egy moderátor vezeti, aki nem vesz részt a vitában, de kívülről felügyeli a módszer elveinek betartását. Ebben az esszében nincsen alkalmam kitérni azokra a személyes tapasztalatokra, amelyeket néhány ilyen beszélgetés vezetésével szereztem. Annyi azonban bizonyos, hogy egy ilyen vitafolyamatban való részvétel mindenkit mélyen érint, legyen moderátor vagy résztvevő, legyen teljesen laikus vagy a filozófia szakavatott művelője.

*

Noha egységes egészet képez, a filozófiában mégis érdemes megkülönböztetni egymástól a filozófia elméletét és gyakorlatát, a filozófiát és a filozofálást. Rá kell ébrednünk, hogy a filozófia gyakorlata legalább annyira jelentős, mint a filozófia elmélete. Nem gazdagítja a filozófiát az, ha megpróbáljuk beolvasztani a szaktudományos elméletek sorába. Ha erre törekszünk, könnyen elveszítjük a filozófia gyakorlati oldalát, ami gazdagságát biztosítja. Világosan kell látni, hogy a filozófia egyéni és közösségi módon is gyakorolható, a hagyományos eljárások semmit nem veszítettek érvényességükből. Ma is minden filozófus képes elmélkedni, szemlélődni és meditálni, és ma is bármelyik filozófus képes aktívan részt venni filozófiai vitában és beszélgetésben. Érdemes hát felfigyelni a filozofálás gyakorlatának sajátos, más gyakorlatokkal nem helyettesíthető értékeire. Erre szerettem volna rámutatni a fenti elemzésekben.

A VITA ÉS ELŐFELTEVÉSEI*

Olay Csaba

Polemos pantón men patér esti, pantón de basileus – hangzik az egyik legrégibb mondata a filozófiai hagyománynak, és az azóta eltelt évezredek sem változtattak az ellentétesség produktív erejének belátásán.[1] A vita mármost az ellentétesség egyik változata, s mindenképpen magába foglalja legalább egy nyelvileg artikulált álláspontot és annak ellenzőjét, kétségbe vonóját (egyes terminológiákban: proponens és opponens). Úgy tűnik tehát, hogy a vita minimális fogalma feltételez egy nézetet, és egy ellentétes oldalt, mely ezt a nézetet legalább tisztázni, cáfolni törekszik, vagy szembeállít vele egy másik nézetet.

Az ellentétesség szerkezeti elemén túl a vita másik lényegi eleme az igazság keresésének funkciója: az a meggyőződés, hogy egy nézet vagy vélemény igazsága nem közvetlenül eldönthető, és ennek vizsgálatára leginkább a vitatkozó elemzés alkalmas. Az alábbiakban a vita jelenségét különösen a filozófiai gondolkodás tevékenységére nézve fogjuk szemügyre venni, s ebből a szempontból lesz szó feltételeiről és teljesítőképességéről. Mondandónk veleje az a tézis, hogy a megvitatás a legalapvetőbb eszközünk vagy eljárásunk filozófiai nézetek igazságának, vagy szerényebben: plauzibilitásának felülvizsgálatára. A szerénység jelzi, hogy korlátosnak látjuk ezt a teljesítményt, amit ki kell egészíteni azzal, hogy nincs más módunk filozófiai nézetek tesztelésére. Ez a belátás mindazonáltal nem kell, hogy kedvünket szegje, mivel az ebből adódó, első ránézésre szkeptikus következtetéseket messzemenően ellensúlyozza a filozófiai vizsgálódások és viták sajátos természete. Néhány nyelvi megfontolás után első lépésben az ellentétesség, majd az igazság keresésének mozzanatát vesszük szemügyre.

Mindenekelőtt helyénvaló néhány megjegyzés a nyelvhasználatra vonatkozóan. A vita kifejezést olyan fogalmakkal használjuk azonos értelemben, mint érvelés, kritika, dialógus, diszkusszió, diskurzus, melyek közül az érveléshez áll legközelebb. Alapvető vonása, hogy nyelvileg artikulált és védelme-

* A kutatás a kőszegi Felsőbbfokú Tanulmányok Intézete támogatásával valósult meg. A dolgozat támogatta továbbá az OTKA K 129261 számú projektje.

[1] „A háború mindennek atyja, mindennek királya” (Hérakleitosz 53. fr. – Kirk-Raven-Schofield).

zett, illetve támadott álláspontok esetében beszélünk vitáról. Tánccal, fegyverrel, mosollyal nem veszünk részt vitában. A kettősségből következik, hogy a vita fontos mozzanata, ahogy fentebb említettük, az ütközés és konfrontáció, ha tetszik, szimbolikus harc. Mindazonáltal ebből adódik, hogy a vita tendenciájában rejlik az ütközés eluralkodása, azaz a tartalmi vizsgálódás rovására könnyen kialakulhat az álláspontok meddő küzdelme.[2] Fontosabbá válik, hogy melyik oldal „nyer", mint az, hogy tartalmilag melyik félnek, kinek van inkább igaza. A nyilvános vita műfaja kézenfekvő példa erre, hiszen a politikai viták résztvevői tipikusan nem egymáshoz, hanem a közönségükhöz beszélnek. Hogy ez a tendencia, amit akár a vita elfajulásának is nevezhetünk, lehetséges legyen, ahhoz arra az előfeltételre is szükség van, hogy a vita és érvelés nem mentesek a látszattól; más szóval, lehet látszólag hatékonyan érvelni. A klasszikus görög filozófiában megjelenik már ez az alapgondolat a szofista alakjában – aki egyébként, ha hihetünk Platón *Szofista* című dialógusának, annyira hasonlít a filozófushoz, hogy hosszú vizsgálódás szükséges megkülönböztetésükhöz.

Természetesen lehetne a fentiekre azt mondani, hogy nem szükségszerűen van így, hiszen a vita lehet pártatlan, a jelen lévő vitázó felek tárgyilagosan is érvelhetnek. Ez igaz, viszont nincsenek a megvitatáson kívüli kritériumai annak, hogy mikor vitázik valaki tárgyszerűen, mikor hoz álérveket, vagy mikor tesz irreleváns megjegyzéseket, esetleg személyeskedik. Más szóval, nincsenek olyan kellően átfogó szabályai a megvitatásnak, melyek formalizálhatók lennének, kvantifikálhatónak pedig végképp nem tűnnek. Szoktunk erős és gyenge érvekről beszélni, időnként „K.O."-érvről is beszélünk, de ez csupán azt húzza alá, hogy az érvek meggyőző erejét egy többé-kevésbé skálán mérjük, ami nyilvánvalóan teret hagy vitás eseteknek.

Bizonyosan nem elegendő az érvelés formális helyessége. A filozófiában régi hagyomány, hogy a formális logikára mint a helyes gondolkodás szabályaira hivatkoznak. Félretehetjük azt, hogy Arisztotelész, akire a logika megalapítójaként szoktak hivatkozni, saját filozófiai vizsgálódásait nem a logika szabályait követve végezte, azokat csak az ábrázolás eszközének tartotta.[3] Mindenesetre a tényleges viták megítélésében, eldöntésében a formális

---

[2] Hegel lakonikus megjegyzése utal a vita ilyen megmerevedésére: „az *egyik* száraz bizonygatás [trockenes Versichern] pedig éppen annyit ér, mint egy *másik*" (G. W. F. Hegel: *A szellem fenomenológiája*. Budapest, 1979. 49. – Ford. módosítva, OCS).

[3] Arisztotelész az „alapelvek és okok" (*arkhai kai aitiai*) vizsgálata során a nyelvhasználatunk elemzésével törekedett feltárni azokat az alapvető elképzeléseket, melyek már eleve benne rejlenek abban, ahogy a dolgokról beszélünk: „*A dolgok részei, melyekről beszélünk, így értelmezve nem mások, mint a dolgokról való beszédünk részei*. Hogy azok a részek, melyekhez így jutunk, olyasmit jelentenek-e, ami magában véve is fennállhat, vagy sem, azt nem úgy találjuk ki, hogy ehhez el kellene

logikai eszközök teljesítőképességét nem szabad túlértékelnünk. Ha szubsztanciális filozófiai kérdésekre, értékekre vonatkozó vitákat veszünk szemügyre, elvétve is alig látjuk, hogy önmagában a vita álláspontjainak formalizálása oldaná meg a kérdést. A szabatos gondolkodás, a többértelműségek és csúsztatások megtalálásának képessége viszont a formális nyelv használata nélkül is lehetséges. Különböző érveléselméleti törekvések – mint pl. Stephen Toulmin érveléselmélete, Chaim Perelman új retorikája, a formális dialektika – abból indulnak ki, hogy a formálisan érvényes érvelési alakzatok nem elegendőek annak leírásához, ahogy a tényleges vitákban érvelünk. Egyszerű példát említhetünk azzal, hogy a témaváltás vagy az irreleváns hozzászólás nem formálisan érvénytelen, viszont a megvitatás kívánatos szabályait megsérti.

Az ellentétesség legalább két pólusából formálisan adódik, hogy a szembenállásukhoz elengedhetetlen egy olyan megegyezés, mely rögzíti azt, amire nézve ellentétes pozíciók lehetségesek. A vita tehát közösséget is jelent és előfeltételez, mivel az álláspontok, pozíciók különbségéhez egyértelműen kell egy közös keret, mely minden fél számára, legalább a „vita kedvéért" elfogadható.[4] Ezzel viszont már el is jutunk a vita vagy érvelés egyik lényegi korlátjához. A közös keret vagy a közös előfeltevés elfogadása ugyanis nem kikényszeríthető. Tehát még ha fel is tételezzük, hogy vita vagy érvelés segítségével kifogástalanul el lehet jutni a kiinduló feltevések egy halmazából bizonyos állításokig, még akkor is kérdéses marad a kiinduló feltevések igazsága és vitathatósága. Ugyan lehet rekurzív módon hivatkozni arra, hogy a feltevésekről új vitát lehet nyitni, de ha ahhoz a vitához is külön előfeltevésekre van szükség, akkor végtelen regresszus felé haladunk, amit az ismeretelméletben a Hans Albert által megfogalmazott Münchhausen-trilemmával szemléltethetünk.

Mint ismeretes, a Münchhausen-trilemma azt a nehézséget veti fel, hogy ha nem áll rendelkezésünkre önmagában véve kétségbevonhatatlan tudás, akkor a deduktív módon értett végleges megalapozás problematikus. A deduktív levezetések végleges megalapozásának követelményéből három, egyaránt tarthatatlan lehetőség adódik: a) regresszus ad infinitum, b) körforgás, c) a megalapozási lánc dogmatikus megszakítása, azaz bizonyos elvek axiómaként

---

hagynunk a nyelv körét, hanem pusztán a nyelvhasználat további vizsgálatával. Ekkor ugyanis megvizsgáljuk, hogy ezen meghatározások közül melyik olyan, hogy csak róluk lehet valami mást állítani, de őket nem lehet valamiről másról állítani. Csak azt, ami maga már nem lehet állítás predikátuma, azt értjük ennélfogva valami önállóként, és ezáltal számít Arisztotelésznél teljes értelemben vett létezőnek. Ez a kategóriák megkülönböztetésének tulajdonképpeni értelme" (Wolfgang Wieland: *Die aristotelische Physik*. Göttingen, 1982. 129.).

[4] „[E]gy álláspont csak más álláspontokkal együtt létezik" (Günter Figal: *Gegenständlichkeit. Das Hermeneutische und die Philosophie*. Tübingen, 2006. 282.).

való elfogadása. A trilemmát azért is érdemes feleleveníteni, mert a megalapozhatóság apóriája mellett kiemel egy olyan különbséget, mely a megvitatás szerkezetén alapul, mégpedig diszkurzív és intuitív tudás különbségét. A „diskurzus" – igazodva a latin *discurrere*, a.m. ide-/odafutni értelméhez – szabályozott lépéseken történő áthaladást jelent, ahol az ily módon szerzett tudás szemben áll az „intuitív tudással", mely belátással, úgyszólván egy csapásra történik. Pusztán a végbemenési mód leírásából adódik, hogy az intuitív tudás nem érvelhető, mivel rá van utalva a tudást megszerző személy önálló tevékenységére. A kétféle tudás szembeállítása kézenfekvően veti fel azt a kérdést, elsőbbséggel rendelkezik-e valamelyik? A Münchhausen-trilemma mindenesetre azt sugallja, hogy ha nincs önevidens, önmagában kétségbevonhatatlan tudás, akkor nem jutunk véglegesen igazolt tudáshoz, végső megalapozáshoz.

A kétféle tudás szembeállítása megjelenik Arisztotelésznél, majd az ő nyomán Aquinói Tamásnál, és Descartes voltaképpen átnevezi az arisztotelészi hagyományt, amikor csak kétféle szigorú megismerést fogad el: az intuíciót („mentis purae et attentae non dubium conceptum") és a dedukciót („ex quibusdam aliis certo cognitis necessario concluditur" Regulae III). A kétféle tudás viszonyával kapcsolatban érdemes két klasszikus gondolkodót idéznünk: Arisztotelészt és Fichtét. Előbbi számára az ellentmondás elvének bizonyíthatósága során merül fel különösen élesen a kérdés, míg utóbbi az idealizmus és ellentétes álláspontja (dogmatizmus, illetve realizmus) közti vitában szembesül a problémával. „Minden mesterségbeli tudás, minden tanítás és minden intellektuális tanulás már meglévő ismeretből jön létre", kezdi Arisztotelész a *Második analitikát*.[5] Ha a már meglévő tudást előfeltevésnek tekintjük, akkor minden gondolkodás előfeltevésekre épül. Nem létezik *cognitio ex nihilo*. Amennyiben továbbá a filozófia alapvető feladatának tartja, hogy önmagát mint gondolkodást tisztázza – s ez a filozófia klasszikus értel-

[5] *Pasa techné kai pasa didaskalia kai pasa mathésis dianotiké ek prouparchousés ginetai gnóseós* (Anal post, A1, 71a1; ld. még: *ek proginoskomenón de pasa didaskalia* (EN VI 3, 1139b26). A visszaemlékezés (*anamnésis*) elképzelése Platón dialógusaiban szintén erre utal (Wolfgang Wieland: *Platon und die Formen des Wissens*. 1982. 249-50). Egyesek szerint Arisztotelész kérdésfeltevése már megfogalmazódik a *Menón*ban (80e) annak a pardoxonnak formájában, hogy valaminek ismeretére csak akkor tudunk törekedni, ha már valahogyan ismerjük azt (Thomas Buchheim: *Aristoteles*. Freiburg, 1999. 55.). Platónnál továbbá a vonalhasonlatban elhangzik az *anüpothetos arché*, melyet egyesek előfeltevésmentes tudásként értelmeznek (ld. Herlmuth Hühn áttekintését: Voraussetzungslosikeit. In. Joachim Ritter – Karlfried Gründer – Gottfried Gabriel (Ed.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. 12. köt. Basel, 2005. 1166-1180.).

méhez Szókratész óta hozzátartozik –, akkor az előfeltevések kérdése még közelebb kerül a filozófia centrális kérdéseihez, mégpedig az öntisztázás reflexív feladata értelmében.

A filozófiai hagyomány a tudást hordozó előfeltevések problémakörébe ennek megfelelően egyrészt a filozófia, másrészt a tudás és tudomány előfeltevés-mentességének vagy előfeltevésektől való függőségének problémája során ütközött bele. A tudás végső megalapozása irányába tett lépések óhatatlanul az előfeltevések vizsgálatához és gyakran az előfeltevésmentesség követelményéhez vezetnek. Előfeltevésnek nevezünk minden olyan gondolatot, ismeretet vagy állítást, melyre egy gondolatmenetben igazként hivatkozunk, vagy bármilyen formában támaszkodunk. Az előfeltevések igazolására, beláthatóságára vonatkozó kérdés kézenfekvően merül fel, ha a filozófiában a tudás mibenléte és határai problémává válnak. A logikailag, a bizonyítás rendjében legelső elvek kérdése pedig Arisztotelésznél elvezet a belátásig, hogy a legfelsőbb elv bizonyítása nem történhet a szokásos módon: az ellentmondás elve nem bizonyítható közvetlenül, mivel minden bizonyításban, sőt bármilyen predikatív állításban már előfeltételezzük. A legfelsőbb elv bizonyítását kérni Arisztotelész szerint képzési hiányosság (*apaideusia*, Met, IV 2).

A filozófiai hagyományban különösen Descartes *fundamentum inconcussum*ra irányuló kutatásaival kezdődően, majd többek közt a német idealizmus rendszerkísérleteiben vált kitüntetett témává az előfeltevések vizsgálata és egy előfeltevésmentes kiindulópont keresése. Jelen témánkra nézve érdekes, hogy Fichte a tudománytanhoz írt első bevezetésében idealizmus és dogmatizmus vitájáról a következőket mondja: „E két rendszer nem tudja közvetlenül megcáfolni egyik a másikát, mert vitájuk az első, másból már nem levezethető alapelvről folytatott vita: bármelyikük cáfolja a másik alapelvét, ha az övét elismerjük, mindegyik tagadja a másik összes állítását, és egyetlen közös pontjuk sincs, ahonnan kiindulva megérthetnék egymást és egyesülhetnének”.[6] Fichte így azt sugallja, hogy egy álláspont kiinduló alapelve lehet olyan, ami csak belátható, de már vitázva nem diszkutálható.[7]

---

[6] Johann Gottlieb Fichte: Első bevezetés a tudománytanba. In. uő: *Válogatott filozófiai írások*. Ford. Endreffy Zoltán, Kis János. Gondolat, Budapest, 1981. 30.

[7] A kétségbevonhatatlan tudás keresésének újkori projektjével kapcsolatban érdemes megjegyezni, hogy az ilyen tudást legtöbbször magától értetődően propozícionális tudás formájában keresték. Ha viszont megkülönböztetünk propozícionális és non-propozícionális tudást, akkor összetettebbé válik a kérdés. A non-propozícionális tudás paradigmatikus esetei, azaz a jártasságok, képességek ugyanis egyrészt nem rendelkeznek az állításokra jellemző, igaz-hamis bivalenciával, hanem csak meglétüket vagy hiányukat tudjuk megállapítani. Ennyiben nem értelmes tárgyai kételkedésnek, mivel egy jártasság (biciklizni tudás) igazságában nem tudok kételkedni, legfeljebb meglétében. Másrészt viszont a nyelvi kifejezések használata maga olyan

Végül emeljük ki az előfeltevések tudatosításának nehézségét. Ezzel kapcsolatban Gadamer előítéletekről alkotott elképzelését érdemes felidézni, mivel szerinte az előítélet elsősorban azáltal okoz problémát, hogy nem tudatos. Felfogásában az előítéletek döntő sajátsága az, hogy magától értetődőek, nem tematikusak számunkra. Ebből ered, hogy előítéleteink tisztázása hangsúlyozottan „önismeretet" jelent, mivel tisztázottabb viszonyba kerülünk saját magunkkal. Az előítéletek magától értetődő jellege miatt tulajdonít a német gondolkodó nagy jelentőséget az időbeli távolságnak. Az idő múlásával distanciát, távlatot nyerünk a megértendő művel szemben, ami mássága, idegensége révén kidomboríthatja saját előfeltevéseinket. Az *Igazság és módszer* negyedik kiadása ezt kibővíti az időbeli távolságon túl bármilyen – például földrajzi – távolsággá.[8]

Az igazság keresésének szempontjából a vita és érvelés alapvető jelentősége abból a meggyőződésből ered, hogy egy adott nézet igazságának eldöntésére a vitázó elemzés a legmegfelelőbb eszközünk. Valójában nem is nagyon van alternatívája a megvitatásnak, különösen absztraktabb kérdések és álláspontok esetében. Az észlelés, esetleg valamilyen eszközzel kibővített közvetlen megfigyelés eleve a tér-időbeli jelenségekre korlátozott. Hogy általános téziseket, elméleteket mennyire lehet tapasztalatilag igazolni, vagy legalább tesztelni, ez maga is vitákat kiváltó kérdésnek bizonyult a posztpozitivista tudományfilozófiában. Mindenesetre illúziónak tűnik, hogy létezhetne egy elméleti előfeltevésektől mentes megfigyeléshalmaz, illetőleg megfigyelési nyelv.

Hasonló érvényes a módszeres vizsgálódás eszményére. Módszeres megismerésen alapvetően személyfüggetlenül megismételhető, standardizált tapasztalatokat érthetünk. A módszer fogalmának lényegi eleme a megismételhetőség, a standardizált ellenőrzés lehetősége. A standardizálás alapvető

---

jártasság, készség, melyet non-propozícionális tudásnak kell tartanunk, és ha a tudást propozícionálisnak tekintjük, akkor ebből az adódik, hogy a tudás bármilyen kísérletéhez már eleve igénybe veszünk jártasságokat, készségeket.

[8] „Általában azt szoktuk gondolni, hogy a racionális vita célja a másik meggyőzése, a saját álláspontunk meggyőző bizonyításán és a másik álláspontjának kritikáján keresztül. Valóban, a feleknek gyakran ez a céljuk. Legtöbbször azonban akkor is hasznosnak és eredményesnek tekintjük a beszélgetést, ha nem sikerült egymást meggyőznünk, sőt olyankor is, amikor a vita végére saját álláspontunkat kell felülvizsgálnunk. Ilyenkor is tanultunk a vitából: világosabban látjuk, mi a helyes álláspont az adott témában, és melyek a lehetséges ellenvetések, problémák. A másik álláspontjának megváltozása vagy a vita végére kialakuló konszenzus *nem* feltétele az eredményes vitának" (Margitay Tihamér: *Az érvelés mestersége*. Budapest, 2007. 25.). Margitay megfigyelését kiegészíthetjük egy pontosítással: a lényeges pont itt az idegenség, mégpedig annak a kontraszt révén történő tematizáló funkciója.

jelentősége abban áll, hogy biztosítja a személyfüggetlen megismételhetőséget, ami garantálja, hogy mindenki ugyanazt tapasztalja az eljárás során. A megismételhetőség lehetővé teszi, hogy az egyik ember a másikat képviselje: a tudományos kísérletet elvileg minden ember helyett és nevében végzem.[9] A módszeres megismerés eszménye a Descartes utáni ismeretelméletben és filozófiában terjed el, és a tudás egyre inkább csak módszeresen igazolható tudásként tűnik elfogadhatónak. A módszer eszménye azonban korlátozott: Hans-Georg Gadamer nyomán úgy fogalmazhatunk, hogy ez az ideál nem alkalmazható a szellemtudományokra, a művészet tapasztalatára, mivel egyikben sem standardizálható tapasztalatokkal van dolgunk.

A megvitatás révén történő igazolásnak tehát sem a közvetlen megfigyelés, sem a módszeres megismerés nem teljes értékű alternatívája. Ebből viszont nem következik, hogy az érvelő megvitatásnak ne lennének hiányosságai. Korlátja elsődlegesen abban rejlik, hogy az alátámasztó érvek és a cáfoló ellenérvek elhárítása révén elérhető igazoltság szigorúan véve nem bizonyítja a tárgyalt álláspont igazságát. A nehézségeket az igazság „konszenzus elméletével" vagy „diskurzus elméletével" szemléltethetjük, melyet, többek között, Jürgen Habermas képvisel. Habermas a vita, avagy kényszermentes diskurzus alapvető jelentőségét abban látja, hogy ennek segítségével lehet értelmezni az igazság és erkölcsi helyesség fogalmát.[10] Úgy gondolja, egy állítás igazságának vagy egy erkölcsi követelmény helyességének igazolásához olyan diszkurzív eljárást kell igénybe vennünk, mellyel mindenki egyetértene. Az így kapott konszenzus-elméletet egy pregnáns helyen így fogalmazza meg: „egy tárgyhoz csak abban az esetben rendelhetek állítmányt, ha mindenki, aki beszédbe elegyed*ne* velem, ugyanezen tárgynak ugyanezt az állítmányt ítél*né* oda. [...] mások megítéléséhez viszonyulok, mégpedig mindazok ítéletéhez, akikkel bármikor beszédbe elegyedhetnék (miközben tényellenesen ide számítom

[9] Odo Marquard pregnáns megfogalmazásában: „Aki ellenőrizhető kísérleteket akar, annak a kísérletezőket kicserélhetővé kell tennie" (ld. Odo Marquard: A szellemtudományok nélkülözhetetlensége. In. uő.: *Az egyetemes történelem és más mesék*. Ford. Mesterházi Miklós, Miklós Tamás. Atlantisz, Budapest, 2001, 348.).

[10] Nyilvánvalóan az ilyen diszkusszióoptimizmus felől egyenes út vezet a deliberatív demokrácia koncepciója felé (nyilvános megvitatás mint demokratikus intézmény). A megvitatásban az igazság elérésének elégséges kritériumát csak optimisták látják. Extrém álláspont erre nézve a filozófiai kávéház gondolata, melynek értelmében a nyilvános, többszereplős megvitatás a tudás megszerzésének legígéretesebb módja.

mindazon társalgó feleket, akikre csak rátalálhatnék, ha élettörténetem azonos kiterjedésű volna az emberiség történetével). Az állítások igazságfeltétele mindenki más potenciális helyeslése."[11]

Habermas elképzelésével kapcsolatban több, különböző szinten mozgó ellenvetés fogalmazódott meg. Szűkebben a megvitatásra alapozott igazság fogalmával szemben jegyezte meg Ernst Tugendhat, hogy a kvalifikálatlan egyetértés nem lehet kritériuma az állítás igazságának, mivel egyetértés kialakulhat hamis állításra nézve is.[12] További kézenfekvő ellenvetés, hogy a megvitatás révén egyáltalán nem mindig sikerül konszenzust elérni, ami veszélyezteti a kérdések eldönthetőségét. A ténylegesen lefolytatott viták mindenesetre szerénységre intenek. Általában azt látjuk, hogy mennyire sikerül támadni, illetve védeni egy pozíciót. Feladni voltaképpen ritkán szoktak egy álláspontot. Belátható, azaz véges lépésen belül várhatóan bekövetkező meggyőzésről nem nagyon beszélhetünk. Jelen témánkra nézve azért emeltük ki Habermast, mert koncepciójának fontos eleme egy olyan mozzanat, mely a filozófia művelésére alapvetően jellemző: itt nincs más eszközünk állítások és elméletek tesztelésére, mint megvitatásuk.

A filozófiai vitákra nézve kiindulhatunk abból, hogy vitákat többféle szempontból lehet csoportosítani,[13] ahol az egyik lehetőség a megvitatás témáinak elhatárolása. Eltekinthetünk attól a kérdéstől, hogy diszkrét, teljesen egyértelmű módon el lehet-e különíteni filozófiai vitákat nem filozófiai vitáktól. Ehhez implicit vagy explicit módon meg kellene adni a filozófia fogalmát, ami notóriusan vitatottnak bizonyul. A filozófiai viták sajátosságát úgy közelíthetjük meg, hogy figyelembe vesszük a fentebb kifejtett mozzanatok módosulásait.

Elsőként kézenfekvő megállapítanunk, hogy a filozófiai viták a racionális, érvelő viták közé tartoznak. Még az észkritikai hagyomány olyan képviselői is, mint Hume vagy Schopenhauer, alapvetően érveléseket, megfigyeléseket fejtenek ki, ami legalább egy tágabb értelemben követhetőségre, belátható-ságra épít. Könnyen adódik ebből a kérdés, hogy vajon a filozófia lehet-e módszeres megismerés vagy megvitatás, különösen mivel a módszeres tapasztalati megismerés ideálja az újkortól kezdve máig domináns maradt. Filozófiai vitákra nézve azt mondhatjuk, hogy a különböző módszerek alkalmazhatósága makacsul és visszatérően vitatott marad. „A" filozófiai módszer ugyanúgy nem létezik, ahogy „a" filozófia sem. Ez a belátás mindazonáltal nem kell, hogy

---

[11] Jürgen Habermas: Előkészítő megjegyzések a kommunikatív kompetencia elméletéhez. In. Habermas: *A kommunikatív etika*. Ford. Felkai Gábor, Új Mandátum, Budapest, 2001. 71.

[12] Ernst Tugendhat: *Vorlesungen zur Ethik*. Frankfurt/M. 1993.

[13] Margitay: *Az érvelés mestersége*. 24-27.

kedvünket szegje, mivel az ebből adódó, első ránézésre szkeptikus következtetéseket messzemenően ellensúlyozza a filozófiai vizsgálódások és viták sajátos természete.

A filozófia eme sajátosságát a kérdés elsőbbségének gondolatához köthetjük, amit Gadamer filozófia-felfogásával szemléltethetünk. Nézete szerint a kérdezés a filozófiában egészen alapvető, és főként alapvetőbb, mint az állítások megtétele, mivel a kérdezés megnyilvánulása annak, hogy vélemények fellazulnak és kérdésessé válnak, s ez a kérdésessé válás a filozófia sajátos közege. Szemben a hétköznapi információszerzés eseteivel, a filozófia e felfogása szerint a kérdezés fontosabb, mint az esetleges válaszok. E megközelítés egyrészt változata Platón és Arisztotelész elképzelésének, mely szerint a csodálkozás a filozófia eredete, másrészt Heidegger filozófia-felfogásának is szerves része a kutatás elsőbbsége az eredményekkel szemben. A filozófia lényege ezek szerint a kérdésesség fenntartása, állandóan megújuló küzdelem a gondolkodás magától értetődővé merevedése ellen.[14] A filozófia vonzereje innen nézve a radikális kérdezés vonzásában, nem a megtalált vagy megtalálni vélt válaszok bizonyosságában rejlik.

Konklúzió

A dolgozat áttekintette a vita, avagy érvelés két fő alkotóelemét: az ellentétességet és az igazság keresését. A vita legalább két ellentétes pólust feltételez, és így elkerülhetetlenül magában rejti azt a veszélyt, hogy az ellentétesség mozzanata önállósodik és uralkodóvá válik. Láttuk továbbá, hogy a vita tárgyszerűségének nincsenek vitathatatlan külső kritériumai, s ennyiben a megvitatás formális szabályai nem elégségesek. Minden vita közösséget, bizonyos előfeltevések közös elfogadását feltételezi, aminek kikényszerítésére nincs mód.

Azt a tézist képviseltük, hogy a megvitatás a legalapvetőbb eszközünk vagy eljárásunk filozófiai nézetek igazságának vizsgálatára. A vita eszköze korlátozottnak bizonyult, mert nem jut konkluzív végeredményre. Nem létezik továbbá egyetlen módszer, melyet filozófiai vitákban követnünk kellene. A filozófiára nézve ugyanakkor kiemeltük, hogy a kérdezést tekinthetjük fontosabbnak, mint a kérdésekre válaszként megfogalmazódó álláspontokat.

---

[14] Ha a filozófiát a magától értetődőségekre való rákérdezésnek értjük, akkor már nem „episztémikus vállalkozásról" van szó, melynek sikertelenségét meg kellene vagy lehetne állapítanunk.

A VITA KERÜLŐ ÚTJA

VERESS KÁROLY

1.

A vita kérdésköréről sokan és sokféleképpen elmélkedtek, s a kulturális gyakorlata is igencsak változatos formákat ölthet. Az ezek mentén kirajzolódó általános kép a vitáról – a különféle sajátosságokon túlmenően – néhány olyan ismétlődő alapelemet tartalmaz, amelyek a vitáról kialakított mai koncepciók és gyakorlatok esetében is majdhogynem közhelyszerű beidegződésekként, reflektálatlan előfeltevésekként jelennek meg, miközben az egyes viták lefolytatásával, eredményességével, kulturális kihatásaival kapcsolatos elgondolások, elvárások és értékelések rájuk épülnek. Ilyen bevettnek tekinthető közelítési mód a vitához mindenekelőtt az, amely az emberek közötti társas interakció, tágabban a *kommunikáció* egy alapvető formájának tekinti a vitát, kommunikációs terminológiával írja le annak összetevőit, menetét, eredményeit, s a vitahelyzetet kommunikációs szituációként értelmezi. Ez egy olyan problémátlan alapbeállítódásnak tűnik, amelyből további perspektívák nyílnak meg. A nyelvi közeget is kétségtelenül implikáló vita tárgyalhatóvá válik egyrészt úgy, mint *nyilvános beszéd*, s felmerülhetnek az önmagára visszahajló retorikai beszédmód és a tárgyi igazság kimondását célzó beszédmód beazonosítási és elkülönítési nehézségei; másrészt tárgyalhatónak mutatkozik úgy, mint a vélemények, érvek ütköztetési terepe, mint a kanti értelemben vett „dialektikai küzdőtér”[1] különféle kulturális alakzatait öltő, szervezett vagy spontán módon történő *disputa* gyakorlata. Továbbá, ugyancsak kézenfekvőnek tűnik a vitát összefüggésbe hozni a dialógussal, akár úgy, hogy kölcsönösen feltételezik egymást, jelezve, hogy voltaképpen a dialógus a vita autentikus formája, akár úgy, hogy szembeállítják, rámutatva, hogy a vita polémikus, agonikus jegyeinek köszönhetően éppen a tényleges dialógus feltételei nem tudnak teljesülni. Innen már kézenfekvőnek tűnik úgy tekinteni a vitára, mint érdekegyeztetésre irányuló, (sikeres vagy kudarcba fulladó) megegyezéshez vezető közös törekvére. Végül, a felsoroltakban ott munkál egy összesítő szempont is: mindegyik közelítésmód egyfajta *instrumentalista* szemlélet jegyében tekint a vitára, mint az érdekérvényesítést szolgáló kommunikációs *eszköz*re, legyen szó akár az igazság iránti érdekről,

[1] Lásd Immanuel Kant: *A tiszta ész kritikája*. Ford. Kis János. Ictus, 1995. 351.

akár attól különálló, vagy azzal éppenséggel szembemenő másfajta gyakorlati érdekeltségről. Ez a hozzáállás (önellentmondásossága folytán) némileg zavaró kontrasztot támaszt a „vita művészetére" apelláló (retorikus) felhangokkal szemben.

A vitajelenség lényegi vizsgálata során több kérdés is felmerül.

Vajon elégséges-e megállapodni annál a felszíni látszatnál, hogy a vita kommunikáció? A vitaesemény kommunikációs szempontok szerinti megközelítése szükségképpen az interakcióra és a közlésre helyezi a hangsúlyt, előtérbe állítva a különféle vitatípusok esetében a kommunikációs szituáció jellegzetességeit, a résztvevők indítékait, szándékait, érdekeltségeit, hatalmi pozícióit, az álláspontok és érvek mérlegelési szempontjait. Mindezek fontos mozzanatokként merülhetnek fel egy tágabb kulturális közeg viszonylatában, amelyben egy adott vitára sor kerül. De vajon ezek hordozzák egy valós vita igazi tétjét? Vajon ennek feltárásához a vita kommunikáció-szempontú szemlélete az egyedüli célravezető mód?

2.

A vitához – legalábbis a konkrét viták döntő többsége esetében – szükségképpen egyfajta dialogikus jelleg is társul, aminek a felszíni látszatát a résztvevők egyidejű jelenléte, a vitában való tényleges részvétele, az egymásra irányuló reflexiója is erősíti. Erre utal Fehér M. István hangsúlyos megállapítása: a vita „a szó szoros értelmében *szó-váltás*, vagy ha úgy tetszik: *eszme-csere*".[2]

Bár hermeneutikai szempontból kézenfekvő ezt így gondolni, túl azon, hogy mennyire helytálló úgy tekinteni a vitára, mint ami a partnerek közötti szótértéshez, sőt egyetértéshez vezet(het), tágabb értelemben is kérdéses, hogy mennyire releváns az megértés–értelmezés–alkalmazás egységének hermeneutikai összefüggéseiben vizsgálni a vitát. A konszenzus mozzanatának kétségtelenül helye van a vita rendjében, de korántsem olyasmiként, ami a vita tárgyával – a vitatott dologgal – kapcsolatos tartalmi tudásra vonatkozik, hanem akként az egyetértésként, ami a résztvevő vitapartnereknek az igazság keresésére irányuló közös törekvéseként mutatkozik meg. Egyedül ebben érthetnek szót egymással, pontosabban ebben szót *kell* érteniük egymással, ahhoz, hogy a vita sikeres lehessen. A vita összes többi mozzanata az egyes vélemények kellő artikulálására, a különbségeik minél árnyaltabb kimutatá-

[2] Fehér M. István: Filozófusok vitái, különös tekintettel a XIX-XX. századra. In. Uő: *Filozófia, történet, értelmezés. Hermeneutikai tanulmányok (2000–2020).* I. kötet. L'Harmattan, Budapest, 2020. 417.

sára, az igazságtartalmuk minél pontosabb körülhatárolására irányul, mivelhogy egy tényleges vita egyedül ebben lehet hatékony. A konszenzus tehát sokkal inkább hallgatólagos és *előfeltételezett* egy vitában, mintsem elérendő eredmény. Mint ahogy hermeneutikai vonatkozásban ugyancsak fontos előfeltételként tekinthető annak belátása is, hogy a résztvevő partnerek között megvalósuló (hallgatólagos vagy kimondott) szót értés nem jelent feltétlenül egyetértést is,[3] s korántsem meríti ki a megértés tapasztalati körét. A megértésben a vita nem kifejlik, hanem megszűnik. Egy bizonyos értelemben viszont a megértésnek szükségképpen helye van a vitában, amint erre H.-G. Gadamer is felhívja a figyelmet. Mégpedig a másik, a vitapartner véleményének a megértéseként.

Az, hogy a partnerek készek a vitára, abban mutatkozik meg, hogy kölcsönösen elfogadják és elismerik egymást, érvényesülni engedik egymás szempontjait, mérlegelik az érveket és ellenérveket, készek egymás véleményének – vagyis a sajáttól különböző másik véleménynek – a megértésére. Ilyenkor nem egyik vagy másik vélemény közös elfogadása és a többiek kizárása a cél, s nem is valamelyik véleménynél való megállapodás és az abban való egyetértés. Annak a megértése a fontos, „amit mond" a másik; vagyis a másik vélemény „tárgyi jogosságára" irányuló odafigyelés, annak felfogása és visszavonatkoztatása „a saját helyes vagy hibás véleményünkre". Ez a feltétele annak – mondja Gadamer – „hogy megegyezhessünk vele a dologban".[4] A másik véleménye tárgyi tartalmának a megértése tehát szükséges feltétele a sikeres vitának, de ebből nem következik a dologban való tényleges egyetértés is a másikkal. A másik véleményének a megismerése és megértése nem vonja maga után annak elfogadását is és a vele való egyetértést. A vitában csak az előbbiekről van szó, az utóbbiakról nem. A vita lényegéből adódóan nem valósulhat meg teljes körű megértés, mivel az – többek között – feltételezné a dologban való egyetértést is. Ennek viszont éppen az eltérő vélemények „tárgyi jogossága" áll ellen, tágabban a vitaszituációt fenntartó megkerülhetetlen tényállás, miszerint: „az ellenvélemény és saját véleményünk különbsége végeredményben megszüntethetetlen".[5] Ugyanis egyik vélemény sem saját magát mondja, hanem a dolgot szólaltatja meg, amelynek az igazsága a vita valódi tétje. Csakhogy mindegyikük *részlegesen* prezentálja az igazságot és referenciálisan egyikük sem találja el a dolgot a teljes valójában. Így egy valós vitában a sajátunktól eltérő

---

[3] „... a »szót érteni« a »megértés«-hez, »megértetés«-hez hasonlóan – minden kölcsönösség ellenére – nem jelent feltétlenül egyetértést." – Fehér M. István: i.m. 380.

[4] Hans-Georg Gadamer: *Igazság és módszer. Egy filozófiai hermeneutika vázlata.* Ford. Bonyhai Gábor. Gondolat, Budapest, 1984. 270.

[5] Uo. 271.

vélemények, érvek megfontolása, mérlegelése elvezethet a vita sikere érdekében megkötött *kompromisszumhoz*, de nem (a dologban való) egyetértéshez. Ezt szociálpszichológiai megfontolások is alátámasztják.

3.

Szociálpszichológiai szempontból a vitaszituáció egyszerre mutatkozik versenyhelyzetnek és együttműködési helyzetnek, mintha egyfelől egy vita során a vélemények és érvek tényleges versenye zajlana, ami a *nyereség–veszteség* szemléleti- és terminológiai keretben írható le leginkább, másfelől viszont mintha a különféle vélemények és eltérő érvek egymáshoz való közelítése, összehangolása történne – egyfajta kooperáció jegyében – egy megalapozottabb álláspont közös kialakítása céljából. A versenyhelyzet hátránya köztudottan abból adódik, hogy a résztvevők saját egyéni esélyeik növelése érdekében a partnerük esélyei csökkentésére is törekednek (így jelentős energiákat vonva el maguktól), míg az együttműködő partnerek saját esélyeik növelését egymás esélyeinek a növeléséhez való kölcsönös hozzájárulásuk útján érhetik el. Egy tényleges vitahelyzetben viszont a résztvevőket nem szembenálló egyéni érdekek vezérlik. Egy olyan vita, amelyben mindegyik résztvevő a saját véleményének a felülkerekedésében lenne érdekelt és minden energiáját erre összpontosítaná, értelmetlenné válna és sehová sem vezetne. A vitaszituációt fenntartó egyéni érdekek és törekvések egyetlen érdekben konvergálnak: az igazság iránti érdekeltségben. S ennek érvényesítése egyedül azáltal lehetséges, hogy a vita során láthatókká válnak az egyes vélemények vagy álláspontok korlátai, és megmutatkozik a lehetséges igazság vonatkozásában fellépő *disszenzus*. Ez esetben – paradox módon – a saját álláspont némely elemének a feladásával járó veszteség tűnik inkább nyereségnek, semmint a sikeres felülkerekedés a partnerek vélekedésein. Nem az ellenvélemények leküzdése, az ellenérvek meghiúsítása a (végső) cél, hanem a közelebb kerülés az igazsághoz. A jelzett szociálpszichológiai terminológiát alkalmazva azt mondhatjuk, hogy a valós vitában a *kooperatív versengés*, illetve a *disszenzív együttműködés* érvényesül a leginkább. Ezért kérdéses, hogy helyénvaló-e úgy szemlélni a vitát, mint a szembenálló vélemények és érvek versengésének, vagy a vitázó felek konszenzusra való törekvésének a terepét?

4.

Hogyan tekintünk tehát egy vitaeseményre? Úgy, mint egy olyan szükséges eszközre, amely súlyozhatja a különféle vélekedéseket, elkülönítheti egymástól az igaz és hamis véleményeket, korrigálhatja a tévedéseket, kiiktathatja az

alaptalan érveket, bizonyos kérdésekben szót értést eredményezhet? Vagy helyesebb úgy tekintenünk a vitára, mint a szembesülő álláspontok, vélemények, érvek átfogó strukturális rendjére, dinamikus reprezentációs rendszerére, amelyben felszínre kerülnek és (be)láthatóvá válnak a strukturális összetevőknek az egymás vonatkozásában és a lehetséges vagy vélt igazság viszonylatában megmutatkozó különbségei? Ez utóbbi esetben a vita lényege egy olyan szimbolikus reprezentációs rendszerként bontakoztatható ki, amelynek dinamikus mozgása kijelöli az igazság feltárása irányába haladó utakat. A továbbiakban emellett fogok érvelni.

Úgy tűnik, hogy az általunk jelzett vitakoncepció körvonalai már Platón dialógusaiban is kirajzolódnak. Ennek igazolásaképpen vizsgáljuk meg a továbbiakban *A lakoma* című dialógust. A vitaesemény tartalmi és formai jellemzőinek a megvilágítására azért is alkalmas ez a mű, mivel jól nyomon követhető benne a platóni dialektika és retorika, az igazság szempontja által vezérelt gondolkodás útjait kijelölő és követő beszédmód, illetve a puszta szónoki beszéd különbsége és szembeállítása. Mégis, Platón nem egy szokványos vitaeseményként vázolja fel az Agathón vacsoráján történteket. A vacsorán elhangzottakat egy későbbi időpontban meséltéti el Apollodórosszal, aki koránál fogva nem vehetett részt a vendégségben, de utólag értesülhetett az egyik résztvevő, Arisztodémosz beszámolójából a történtekről. Ily módon az élő beszélgetés közvetlen eseménye a narratíva diakronikus rendjébe szerveződik. S ha ehhez hozzávesszük a elhangzó szókratészi elbeszélést a Diotimával folytatott beszélgetésről, akkor olvasás közben egy többszörösen rétegződő narratívával találjuk magunkat szemben – az elbeszélés elbeszélésével, illetve az elbeszélés elbeszélésének elbeszélésével – melynek során a narratív struktúra a beszélés mindegyik szintjén folyamatos elmozdulásban van az előző szintek elrendeződéséhez, valamint a mondottak igazságtartalmához, s az általa megjelenített valós tényállásokhoz képest. Többször is hivatkozás történik az emlékezés és felidézés hiányosságaira, de a visszaemlékezési szituáció kínálta szelekciós eljárásokra is, melyek lehetővé teszik a lényegi mondanivalóhoz szervesen nem kapcsolódó mozzanatok és beszédek elhagyását, tehát egyfajta tömörítést, összpontosítást arra a narratív tartalomra, ami a későbbiekben is kíváncsiságot ébreszt, s ami az utókor érdeklődésére is számot tarthat.

Platón dialógusában tehát nem magával a vitával, hanem a vitaesemény többszörös szintű elbeszélésével szembesülünk. Ebben érvényesül a narratív struktúra eltávolító, s egyben megvilágító ereje. A narrátorok nem közvetlenül, csak áttételesen – a narratív struktúrák közvetítésével – kortársai a vendégség, a valós vitaesemény résztvevőinek. Fehér M. István felhívja a figyelmet arra, hogy egy valós vita szükségképpen kortársak közötti vita, s azt „a résztvevők vagy kortársak maguk is vitának érzékelik". De az is lehetséges, „hogy amikor

a résztvevők különböző álláspontokat, nézeteket fejtenek ki, még nincsenek tudatában annak, hogy »vitában« vennének részt", s a beszédesemény csak az „utókor" számára jelenik meg ilyenként.[6] Ez esetben is a narratíva eltávolító perspektívájában szerveződik tényleges vitaalakzattá a vacsorán elhangzó beszélgetési esemény, amelyet a közvetlen résztvevők csupán „időtöltésnek" szánnak. Erre ráerősít a narratívának, mint a valós esemény leképezésének képi (többlet)jellege is, mely meg-/átvilágítani képes az esemény egészét, egy olyan értelemösszefüggést konstituálva, ami a közvetlen résztvevők számára szükségképpen homályban marad. Ez az átfogó strukturális képződmény kellő pontjain felerősíti magának a vita rendjének a narratív struktúráját is. A narrátor már ennek az átfogó értelmi látásnak a birtokában, valamint a résztvevőket és a narrátorokat egyaránt átfogó narratív struktúra hatáskifejtő erőterébe bevontan – e tágabb értelemben ő maga is mintegy a résztvevők „kortársává" válva – adja elő a történetet. „Azt hiszem, nem vagyok járatlan abban, amiről érdeklődtök"[7] – kezdi Apollodórosz az elbeszélést, egy bizonyos fokú, az elbeszélés *gyakorlása* során szerzett *jártasságra* utalva, arra vonatkozólag, hogy hogyan lehet eligazodni módszertani és tartalmi értelemben a vizsgált témában. Nem arról van szó, hogy Apollodórosz tudná, hogy mi a végső igazság a szerelem kérdésének dolgában – eltérően a beszélgetés közvetlen résztvevőitől, akik azt remélik, hogy erre derít majd fényt számukra Szókratész –, de már rendelkezik egyfajta gyakorlati tudással arra nézve, hogy azt hogyan lehet helyesen kutatni. Ezt a *performatív* hatást számára (és számunkra is) lehetővé teszi a narratíva rétegzettsége, mivel azt is megengedi, hogy az eltávolító működés ne essen a valóstól végletesen elszakító *túl*-zásba, hanem egy viszonylagos közelség perspektíváját is magába építse, ami a mondottak ellenőrzésére szolgáló visszacsatolást kínál a valós eseményhez. Apollodórosz számára *még* fennáll a lehetőség, hogy ott, ahol Arisztodémosz meséjét nem találja eléggé megbízhatónak, megkérdezhesse magát Szókratészt, hogy közvetlen résztvevőként hitelesítse a mondottakat: „De azért magát Szókratészt is megkérdeztem néhány dologról, amit tőle hallottam, és ő megerősítette Arisztodémosz előadását."[8]

5.

Apollodórosz hozzálát elmesélni a vacsora történetét, úgy, ahogy Arisztodémosztól hallotta. Mindjárt az elején, amikor a vacsorára való meghívásról

---

[6] Fehér M. István: *Filozófusok vitái, különös tekintettel a XIX-XX. századra*. 416.

[7] Platón: *A lakoma*. Ford. Telegdi Zsigmond. In. Platón *összes művei*. I. Európa, Budapest, 1984. 172a. 945.

[8] Uo. 173b. 946.

és a résztvevőkről esik szó, kiderül, hogy mindannyian „derék emberek", akik vagyonilag, erkölcsileg, műveltség tekintetében egymáshoz hasonlók.[9] Ebből már előrevetül, hogy a beszédeik is várhatóan ugyanazon regiszterben fognak elhangzani. Ugyanis a résztvevők abban állapodnak meg – Erüximakhosz javaslatára –, hogy beszélgetéssel fogják tölteni az időt, mégpedig – Phaidrosz sugallatára – Erószt dicsőítő beszédekkel. Az interaktív együttlétük tehát egy kezdeti konszenzusban alapozódik meg. Ez lehetne akár egy vitaszituáció kezdete, de mégsem az. Erre utal Szókratész, amikor őt is felkérik a részvételre, válaszában egyértelművé teszi, hogy az elhangzó beszédek során sem ő nem fog ellentmondani másoknak, sem azok egymásnak. Versengés a résztvevők között egyedül abban mutatkozhat meg, hogy ki tudja szebben dicsérni Erószt, s mivel mindannyian mesterei a kielégítő és szép beszédnek, a később szólóknak nehezebb dolguk lesz, ha az előttük beszélőkéhez hasonló szinten akarják művelni a szépen szólás művészetét. Egyedül Szókratész lóg ki a sorból, jelezve, hogy ő maga nem ért a (dicsőítő) beszédhez, csak a szerelemhez, aminek a dicsőítés tárgya, Erósz a megtestesítője.[10] Nem azt mondja, hogy szerelmes, hogy személyesen tudja vagy átéli a szerelmet, hanem azt, hogy *ért* a szerelemhez, vagyis tudja, hogy mit jelent (milyen módon lehet) tudni vagy megtapasztalni a szerelmet.

A dicsőítő beszédeket mondó szónokok mindegyike Erósz, s az általa megjelenített szerelem egy-egy jellemzőjét emeli ki. Phaidrosz Erószt mint ősi istent dicsőíti, aki az emberek legnagyobb jótevője, mivel a szerelmet adja az embereknek; Pauszaniasz az isteni és a közönséges Erósz megkülönböztetésére építi a beszédét, eléggé tekervényesen bizonygatva, hogy azok tartják szépnek a szerelmet, akik „ügyetlenek a beszéd művészetében", míg rútnak tartják azok, akik értenek a bölcs beszédhez, s végül megállapítja, hogy a szerelem nem önmagában szép vagy rút, hanem akkor szép, ha az erény kedvéért gyakorolják, s minden más módja rút vagy közönséges; Erüximakhosz a szerelem átfogó, egyetemes voltáról beszél, Erósz mindenre kiterjedő, az élőlényekben, az orvoslásban, a zenében, az évszakok váltakozásában, a jóslásban egyaránt fellelhető jelenlétéről; Arisztophanész az emberi természetben munkáló teljesség iránti vágyban és keresésben véli felismerni Erósz hatalmát.

Álljunk meg egy pillanatra ezeknél a beszédeknél. A beszélés milyen gyakorlataival találkozunk itt, s hogyan viszonyulnak ezek a vitaesemény jel-

---

[9] „... mert, íme, a derék emberek lakomáin is megjelennek önként a hozzájuk hasonlók". – Uo. 174b. 948.

[10] „Mert sem én nem fogok veled ellenkezni, aki, megvallom, semmi máshoz nem értek, csak a szerelemhez" – mondja Szókratész Erüximakhosznak. – Uo. 177e. 953.

lemzőihez? Ami mindenekelőtt szembetűnő az, hogy a beszélgetés (pontosabban: az elhangzó beszédek sora) nem vitának indul, hanem *időtöltésnek*, ahogy ezt Erüximakhosz megállapítja: „elégséges időtöltés lesz számunkra a beszéd".[11] Olybá tűnik, mintha a résztvevők pillanatnyi érdekességeket keresnének az üres idő kitöltéséhez, az unalmi állapot túléléséhez. E célból egy ivászat is megtenné, de most nem erre esik a választás. A beszélgetés itt minden olyasmit helyettesít, ami alkalmas lehet az idő céltalan múlatására; és fordítva, a beszélgetésnek ez a formája minden ilyesmivel helyettesíthető. A csodálatosnak tűnő, de valójában közhelyeket, már (mindenki által) tudott dolgokat, bejáratott formulákat halmozó üresjáratú dicsőítő beszédek nem éltetnek egy valós kommunikációt, nem hordozzák egy tartalmas mondanivaló megformálását és továbbítását, csupán a kommunikatív interakció látszólagos fenntartását szolgálják. A résztvevők a szép és öncélú beszéd művészetének hódolnak, ami éppen ezért nem hozza felszínre a beszélgetésben rejlő igazi lehetőségeket, s valójában nem lép túl a puszta *csevegés* szintjén, a céltalan nyelvjátékok sorozatán. Vagy ha mégis, akkor nem a vita irányába. Inkább a nyelvi *játszmák* irányába mozdul el,[12] amelyek nem valamilyen tartalmas közleményt szólaltatnak meg, hanem a beszélgetőket pozicionálják egymás vonatkozásában, leplezett vagy nyílt versengésüknek kínálva teret. Miközben azt „játsszák", hogy valamiről beszélgetnek, a *mintha* beszélgetésük voltaképpeni tétje abban rejlik, hogy ki kicsoda a másikhoz képest? Sem a csevegés, sem a játszmák nem formálnak vitaszituációt. Esetükben éppen az mutatkozik meg, hogy az adott helyzetben *nincs* amiről vitázni. Ez hangsúlyosan két beszélgetési szituációban merül fel, s az itt elhangzott beszédek során (nyilvánosan vagy rejtetten) mindkettő érvényesül. Az egyik az, amikor a beszédek egy már jól bejáratott vagy köztudott gondolati tartalom körül forognak, ami már önmagában vitán felül áll; a másik pedig olyankor áll elő, amikor az igazságtartalom, aminek a feltárására a beszélgetés irányul, a résztvevők számára beláthatatlan távlatokban tűnik fel, s az oda vezető utak bizonytalanok, a szükséges képességek és tudáskészletek pedig nem állnak rendelkezésre. Ilyenkor nincs értelme vitázni. Továbbá van még egy harmadik beszédmód is – a *fecsegés* –, amely egyenesen ellehetetleníti a vitát. A fecsegés olyankor áll elő, amikor ténylegesen nincs is amiről beszélni. Miközben azt a benyomást igyekszik kelteni, mintha egy valós probléma körül mozogna, valójában egy látszattudást vizionál, melynek mentén a jólértesültséget, a jártasságot, a beavatottságot igyekszik demonstrálni. Heidegger a fecsegésnek egy olyan lényegi vonására

---

[11] Uo. 177d. 953.

[12] Itt a „játszma" kifejezést abban az értelemben használom, ahogyan Eric Berne definiálja az *Emberi játszmák* című könyvében. (Ford. Hankiss Ágnes. Gondolat, Budapest, 1984.)

hívja fel a figyelmet, amely a jelen esetben is érvényesül. Arra utal, hogy „az önmagát kimondó beszédben" – ahová a fecsegést is sorolja – benne rejlik a lehetőség, hogy „messzemenően érthetővé válhat" anélkül, hogy elősegítené magának a dolognak, amiről szó van, a helyes megértését. Ilyenkor „nem annyira a létezőt érti meg az ember, amiről szó van, hanem arra hallgat oda, amit mondanak róla."[13] Magának a dolognak a megértése csak hozzávetőlegesen, felszínesen, a beszélők által (ugyanúgy) gondolt átlagosságban, tehát a dologban magában megalapozatlanul történik. Ez a kezdeti megalapozatlanság – mutat rá Heidegger – a mondottak ismétlése és szélesebb körű terjesztése során „a teljes talajtalanságig fokozódik", s ily módon konstituálódik a fecsegés, mint „a beszéd tárgyának alapjaihoz való visszacsatolás *elmulasztása*."[14] Nos, az Erószt dicsőítő beszélők szónoklataiban éppen az Erósz lényegéhez, az erre mutató igazságigényhez való „visszacsatolás" mulasztódik el leginkább, amint ez Szókratész felszólalása elején mindjárt kiderül. De előbb még néhány további aspektusra is oda kell figyelnünk. Mindenekelőtt arra, hogy milyen a nyelvi megnyilatkozás és a gondolkodás egymáshoz való viszonya a vizsgált beszédhelyzetben.

6.

A beszéd mint nyelvi megnyilatkozás mindig gondolati tartalmakat mond ki. A gondolat nyelvi megjelenítése azonban sohasem szigorúan rögzített, a grammatikai struktúrákba szerveződő beszéd mindig előtte jár a gondolatfolyam tagolásának; a nyelvi szint folyamatos elcsúszásban, elmozdulásban van a mondottak tartalmához képest, s így a beszélés szintjén állandóan képződnek a mondás üres járatai, amelyeket újabb gondolati tartalmakkal kell feltölteni ahhoz, hogy maga a beszéd ne váljon üressé. Az élő beszélés mozgása során a beszéd nyelvi dimenziója mintegy viszi/húzza magával a gondolkodás mozgását, a pillanatnyi gondolati rögzültségből való kimozdulását. Ezért keltődik gyakorta olyan érzésünk, hogy nem éppen azt mondjuk, amit gondolunk, mert a mondás dinamikája már mozgásba hozza az *újat gondolás*, az újabb gondolatformálódás impulzusait. Ha nem érvényesülne a beszélgetés során a beszédnek ez a dinamizmusa, a gondolatok előremozgatásával együtt haladó folytonos előremozdulása, akkor egyhelyben topogna, s a beszélők a már mondottakat ismételgetnék; újabb gondolatok nélkül ténylegesen már nem volna miről beszélni. Ilyen esetekben nyelv és gondolkodás kapcsolata, aszimmetrikus összefonódása és együtthaladása megtorpan, s a beszéd nem

[13] Martin Heidegger: *Lét és idő*. Ford. Vajda Mihály et al. Gondolat, Budapest, 1989. 316.
[14] Uo. 317.

csupán elmozdul a gondolathoz képest, hanem eltér attól és más irányt vesz: mintegy öncélúvá válva átlép a retorikai dimenzióba. Ilyenkor keletkezik az olykor szép, de üres beszéd, a gondolati tartalmak nélküli beszélés. A nyelvi reprezentáció ekkor már nem a hozzá tartozó gondolatot, amiről szó van, prezentálja, hanem önerőből támaszt olyan virtuális, a valós gondolkodás terén megalapozatlan jelentéstartalmakat, melyek mellékesek (azaz mellébeszélések) a megbeszélés tárgyát képező problémához képest. Hasonló helyzet áll elő akkor is, amikor az elhangzó beszédek egy már rögzült, bejáratott, köztudott gondolat körül forognak, és nem hagynak teret az újat gondolásnak. Aki mégis megpróbálkozik ilyesmivel, egyenesen zavaró közbeszólónak minősül az adott helyzetben, s az, amit kérdezni vagy mondani szándékszik, nem fogja felkelteni igazából a partnerek figyelmét és érdeklődését, sőt még inkább megerősíti őket az adott állapotukban, ha az addigi mondandójuk ismételgetésével sikeresen semlegesíthetik a kényelmetlen közbeszólót.

Az Agathón lakomáján elhangzó beszédek is jól beleilleszkednek a vázolt beszédsémába. Olykor az a benyomás keltődik, hogy az újabb beszélő az előtte szólókhoz képest új tartalmakat szólaltat meg. A beszédük elején némelyek hangoztatják is ezt, azt a látszatot keltve, hogy újat szándékoznak mondani. „Én másképpen szándékszom szólni, mint ahogy ti tettétek”[15] – mondja Arisztophanész. Agathón – úgy tűnik – egy módszertani pontosítással kezdi a beszédét: „Én először is azt akarom mondani, hogy miképpen kell beszélnem, s csak azután akarok beszélni.”[16] Arra utal, hogy az előtte szólók nem az istent dicsőítették, hanem az általa boldoggá tett emberekről beszéltek. Ő ekképp korrigálja a nézőpontot: „Pedig bármely dolog bármilyen dicséretének egyetlen helyes módja van: „beszéddel kifejteni, hogy milyen az, akiről beszédünk szól, és mi minden származik tőle. Ezért Erószt is úgy illik dicsérnünk, hogy először leírjuk őt magát s csak azután az adományait”[17] Az előző beszédek empirikusan vázolták azt, ami Erósz különféle megnyilvánulásaival kapcsolatban megtapasztalható, de nem írták le őt magát fogalmilag. Agathón „újítása” abban áll, hogy szerinte Erószt először fogalmilag kell megragadni, s abból következően lehet levezetni mindazt, ami általa megtapasztalható. Vagyis a dicséret induktív útját deduktív eljárásra cseréli. Miközben ezt teszi, csak ahhoz a kinyilatkoztatáshoz jut el, hogy Erósz „önmagában is a legszebb és a legjobb, azután pedig más efféle jókat juttat másoknak is”,[18] de korántsem sikerül számára a lényeg fogalmi megragadása. A beszéde végén a jelenlévők

---

[15] Platón: *A lakoma*. 189c. 968.

[16] Uo. 194e. 976.

[17] Uo. 195a. 976.

[18] Uo. 197c. 979.

mégis örömrivalgásban törnek ki, mivelhogy „annyira önmagához és az istenhez méltóan beszélt".[19]

Valójában egyikük beszéde sem nyújt tartalmi újítást a többiekéhez képest. Beszédeik Erósz és a megnyilvánulásai tekintetében *komplementerek* – mindegyik kiegészíti egy még fel nem idézett adalékkal a már jól ismert képet –, de nem állnak *oppozícióban* egymással. Ezért egyikük sem lendíti előre a beszélgetést, így az nem mozdul ki az önmagára visszahajló üresjárataiból. Ily módon a beszédek látszólagos tematikai és színvonalbeli különbözőségei ellenére sem képződik vitaszituáció. Ezt jól jelzi az az aspektus is, hogy az egyes beszédek akár helyet is cserélhetnek egymással, helyettesíthetik egymást, miközben a beszédhelyzet gondolati tartalma lényegileg nem változik. Erüximakhosz helyet cserél Arisztophanésszal, helyette beszél, majd Arisztophanész őhelyette. A beszélés előre beállított lineáris rendjében mindegyik beszéd ugyanolyan értékű, mint a többi – akárcsak maguknak a beszélőknek a képességbeli, képzettségbeli és vagyoni jellemzői –, s mindegyikük kapcsolata a közös mondanivalóhoz képest hasonló módon rögzített, egyikük sincs (gondolat)újító elmozdulásban a többihez és a kifejtendő gondolati tartalomhoz képest. Tehát nem képeznek vitafelületet egymás vonatkozásában, a beszélgetés ezen a szinten nem csaphat át vitába.

7.

A beszédek állóvízszerű állapotán változtat felkavaró módon Szókratész bekapcsolódása. Az ő esetében meghatározó a *hely*, s az ebből adódó beszédhelyzet. Itt nem a fizikai környezetről van szó, Agathón otthonáról, hanem a felszólalások lineáris rendjében való elhelyezkedésekről, s ezeknek a beszédek tárgyához való tartalmi kötődésekről. Mindegyik beszéd egyfajta szimbolikus reprezentációja Erósz dicsőségének, s mint ilyenek, egymás vonatkozásában és a dicsőítés aktusára vonatkozóan nyerik el értelmüket. Az Erósz dicsőítésére vállalkozó beszélők törekvései az ebben való – a dicsőítés aktusára vonatkozó – előzetes egyetértésen alapulnak. Ezért nem bontakozik ki vita közöttük, a beszédeiknek a lineáris renden belüli pozíciója pedig, a tartalmi különbségeik ellenére is, szabadon változtatható, felcserélhető. Hozzájuk képest Szókratésznak mint beszélőnek a pozícióját e lineáris rend utolsó „láncszeme" jelöli ki. Ezért a helyzeteak egyszerre lesz hátrányos és kitüntetett. Helyzetének hátrányos voltát Szókratész szóvá is teszi, mondván Agathónnak: „de ha te lennél azon a helyen, ahol én vagyok, … te is alaposan félnél, s nagy

[19] Uo. 198a. 980.

gondban lennél, akárcsak én".[20] Az előtte szóló Agathón beszéde szerinte „szép és sokoldalú beszéd" volt, a „szavak és fordulatok szépsége" jellemezte,[21] s úgy véli, hogy nevetségessé tenné magát, ha ő is ilyesmire vállalkozna. De ezzel egyúttal „tanácstalanságának" is hangot ad, s ez már a különleges helyzetének az előnyével függ össze: utolsó beszélőként módjában állt a beszélők mindegyikét végighallgatni, s a hozzáállásukkal, és a beszédük módjával számot vetni. Így ebből a pozícióból Szókratész több vonatkozásban is láthatóvá tudja tenni a *különbséget* és az annak mentén körvonalazódó *oppozíciót* az előző beszédekkel és beszélőikkel szemben.

A többiek kétségbe vonják Szókratész látszólagos tanácstalanságát – „de hogy te tanácstalan lennél, azt már nem hiszem", mondja Erüximakhosz[22] –, mivel a sajátjuknál szebb és magasztosabb dicsőítő beszédet várnak tőle, s erre Szókratészt, képességeinél fogva, mindannyiuknál alkalmasabbnak tartják. Ezzel voltaképpen Szókratész állítólagos „tudatlanságát" akarják kétségbe vonni, hiszen már az elején azt állította, hogy ő semmi máshoz nem ért csak a szerelemhez, s most önmagával kerülne ellentmondásba, ha nem ezt bizonyítaná. Szókratész viszont éppen erre (vissza)utalva változtatja meg a beszélgetés irányát: Erósz dicsőítéséről arra a kérdésre fordítva át, hogy „mi az igazi módja minden dicséretnek", s ez hogyan történhet Erósz dicsőítéseként, egyúttal arra is rávilágítva, hogy az ő esetében hogyan is kell érteni azt, hogy „tudósa vagyok a szerelemnek".[23] Némileg (ön)ironikusan, egyfajta részéről történő félreértésként értelmezi a kialakult helyzetet, arra utalva, hogy az elején, amikor belement abba, hogy ő is dicsőítő beszédet mondjon, ezt úgy értette, hogy megteheti, mivelhogy *ért* a szerelemhez, tehát Erósz lényegéből kiindulva, a rá vonatkozó igazságokat megszólaltatva fogja dicsérni őt, mert hogy valaminek a vonatkozásában az a legdicséretesebb, ami vele kapcsolatban igaz. „Együgyűségemben azt képzeltem ugyanis, hogy arról, amit dicsérünk, igazat kell mondanunk, s ez kiindulásnak elég."[24] A beszédek elhangzása során derült ki, hogy a társai Erósz dicsőítésén egészen mást értenek. „De úgy látszik – mondja Szókratész –, mégsem ez a szép dicséret módja, hanem az, hogy a lehető legnagyobb és legszebb tulajdonságokkal ruházzuk fel dicséretünk tárgyát, akár megvannak benne, akár nem; ha nem igaz, amit mondunk, az sem súlyos dolog."[25] A helyzet ily módon önellentmondásossá

[20] Uo. 194a. 974-975.
[21] Uo. 198b. 981.
[22] Uo. 198a. 980.
[23] Uo. 198d. 981.
[24] Uo.
[25] Uo. 198e. 981.

vált: a kezdeti egyetértés a dicséret *tényére* vonatkozott, de a dicséret *módjában* feltáruló *különbség* felülírja az egyetértést. A beszédek nem a bennük felsorolt, Erósznak tulajdonított tulajdonságoknak köszönhetően lehetnek dicséretek, hanem csakis annak köszönhetően, hogy igazat mondanak. A beszélgetőtársak, mivel nem az Erósszal kapcsolatos igazságokból indulnak ki, a beszédeikben Erósz tényleges dicsérete helyett annak csak a *látszatát* valósítják meg. „Úgy látszik ugyanis, abban egyeztünk meg előre, hogy mindegyikünk úgy tegyen, mintha dicsérné Erószt, nem pedig hogy csakugyan dicsérje".[26] Eszerint magában a beszélgetésük alapjául szolgáló konszenzusban történt csúsztatás, illetve nyílott meg belülről egy *(nézet)különbség*, amely elkülöníti és szembeállítja Szókratészt a megegyezés többi résztvevőjével.

Észrevehetjük, hogy itt a különbség *lényegi*, mivel magának a dicséretnek a jelentéstartalma, illetve a dicsérő beszéd értelemösszefüggése és gyakorlási módja változik meg fordulatszerűen: valamit akkor dicsérünk ténylegesen/hitelesen, ha az igazat mondjuk vele kapcsolatban; az igazság érvényesítése és a dicséret hitelessége összetartozik; a kettő valójában egyazon eljárás, egyik vagy másik oldaláról nézve. Minden más esetben csak a dicséret *látszatáról* van szó. Ilyenkor a beszéd gondolati tartalma üres, s valójában a nyelv kerül a dolog helyébe és önmagát mondja, ahelyett, hogy a dologról beszélne. Valójában ez Szókratész „tanácstalanságának" az igazi oka: e különbség belátása vagy nem belátása. Agathón és a többiek – akik csak a kevés számú okos ember irányából látják az eljárásuk leleplezésének a veszélyét – a szép és magasztos dicséreteiket – amelyek egyébként a mai olvasó számára is élvezettel olvashatók – nem a hozzáértőknek, hanem a tudatlanoknak szánják, akiket elkápráztat a szép beszéd, és amúgy sem lennének képesek különbséget tenni a dicséret különféle módjai között. A kezdeti egyezség betartása azzal járna, mintha Szókratész saját magát is önként besorolná az efféle tudatlanok csoportjába. Az ő beszéde is, egy hasonló értékű dicsőítésként, csupán az előtte szólók beszédei *mellé* kerülne, azok bármelyikével felcserélhetőként. Holott éppen, hogy az ettől való önmegkülönböztetése az az *alap*, amelyen Szókratész „tudása" leválasztódik és *radikálisan* szembeállítódik mindazzal, amit a beszélgetőtársai képviselnek. „Csakhogy én nem ismerem – mondja – a dicséretnek ezt a módját, s tudatlanságomban egyeztem bele",[27] de mivelhogy ő az, aki *ért* a szerelemhez, nem lenne képes oly módon dicsőíteni Erószt, ahogyan a beszélgetőtársai teszik. Ez arra bírja, hogy a saját útját járja: hogy búcsút vegyen a kezdeti ígéretétől, és Erósz dicséreteként az *igazságot* mondja el róla. Ezért Szókratész beszéde *nem cserélhető fel* az előzőekkel, azok egyikének sem

[26] Uo.

[27] Uo. 199a. 982.

kerülhet a helyébe. Szókratésznak a látszatdicsérettel kapcsolatos „tudatlansága” valójában az igazi, helyes dicséret módjának a *tudása*, melyhez nem szép szavak, hanem az igazság érvényesítésének a szempontja szükséges. Ezért nem a különbséget tenni nem tudókhoz szól – a határt nem a kevés számú hozzáértő és a tudatlanok sokasága között vonja meg –, hanem azokhoz, akik Erószról az igazságot akarják hallani, s azt is jelzi, hogy mondandóját keresetlen szavakkal és fordulatokkal fogja előadni.[28] Itt az előző beszédekkel szembeni *különbségnek* és a vélemények annak mentén körvonalazódó *oppozíciójának* a láthatóvá válása azonnali.

Szókratész tehát már a felvezető megszólalásaival *vitaszituációt* teremt, s azt a versengéstől is mindjárt elhatárolja. Hangsúlyozza, hogy nem akar versenyre kelni az előző beszédekkel, jelezve, hogy nem is lenne képes erre, illetve ez nem is lenne lehetséges, mivel nem állnak közös alapon és nem ugyanarról beszélnek. A megnyíló vita lényege nem a vetélkedésben áll, melynek során tudásban és előadásban ő felülkerekedhet a társain. A vetélkedés az egymásnak ellentmondó vélemények és érvek versengését feltételezné; azt, hogy melyikük tud inkább felülkerekedni a másikon. Egy vélemény birtokában ellentmondani mindig egy másik véleménynek lehet; mivel egyik vélemény sem tartalmazza a keresett vagy kutatott igazságot a maga teljességében. Minden vélemény igazságtartalma csupán részleges, parciális. A tényleges vita nem merül ki az egymásnak ellentmondó vélemények és érvek hangoztatásában. Ehelyett itt az Erósszal kapcsolatos *igazság* felderítése a tét, melynek feltétele annak az igazságnak a belátása, hogy a valós dicséret csakis az igazságon alapulhat. Mivelhogy az igazsághoz vezető útnak sem lehet más (pl. személyi, vagyoni, képességbeli, képzettségbeli) feltétele, mint maga az igazság. Ezért mondhatja Szókratész Agathónnak, amikor a vélemény és az igazság szembesülése folytán választás elé kerül: „Az igazságnak nem tudsz ellentmondani, kedves Agathón ..., mert Szókratésznak ugyan nem lenne nehéz [ellentmondani]”.[29]

8.

Miként érthető a *különbség*, amiről itt szó van? A fentiekből világos, hogy nem olyan természetű különbségről van szó, amely az egymás mellé kerülő beszédek gondolati tartalma és megformázása körül észlelhető. Ezek mindegyike ugyanarról szól és hasonló elvek szerint épül fel. De egyikük sem vállalkozik Erósz teljeskörű bemutatására, részmozzanatokat jelenítenek meg

[28] Vö. uo. 199b. 982.

[29] Uo. 201c-d. 986.

vele kapcsolatban, több-kevesebb sikerrel, s ebben különböznek egymástól. A Szókratész fellépésével tételeződő különbség *konstitutív*: megváltoztatja a beszélgetés alapját és új beszédhelyzetet teremt, amely vitajelleget ölt. Szókratész megszólalásával mindjárt az a benyomás keltődik, hogy ő és a beszélgetőtársai mintha nem ugyanarról beszélnének. És valóban: nem is ugyanarról beszélnek. Agathónék Erószról beszélnek (szándékuk szerint) dicsérőleg; Szókratész Agathónék beszédei beszélési módjáról, tágabban a dicsérő beszéd helyes módozatáról beszél, egyszóval: a beszélésről beszél. Tehát Szókratész beszéde tárgyat vált és szintet lép: míg Agathónék (a beszéden kívüli) „valamiről" beszélnek, Szókratész magáról a beszélésről beszél. Itt a beszéd önmaga felé fordul és önmagára hajlik vissza, miközben eloldódik a rajta kívüli tárgyidologi kötődéstől. Addig, amíg Agathónék beszédeinek a tartalma Erósz különféle (vélt vagy valós) aspektusaihoz rögzítődik, Szókratész beszéde az *igazsághoz* kötődik. Az „igazság" ebben a kontextusban viszont *üres* gondolati szereplő. Ez azt jelenti, hogy nincs egy konkrétan megragadható és definiálható gondolati tartalma, és nincs a dolgok világában beazonosítható referenciája sem, amelyhez rögzíthető lenne. Inkább egy olyan kezdőpont és vonatkoztatási rendszer, amely a reprezentált gondolati tartalmak és a dologi megfelelőik (ez esetben az Erósznak a beszéd síkján tulajdonított tulajdonságok és Erósz mint valóság) közötti kapcsolat helyes rögzítésének a szempontját és a hozzá vezető gyakorlati utat és eljárást jelöli ki; annak a lehetőségét nyitja meg és tárja fel, ahogyan Erószt a róla szóló beszédben az igazságának megfelelően lehet reprezentálni.

A vázolt strukturális összefüggésben nemcsak a Szókratész által hivatkozott igazság üres szereplő, hanem Szókratésznak a beszédek lineáris rendjében elfoglalt utolsó *helye* is *üres hely*. A többi beszélő mindegyikének a beszéde egy meghatározott tudástartalomhoz való rögzítettsége folytán megszab egy behatárolt elhelyezkedést. Velük szemben Szókratész pozíciója kezdetben nem egy konkrét mondanivalóhoz rögzítetten, hanem a többiek beszédhelyzetével szemben megnyíló *különbség* által determinált; abban a különbségben megalapozott, ami közte és a többiek között az igazsághoz viszonyuló „elhelyezkedés" különbségeként tűnik fel. Szókratész pozíciója a konkrét tudástartalmak tekintetében szabadon mozgó, s ugyanakkor az absztrakt igazsághoz rögzítődik, olyan dinamikus mozgástérként, ahonnan beláthatókká válnak az Erósszal kapcsolatos igazságok feltárásának útjai. Más szóval, Szókratész helye a megszólalásával képződő vitaszituáció középpontjában lokalizálódik, ahonnan kiindulhatnak az igazság szempontját követő, részleges igazságtartalmakat hordozó, s ennélfogva egymással konfrontálódó vélemények. Az ebből a pozícióból elmondható beszéd már nem lehet olyasmi, ami az addigiak mellé rendelődik, hanem csakis olyasmi,

ami az előzőekkel *szemben*, és azok érvényességét vitatva, az igazság keresésére, kutatására vállalkozik. Szókratész pozíciója *kitüntetett* hely a beszélés rendjében, ahonnan rálátás nyílik az igazság mellőzöttségére a többiek beszédeiben, és ő maga – a vita kerülő útján – az igazság segítségére siethet, hogy az addigi mellőzöttségből kiszabadítva az igazságot, megkísérelhesse a maga tudása szerint megvilágítani azt. Az általa előadott beszéd egyik jellegzetes platóni példája a „logosznak való segítségnyújtásnak",[30] amit az autentikus vita éltető elvének, lényegi princípiumának tekinthetünk.

9.

Miről zajlik a vita és mi annak az igazi tétje? Ez jól megvilágítható Szókratésznak a tudáshoz való (látszólag) *ambivalens* viszonyán keresztül. A beszédre való előkészületek során Szókratész azt, amit az elején Erüximakhosznak mondott – „semmi máshoz nem értek, csak a szerelemhez"[31] – újból felidézi, s ezzel meg is erősíti: „azt állítottam, hogy tudósa vagyok a szerelemnek, holott sejtelmem sem volt róla, hogyan kell egyáltalán dicsérni valamit".[32] Itt észrevehetővé válik, hogy miként választódik külön a tárgyról való tudás és a tárgy dicséretének tudása, jelezve, hogy valaminek a tényleges dicsérete (a dicséretre vonatkozó tudás értelmében) a dicséret tárgyának a tudásán alapul, a tárgy helyes ismeretét, a rá vonatkozó igazság birtoklását feltételezi. Szókratész az igazság nélküli dicséret művelése terén – a dicséretre vonatkozó tudás értelmében – minősül *tudatlannak*. A tudásnak ez a szintezett kettőssége nyitja meg a vitafelületet. A vita valójában nem csak az Erószról való tudás tartalmi mibenlétéről zajlik, hanem a *tudás tudásáról* vagy *nem tudásáról*. A többiek esetében – akik nem rendelkeznek a helyes dicséret módjára vonatkozó tudással – a *valami tudásának a tudása* összemosódik a *valaminek a tudásával*. Ezért egymás között nem is kezdeményeznek vitát Erószról. Ugyanis a vita lényege szerint nem a különféle részlettudások tartalmi elemeinek a szembesítése folytán bontakozhat ki, hanem annak a kérdésnek a mentén, hogy miként tudás az, amit a megszólaló vélemények parciális tudástartalmai hordoznak. Az autentikus vita ténylegesen a tudásra vonatkozó tudásról folyik. Ezért történik az, hogy az addigi dicsérő szónoklatokként folyó

---

[30] A „logosznak való segítségnyújtás" eljárásmódjait és értelmét a platóni dialógusokban részletesen felvázolja Thomas A. Szlezák a *Hogyan olvassunk Platónt?* című könyvében. (Ford. Lautner Péter, Atlantisz, Budapest, 2000. 72-79.)

[31] Platón: *A lakoma*. 177e. 953.

[32] Uo. 198d. 981.

beszélgetés Szókratész bekapcsolódásával fordulatot ölt, vitává válik, annak a kérdésnek a kapcsán, hogy lehet-e oly módon dicsérni Erószt, ahogyan az addigi szónoklatok tették? Vagy pedig a helyes, érvényes dicséretnek nem ez a módja, mivel annak nemcsak arra kell tekintettel lennie, hogy mit tudnak Erószról, hanem arra is, hogy mit tudnak arról a tudásról, amit Erószról tudnak.

Azt vesszük észre, hogy itt az addigi nyers, vitat(hatat)lan(nak vélt) („tárgyi") tudás beemelődik a vita *strukturális rendjébe* és általa válik meghatározottá. A vita rendjéhez szükségképpen hozzátartozó *performativitás* érvényesül. Ugyanis a beszélgetés átfordulása vitába az addigi reflektálatlan vélekedések, meggyőződések rejtett, hallgatólagos performativitását (úgy vélem, vitathatatlan, amit mondok, amikor azt állítom, hogy...) a felszínre hozza, és felszabadítja ezt a performativitást, oly módon, hogy vitathatóvá teszi a „vitathatatlant" egy távlatibb nézőpontból, az *igazság* nézőpontjából. Nem az lesz az explicitálódó kérdés, hogy mi az igazság *tartalma* szerint, (hogy miben áll a szerelem igazsága), hisz éppen ez az, amit a résztvevők *nem tudnak*, s az Erósz dicséretéhez való hozzáállásuk nem is engedi megtudni, hanem az, hogy milyen tudás – az igazság *nézőpontjából* tekintve – a szerelemre vonatkozó tudás, és az hogyan érhető el az Erósz dicséretére irányuló gyakorlatok során. Az igazság tehát itt ebben a vitaszituációban *üres szereplőként* jelenik meg, nem társul hozzá tartalmas tudás, de éppen ebből adódóan lehet *univerzális nézőpont*. Akkor, amikor Szókratész a szerelemmel kapcsolatos tudására utal – arra, hogy *ért* ehhez a tudáshoz –, voltaképpen erre a nézőpontra utal, jelezve, hogy birtokában van ennek az adottságnak. Ezért megy bele abba, hogy ő is beálljon a dicséretet mondók közé – hogy a maga módján „segítséget nyújtson"[33] az igazságnak –, ám a beszédek elhangzása során rendre kiderül, hogy a többiek nincsenek birtokában ennek a szókratészi adottságnak. Szókratész beszélgetőpartnerei, valahányszor számon kérik Szókratészen „valaminek" a tudását, mindig az derül ki, hogy *számukra* nem különül el egy bizonyos „valami" tudása és e „valami" tudásának a tudása. Pedig Szókratész mindig megmondja világosan: a „valaminek" a tudásával ténylegesen ő sem rendelkezik, csupán keresi, kutatja azt; az ő tudása abban áll, hogy miként lehet eljutni a „valaminek" a tudásához, hogyan lehet különbséget tenni az oda vezető helyes és helytelen út között. Ez egy olyan *előtudás*

---

[33] T. A. Szlezák megállapítását, aki szerint: „A platóni értelemben vett »segítségnyújtás« nem intellektuális ügyesség, hanem helyes ontológiai álláspont kérdése". – T. A. Szlezák: i.m. 79. A vita lényege tekintetében talán helyénvaló lehet így fogalmaznunk át ezt a megállapítást: a vitában a segítségnyújtás az igazságnak nem pusztán intellektuális ügyesség, hanem helyes episztemológiai álláspont kérdése.

vagy *alaptudás*, amely nélkülözhetetlen minden autentikus vitaszituáció megalapozásához.

10.

Szókratész Erószról szóló beszéde – (kitüntetett) pozíciójából kifolyólag – nem lesz az előtte szólók beszédei mellé helyeződő dicsőítő szónoklat. Nem a szerelemre vonatkozó tényleges tudást fogja megosztani a hallgatósággal, hanem azt a tudást, amely irányadó lehet az ilyen tudás megszerzése tekintetében. Ez nem olyan tudás, amit ő maga talált meg, mivelhogy ez önmagában, tiszta mivoltában, nem is lelhető fel, csak egy másvalamire vonatkozó konkrét tudás kutatása és gyakorlása során. Erre őt magát is rávezette valaki – mint ahogy most ő is rávezetni szándékszik a hallgatóságát – miközben a szerelemre vonatkozó tudás kutatásával foglalkoztak. Ennélfogva Szókratész beszéde egy másik beszélgetés elbeszélése lesz az elbeszélés elbeszélésében, ami Szókratész számára is megadja a lehetőséget, hogy kellőképpen el is távolítsa magától, a felmerülő személyes aspektusoktól az így közölt „tudást", mint „tanult" tudást – az objektivitás és általánosság jegyeit kölcsönözve neki –, melynek a gyakorlásában neki magának is folyamatosan erősítenie kell magát.

Szókratész egy Diotimával, a mantineai jósnővel folytatott beszélgetés történetét meséli el. Diotima nincs jelen, távoli és titokzatos lény, aki „nem rendelkezik saját egyéniséggel, hanem pusztán egy meghatározott álláspontot vagy egy meghatározott mentalitást képvisel".[34] Saját személyi jegyei nem függetleníthetők az elbeszéléstől, hanem éppen a Szókratésznak átadott tudás, illetve e tudás átadási módja révén formálódnak. De – hasonlóképpen ahhoz, ahogyan az élő beszélgetésben a nyelv a maga visszatartottságában segíti életre a gondolatot – általa szabadulnak fel a gondolkodás képességei és erői. Diotima alakjában lép be a narratívába – az addigi vélekedésszerű és reflektálatlan tudástartalmakkal szemben – az igazság szempontja, azaz válik az igazság, mint (tartalmilag) üres gondolati szereplő a vitaesemény központi szubjektumává.

Diotima a *tudás tudásának* szimbolikus reprezentációja. Ez mindjárt az első hangleütés alkalmával megmutatkozik. Hiszen az általa megjelölt kiindulópont a tudás megszerzéséhez egészen szokatlan kitétel: létezik olyasmi is, hogy „helyes véleményalkotás, annak helyes indoklása nélkül".[35] Ezzel a tudásról való gondolkodásnak egy új dimenzióját nyitja meg a tiszta nem tudás és az abszolút (isteni) tudás között: a *valószerű tudás* dimenzióját. Itt nemcsak

---

[34] Uo. 127.

[35] Platón: *A lakoma*. 202a. 987.

annyiról van szó, hogy a minden tudást nélkülöző, alaptalan vélekedés (oktalan tudatlanság) és a biztos tudás közé még egy további elemet iktat be, a helyes, de még kellőképpen nem bizonyított véleményt, hanem arról, hogy egy *strukturális* értelmű és jelentőségű szemléletváltásra kerül sor: a tudás strukturális szerkezete valójában nem kétosztatú, hanem *háromosztatú*. A két határoló tudásképződmény között a helyes vélemény mint strukturálisan *önálló* és ugyanakkor dinamikus, a tudás kutatását folytonosan mozgásban tartó tudásképződmény kap helyet. Ez nem csupán egy passzív harmadik, hanem a másik kettőhöz való viszonyulás dinamikus szervező elve. Erre utalnak a Diotimával folytatott beszélgetés további mozzanatai.

11.

Diotima az isteni és az emberi, a halhatatlanok és a halandók közötti *áthághatatlan különbségből* megnyíló *dinamikus köztességről*, s az ott ügyködő közvetítőkről, a daimónokról beszél. Maga az isten nem érintkezik az emberekkel; az istenek és az emberek csak a daimónok által kerülnek kapcsolatba egymással. A daimónok „adják hírül és közvetítik az isteneknek, mi az emberektől ered, és az embereknek, ami az istenektől ... s minthogy a kettő között vannak, kiegészítik mind a kettőt, s ők teszik összefüggő egésszé a mindenséget”.[36] Diotima Erószt a daimóni pozíciója felől határozza meg: „nem született halhatatlannak és nem is halandónak”.[37] Az istenek mindentudók, ezért „egyetlen isten sem bölcselkedik, s nem is kíván bölcs lenni, mert már az”. Erósz nem ilyen, mivel ő középen van „a bölcsesség és az ostobaság között”.[38] Az ostobák sem kívánnak bölcsek lenni, mert ők azt képzelik, hogy a bölcsesség már megvan bennük kellő mértékben. Erósz a szerelemről való tudása terén egyik véglethez sem tartozik; nem is mindentudó bölcs, de nem is csupán a tudás látszatát ápoló ostoba. De Diotima Erósz tudását a mesteremberekétől is elhatárolja. A „mesteremberek” olyanok, mint a bölcsek, mivel mindentudással bírnak, de csak azon a behatárolt területen, amire az ő kézművességük vagy művészetük kiterjed; vagyis tudásuk egy adott területen lerögzített tartalmas tudás, s ettől nem képes eloldódni. Ezzel szemben Erósz tudása *daimóni tudás*, s aki erre szert tesz az emberek közül, nem olyan, mint a mesterember, hanem „daimóni ember” lesz. Tudása abban a *köztességben* képződik, ami a bölcsek bölcsessége és az ostobák tudatlansága között nyílik meg, de nem olyan készen álló mesterségbeli tudásként, amelyet lerögzített

[36] Uo. 202c. 988.
[37] Uo. 203d. 989.
[38] Uo. 203e. 989.

szabályok szerinti gyakorlással maradéktalanul el lehet sajátítani. Erósz szerelmi tudása, illetve a daimóni ember tudása nem egy sajátos területen rögzített tudás; ők nem egy ilyen önmagában bizonyos tudással rendelkeznek, hanem az ilyen tudás tudásával; vagyis azzal a tudással, hogy egy bizonyos tudás milyen viszonyban áll az igazsággal, hol tart az igazsághoz vezető úton. Erósz tudása nem a szerelem önmagában vett (mesterségbeli) tudása, hanem a szerelem tudásának a tudása. Ugyanakkor a daimóni tudás hasonlóságot is mutat a mesterségbeli tudással, mivel ez is a meglévő, készen álló, biztosnak vélt tudás vizsgálatában kifejtett hosszas *gyakorlással* tartható fenn és tökéletesíthető. A gyakorlás biztosítja számára az állandóság és a viszonylagos teljesség látszatát, de ez valójában a régebbi és az újabb tudáselemek állandó cserélődésén alapul.[39]

A daimóni ember nem a mesterember módjára bölcs, hanem a tudás tudása terén tesz szert bölcsességre, s ez soha nem válhat olyan teljessé, mint az isteni bölcsesség. Ezért a daimóni ember nem bölcs, hanem bölcsességkedvelő, azaz bölcselő. A daimóni ember tudása is változó és múlandó, akárcsak az a tudás, amelynek az igazsághoz való viszonyát vizsgálja. Magát ezt a tudást is állandóan keresni és képezni kell, mivel a lényege a folyamatos úton levés. Nemcsak a vizsgált tudástartalmak hiányosak, korlátoltak, tökéletlenek, de a rájuk vonatkozó – és velük együtt haladó – tudás sem érheti el soha a teljességet, noha közelíthet hozzá. És, ahogy a szerelem révén „a halandó részt kap a halhatatlanságból",[40] a daimóni tudás révén a viszonylagos és változó emberi tudás is részt kap az igazság teljességéből, nyitottá válhat az igazságra és közelebb kerülhet hozzá.

12.

Újfent feltevődik a kérdés: amikor Szókratész azt állítja, hogy tudósa a szerelemnek, milyen tudásnak a tudásáról van szó? Miféle tudásra vonatkozik a Szókratész tudása? Egyáltalán miféle tudás a Szókratészé? Csakugyan ért a szerelemhez? Mesterségbeli szinten? Diotima a szerelem mesterségére is tanította? Ha ez történt volna, akkor Diotima aligha tenne időnként arra célzást, hogy Szókratész még nem ért kellőképpen a szerelem tudományához, melyet az egymással folytatott beszélgetésük látszólag újabb és újabb oldaláról

---

[39] „Amit ugyanis gyakorlásnak nevezünk – mondja Diotima –, az föltételezi az ismeret eltávozását; s az ismeret eltávozása a feledés, a gyakorlás pedig újat tesz a távozó helyébe, s úgy őrzi meg az ismeretet, hogy az mindig ugyanannak lássék." – Uo. 208a. 995.

[40] Uo. 209b. 996.

világít meg. „És azt gondolod – teszi fel a kérdést –, hogy valaha is fogsz érteni a szerelem tudományához, ha ezt nem érted meg?”[41] Többnyire feltételes módban beszél Szókratész lehetséges beavatásáról azokba a szerelmi ismeretekbe, amelyek Erósz kapcsán szóba jönnek: „Ezekbe a szerelmi ismeretekbe bizonyára téged is be lehet avatni, Szókratész; de már a tökéletes szemtől szemben való látás folyamatára – amely mindezeknek a célja, ha valaki helyesen megy végig rajtuk – nem tudom, képes vagy-e eljutni. Én mindenesetre elmondom – mondta –, s az igyekezetben nem lesz nálam hiány; s te próbálj követni, ha tudsz.”[42] Diotima ezzel az ígéretével és igyekezetével a „szerelmi tudomány végcélját” helyezi Szókratész számára kilátásba, de mégsem afelé irányítja a mondandóját, hogy azt tartalommal is telítse. Nem az a fő kérdés, hogy miben áll a szóban forgó szerelmi tudomány, hanem az, hogy melyek azok a fokozatok, amelyeken végig kell haladnia annak, aki a *helyes* úton akarja azt elérni, egyre magasabbra emelkedve, mígnem eljut az „önmagában való szépség” tudományához, azaz „végre megismeri a szépséget a maga valójában”.[43] Diotima erről, vagyis Erósz, illetve a szerelem tulajdonképpeni lényegéről, s ennek elsajátításáról ennél többet *nem* mond. Ez továbbra is irányt adó, de *végső* cél marad. Erre ráerősít az a megállapítás, hogy minden más, (a halandó módján megtapasztalható és megélhető) szépség „csupán ennek a része, olyan módon, hogy keletkezésük és pusztulásuk őt se nem gyarapítja, se nem csökkenti, egyáltalán nem érinti”.[44] Valójában nem is ez a végső cél, hanem „a tökéletes szemtől szemben való látás” elérésére irányuló törekvés, és ennek a sikeréhez szükséges erények folyamatos *gyakorlása*. Ez vezethet el ahhoz a határponthoz, ahol a képmás és az igazság, a látszat és a valóság egy pillanatra érintkezik egymással. Csak az, aki eléri a „a tökéletes szemtől szemben való látást” – mondja Diotima –, annak sikerülhet „nem csupán képmásait szülni az erénynek, hanem valódi erényeket, minthogy nem csupán képmásokkal érintkezik, hanem a valósággal”.[45] Csak ő nyeri el az istenek szeretetét és a halhatatlanságot. Ez az, amiért „különös buzgalommal gyakorlom a szerelem tudományát és másokat is erre buzdítok” – zárja Szókratész a Diotimával folytatott beszélgetését, mintegy a vége felől visszafelé világítva meg az egésznek az értelemösszefüggését.

A beszélgetés folyamán tehát nem a szerelem mibenléte, lényege és gyakorlási módja tárul fel, mint tartalmas tudás, hanem a szerelem tudásának

---

[41] Uo. 207c. 995.

[42] Uo. 209e-210a. 998.

[43] Uo. 211c. 1000.

[44] Uo. 211b. 999-1000.

[45] Uo. 212a. 1000-1001.

a tudása, és annak fokozatai, melyek viszonylatában azt is mérlegelni lehet, hogy egy konkrét tudástartalom, amellyel e téren valaki már rendelkezik, milyen mértékben minősülhet érvényes, hiteles, valós tudásnak. Szókratész nem egy megfogható és szubsztanciálisan rögzíthető tudás birtokába jut, hanem egyfajta *jártasságra* tesz szert abban, hogy a szerelem igazi tudáshoz milyen utat kell bejárnia annak, aki erre vállalkozik, s ennek különböző fokain hogyan válhat képessé az igaz és a téves, a helyes és a helytelen, a hiteles és a hamis közötti különbségtételre. Ennek a tudásnak az elsajátítási módja a *gyakorlás*, mint dinamikus folyamat. Ennek során az egységbe szerveződő és rögzülő tapasztalatok elemei folyamatosan cserélődnek, némelyek feledésbe merülnek, miközben újak képződnek, de a tudásnak a végcélra irányultsága felől meghatározott rendje önmagával azonos marad.

A daimóni ember Erósz révén megjelenített tudása tehát nem a szerelem tartalmi mibenlétéről tudósít – az ebben való jártasságra kinek-kinek magának kell gyakorlással szert tennie –, hanem valójában azt tárja fel, hogy a tudás keresésére és rögzítésére vállalkozó halandó embernek az igazság kutatása és az erények gyakorlása terén milyen fokozatokat kell bejárnia ahhoz, hogy a teljes igazság és a hozzá tartozó hiteles valóság *közelébe* kerülhessen.

13.

Diotima tanítása szerint tehát Erósz nem annyira a szerelem mesterségbeli tudását testesíti meg, és nem erre próbálja megtanítani Szókratészt, hanem sokkal inkább a szerelem tudásának a vitapontjait vázolja fel. Jól kirajzolódnak a vitaszituáció strukturális elemei és azok dinamizmusa. A vita *köztes strukturális képződmény* egyrészt a semmitmondó, tartalmatlan vélekedések, illetve a problémátlan vagy reflektálatlan, hitszerűen berögzült meggyőződések, magátólértetődőségek, másrészt a megalapozott igazság teljessége között. A jelzett szélső tudásdimenziók egyike sem igényli vagy szükségeli a vitát; az előbbi esetben nincs amiért vitázni, az utóbbiban nincs amiről vitázni. A vita az előbbi kettőhöz képest a tudásképződés aktív dimenziója, s mint ilyen, önálló strukturális szerveződés, ama *harmadik* dimenzió, amely szimbolikusan kijelöli a különféle tudástartalmak egymáshoz és az igazsághoz való viszonyait, elmozdulásait, átrendeződéseit.

A vita a tudásszerveződés dinamikus struktúrája, amelyben a különféle tudáselemek, tudástartalmak vélemények formáját öltik, melyek nincsenek szigorúan rögzítve, hanem folytonos elmozdulásban vannak a megjelenített gondolati tartalmakhoz és dologi referenciákhoz képest. A vélemények mozgásának egyedüli rögzített pontja a kutatott igazság, de nem úgy, mint a többi

véleményhez képest egy teljes (teljesebb) tudástartalommal bíró másik vélemény, hanem úgy, mint egy meghatározható tudástartalomhoz nem kötött, tehát üres gondolati/szimbolikus szereplő, mint szempont vagy nézőpont, mely meghatározza a vélemények mozgásirányát, a megalapozott tudásképződés útját. Az egyes vélemények konkrét tartalma és az igazság szempontja között az *érvek* teremtenek dinamikus kapcsolatot.

A vitaszituáció lényegi ismérve, hogy az igazság szimbolikus *egy*-ségével és teljességével a vélemények *sokasága* és sokfélesége áll szemben. Mindegyik véleménynek *része van* az igazságban, mivel a maga konkrét módján mindegyik vélemény részlegesen és viszonylagosan megjeleníti a keresett igazságot. A véleményekben az igazság *tartalmas* megjelenéshez jut. Ezért minden, a vita rendjébe tartozó vélemény „helyes" vélemény. A szubjektív, elfogult, üres vélekedések nem tartoznak a vita strukturális rendjéhez, azokat értelmetlen vitatni. A véleményekhez tartozó igazságtartalom a kutatott igazság ama rögzített univerzális (objektív és általános) nézőpontjából nyeri el a maga igazolását, s ennek során válik a véleményhez tartozó valószerű tudás az igaz, megalapozott vélemény „igazolt" igazságtartalmává.

A vita strukturális rendje belülről kifejlő *dinamikus* rend, melyben a vélemények helyzete és tartalma egymáshoz és az igazság nézőpontjához viszonyítva folyamatosan változik. A maga során mindegyik vélemény komplex ismeretképződmény. A strukturális meghatározottságán belül az egyes véleménynek megvannak a folytonos változási, megújulási lehetősége is. A vélemény igazságtartalmát alkotó ismeretelemek cserélődnek; egyesek kihullanak, felejtődnek, helyükbe újak épülnek be, miközben az adott vélemény megőrzi az önmagával való viszonylagos azonosságát. Ezért egy vélemény az állandóság látszatával bír, de valójában mégsem változatlan; bár a különféle vitaszituációkban ugyanannak a véleménynek tűnik, mégis más és más lesz a viszonya az igazsághoz. Akárcsak ahogy a halandó a szerelem révén „részt kap a halhatatlanságból", a vita dinamizmusa révén mindegyik vélemény részt kap az igazságból; de mindig másképpen és más részt, közelebb kerülve az igazsághoz, vagy éppenséggel eltávolodva tőle.

A vita, átfogó értelemben, a vélemények eme dinamikus mozgásának, a megalapozott igazság konstitúciójában való folyamatos részvételének a szimbolikus reprezentációja, melynek erőterében folyamatosan zajlik a vélemények által konstituált tudás tudásának a képződése is, az a reflexív mozgás, amelyben a vita önmagát reprezentálja, önnön tudásképző képességeit jeleníti meg és alkalmazza a benne és általa képződő tudás folyamataira. Ez az a *daimóni tudás*, amely állandóan a *köztességben* aktivizálódik és *közvetít* a vélemények konkrét, de részleges igazságtartalma és az igazság univerzális szempontja között, folyamatosan nyitva tartva a tudás kutatásának az igazság

közelébe vezető útjait. Az igazi tudás, a teljes igazság távoli, állandó, örök. Ennek *egy*-ségében megszűnik a vélemény és az igazság kettőssége. A vita folyamata tekintetében az igazság teljessége *végcél*, amely felé gyakorlással, a kutatás különféle fokozatainak a bejárásával haladni lehet. A vita maga viszont éppen a rá jellemző köztességnél, a vélemények tartalmi megosztottságánál, a kutatás dinamizmusánál fogva nem a teljes igazság feltárásának és tartalmi megragadásának a terepe. Egyik vélemény sem hordozza vagy birtokolja a teljes tudást, de mindegyikük ennek a nézőpontjához igazodva nyerheti el és szilárdíthatja meg, vagy éppenséggel veszítheti el a saját igazságtartalmát.

A vita strukturális rendje és aktivitása vonatkozásában az igazság szimbolikusan *tételezett* teljessége, mint végcél, a vitaesemény nyitottságát és folyamatos mozgásban tartását szavatolja, olyan imaginárius végpontként, amelyhez előrefutva és onnan retrospektíve visszatekintve a kutatás addig megtett útjára, a bejárt fokozataira, ténylegesen beláthatóvá válik a konkrét, de parciális igazságtartalmakat hordozó vélemények vagy álláspontok tarthatósága, avagy tarthatatlansága.

14.

A vita nyelvi aspektusa a beszédnek a gondolati tartalomhoz fogható elmozdulásaként érhető tetten, melynek során a beszélők nyelvi aktivitása új gondolati tartalom képződését idézi elő, illetve a formálódásban levő gondolatot az igazság irányába mozdítja el. E nyelvi mozgás elsődleges funkciója nem a kommunikáció – nem kész gondolati tartalmak átvitele egyik résztvevőtől a másikhoz –, hanem a világosabb belátásokat, felfogásokat elősegítő nyelvi reprezentáció. Ilyenkor a nyelv mintegy *segítséget nyújt* a gondolatnak, új gondolati tartalom képződését, artikulációját aktivizálja, ami mindig a gondolkodás nyelvi közegében zajló nyelvi mozgásként is történik. A vitában álló felek a nyelvi reprezentáció résztvevői, s a vita strukturális rendjét megformáló nyelvi struktúra átfogó módon *performálja* a vitában való részvételük módját. A nyelv maga visszatartottan „vesz részt" a vitában, nem explicitálódik a vitapartnerek beszédmódjában, de az igazság a nyelvileg megformált és megszólaltatott véleményekben válik jelenvalóvá.

A vita olyan strukturális képződmény, melynek dinamikus mozgása egyrészt eloldja a nyelv és a gondolkodás előzetesen meglévő kötődéseit, a bejáratott rögzítettségeket, másrészt pedig új kötődéseket, rögzüléseket tételez, újszerű aktivitást generál a gondolati tartalom és nyelvi kifejezés hatásösszefüggései terén. A vitaesemény aktivitásának egy másra vissza nem vezethető különbség – egy *eredeti különbség* – szolgál alapul: a *más*(egyéb) gondolása és

a *másképpen* gondolás redukálhatatlan különbsége. A vita tényleges mozgatói nem az egymással szembekerülő vélekedések gondolati tartalmainak a másságai. Más-más tartalmú vélekedéseket egymás mellé állítva el lehetne vitatkozni a végtelenségig, de ez sehová sem vezetne; a vitának nem lenne igazi *tétje*. A tényleges vita az eredeti különbség logikáján alapul, a *másképpen gondolás* tételezésén. A vitában oppozícióban álló különféle vélemények nem egymás másságainak a tükrében, hanem a másképpen gondolás igénye folytán kitapintható *különbséggel* szembesülve tárják fel saját elégtelenségüket, korlátaikat. Ennek horizontjában válik beláthatóvá, hogy sem külön-külön, sem együttesen nem vezet(het)nek a (teljes) igazsághoz. Ha valamelyikük is több eséllyel szólna az igazság mellett, a vita nyomban hatalmi versengéssé alakulna. Velük szemben a vita tényleges esélyt a másképpen gondolásra nyitott véleménynek biztosít; vagyis annak a véleménynek, amely nem egyszerűen a már felmerült elgondolások mellé rendelődik, hanem azok együttesével áll oppozícióban, s annak egészére reflektál. Ez azt jelenti, hogy amennyiben az egyes vélekedések a gondolati tárgy más-más reflexióiként fogalmazódnak meg, a másképpen gondolásra nyitott vélemény e tárgyi reflexiók reflexiójaként fogalmazódik meg. A bejáratott reflexiók kimozdítása, kizökkentése lesz a vita igazi tétje, mert ebből nyílhatnak meg új utak az igazság kutatására. A vita ezért nem válhat konszenzusképző aktivitássá. Tényleges alapja mindig is az eredeti különbségben feltáruló disszenzus. Más szóval, így is feltehető a kérdés: mit *vitatnak* ténylegesen egy vitában? A vita nem más egyéb körül, mint ama kérdés körül forog, hogy lehet-e úgy gondolkozni a vizsgált problémáról, ahogyan addig tették, vagy pedig váltani kell, azaz szemléletváltásra, koncepcióváltásra van szükség. A vita a maga létmódja révén egyáltalán ezt az igényt *reprezentálja*; aktivitása révén pedig vagy új szemléletet, koncepciót tételez, vagy pedig éppen a meglévőt erősíti meg a jogaiban, az igazság kutatásának az érvényes útjaként. Ez utóbbi esetben is szükség van a vitára, mint a radikális különbség beiktatójára, s ennek alapján a meglévő koncepció önreflexiójára. A reflexió reflexiójának (kritikai) horizontjában válik (be)láthatóvá, hogy egy koncepció elégtelennek vagy túlhaladottnak bizonyul, de az is, hogy továbbra is érvényes, és érdemes megtartani. A vita egyaránt bizonyul a fennállás és maradandóság, s ugyanígy az újítás *próbájának*.

15.

A vita(esemény) *szimbolikus reprezentációs rendszer*, amelynek a dinamikus erőterében megjelenítődik és nyomon követhető a megalapozott

tartalmas tudás képződési folyamata és strukturálódása. Folyamatosan fenntartja, építi és működteti azt a köztes dimenziót, melynek nyitott és nyilvános terepén ténylegesen megtörténik a gondolati tartalmakban artikulálódó tudás és a tapasztalati tényállások mentén tagolódó valóság szembesítése és találkoztatása az adekváció, illetve a korrespondencia jegyében képződő igazság kutatása (vég)céljából. A vita *nem* tárja fel az igazságot, de az igazság feltárását *szolgálja*. Illetékességi köre a tudásképződés és tudásszerveződés formális rendjére, logikai és strukturális alakzataira, módszertani és gyakorlati eljárásaira, egyszóval a tartalmas tudás megszerzésének útjait és módjait megvilágító, biztosító és ellenőrző tudás éltetésére és gyarapítására terjed ki. Mindezek a vita határait is kijelölik. Ám a „tökéletes szemtől szemben való látás" már nem a vita területe, hanem a végpontja; abban a vita nem kiteljesedik, hanem véget ér.

A VITA (BESZŰKÜLT) LEHETŐSÉGE(I) A ZSENIK KÖZTÁRSASÁGÁBAN

Kővári Sarolta

Nietzsche tette ismertté Schopenhauer a zsenik köztársaságáról szóló elképzelését: „egyik óriás szólítja a másikát az idők kietlen terein át, s az alattuk csúszkáló, csintalanul lármás törpeseregtől nem zavartatva, folyik a szellemek fennkölt párbeszéde".[1] Nietzsche nem egészen szó szerint idéz, de az elgondolás lényegét jól összefoglalja. Annak forrása Schopenhauer hagyatéka, ahol a szerző mondandóját a következőképpen vezeti be: „A tudósok köztársaságáról gyakran esik szó, de nem a zsenik köztársaságáról."[2] A zsenik köztársasága tehát a tudósok köztársaságával áll szemben, és Schopenhauer szerint az utóbbi helyett inkább az előbbiről kellene beszélni. A tudósok köztársaságát Schopenhauer nem is jellemzi, az erről szóló elképzeléseket láthatólag ismertként feltételezi, ehelyett mindjárt a zsenik köztársaságának jellemzésére tér rá, amelynek tagjairól megtudhatjuk, hogy szellemileg magasan koruk átlagembere fölé emelkedve folytatnak egymással az időkön is átívelő, „fennkölt párbeszédet".

A szöveghely jobb megértése érdekében azonban nem árt a tudósok köztársaságára is vetni egy pillantást.[3] Ez a metafora a reneszánsz humanizmus korából ered, első ismert előfordulása 15. századi, ekkor azonban még

---

[1] Friedrich Nietzsche: *A történelem hasznáról és káráról,* Budapest, Atlantisz, 2004. 162. Ford. Tatár György. E sorok *A filozófia a görögök tragikus korszakában* c. írásban is előkerülnek, lásd: Friedrich Nietzsche: A filozófia a görögök tragikus korszakában, In. uő. *Ifjúkori görög tárgyú írások*. Budapest, Európa, 1988. 60. Ford. Molnár Anna.

[2] Arthur Schopenhauer: *Von ihm, über ihn*. Berlin, A. W. Hayn, 1863. 375. Erre a bevezetésre Nietzsche is utal *A filozófia a görögök tragikus korszakában* című írásában, 60.

[3] Az alábbiakban a következő szövegekre támaszkodom: Caspar Hirschi: Piraten der Gelehrtenrepublik. Die Norm des sachlichen Streits und ihre polemische Funktion. In. Bremer, Kai & Spoerhase, Carlos (Hrsg.): *Gelehrte Polemik: Typen und Techniken wissenschaftlicher Konfliktführung um 1700*. Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2011. 176-214., Olaf Simons: Von der Respublica Literaria zum Literaturstaat? Überlegungen zur Konstitution des Literarischen. *Aufklärung* Vol. 26, (2014.) THEMA: Gelehrtenrepublik. 291-330., Herbert Jaumann: „Respublica litteraria": Partei mit einem Programm der Parteilosigkeit: Gegen das anachronistische Mißverständnis eines mehrdeutigen Konzepts der Frühen Neuzeit. *Aufklärung* Vol. 26. (2014) THEMA: Gelehrtenrepublik. 17-30.

nem jelölt határozott koncepciót. A 17–18. században viszont már egy tudósok alkotta ideális közösség, illetve állam megnevezésére szolgált, melyet a különböző szerzők különféleképpen írtak le. Az elgondolásokban közös, hogy ez az ideális állam független a valóban fennálló állami és egyházi hatalmaktól, és az igazság keresését szem előtt tartva kritikailag, a szabad vita közegében értékeli saját teljesítményeit, tagjai között pedig nem a születés, hanem kizárólag az érdem alapján tesz különbséget. A tudós köztársaság tehát egyfajta állam az államban, jobban mondva az államok felett: egymástól távoli, különböző politikai vezetés alatt élő embereket egyesít fennhatósága alatt. A tudomány autonómiáját jelképezi, azt, hogy a tudomány saját ügyeiben minden politikai vagy egyházi érdektől függetlenül, csupán az ész fennhatóságát elismerve dönt.

A tudósok eme köztársaságával azonban ezekben az elképzelésekben egyáltalán nem áll szemben a zseniké, nem csak azért, mert a koncepció megelőzi a zsenifogalom keletkezését, hanem azért is, mert érvényessége azokra a területekre is kiterjed, amelyek művelőit Schopenhauer tudósok helyett zseniknek nevezi: a művészetekre és a filozófiára (metafizikára, etikára, esztétikára) is. A tudósok és a zsenik köztársaságának szembeállítása Schopenhauer rendszerének keretében bír jelentőséggel. Schopenhauer ugyanis, szemben a tudós köztársaság eszméjének 17-18. századi képviselőivel, éles különbséget tesz tudós és zseni, avagy: tudós és vele szemben filozófus valamint művész között, és nem egyszerűen diszciplináris alapon, hanem a világ lényegének megismerésére való képesség szempontjából. Schopenhauer filozófiájának egyik alapállítása, hogy az igazság megragadására a tudós, aki az idő, a tér és az okság kategóriái által uralt jelenségvilág megértésén és leírásán fáradozik, nem lehet képes, hiszen nem is törekszik arra, hogy túllépjen a jelenségeken, míg vele szemben a művészt és a filozófust, azaz a zsenit éppen az a képesség jellemzi, hogy felemelkedhet az ideák, illetve végső soron a magában való dolog (vagyis az akarat) szemléletéhez, képes tehát megismerni a világ lényegét. Az igazán fontos dolgok így nem a tudomány, hanem a filozófia és a művészet területén történnek, ezért nem a tudósokra, hanem a zsenire kellene szegeznie a tekintetét annak, aki a világ megértésén fáradozik: vagyis nem a tudósok, hanem a zsenik köztársaságáról kellene beszélnie.

A zsenik köztársaságának ábrázolására Schopenhauer egy másik, a reneszánsz humanizmus korából származó toposzt mozgósít, „a szellemek fennkölt párbeszéd”-ének toposzát, amely Petrarcára vezethető vissza. Petrarca vidéki elvonultságában antik olvasmányai szerzőit és szereplőit elevenítette meg, a művelt és istenfélő ember méltó társaságaként mutatva be őket, olyan társaságként, amilyet a kortársak közül csak kevesen tudnak nyújtani számára.

Ebben a városi élet gondjait kizáró, eleven együttlétben jön létre a nagy szellemeknek az az időkön átívelő beszélgetése, amelynek képe aztán Schopenhauernél, majd Nietzschénél is megjelenik. Ez a toposz persze egyáltalán nem áll ellentétben a tudós köztársaság koncepciójával, a két elképzelés pl. Herdernél is összefonódik,[4] Goethe pedig *Színtan*ában idézi meg a fennkölt szellemi párbeszéd koncepcióját,[5] egy olyan műben tehát, amelyet Schopenhauer is kétségtelenül a tudományok körébe sorolt.[6]

Persze azt Schopenhauer sem vitatta, hogy a tudományos eredményeket a nemzedékek átadják egymásnak. Ám a tudományok (az egyik oldalon) és a filozófia valamint a művészetek között (a másik oldalon) egy olyan különbséggel is számol, amely ezek múlthoz fűződő viszonyát alapvetően más megvilágításba helyezi: „[...] bölcsek minden időben élhetnek, és a hajdanidőkben éltek bölcsek maradnak minden elkövetkező nemzedék számára: a tudomány ellenben relatív: a hajdanidők tudósai legtöbbször gyermekek hozzánk képest, és elnézést igényelnek."[7] Mivel a szellemek fennkölt párbeszéde egymással egyenrangú felek társalkodását jelenti, világos, hogy csakis filozófusok, illetve művészek közt mehet végbe, vagyis ez a kép csakis a zsenik köztársaságának leírására lehet alkalmas, míg schopenhaueri perspektívából a tudósok köztársaságában nem az elődökkel, hanem a kortársakkal folytatott párbeszéd bírhat jelentőséggel, így ebből a perspektívából annak feladata inkább a térben, mint az időben egymástól távoli tagjainak összefogása,[8] múltjával pedig a zsenik köztársaságától eltérő viszonyt kell ápolnia, mivel ez számára nem az ismeretek forrása, hanem a fejlődés korábbi, már túlhaladott lépcsőfoka. És más oldalról nézve a dolgot: a tudós könnyen talál magához hasonlóakat a kortársai között, a zseni azonban ritka, és ezért rá is szorul arra, hogy önmagával egyívású beszélgetőtársait a múltból válassza ki.

Azt gondolhatnánk, hogy ebben az egyenlő felek közötti beszélgetésben, amelyben a múlt alkotásai – hogy Gadamer kifejezésével éljek – a jelenben is

---

[4] Vö. Karl Otto Brogsitter: *Das hohe Geistergespräch. Studien zur Geschichte der humanistischen Vorstellungen von einer zeitlosen Gemeinschaft der grossen Geister*. Bonn, Bouvier und Co Verlag, 1957. 258-259.

[5] Uo. 262-263.

[6] Vö. Arthur Schopenhauer: *A világ mint akarat és képzet*. Budapest, Osiris, 2002. 167. Ford. Tandori Ágnes és Tandori Dezső.

[7] Arthur Schopenhauer: *Die Welt als Wille und Vorstellung*. Bd. 2. Darmstadt, Wissenscaftliche Buchgesellschaft, 2004. 107.

[8] „[D]ie politische Gränzen gelten in der Gelehrtenrepublik so wenig, wie in der physischen Geographie". Arthur Schopenhauer: *Parerga und Paralipomena. Kleine philosophische Schriften II*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 2004. 672-673.

érvényes igazságigényekkel lépnek fel, a vitának, illetve a kritikának, legalábbis a filozófia területén, kiemelt szerep jut, hiszen a különböző filozófiák igazságigényei általában óhatatlanul szemben állnak egymással. A tudósok köztársaságának hagyományában, melynek a zsenik köztársasága egyszerre ellentéte és párja, a vita kitüntetett helyet foglal el. Különösen Pierre Bayle szentelt komoly figyelmet ennek a kérdésnek, aki így mutatta be a tudós köztársaságot: „Ez a köztársaság egy mérhetetlenül szabad állam. Tagjai nem ismernek el más uralmat, csak az igazságét és az észét, és ezek védelme alatt ártatlan harcot vívnak bárkivel. Itt résen kell lennie a barátnak a barattal, az apának a gyermekeivel és az apósnak a vejével szemben. [...] Itt mindenki egyszerre uralkodó, és mindenki más ítéletének alávetett."[9] A tudós köztársaságot tehát a folyamatos vita, a tézisek és vélemények folyamatos felülbírálata jellemzi, mely – elméletileg – nem ismer elfogultságokat és részrehajlásokat, és ebben a szabad, pezsgő vitában kell az igazságnak kikristályosodnia. Ehhez képest a zsenik fennkölt párbeszédének Nietzsche és Schopenhauer által megidézett képe, úgy tűnik, mást mutat: egy meghitt, nyugodt beszélgetést, és az olvasónak az az érzése, hogy a vita inkább a „lármás törpeseregben", vagyis az átlagemberek közt fordulhat elő, az általuk keltett lárma része lehet, és az óriásokat nem érinti. Ezt a benyomást megerősítheti, hogy a Julius Frauenstädt által Schopenhauer hagyatékából közreadott szemelvényekben, amelyek közt a zsenik köztársaságáról szóló sorok is olvashatóak, a következő feljegyzéssel is találkozunk: „Az, hogy beleártsam magam korom filozófiai perpatvaraiba, éppoly kevéssé jut eszembe, mint az, hogy amikor az utcán a csőcseléket dulakodni látom, odamenjek, és részt vegyek a verekedésben."[10] A kortársak között tehát vannak filozófiai nézeteltérések, ám ezek Schopenhauer szemében a csőcselék verekedéseihez hasonlatosak: a nagy szellemek társalkodását, úgy tűnik, nem érintik.

Jóllehet a „szellemek fennkölt párbeszédének" toposza nem zárja ki a vitát. Petrarca semmi kivetnivalót nem talált abban, hogy Ciceróhoz vagy Senecához intézett leveleiben, ezekben az irodalmi játékokban, elődei szemére vesse életükben elkövetett hibáikat vagy tévedéseiket, sőt, Ciceróhoz írt második levelében azt sejteti, hogy Cicero az őt ért szemrehányásokat zokon vette.[11]

---

[9] Peter Bayle: *Historisches und kritisches Wörterbuch* 2. Teil, C bis I, Bernhard Christoph Breitkopf, Leipzig, 1742. 108. Catius, Anmerkung D. Fordította Johann Christoph Gottscheden. Idézi Herbert Jaumann: i. m. 26.

[10] Schopenhauer: *Von ihm, über ihn*, 376.

[11] Lásd: Francesco Petrarca: *Familiaria. Bücher der Vertraulichkeiten*, Walter de Gruyter, Berlin, New York, 2009. Bd. 2. Buch 13-24. Fam. 24, 3. an Marcus Tullius Cicero 660-661. Fam. 24. 4. an Marcus Tullius Cicero 662-667. Fam. 24, 5. an Anneaus Seneca 668-672.

Igaz, itt nem valamilyen tárgyat illető tévedésekről van szó, hanem az életvezetés hibáiról, az élet és a tanítás összhangja az, amit Petrarca számon kérne. Ez azonban mindenesetre kritika, és Petrarca szempontjából, akit leginkább az érdekel, hogyan lehet az életet helyesen élni, mindenképpen jogos, és a tudomány/filozófia területét érintő kritika. Ugyanakkor a bensőséges, baráti kapcsolat kifejeződése is, amelyet feltétlen őszinteség jellemez a másik hibáival szemben éppúgy, mint ahogy erényeivel szemben is.

Kérdés azonban, hogy a zsenik közötti kritikus, mégis baráti viszony Schopenhauer rendszerében lehetséges-e. Ennek vizsgálatához ismét a tudós és a zseni alakjait veszem szemügyre. A zseni és a tudós Schopenhauer szerint azáltal különböznek, hogy máshogy, és mást ismernek meg. Míg a zsenire az intuitív megismerésmód sajátos fajtája: az akarat szolgálata alól felszabadult, az idő, a tér és az okság formáit figyelmen kívül hagyó szemléleti megismerés, azaz a tiszta kontempláció a jellemző, melyre ugyan minden ember képes, ám amelynek a zseni az átlagembernél nagyobb mértékben és tartósabban van birtokában – éppen ezért zseni –; addig a tudós döntően a fogalmi ismeretek területén mozog. Bár a fogalmi avagy észismeretek jelentik az ember sajátos megismerésmódját, és kultúrájának alapját, amennyiben ezek teszik lehetővé az ismeretek átadását és megőrzését, valamint többek összehangolt cselekvését, Schopenhauer szemében mégis elmaradnak az intuitív ismeretek mögött, mivel azokhoz képest másodlagosak. Csak az intuitív, érzéki megismerés közvetlen, ezért csak ez lehet az új ismeretek forrása, az absztrakt, fogalmi ismeret csupán az intuitíve szerzett ismeret megőrzésére, rendezésére, elemzésére szolgál.

A különbség a tudomány versus a művészet és a filozófia között nem egyszerűen az absztrakció és az intuíció különbsége, ez a szembeállítás a zseni szempontjából mégis kiemelten fontos Schopenhauer számára, mert az intuíció az ismeretek eredetiségének, azaz a gondolkodás önállóságának a garanciája is, míg vele szemben a pusztán absztrakció révén nyert tudás nem jelent többet a mások által mondottak átvételénél. Mivel a nyelv a fogalom, illetve az absztrakció terméke, a könyvek is absztrakt, azaz fogalmi ismereteket közvetítenek. Habár a jó tudósnak is intuitív ismeretekre kell alapoznia a tudományát (hiszen az új tudományos felfedezések, éppúgy, mint minden új ismeret, az intuíció művei), Schopenhauer mégis úgy látja, hogy a legtöbb tudós csupán könyvekből szerzi azt. Így tudása nem eleven, hanem holt tudás, csupán üres héj, valódi tartalom nélkül. Az olvasás tehát gyanús lesz, habár gyanússá válásában a nagy szellemek beszélgetésének alapötletét érhetjük tetten: a könyvben egy másik ember beszél, csakhogy ezúttal nem velünk, hanem helyettünk. „Amikor olvasunk, valaki más gondolkodik helyettünk: mi

pusztán megismételjük az általa végrehajtott mentális folyamatot."[12] Ezért a sok olvasás következménye az lesz, hogy az olvasó elveszíti az önálló gondolkodás képességét.[13] Ám Schopenhauer nem ítéli el teljes egészében az olvasást. Olvasásra szükség van, csupán mértékkel, és tudni kell helyesen használni: létraként, amely a megismerés csúcsára vezet. Erre azonban kevesen képesek, a tudósok nagy része biztosan nem – Schopenhauer különösen őket vádolja azzal, hogy a gondolkodást felcserélik az olvasással. A zsenik ellenben birtokában vannak a jól olvasás képességnek.[14] Ezzel az olvasásnak az a tiszta öröme, amely Petrarcánál a szellemek idők feletti beszélgetésének eszméjében érvényre jutott, megmarad a kevesek: a zsenik kiváltságának.

Persze az sem mindegy, mit olvasunk, hiszen maguk a könyvek is különbözőek; az igazi zseni alkotásai – lévén a tiszta kontempláció művei – szemléletességükkel tűnnek ki: „[...] minden nagy koponya folyamatosan a szemlélet jelenlétében gondolkodott, és állhatatosan erre szegezte tekintetét gondolkodása közben. Ezt többek között arról ismerjük fel, hogy közülük még a legkülönbözőbbek is oly gyakran egyetértenek és újra meg újra egymásra találnak a részletekben; mert mind ugyanarról a dologról beszélnek, amely mindannyiuknak a szeme előtt volt: a világról, a szemléletes valóságról: sőt, bizonyos mértékig mind ugyanazt mondják, és mások sohasem hisznek nekik."[15] Ebben az idézetben a zseniális mű szemléleti alapjának hangsúlyozása mellett a zseni két másik jellemzőjére is fény derül: arra, hogy a zseni gondolkodása magasan az átlagemberé felett áll, és ezért csak a magához hasonlók értik meg – amire az előadásom elején idézett, a fennkölt szellemi párbeszédet bemutató sorok is utalnak –, és arra, hogy a zsenik, függetlenül attól, mely korban és hol élnek, mindig ugyanazt az igazságot képesek megpillantani. Ez pedig nemcsak abból fakad, hogy egyetlen igazság van, hanem abból is, hogy Schopenhauer filozófiája szerint a világ: egyetlen létező, azaz a körülöttünk lévő világban, ugyanúgy, mint bennünk magunkban mindenütt az egyetlen akarat működik. A zseniális kontempláció állapotában pedig elszakadva tértől és időtől, az ok-okozati viszonyok hálójától, akarásunktól szabadon, levetve individuális különbségeinket egy olyan szemlélet pozíciójába kerülünk, ahonnan mindannyian ugyanazt láthatjuk: „*egyetlen* világszemként vagyunk ott"[16] – ahogy Schopenhauer fogalmaz.

---

[12] Schopenhauer: *Parerga und Paralipomena II*. 651.

[13] Vö. uo.

[14] Vö. Schopenhauer: *Die Welt als Wille und Vorstellung*. Bd. 2. 107-108.

[15] Schopenhauer: *Die Welt als Wille und Vorstellung*. Bd. 2. 98.

[16] Schopenhauer: *A világ mint akarat és képzet*. 250.

Ebben az összefüggésben a nagy szellemek idők feletti beszélgetése egy közös tapasztalatról folytatott eszmecsereként gondolható el, és kérdéses, hogy egy ilyen beszélgetésben szükség van-e egyáltalán vitára. Hiszen a beszélgetés minden résztvevője tanúja volt ugyanannak az igazságnak.

Ugyanakkor Schopenhauer életművét ismerve jól tudjuk, hogy ő maga a műveiben nem tartóztatta meg magát a vitától és a kritikától. A zsenik köztársaságának elképzelését szem előtt tartva itt persze elsősorban nem Fichte, Schelling és Hegel elleni kirohanásai az érdekesek. Velük szemben Schopenhauer a kizárás taktikáját alkalmazta: nemes egyszerűséggel kizárta őket a zsenik soraiból azáltal, hogy műveiket az absztrakció termékeiként bélyegezte meg, olyan fogalomépítményekként, amelyeknek nem szolgál szemléleti megismerés az alapjukul. Ellenfeleinek diszkvalifikálása lehetővé tette számára, hogy filozófiai tanaikat anélkül utasítsa el, hogy azokat közelebbi elemzésnek vetné alá, vagy további érveket hozna fel ellenük. Habár ez az eljárás kétségtelenül önkényes, bizonyos, hogy nem egyedi a filozófia történetében.

Vannak azonban filozófusok, akikre – a német idealizmus képviselőitől eltérően – Schopenhauer feltétlen elismeréssel tekintett, mégis kritikának vetette alá tanaikat. Ilyen elsősorban Kant, akit Schopenhauer biztosan a zsenik köztársaságának tagjai közé számított, ennek ellenére fő művének függeléke nem más, mint Kant filozófiájának bírálata. A függelék tehát eleven bizonyítéka annak, hogy a zsenit is érheti kritika – mégpedig az önmagát Kant egyetlen igazi követőjeként számon tartó Schopenhauer, vagyis egy másik zseni részéről, hiszen Schopenhauer önmagát már ezzel az önértelmezéssel is a zsenik sorának folytatójaként jeleníti meg. A kritika pedig éppen a kanti és a schopenhaueri filozófia eltérő igazságigényei miatt válik szükségessé, ahogy arra számítani lehetett: „A szándékom a jelen *Függelék*kel voltaképpen csupán az – írja Schopenhauer –, hogy megokoljam a művemben kifejtett tanítást, amely jó néhány ponton nem vág össze Kant filozófiájával, sőt éppenséggel ellentmond neki."[17]

Hogy hogyan lehetséges ez a kritika, arra a Kant-kritikának már az első mondatai választ adnak: „Sokkal könnyebb hibákat és tévedéseket kimutatni egy-egy nagy szellem művében, mint világosan és a lehető legteljesebben méltatni annak értékét. Mivel ami hibás, az egyedi és véges, tehát hiánytalanul számba vehető. A géniusz ellenben épp azzal a tulajdonsággal ruházza fel a maga műveit, hogy kiválóságuk felmérhetetlen és kimeríthetetlen: ezért is válhatnak egymást követő évszázadok soha el nem avuló tanítómestereivé."[18]

---

[17] Arthur Schopenhauer: Kant filozófiájának kritikája. In. uő. *Az alap tételéről. Kant filozófiájának kritikája.* Budapest, L'Harmattan, 2013. 183. Ford. Kurdi Imre.

[18] Uo. 181.

A zseni műveiben is vannak tehát a kiválóságok mellett hibák is, és míg előbbiek időtállóak, utóbbiak az egyedi és véges léthez kötődnek. Ezek tehát nem az „*egyetlen* világszem" tapasztalatát közvetítik, vagy nem megfelelően közvetítik azt. Bár Schopenhauer műveiben a teljes Kant utáni filozófiát elmarasztalta, mégis átvette annak azt a tézisét, hogy Kant filozófiájának hiányosságai a kifejtés módjából adódnak.[19] Schopenhauer számára a problémát a tanok homályos kifejtettsége jelenti, és ez a schopenhaueri rendszer kereteiben értelmezve magyarázatot nyújt arra, hogy hogyan követhet el hibát akár a zseni is: az ok a szemléleti ismeretek absztrakt szintre hozásában rejlik. A szemléleti ismeretek ugyanis önmagukban nem közölhetőek, ehhez absztrakt ismeretté kell válniuk. Az átmenet a szemléleti ismeretekről az absztrakt ismeretekre azonban nemcsak a közölhetőséget érinti, hanem a megértést is: az intuitív ismereteket az absztrakttá válás megtapasztalóik számára is „világossá teszi".[20] Ezért illeti Schopenhauer Kantot visszatérően azzal a váddal, hogy bizonyos kérdésekben „nem tisztázta a gondolatait".[21] A zseniknél fellelhető hibák tehát azt mutatják, hogy nincs olyan rögzített tanítás vagy könyv, amely maradéktalanul visszaadná az „*egyetlen* világszem" tapasztalatait, a zsenik egymás közti párbeszédében tehát helye van a kritikának, illetve a vitának.

Schopenhauer mindenesetre nem csupán kritikának, hanem polémiának is nevezi Kant filozófiájával kapcsolatos eljárását. Az pedig, ahogy annak kíméletlenségét ecseteli, már-már Bayle a tudósok köztársaságáról adott, föntebb idézett leírására emlékeztet: „a Kanttal szemben folytatott, alább következő vitámban kizárólag a hibáit és a gyöngéit fogom szemügyre venni, és – ellenségesen viszonyulva hozzájuk – kíméletlen irtó hadjáratot folytatok ellenük; nem a kíméletes elleplezésükre törekszem, hanem arra, hogy a lehető legélesebb fényt vetítsem reájuk, és így annál bizonyosabban megsemmisítsem őket."[22] Itt azonban a bíráló csupán azért nincs tekintettel a bírált érzékenységére, mert a bírált már nem él, és ezért nem sértődhet meg. Nincs szükség tehát arra, hogy a tévedések cáfolatát a bíráló „csitítgatások és hízelkedések közé" rejtse, amit a még élő géniusz mindazonáltal joggal várhatna el, hiszen „az évszázadok tanítómestere és az emberiség jótevője [...] legalábbis megérdemel annyit, hogy tekintettel legyünk emberi esendőségére".[23] És

---

[19] Vö. 197-98. A német idealizmusra vonatkozóan lásd pl. Weiss János: Adalékok a tudománytan születéséhez. *Magyar Filozófiai Szemle,* 2004. 3. 351.

[20] Vö. Schopenhauer: *A világ mint akarat és képzet*. 53.

[21] Schopenhauer: *Kant filozófiájának kritikája*. 210., Vö. uo. 208.

[22] Uo. 184.

[23] Uo. 183-184.

Bayle-lel ellentétben arról sincs szó, hogy a bíráló egyáltalán ne lenne tekintettel a bírált személyére. Azt ugyanis mindenképpen figyelembe veszi, hogy a bírált személy: géniusz. Ennek megvan az a megnyugtató hozadéka, hogy kritikája nem lehet ártó: hiszen a zseni „érdeme kétségbevonhatatlan, az idő pedig fokról fokra mindenféle túlbecsüléstől és lealacsonyítástól megtisztítja majd."[24] Emellett pedig bizonyos, hogy a zseni az egyetlen, aki igazán méltó a bírálatra, mivel ő az, akinek a művéről a jelen (és a jövő) géniuszának egyáltalán érdemes tudomást vennie, hiszen az létraként szolgálhat számára saját megismerése csúcsaihoz.[25]

A vitának tehát végső soron *csak* a zsenik köztársaságában van igazán lehetősége – annak határain kívül nem viták, hanem „filozófiai perpatvarok" zajlanak, amelyekbe a géniusznak Schopenhauer szerint lealacsonyító lenne beleártania magát. Ennek megfelelően a Fichte, Schelling és Hegel elleni támadásokkal ellentétben Schopenhauer a Kant-kritikában valóban a kanti rendszer részletekbe menő, érvekkel alátámasztott bírálatát adja.

---

[24] Uo. 184.

[25] Ebben az összefüggésben értelmezhető az is, hogy miért tekinthetett Schopenhauer önmagára Kant követőjeként. Vö. uo. 183.

RACIONÁLIS DISKURZUSOK ÉS TÉVESZMÉK

GÁSPÁR LÁSZLÓ ERVIN

A vitával és a diskurzusok legtöbb fajtájával szemben a hétköznapi pszichológia szerint jogos és legelemibb elvárásunk az *ésszerűség*. Ennek egyik pólusán bemeneti feltételként nyelvi platform, másik pólusán valamiféle „igazság" felderítésére vonatkozó aléthikus cél helyezkedik el. Ezek érvényesek olyan helyzetre, amikor idegen turista kér segítséget tőlünk, de olyan extrém esetben is teljesülnie kellene ezen elvárásoknak, ha a látogatók földönkívüliek lennének. De mit jelent az *ésszerűség* a két elvárás esetében?

A nyelvvel szembeni (α) ésszerűségi elvárásra nézve megfontolandó lehet egy olyan elmélet, mely tökéletes nyelv megalkotását tűzte ki célul. Wittgenstein kritikája szerint alkothatók nyelvünkön „a zöld az zöld"-típusú kijelentések, ahol ugyanazon szimbólum funkcionál főnévként és melléknévként, továbbá a „van" létige egzisztenciális, kopulatív, azonossági funkcióban egyaránt alkalmazásra kerül (*Tractatus* 3.323). De említhetnénk a „vagy" kötőszó esetét is, aminek diszjunktív és exkluzív logikai különbsége felett grammatikánk nagyvonalúan elsiklik. A létezésre és kapcsolatokra vonatkozó logikai-grammatikai anomáliák oly mértékben behálózzák nyelvünket, hogy még a pozitivista nyelvkritika ellenzői is egyet érthetnek azzal, hogy működését ezen anomáliák mentén is leírhatnánk. De nem csak a logika és grammatika összecsiszolására tett kísérletek kérdőjelezik meg az első ésszerűségi elvárás megbízhatóságát. Tegyük fel, hogy az említett idegenek (földiek, vagy csillagköziek, ez ismét lényegtelen) nyelvükön olyasmit mondanak nekünk, mint Chomsky híres példamondata, a „színtelen zöld eszmék alszanak dühödten". E példa megmutatja, hogy egy szintaktikailag jól formált nyelv, az első nyelvi kritérium maradéktalan teljesülése önmagában nem feltétlenül kielégítő, hiszen aléthikus célra vonatkozó (Ω) ésszerűségi elvárás ez esetben nem teljesül – vagy legfeljebb akkor, ha tréfát űznek velünk, vagy kitartásunkat, esetleg kódfejtő képességeinket tesztelik. Mindez azt jelenti, hogy (α) elvárásnak ki kell egészülnie jelentésre vonatkozó szemantikai és pragmatikai feltételekkel is.

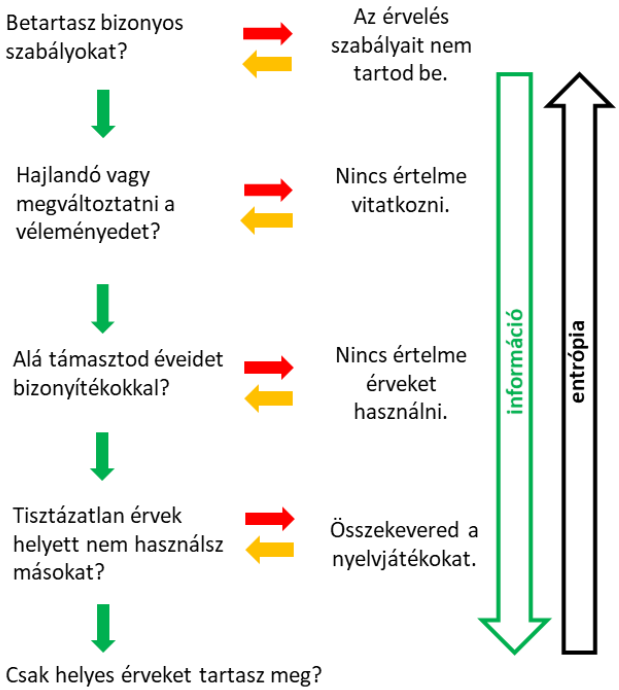
Az ésszerűségi elvárás másik pólusán, (Ω) ésszerűségi elvárás szerint a diskurzus rendelkezik aléthikus céllal, vagyis valamilyen „igazság" felderítésére irányul. Ha azt állítjuk, hogy a feleknek személyköziség és tárgyilagosság szintjére kell eljutniuk (vö: Habermas, 61) vagy beszédünket „együttműködésre irányuló erőfeszítés mozgatja" (vö: Grice 30), ekkor diskurzusetikai és

társalgási normák teleologikus keretei között értelmezzük ezen ésszerűséget, melynek szerves részét képezik a „jószándék" valamint „szavahihetőség" etikai fogalmai. Csakhogy az „igazság" nem múlhat retorikai és etikai normákon. Ráadásul (α) nyelvi platform szükségszerű (Ω) diskurzusetikai elvárások teljesüléséhez, de (α) szempontjából az interprerszonális diskurzusetikai és társalgási célok irrelevánsak. A racionalitás két kritériumának aszimmetriája azt jelenti, hogy az „igazság feltárása" alapvetően nyelvfüggő, a szubjektív szándékok másodlagosak, tehát a két pólus hierarchikus keretek között képzelhető el. Amennyiben (α) felől közelítünk a diskurzushoz, akkor az igazsághoz jutás formális kritériumai mellett kötelezzük el magunkat, további etikai vonatkozások eliminálódnak. Arra a kérdésre, hogy „mitől függ az ésszerűség?" azt felelhetjük, hogy amennyiben (α) irányába közelítünk, igazolási módszerektől, ha (Ω) felé, a vita hétköznapi prototipikus eseteitől, első sorban szándékoktól és attitűdöktől. Előbbi esetben adekvát módszerre és a tárgy természetére szorítkozunk, utóbbiban a kimondás performatív aktusa dönti el vitáinkat. Ahogyan a hétköznapok és a közéleti viták során gyakran megesik, nem az dönti el a vitát, hogy mit, hanem ahogyan mondanak valamit – nyersen fogalmazva, nem a dolog, hanem „csomagolása" kerül előtérbe. E lehangoló kép, meglehetősen éles határt von a tudományos és a hétköznapi valamint közéleti „igazságok kimondása", a tudás szerveződése közé. Ebből persze nem következik, hogy egyik „magasabbrendű", ám az igen, hogy a tényekhez és igazolhatóságukhoz való ragaszkodás tekinthető az ésszerűség biztosítékának. (A nyelvi ésszerűségi elvárás alapvető, de éppen ezért az említett hierarchia alján helyezkedik el.)

Így tehát a követelmény, hogy a társalgás fundamentális alapnormáit kölcsönösség, rugalmasság, tisztelet, saját vélemény megváltoztatásának hajlandósága, vagyis „jószándék" mentén rögzítsük, messzemenően megalapozott, Habermas személyköziségre irányuló kritériuma nagyon is méltányolandók, de szigorú értelemben külsődlegesek az igazság szempontjából, mert a nyelvi platform adekvátságán múlnak. Az aléthikus cél nem függhet személyek verbális interakciójától, mert empirikusan alátámasztható, tényekkel operáló érvekre kell épülnie. (A politikai közélet erodálódása ennek hiányából fakad.)

A diskurzus etikai normái a kooperacionalitás Herbert Paul Grice-féle sémájában is eliminálódnak. Grice elvetette a társalgás „szerződéses viszonyok" alapján történő leírását (vö: Grice 33), ehelyett „társalgási maximákat" vezetett be. Ezek „tömörségre törekvésre", „homályos kifejezések" és „kétértelműség kerülésére" stb. vonatkoznak, kiegészítve azzal, hogy a diskurzus résztvevőinek rendelkezniük kell e normák elfogadási szándékával. Így fogalmazhatók meg a „betartasz-e bizonyos szabályokat?", „hajlandó vagy-e megváltoztatni saját álláspontodat?" stb. kérdései, ahol a feleletek árulkodnak az

„együttműködési alapelvek” tolerálásáról, vagyis „[m]egfogalmazhatunk… egy általános alapelvet, amelynek betartását (ceteris paribus) minden résztvevő féltől elvárjuk, nevezetesen: mindig úgy járulj hozzá a társalgáshoz, ahogy azt… a beszélgetés célja megköveteli” (Grice 31). Itt nem lehetséges részletesen ismertetni Grice négy alapvető maximáját és az ezekkel összefüggő kérdéseket, itt csak sematikusan jelzem a szándékokra irányuló kérdések procedurális jellegét.



A „társalgási maximák” azt sugallják, hogy a „cél” az érintkezés etikai vetületét foglalja magába. Csakhogy kooperacionalitási sémájának szándékokra utaló kérdései mögött argumentációs procedúra áll, így társalgási szituációktól tágabb, tudásszerveződési folyamat kontextusába ágyazódik. E modellben az érvelés rögzített algoritmusa legalább olyan mértékben garantálja az igazsághoz jutást, mint a maximák etikai elfogadása. A sémában látensen, jószándékra vonatkozó kérdésekre adható válaszként jelenik meg a

tolerancia. A „betartasz-e bizonyos szabályokat”-kérdés valódi diskurzus során jóllehet sohasem hangzik el, a diskurzus kereteit mégis megszabja. Ám ha pl. „X nem fogad el együttműködési alapelveket”, sokkal inkább X etikai normái, vagy maga a procedúra, de nem „az igazság felderítése” sérül. Az argumentatív modellben külsődlegesnek minősül a kölcsönösség, változásra való hajlam, a másik fél meghallgatása, mert a szándékok nem részei a logikai argumentatív procedúrának.

Ha minden társalgás vagy diskurzus egy ellenőrzött lefolyású jogi esethez, vagy tudományos bizonyítási eljáráshoz hasonlítana, akkor a szándékok nem akadályoznák az igazsághoz jutást. Giordano Bruno, Galilei, Kopernikusz esete mutatja, hogy a természettudományban, mely (α) kritériumhoz közelít, irrelevánsak a szándékok. Galileit pere után több mint 350 évvel, 1992-ben rehabilitálta a pápa, de ez tudományos szerepén semmit sem változtatott azon kutatók számára, akik elméletének tudományos konzekvenciáit használták – az igazság feltárása csak késleltethető. Ezzel szemben a hétköznapok vitái és a közéleti-politikai narratívák eltolódnak az ésszerűség (α) kritériumától (Ω) irányába, melyben provizórikus célok jelennek meg, az igazság felderítésének módszere csak az első kritériumból származhat: mindenki „saját” igazság érvényesítésére törekszik, noha az igazsághoz jutás személyes attitűdök teljes feladását kívánná. Ha a társalgás nyelvi alapszabályok elfogadása mentén és érvelési szabályok szerint zajlik, a szándék kvázi-etikai fogalma csak megnyilvánulhat benne.

Jóllehet sokaknak taszító a társalgás állati rivalizálással megvont párhuzama vagy az érvelés procedurális modellje, de az adott normák hallgatólagos elfogadására vagy elutasítására az etikától generikusabb magyarázatot adnak az etológiai, kooperacionalitási és döntéselméleti modellek. Ha az érvelés során az együttműködési alapelvek elutasításra kerülnek, akkor a folyamat megszakad, és a diskurzus visszaesik egy alacsony információtartalmú, magas entrópiájú állapotba. Ennek elkerülését szolgálta a Szókratész-féle társalgás, mely egyensúlyt teremtett a szabályok előzetes rögzítésével biztosított állandóság és a kölcsönösség révén szavatolt információs nyitottság és változatosság között. Ha persze azt állítjuk, hogy az argumentáció a kooperacionalitási sémában kardinális szerepet játszik ez felveti az ennek racionalitására vonatkozó kérdést.

Hosszas fejtegetés helyett, tekintsük azt a példát, amikor egy albérlőt háztulajdonosa kérdőre von valamilyen pénzösszeg eltűnése miatt. Első ránézésre nem minden esetben látható, de ha válaszolni próbálunk a kérdésekre, észre vehető, hogy az alábbi megjegyzések – függetlenül udvariatlan megfogalmazásuktól – érvelési szempontból kifogásolhatók. Például a „Nem te

loptad el a pénzt?" kérdés burkoltan tényként kezeli a lopást. „Nem bizonyítottad be, hogy nem te loptál" – ellenpélda hiányában a vádlottra hárítja a bizonyítást. „Ha nem te loptál, akkor ki?" – hamis dilemmát tételez. „Hazudni tisztességtelen dolog!" – szalmabáb érveléshez folyamodik. Aztán folytathatja egyénre és közösségre tett utalásokkal, ad hominem személyeskedést követhet el, pl. „Az ilyenekkel jobb vigyázni!". Ezzel szemben preferálhat másokat: „Lány albérlővel jobban jártam volna!", ill. tekintélyelvre hivatkozhat, ha kijelenti, „A férjem jó emberismerő". Továbbá anekdotikus érvre támaszkodhat: „Hallottam ismerősömtől, aki ugyanígy járt!". A vita egy pontján saját inkompetenciáját fixálhatja: „Nem tudom elhinni, hogy más tette volna.", ill. közvélekedésre (bandwagon effect) támaszkodhat, amikor kijelenti, hogy „Mindenki tudja, milyenek az albérlők". Majd bornírt gyanúsításainak sorát oksági, kategória- és statisztikai hibákkal bővítheti. A csúszós lejtő érve alapján feltételezheti, hogy a kispénzűek bűncselekmény elkövetésében motiváltak: „Akinek nincs pénze az lop és hazudik!". De kognitív disszonanciára épülő oktulajdonításhoz is folyamodhat: „Pont akkor tűnt el, hogy beköltöztél!". Vagy egy anekdotikus érvet transzformálhat hamis kompozícióvá: „Ismerősömtől hallottam, hogy valakinek lopott az albérlője". Élhet a „nem igazi skót" argumentummal, „Ha bevallanád, nem is te lennél!", mely szerint akinek nincsenek tipikus vonásai az nem prototipikus képviselője egy csoportnak. És végül elkövetheti a szerencsejátékos statisztikai tévedését is: „Kétszer egymás után nem tűnik el valami".

Más kerettörténetben, passzív és aktív módon alighanem mindannyiunknak volt már dolga hasonlókkal. A „jószándék" azért sem védhet meg e hibák elkövetésétől, mert e verbális panelek legbizarrabb vonása a *rendszeresség*. Éppen ezért *robosztusak* a szó statisztikai értelmében: kerekítésre és kategorizálásra, az érvényesség közelítő jellegére, kiugró értékek hierarchiájára szűkíthetők le. Az érvelési hibák aligha jelentkeznek ennyire sűrűn, de hierarchikus jellegük azt bizonyítja, hogy vissza is fejthetők argumentumok vagy téves argumentumok szűk csoportjára, ami arra utal, hogy vannak generikus argumentációs sémák. Vegyünk egy másik példát, a látszólag ártatlan, de gyakori társalgási deficitet, a beszélgetés során gyakran tapasztalható visszakérdezés hiányát – ami gyakran önkonfirmációs torzítással egészül ki. Ez az ellenpéldák ignorálásával jár (argumentum ad ignorantiam), amikor a beszélő nem vesz tekintetbe reprezentatív adathalmazt, így könnyen téves általánosítást eredményezhet (secundum quid), ez pedig irreleváns érvek (ignoratio elenchi) és hamis dilemmák megalkotásához vezethet, továbbá a „jó-rossz" polarizálásához, valamint tökéletes megoldás téveszméjében végződhet. A főbérlő gyanúsítását lehet etikailag kifogásolni, de ez nem változtat a tényen, hogy a hibás argumentációs sor rendszere, a kooperacionalitás megsértése az érvelés

ésszerűségi elveinek felszámolásától függ. Feltételezhetjük persze, hogy „világnézet" áll a téves következtetések mögött, de meglátásom szerint etikai szándékokra hivatkozni túl gyenge, világnézetre túl erős feltevést implikál, ugyanis nincs érvelési hibák elkerülését garantáló etikus magatartás vagy világnézet.

A hétköznapitól a politikai-közéleti diskurzusig jellemző, hogy az ún. „igazság"-ról alkotott „vélemény" a prekoncepciók irányából kerül meghatározásra. Ez alapján hiszem szomszédomat szavahihetőbbnek, mint albérlőmet, hiszem a kormányzó párt vagy az ellenzék minden tagját idiótának, vagy sokszor valamilyen előítélettel gondolunk munkatársunkra vagy beosztottunkra, globális társadalmi problémákra, az oltás felvételére, a klímaváltozásra, stb., vagyis prekoncepciókal bocsátkozunk beszélgetésbe, kivéve persze elmélyült változatait – mert a prekoncepció kényelmes, a problémák analitikus feltárása pedig hosszadalmas. A személyes és közéleti diskurzusok esetében gyakorta már valamilyen „igazság" melletti elköteleződés felől próbálunk érvelni, holott éppen érvek és ütköztetésük mentén kellene eljutni a következtetéshez, míg a tudományos diskurzus a vizsgálat révén konkludál egy „igazság" felülbírálható koncepciójára.

Visszakanyarodva a „világnézet" kérdéséhez; érvelési hibáinkat azért tudjuk korrigálni, mert a kijelentéseknek van igazságértékük, de gondolkodásmódoknak, hasonlóan a beszédaktusokhoz nincs, ahogyan a társalgási implikatúrákban kifejeződő attitűdöknek sincs extenziójuk. Nem azt állítom, hogy egyes világnézeteket nem jellemez több-kevesebb előítélet, hanem, hogy a „világnézetekre" első sorban kognitív stratégiák vetületeként tekinthetünk, így adódnak megoldásaiknak optimális vagy szuboptimális esetei. Ha az ítéletalkotás és döntéshozatal heurisztikáit és a hozzájuk köthető kognitív előítéletek számát tekintjük, legalább százfélével számolhatunk, de számuk aligha fokozatilag, hanem minőségileg korrelál a mintázatfelismerés hatékonyságával. Emellett szól, hogy leredukálhatók meglepően kisszámú bázisheurisztikákra, olyanokra, mint az elérhetőség, reprezentativitás és lehorgonyzás. E heurisztikák az argumentációk alapját alkotják, melynek során optimális és szuboptimális megoldásokat tesznek lehetővé. Mindazonáltal a kognitív stratégiák látensek: míg érveinket korrigálhatjuk, addig ezek alkalmazásakor nem figyelünk problémamegoldásunk és mintázatfelismerésünk menetére. A stratégiák értéksemlegesek, mert adott kognitív stratégia a torzítása esetén gátló tényező is lehet, s emiatt fedezünk fel ott is mintázatokat ahol nincsenek. Ugyanaz a stratégia tehát, amely a „találékonyságot" mozgásban tartja, lehet gátló tényező is, bezárhat minket saját észjárásunk barlang-

jába, sztereotípiák útvesztőjébe, paradoxonok tükörtermébe terelheti érvelésünket. (Bacon idolumai, mint a megértés kognitív-nyelvi elmélete, értelmezhetők a bázisheurisztikák torz, szuboptimális eseteiként.)

Szuboptimális esetekben mintázatokat fedezünk fel ott, ahol nincsenek – ilyen volt a főbérlő példája, aki később jött rá, hogy gyanú felett álló, de kleptomániás szomszédja a tettes. A főbérlő esetében „a régi szomszéd" mint a megbízhatóság prototípusa, a világosan áttekinthető premisszák „takarékossági elve" szerint felülértékelődik, így „gyanú felett áll", ami aztán kauzális kapcsolatok téves kiterjesztését eredményezi. A hozzáférhetőségi heurisztika befolyásolja a kauzális kapcsolat hatókörét, amely helytelen oktulajdonítást tartalmazó érvelést eredményez (pl.: „pont az után tűnt el a pénz, amikor megérkeztél"). A valószínűség, előfordulás vagy gyakoriság a kategóriaalkotásra van hatással, így reprezentativitási heurisztika torzítása esetén, kevés adat birtokában, pontatlan becslésre építjük érveinket, s messzemenő következtetéseket vonunk le, pl. „lány albérlők és régi szomszédok megbízhatóbbak", stb. Elménk stabil pont keresésére törekszik, ám az információt ott is használjuk, ahol viszonyítási pontunk irreleváns, így a lehorgonyzási vagy igazítási heurisztika torzításaival áll összefüggésben.

Összességében tehát azt láthatjuk, hogy az ésszerűség minden szinten mást jelent. Az (α) esetében logikai konzisztenciát és nyelvhelyességet takar, az érvelés esetében az argumentációs sor következetességét jelenti, végezetül pedig a heurisztikák esetében az adott problémának megfelelő megoldás vagy mintázatfelismerés helyes illesztési módjában áll. Ennek megfelelően persze a racionalitás minden szinten sérülhet. Nyelvünk megengedi grammatikai-logikai hibák elkövetését, de ezek minimalizálásával sincs garancia a rájuk épülő érvelés hibáinak kiküszöbölésére, ám ha mégis, az érvelések mögött álló kognitív stratégiák is torzíthatnak.

Az antropológus-nyelvész, Edward Sapir egyik kortársa hívta fel rá a figyelmet, hogy eltérő nyelvek esetében a grammatikai kategóriák és osztályok kialakításánál nem tulajdonítunk jelentőséget az általunk nem elfogadott, homályos [nyelvi] osztályozási módoknak (cross-classification) (Thompson 1945: 541). A nyelvész eredetileg indián és angol nyelv viszonylatában tette megállapítását. De az elv, miszerint az eltérő grammatikájú nyelveket saját grammatikánkon keresztül szemléljük, azonos nyelven belül is érvényes. Számos alkalommal fordul elő, hogy „bizonyos értelemben használunk" kifejezéseket és nézeteltérés adódik abból, hogy a kifejezések nem azonos módon funkcionálnak. A már említett wittgensteini megállapítások ilyen anomáliákra utalnak, ti. abból indulunk ki, hogy az általunk „valamilyen értelemben használt" kifejezést mások is ugyanabban az értelemben alkalmazzák. A logikai-nyelvi platformtól és kognitív stratégiáktól eltérően, az érvelés tudatosabb, de

ez sem garantálhatja hibáinak kiküszöbölését. Mindemellett a logikai, nyelvi, érvelési szinttől a kognitív stratégia felé haladva csökken a hibák korrigálásának lehetősége is. Ez az oka annak, hogy a tudományos viták viszonylag védettek, személyes és közélet vitáinak racionalitása azonban meglehetősen gyenge alapokon nyugszik.

A racionalitás többszintű sérülése jóval nagyobb horderejű, mint azt a lopási eset bagatell példája sejteti. A hajdani boszorkányperek és a 20. század koncepciós pereinek érvelése, sőt a közélet diskurzusai a kognitív stratégiák ugyanilyen torzulásait tartalmazzák. Az irányzatok és ideológiák leírhatók stratégiák és torzulásaik vetületeként. A politikai *konzervativizmus* gondolata például a *lehorgonyzási heurisztikára* épül, amikor egy adott történelmi kort vagy állapotot piedesztálra állítanak. A visszatekintő érvelés a kitüntetett, idilli állapothoz igazítja ideáljait, a referenciapont ekkor megmerevedik pl. gulyáskommunizmus, Horthy-rendszer vagy Ferenc József, stb. nosztalgiájában. Ezzel szemben a liberális és demokratikus irányzatok az utánfutó-effektust engedik szabadjára (*bandwagon-effect*), melynek köszönhetően sokszor demokratikus úton kerülnek uralomra populáris, de nem-demokratikus mozgalmak. A politikai irányzatok ideológiai és világnézeti ellenlábasokat látnak egymásban, holott bizonyos értelemben a legnagyobb kihívást maga a problémákra adott kognitív stratégiák helytelen válaszai, az emberi észjárás okozza.

Az említett politikai és szellemi irányzatok, de a személyes történetírás narratívája is sokszor jut arra a következtetésre, hogy a múltbéli folyamatok a jelenlegiek „logikus" és „szükségszerű" fejleményei – ami persze a logika és a szükségszerűség fogalmának meglehetősen tág értelmezéséről árulkodik. (A hegeli és marxi elmélet egyaránt hosszasan és meggyőző erővel érvel a polgári társadalom és a proletárforradalom végkifejlete mellett.) A történeti hézagok magyarázati kitöltése során a megvalósult események ismeretében, jóval nagyobb valószínűséget tulajdonítanak a végkifejletnek, mint a lehetséges alternatíváknak. E torzítást a Fischhoff-kísérletben úgy mutatták ki, hogy a résztvevőkkel elolvastattak egy történetet, amelynek végkifejlete mindenki esetében eltérő volt, ám ennek dacára erős önbizalommal állították, hogy azt meg tudták volna jósolni, mert az események „logikus" és „szükségszerű" következménye volt, még akkor is, ha egyes végkifejletek kizárták egymást.

Naivitás volna tehát feltételezni, hogy a kognitív torzítások csak a klinikai pszichológia, az érvelések pedig a nyelvészek és logikusok szakterületét érintő problémák. A politikai és közéleti kommunikáció, valamint a marketing és média egyaránt pszichikus adottságaink gyengéire apellálnak, és van abban valami tragikomikus, hogy sorsfordító politikai szlogenek és cipők reklámozása adott esetben ugyanarra a kognitív bázisra építi meggyőző erejét. A közösségi oldalakon és az internet más tartományai mögött dolgozó profilalkotó

algoritmusok olyan tartalmat szállítanak számunkra, amelyek az elérhetőség vagy konfirmációs torzítás alapeseteire építenek: könnyen, gyorsan elérhető tartalom révén saját elvárásaink megerősítését szolgálják. Az adatdömping és a szlogenek sulykolásának hatására a reprezentativitási heurisztikának köszönhetően, ahogyan azt az albérlő esetében is láthattuk, kevés adat ismeretében, felszínes becslés alapján, messzemenő következtetéseket vonunk le, ez pedig a hírek fogyasztásakor végzetes lehet, a modern politikatörténet a mai napig sok példával szolgál erre. Az egyes esetek egyenként persze olykor triviálisnak tűnnek, de hatásuk egy társadalom vagy kultúra mentális kondíciójaként adódik össze. És bár a tudományos tudás és a mindennapi narratív tudás szembeállítása szintén triviális lehet, nem csak napjainkban, de általában is érvényes, hogy a társadalom emberi, morális, közéleti állapota és a tudományos tudás sikerei között szakadék tátong.

Az, hogy a logikai inkonzisztenciák, grammatikai konvenciók, érvelési hibák és kognitív torzulások dacára létezik „igazsághoz jutás", (α) és (Ω) elvárások kölcsönös kiegészítése garantálhatja. A vita, mint az igazsághoz jutás módszere, nem szükségszerűen értelmezhető interperszonális, etikai keretek között, mert a szándékban rejlő személyes és etikai tényezők egyaránt képesek erodálni a racionalitást. Ám némileg paradox módon, éppen e racionalitás térvesztése vagy deficitje figyelmeztet azon normák jelentőségére, melyek legalább szándékukat tekintve az ésszerűség mellett kívánnak elköteleződni.

IRODALOMJEGYZÉK

Habermas, Jürgen: *A kommunikatív etika*. Ford. Felkai Gábor, Új Mandátum, Budapest, 2001.

Grice, Herbert Paul: *Tanulmányok a szavak életéről*. Ford. Bárány Tibor et al. Gondolat, Budapest, 2011.

Thompson, Laura: Logico-Aesthetic Integration in Hopi Culture. American Anthropologist, New Series, 47. 4. (Oct. - Dec., 1945.) 540-553.

Wittgenstein: *Logikai-filozófiai értekezés*. Ford. Márkus György, Akadémiai Kiadó, Budapest, 1989.

„Csak ha már az említett dolgok mindegyikét [...] összevetettük egymással, és jó szándékú érveléssel megvitattuk, kérdések és feleletek formájába bújt rosszindulat nélkül, csak akkor fogja beragyogni a kutatás minden tárgyát a belátás és az értelem.”

A VITÁT NÉLKÜLÖZŐ DISPUTA[1]

GÁBOR GYÖRGY

„Nagy szerencséjük ezeknek az embereknek, hogy továbbra is sokan közülük latin nyelven folytatják a vitáikat, mert ha az ilyen őrült beszédet a köznép megértené, a kétkezi munkások tömege sziszegve, ordibálva és szerszámaikkal csörömpölve űzné ki őket a városból."

Joannes Ludovicus Vives: Adversus pseudodialecticos (Juan Luis Vives: Against the Pseudodialecticians. A Humanist Attack on Medieval Logic, English and Latin Source, D. Reidel Publishing Company, Dordrecht, Boston, London, 1979. 54.)

Egy huszonkét éves fiatalember lehengerlő elszántságával és a humanisták dagadó öntudatával veti papírra Pico della Mirandola egy 1485 júniusában, Firenzében kelt, filozófus barátjának, Ermolao Barbarónak írt levelében, hogy „Hermolausom, mi már életünkben híres emberek voltunk, és így is fogunk tovább élni. És nem a grammatikusok és pedagógusok iskoláiban, hanem a filozófusoknak kijáró dicsőségben, a bölcsek összejövetelein, ahol nem Andromache anyjáról, vagy Niobé fiairól és más felesleges ostobaságokról vitatkoznak, hanem ott, ahol emberi és isteni dolgokról észokokkal beszélnek és vitáznak (*sed de humanarum divinarumque rerum rationibus agitur et disputatur*)".[2]

Pico della Mirandola híressé vált levelét Burckhardt is idézi, megállapítva, hogy Pico Averroes és a zsidó kutatók mellett „a középkor skolasztikusait is

[1] Az alábbi írás Raffaello *Az oltáriszentség disputája* (*La disputa del sacramento*) című festményéről készülő munka bevezetője és első fejezete. Komplexebb munkámban a kép filozófiai és teológiai utalásainak feltárására teszek kísérletet. A 2021. évi konferencián a most meg nem jelentetett második és harmadik részt törekedtem bemutatni, a rendelkezésre álló időre tekintettel, erősen vázlatos formában.

[2] „Ioannes Picus Mirandulanus Hermolao Barbaro suo s.", In. Eugenio Garin (Ed.): *Prosatori latini del quattrocento*. Riccardo Ricciardi Editore, Milano – Napoli, 1977. 805.

érdemleges tartalmuk szerint becsülte meg", ezzel igen közel jutva a reneszánsz disputa műfaji lényegének felismeréséhez. A kiváló történész jó érzékkel állapítja meg, hogy a humanista filozófus „nyomatékosan védelmébe vette minden idők tudományát és igazságát a klasszikus ókor egyoldalú erőszakolása ellenében... megveti a tudálékos purizmust és a kölcsönvett formának minden túlbecsülését, különösen, ha az egyoldalúsággal és a teljes nagy igazság csorbulásával jár."[3]

A valóságos viták technikai feltételét a nyomtatás kultúrájának mind szélesebb elterjedése biztosította. A nyomtatás egészen egyszerűen kiszélesítette az eszmecserét, amely addig legfeljebb két ember közötti interperszonális cselekedetnek számított, leggyakrabban a levelezés műfajának közvetítésével, amely azonban parányi közönséget célozhatott meg. A nyomtatást követően a disputa sokakhoz eljutott, és lehetővé tette a korábban még elképzelhetetlennek számító rapid diskurzust, az ellentétes nézetek gyors összecsapását: „Extrém esetben ez napok kérdése volt csupán."[4]

A humanizmus korában a vita, a disputa valóságos élet- és létformát jelentett, a dialógus teljes egészében vett világfelfogást, s nem is jelenthetett mást, hiszen maga a világ, a természet egésze szubsztanciális lényegét adó belső ellentmondásaival folyamatosan „önmagában" állt vitában. Rendkívül szimptomatikus és a humanisták nemzedékére oly jellemző az a lelkesedés, ahogy például Leonardo Bruni *Ad Petrum Paulum Histrum Dialogus* című munkájában beszámol arról, hogy „életem során nem volt annál kedveltebb, s semmi másra nem törekedtem annyira, mint hogy találkozhassam tudós férfiakkal, s hogy beszámolhassak nekik elmélkedésem tárgyáról, megosszam velük kételyeimet és kikérjem véleményüket."[5] A megismerésre szomjúhozó, s az új ismereteket a ráció segítségével megszerezni óhajtó Bruni leszögezi, hogy „semmi sem alkalmasabb az ész élesítésére, ügyesebbé, érzékenyebbé tételére, mint a vita, ahol gyorsan szükséges feltenni a kérdéseket, elmélkedni kell, és megvizsgálni a fogalmakat, s összegyűjteni és levonni a következtetéseket", továbbá a „vita gyakorlatából (*disputandi usus*)... oly sok pompás gyümölcs

---

[3] Jacob Burckhardt: *A reneszánsz Itáliában*. Képzőművészeti Alap Kiadóvállalata, Budapest, 1978. 127-128. Fordította Elek Artúr.

[4] Paul F. Grendler: „Printing and censorship". In. *The Cambridge History of Renaissance Philosophy* (Ed. Charles B. Schmitt), Cambridge University Press, Cambridge, New York, Port Chester, Melbourne, Sydney, 1990. 40.

[5] Leonardo Bruni: „Ad Petrum Paulum Histrum Dialogus", In. *Prosatori latini del quattrocento*, i.m. 50.

terem", következésképp „nincs is hasznosabb egy vitánál, amelyben több tekintet figyel az érvelésre, s nem maradhat semmi sem, ami elrejtőzhetne vagy rejtve maradhatna, netán minden tekintetet megtévesztene."[6]

Bruni dialógusának a szereplői mintha magát a szerzőt, Brunit megosztó, a szerzőben konfrontálódó nézetek megtestesítői és képviselői lennének, ennélfogva könnyen támadhat az a benyomás, hogy a megkomponált vita dramaturgiája valójában Bruni és alteregója belső dialógusának egymással vitázó szereplőkre történő kivetítése volna. Beszédes példázata ennek, hogy míg a dialógus egyik szereplője, Niccoli előbb kijelenti, hogy „bizony Herculesre mondom, Cicero egyetlen levelét, Vergilius egyetlen költeményét többre tartom (Dante, Petrarca, Boccaccio) valamennyi könyvénél",[7] hogy később, vitapartnerének, Rossinak a látszólagos hatására épp az ellenkezőjét mondja: „Ami azt illeti, míg akadnak, akik Vergilius egyetlen költeményét és Cicero egyetlen levelét többre tartják Petrarca összes művénél, addig én, épp ellenkezőleg jelentem ki, hogy jobban kedvelem Petrarca egyetlen beszédét Vergilius összes levelénél, Petrarca költeményeit pedig Cicero verseinél."[8]

Az egyszeriben ellenkezőjére fordult preferencia szépséghibája valójában a humanista irónia jellegzetes eszköze, annál is inkább, minthogy Vergiliust legkevésbé a beszédei, Cicerót pedig legkevésbé a versei tették nevezetessé. Mégis ez a játékos kettősség egyértelműsíti, hogy a viták, legyenek azok valóságosak, avagy fiktívek, belső ellentmondásaink imaginárius kivetítései, valójában a világ lényegét adó, a világ, s benne a természet egész működését és fennmaradását meghatározó esszenciális ellentétek tézisekben és antitézisekben kifejtett logikai leképzése, vagyis a világ ész általi, racionális alapú (*per ragione*[9]) elsajátításának és megértésének kizárólagos módja: ahogy a világ fennmaradásának biztosítéka belső ellentmondásosságának időtlen szerkezete, akként a humanista élete sem más, mint egy végeérhetetlen diszkusszió fragmentumainak összessége.

A világnak és a világot lakó embernek erről a többpólusú szerkezetéről beszélt már Cusanus, hangot adva annak, hogy „miként az univerzumban minden az univerzum módján létezik, akként az emberiben minden az ember módján... az ember mikrokozmosz... az emberiség egység, amely egyben

---

[6] I.m. 48.

[7] I.m. 74.

[8] I.m. 94.

[9] Vespasiano da Bisticci: *Vite di uomini illustri del secolo XV*. Firenze, Barbera, Bianchi e Comp., 1859. 266.

emberileg létrejött végtelenség."[10] S néhány évtizeddel később, a világ végtelenségének apropóján Giordano Bruno is hasonló következtetésekre jut, midőn arról beszél, hogy *egy* „a számtalan körülményben és egyedben" testet öltő „sok alakú szubsztancia", „ami mindenben van, mindenütt jelen van, sőt maga az *ubique*." Következésképp a világban minden megmutatkozó különbség, amelyet látunk „csak más és más megjelenési formája ugyanannak a szubsztanciának."[11] A világegyetem „különbség nélkül minden, s ennélfogva egy", „az egyedi dolgok a végtelenben nem mások és mások, egymástól nem különböznek",[12] s „az egész és minden része a szubsztanciát illetőleg egy."[13]

Az ész világossága voltaképpen a valóság sokféleségében megjelenő egység végtelenségére fókuszál, s az ellentétes nézeteket felsorakoztató viták gondolati úton, az emberi ráció mikrokozmoszával jelenítik meg és képezik le az egyetemes rend alapjain nyugvó makrokozmoszt. A *humanista* vagy a *studia humanitatis* jelentését meghatározva csak részben adhatunk igazat Kristellernek, aki a *studia humanitatis* fogalmába beleérti ugyan az erkölcsfilozófiát, valamint a grammatikát, a retorikát, a költészetet, a történelmet, továbbá a görög és latin szerzők tanulmányozását, de kizárja belőle a logikát, a természetfilozófiát, a metafizikát, továbbá a matematikát, a csillagászatot, az orvostudományt, a jogot és a teológiát.[14] Kristeller a szoros definícióra hivatkozva teszi mindezt, miközben épp a lényegről látszik megfeledkezni: arról, hogy több tudományterületnek (és akár művészeti ágnak) egy személyre kiterjedő együttes alkalmazása a legérzékletesebben árulkodik arról, hogy a kor gondolkodói egyszerre érezték szükségét az olykor több vonatkozásban is egymásnak ellentmondó tanok, így például a természetfilozófia és a teológia alkalmazásának. Korántsem az erre az időszakra már javában anakronisztikussá vált kettős igazság elvét igyekeztek feltámasztani, hanem a világ sokféleségének egységét kísérelték meg az ész megvilágosító erejére támaszkodva érzékelhetővé tenni, a megannyi természeti-kozmikus, vagyis „transzcendens" ellentmondást az „immanens" önellentmondás kendőzetlen és nemegyszer ironikus vitákban lecsapódó ábrázolásával egyértelműsíteni.

---

[10] Nicolaus Cusanus: „De coniecturis", II, 143-144. In. Nikolaus von Kues: *Werke* (Ed. Paul Wilpert), Walter de Gruyter & Co., Berlin, 1967. 173.

[11] Giordano Bruno: „Az okról, az elvről és az egyről", In. Giordano Bruno: *Két párbeszéd*. Magyar Helikon, Budapest, 1972. 17., 19. Ford. Szemere Samu.

[12] I.m. 118; 119.

[13] I.m. 124.

[14] Paul Oskar Kristeller: *Renaissance Thought and its Sources*, Columbia University Press, New York, 1979. 22-23; U.ő.: „Philosophy and Humanism in Renaissance Perspective", In. *The Renaissance Image of Man and the World* (Szerk. Bernard O'Kelly), Ohio State University Press, 1966. 30-32.

Felettébb sokatmondó, hogy a megismerés tárgyára fókuszáló emberi ész a szabadságot, a szabad akarat biztosította lehetőségeket igényli, s már ez is elég ok volt arra Pico della Mirandola számára, hogy a *Disputationes adversus astrologiam divinatricem* című munkájában kemény és radikális vitát kezdeményezzen az asztrológiával és az asztrológia kínálta abszolút determinizmussal szemben, melyet az asztrológiában vetett hit közvetített. Pico érvelésében központi szerepet kap a kozmikus mindenség, s Isten kifürkészhetetlen valósága, a ragyogó világegyetem sötétsége, amely az ember elől nem bezáródik, épp ellenkezőleg: a maga számtalan ellentmondásosságával kitárulkozik, hogy az ember a mágiával vagy egyéb képességeivel befolyásolni tudja a természet legzártabb erőit.[15] Következésképp a természetet kutató tudományok az ember szabadságát, s a világ megismerésének különféle nézetek vitáiban zajló folyamatát erősítik.

Szó sincs tehát valamiféle utólagosan elképzelt tudományos „toleranciáról", sokkal inkább arról, hogy a humanista gondolkodók a disputa tézisekre és antitézisekre épülő logikai-következtetési rendszerét a valóság hasonlóképpen ellentmondásokból strukturálódó ontológiai-metafizikai-kozmológiai egészének legadekvátabb leképzéseként vették számba. Ezért is ad hangot Castiglione annak, hogy „majdnem mindig különféle utakon (*per diverse vie*) lehet a kiválóság tetőpontjára (*sommità d'ogni eccellenza*) jutni. Nincs az a természet (*natura*), melyben ne lenne számos azonos nemű, ám egymástól eltérő dolog (*non abbia in sè molte cose della medesima sorte, dissimili l'una dall'altra*), melyek azonban mind egyaránt dicséretre méltóak."[16]

Az emberi természetből való egyenlő részesedés okán az emberi „sohasem kötődhet egyetlen személyhez, helyhez vagy időhöz",[17] vagyis a személy hordozta „világszerűen" tagolt igazság is – értelemszerűen – személyek között oszlik meg. *Az Athéni iskola* freskójának koncepcióját nem Raffaello pedellusi szemlélete, s nem is a festő filológiai precizitása határozta meg, hanem a soksok filozófus és filozófiai iskola megjelenítése (Empedoklész, Hérakleitosz, Szókratész, Diogenész, Arkhimédész, Euklidész, Plótinosz, Zoroaszter, továbbá

---

[15] V.ö. Cesare Vasoli: „The Renaissance concept of philosophy". In. *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*. i.m. 69.

[16] Baldessar Castiglione*: Il Cortegiano*, I. 37. Felice Le Monnier, Firenze, 1854. 49. Magyarul: Baldassare Castiglione: *Az udvari ember*. Franklin-Társulat, Budapest, é.n. 75-76. Ford. Gróf Zichy Rafaelné. A fordítást annak pontatlansága miatt módosítottam.

[17] „Humanitas ipsa quae his communis est, innumerabilibus quoque aliis qui sunt, fuerunt eruntve, quocumque in tempore et quocumque in loco nascantur, communis existit" Marsilio Ficino: „Theologica platonica de immortalitate animorum", VIII. 1. 4", In. Marsilio Ficino: Platonic Theology. 2. Latin Text and English Translation, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, London, 2002. 266.

orfikusok, püthagoreusok, szofisták, platonisták, arisztoteliánusok etc.), középen az ellentétes gondolataikkal és nézeteikkel is örökkön örökké összefonódó, a csarnok végtelen perspektívájából érkező, s disputájukat a néző felé nyitott spirituális végtelenségbe tovább folytató Platónnal és Arisztoteléssszel, mintegy a ficinói eszmeiséget megidézve: az igazság nem ennél a személynél vagy amannál, nem ezeknél vagy azoknál búvik meg, hanem mindannyiuk disputájában, a világ egynemű összetettségét leképező vélemények tökéletes metszetében.

De Raffaello ismerhette Pico della Mirandola gondolatait is, aki nemcsak a filozófiai iskolákhoz való viszonyáról, hanem a kívánatos megismerés módszertanáról is vallomást tesz, midőn így ír: „Azt a szabályt tartottam szem előtt, amire megesküdtem: senki szavai előtt nem hajtok fejet, hanem a filozófia valamennyi mesterét figyelembe veszem, valamennyi művet és iskolát", hiszen „minden iskolában van valami nagyszerű, ami megkülönbözteti a többitől", s még hozzáteszi: „korlátolt elme az, amely csak egy követésére hajlandó."[18] Az elme korlátoltsága itt nem pusztán azt jelenti, hogy a filozófiai iskolák megannyi tanítása közül mindössze egyet képes csak befogadni, hanem azt, hogy a csupán „egyfélére" koncentráló módszer képtelenné válik a „sokféléből" összetevődő világ megismerésére, következésképp a megismerő elme a megismerés tekintetében korlátolt marad.

Aligha meglepő, hogy ugyanebben az időben az amúgy Platónt, Arisztotelészt vagy Dantét is jól ismerő Savonarola épp a fentiekkel ellentétben a vitát, egyáltalán a filozófus tevékenységét feleslegesnek, értelmetlennek, mi több, veszélyesnek tartotta. A vitákat a filozófusok generálják, akik „csak természetadta bölcsességüket használták, amikor elmélkedtek. Az igazi kereszténykere az a törekvés jellemző, hogy eltölti őket a természetfölötti bölcsesség és Isten kegyelme." S miután „a hit és a Szentlélek kegyelme által megvilágosítanak téged", a természetes ész vezette viták haszontalanok. Isten semmilyen belső ellentmondással nem rendelkezik, teljessége és tökéletessége az ellentétektől mentes egység, amely nem nélkülözheti „a hit és a Szentlélek kegyelme által" megvilágosított észt.[19] Savonarola elfogadhatatlannak tartja a filozófusok megkülönböztetését tudomány, vélemény és hit között, mivel azt gondolják, „a tudomány nyilvánvaló és bizonyított. A vélemény nyilvánvaló, de nem bizonyított. A hit bizonyított, de nem nyilvánvaló."[20] Valójában – így Savonarola – a hit tárgya nem válik megismerhetővé vagy megsejthetővé az érzékszervek

---

[18] G. Pico della Mirandola: „De hominis dignitate". In. U.ő.: *De hominis dignitate – Heptaplus – De ente et uno*. (Ed. Eugenio Garin), Vallecchi Editore, Firenze, 1942. 138-140.

[19] Girolamo Savonarola: „III. prédikáció", In. U.ő.: *Prédikációk Aggeus prófétáról*. Attraktor, Máriabesenyő – Gödöllő, 2002. 40. Ford. Száraz Orsolya.

[20] I.m. „VII. prédikáció", u.o. 69.

révén nyert tapasztalat, vagy a tudományos alapelvek által alátámasztott tudás révén. Az „értelem Isten kegyelme nélkül vak... Amikor Isten kegyelme megvilágosítja, felismeri a világosságot, és az akaratot biztos kikötőbe vezeti. Nem szabad csakis a természetadta bölcsességben bízni, mert az nem elég. A kegyelem fényére is szükség van, hogy az ember üdvözüljön."[21]

Szimptomatikus, hogy míg az emberi lelkeket és nem utolsó sorban Firenze államrendjét fanatikus módon megújítani szándékozó domonkos szerzetes a bizonytalan vagy részleges földi / e világi tudást, vagyis a megismerés aktusát az ember üdvözülésének metafizikai státuszával cserélte föl, azaz az ismeretszerzés racionális tevékenységét az emberi egzisztencia ráción túli létállapotával, addig a kor filozófusai az összetett és sokpólusú világ leírásának egyetlen garanciáját a heterogén, önmaga állításaival is állandóan konfrontálódó, s a másik kijelentéseivel is állandó vitában álló, esztétikai, etikai és metafizikai ismereteket egyaránt alkalmazó rációban látták meg. Ezért jelenthette ki teljes joggal Valla, hogy „amikor vitázunk, nem ellenségekként tesszük ezt, hanem közösen harcolunk az igazságért (*quae est veritas militamus utrique*)",[22] s ugyanezért hangoztatta Ficino, hogy az ember élete a folytonos elmélkedés, következésképp „értelmünk mindig vitában áll (*disputat semper*), még akkor is, amikor hallgatunk és alszunk, mert az ember egész élete örökös okoskodás, ezért az igazságok mindig ott vannak az értelemben (*semper sunt illae veritates in ratione*)."[23] S ezzel újra elérkeztünk a mikrokozmosz versus makrokozmosz jellegzetes humanista gondolatához, ugyanis, ha az elmélkedés, amely az élet örökös együtthatója, végső soron az értelem folytonos konfliktusaival, összeütközéseivel, vagyis az állandó disputákkal, konfrontációkkal azonos, az emberi értelem szakadatlanul leképezi és önmagában hordozza a világ egészét.

*

Raffaellónak a Vatikán Stanza della Segnatura termében látható *La disputa del sacramento* (*Az oltáriszentség vitája*) című képéről évszázadokon át magától értetődőnek tűnt, hogy a festmény egy vitahelyzetet ábrázol, amelynek tárgya a kép középpontjába helyezett oltáriszentség. Ezt a magától értetődő jelleget erősítette maga a mű címe, benne a disputa szóval, továbbá ezt hangsúlyozta a kép elhelyezése is, szemben Raffaello másik nevezetes munkájával, *Az athéni iskola* (*La scuola di Atene*) című kompozíciójával, amely a

---

[21] I.m. „XXI. prédikáció", u.o. 220.

[22] Lorenzo Valla: „Dialecticarum disputationum". In. *Laurentii Vallae Opera*..., Basileae apud Henricum Petrum, 1540. 731.

[23] Marsilio Ficino: „Theologica platonica de immortalitate animorum". XI. 6. 19. In. Marsilio Ficino: *Platonic Theology*. 3. Latin Text and English Translation, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, London, 2003. 318.

filozófiatörténet kiemelkedő alakjainak és a hozzájuk kötődő filozófiai iskoláknak a humanista felfogás szerinti békés, ám természetes és szükségszerű „örök" disputájának a véget nem érő folyamatát vizualizálja. Az egymásnak feszülő, avagy az egymást kiegészítő két festmény – vélték évszázadokon át – a világ és az isteni dolgok megragadásának kettősségét teszi nyilvánvalóvá, a két megismerési forma és eljárás egyikét sem nélkülözve, egyúttal megképesítve a folyamatos vitákban, disputákban pallérozódó emberi elme triumfálását.

Ami Raffaello alkotásának a címét illeti, a festmény vélt disputa-jellegének újrapozícionálása elengedhetetlen. Mindenekelőtt leszögezendő, hogy a klasszikus latin nyomán az egyházi latinban sem jelent minden esetben vitát a disputatio, sok esetben inkább diskurzust, vagyis értekezést, fejtegetést, beszámolót, vagy véleményt.[24] Ebben a jelentésében olvasható Cicero *De re publica* című munkájának egy helyén,[25] s ugyancsak ez a jelentése Caesar *De bello Gallicó*jában.[26]

Az olasz nyelvben hasonlóképpen a disputare ige jelentése lehet „fejtegetni" vagy „vitatni", s lehet „tárgyalni", „megbeszélni". Ezt hangsúlyozza fontos munkájában Müntz, hozzátéve, „ki lenne képes tagadni, hogy a zsinatra összegyűlt atyák ne folytathatnának megbeszélést egymással?"[27]

A mű címét – *La disputa del Sacramento* – tévesen Raffaellónak tulajdonították, hogy így a kép értelmezése évszázadokon át helytelenül és megtévesztő módon tematizálódjék, holott a mű címe jóval később keletkezett. Már magának az oltáriszentségnek a festmény tartalmi középpontjába történő helyezése sem helytálló (erről a későbbiekben lesz szó), olyannyira, hogy Giorgio Ghisinek a Raffaello műve nyomán 1552-ben készült metszetéhez írott

---

[24] *A Latin Dictionary* (Ed. Charlton T. Lewis and Charles Short), Oxford University Press, Oxford, 1984. 593. Lásd ugyanehhez: *Thesaurus Linguae Latinae*, V. Lipsiae in Aedibus B. G. Teubneri, 1909-1934. 1437-1441; 1443-1450. Hasonlóképpen hozza a szót a Györkössy-féle szótár is*: Latin – magyar szótár* (Szerk. Györkössy Alajos), Akadémiai, Budapest, 1986. 178., disputatio = fejtegetés, értekezés, megvitatás.

[25] Cicero: *De re publica*. I. 7. 12. „Haec pluribus a me verbis dicta sunt ob eam causam, qoud his libris erat instituta et suscepta mihi de re publica disputatio." Magyarul: „Minderről azért szóltam részletesebben, mivel ezekben a könyvekben az állam kérdéseinek fejtegetését tűztem célul és vállaltam." Cicero: *Az állam*. Akadémiai, Budapest, 1995. 75. Ford. Hamza Gábor.

[26] Caesar: *De bello Gallico*, V, 30, 1. „Hac in utramque partem disputatione habita, cum a Cotta primisque ordinibus acriter resisteretur." Magyarul: „Cotta és az első cohorsok centúriói azonban a két vélemény elhangzása után is makacsul ragaszkodtak álláspontjukhoz." Caesar: „Feljegyzései a gall háborúról", In. Iulius Caesar: *Feljegyzései a gall háborúról. A polgárháborúról*. Magyar Helikon, Budapest, 1974. 114. Ford. Szepessy Tibor.

[27] Eugène Müntz: Raphaël. *Sa vie, son oeuvre et son temps*. Librairie Hachette, Paris, 1906. 182.

magyarázatában bármi fajta vitára vagy argumentációra való utalás helyett annak ad hangot, hogy „a mennyei lelkek a Háromságában egy Isten fenségét dicsérik. A Szent Egyház legnemesebb tagjai jámbor csodálattal imádják Őt. Ki az, kit nem lobbantana jámborságra valamennyiük példája?”[28]

Ugyanígy egy bizonyos Pietro Bellori nevű szerző 1695-ben, Raffaello vatikáni festményeinek szentelt munkájában az alábbi címeken említi a művet: előbb az *Imagine del Sacramento dell'Altare* (Az oltáriszentség képe) elnevezést adja, kicsivel odébb az *Imagine del Santissimo Sacramento dell'Eucharistia, ò vero della Teologiát* (Az Eucharisztia legszentebb szakramentumának a képe, avagy a Teológia igazsága).[29] Pastor nevezetes művének egy helyén hívja fel a figyelmet egy 1739-es római útikönyvre, ahol Raffaello munkájának címét a disputa szóval adják meg (*Disputa sopra l'adorazione dell'Augustissimo Sagramento*),[30] igaz, az említett mű a disputa szót minden további nélkül az értekezés jelentésében is használhatta.[31] Mindenesetre korántsem véletlen, hogy Raffaello egyik főművét az évszázadok során sok más egyéb címen is emlegették, így például: *Trionfo dell'Eucharestia* (Az Eucharisztia diadala); *Trionfo della Chiesa* (Az Egyház diadala); *Trionfo della Religione* (A vallás diadala).[32]

De vajon honnan eredhetett a disputa szónak Raffaello festményével kapcsolatosan a vitára, kontroverziára vonatkozó jelentésének kizárólagos értelmezése és használata? Minden bizonnyal a szerző számtalan tévedése, felettébb szubjektív meglátásai és nem egy esetben csupán saját kútfőből származó

---

[28] Idézi Heinrich Pfeiffer S. J.: *Zur Ikonographie von Raffaels Disputa. Egidio da Viterbo und die christlich-platonische Konzeption der Stanza della Segnatura*. Università Gregoriana Editrice, Roma, 1975. 48.

[29] Pietro Bellori: *Descrizzione delle imagini dipinte da Raffaelle d'Urbino nelle Camere del Palazzo Apostolico Vaticano*. Nella Stamparia di Gio: Giacomo Komarek Boëmo, Roma, 1695. 5., 8.

[30] Ludovico Barone von Pastor: *Storia dei papi dalla fine del medio evo*, III. Desclée & C. Editori Pontifici, Roma, 1932. 972.

[31] *Descrizione di Roma moderna*. Appresso Gregorio Roisecco Mercante de' Libri, Roma, 1939. 60.

[32] Lásd ehhez: Deoclecio Redig de Campos: *Raffaello nelle Stanze*. Aldo Martello Editore, Milano, 1965. 13-15; Clemente Fusero: *Raffaello*. Dall'Oglio Editore, Milano, 1963. 212.

története ellenére is az érintett korszak „tudományos” művészettörténeti csúcsteljesítményének számító és azóta sem nélkülözhető munkájából, Giorgio Vasari grandiózus művéből.

Idézzük hosszabban a *Vite* vonatkozó részét: „Egy másik falon megfestette az eget Krisztussal, Miasszonyunkkal, Keresztelő Szent Jánossal, az Apostolokkal, Evangélistákkal és a felhőkön az Atyaúristennel, aki mindannyiukra, kivált pedig a szentek népes csoportjára, akik odalent a misét írják, valamint az oltáron lévő Ostyára, amelyről vitatkoznak (*che è sullo altare, disputano*), rábocsátja a Szentlelket. Megtaláljuk közöttük a négy egyházatyát, körülöttük pedig temérdek szent áll. Láthatjuk a képen Domonkost, Ferencet, Aquinói Tamást, Bonaventurát, Scotust, Niccolò de Lirát, Dantét, a ferrarai fra Girolamo Savonarolát és az összes keresztény teológusokat, valamint sok pap természet utáni képmását; a levegőben négy kisfiú kinyitva tartja az Evangéliumot.

Más festő nem tudta volna könnyedebben vagy tökéletesebben megfesteni ezeket az alakokat. A levegőben körben ülve ábrázolt szentek valójában nemcsak a színek miatt látszanak szinte elevennek, hanem úgy rövidülnek és úgy olvadnak bele a háttérbe, hogy domborművön se hatnának plasztikusabban. Ráadásul öltözetük is különféle, ruhájuk redőzete nagyon szép, arckifejezésük inkább mennyei, mint emberi, amint Krisztus arcán látni: olyan kegyességet és áhítatot áraszt, amilyet csak az ilyen szépen megfestett isteniség mutathat a halandó embereknek. Raffaello alighanem a természettől kapta azt az ajándékot, hogy igen édes és kecses arckifeje-

zéssel tudja ábrázolni alakjait; erről Miasszonyunk is tanúságot tesz, aki keblén keresztbe téve kezét, fiát nézi, szemléli, s arcáról tagadhatatlanul sugárzik a báj; ráadásul Raffaello kétségkívül nagyon nagy elismerést vívott ki magának, amikor megmutatta a szent egyházatyák arckifejezésében a magas életkort, az apostolokéban az egyszerűséget és a vértanúkéban a hitet. De ennél is sokkal nagyobb művészetről és tehetségről tett tanúságot a keresztény egyházdoktorok ábrázolásával – ezek hatosával, hármasával, kettesével vitatkoznak a jelenetben (*a due disputando per la storia*), arckifejezésükön egyfajta kíváncsiság és az az igyekezet látszik, hogy bizonyosságra tegyenek szert mindazzal kapcsolatban, amivel szemben még kételyeik vannak; ezt jelzi, hogy kezükkel hadonászva vitatkoznak (*disputar con le mani*), és jellegzetes mozdulatokat tesznek, feszülten hallgatják egymást, szemöldöküket felvonják, és sok másféle változatos és sajátságos tanújelét adják álmélkodásuknak; ellentétben a négy egyházatyával, akik a Szentlélektől megvilágosítva megoldják és megválaszolják a szentírásból az evangélium összes kérdéseit; az evangéliumot a levegőben szálldosó puttók tartják kezükben."[33]

Vasari leírásában szereplő három igealak, a *disputano*, a *disputando* és a *disputar* egyértelműen vitahelyzetre utal, jóllehet – eltekintve a freskó bal alsó sarkában látható részletétől – valóságos vita, a diszkusszió értelmében vett disputa egyáltalán nem jelenik meg a képen. Vasari leginkább önmagát kívánja igazolni, amikor a „kezükkel hadonászva vitatkozó" egyházdoktorokról beszél, dús képzelőerőről téve tanúbizonyságot, midőn a „felvont szemöldököket", s az „álmélkodásukat" is megemlíti.

A kép három síkja közül, amely a mindenség platonikus-neoplatonikus leképzésének pontos megfelelője és vizualizálása, tehát a földi (*terrestris*, *terrestre*), az égi (*caelestis*, *celeste*) és az ég feletti (*supracelestis*, *sopraceleste*) szférák közül a vitát jelölő disputa kizárólag a földi szintre korlátozódhatna, ha lenne egyáltalán ilyen, ám a teljes képmező egyetlen pontja sem utal vitára, kontroverziára, s mint majd látni fogjuk, a kép valóságos tartalmából fakadóan nem is jelenhet meg sehol vitát ábrázoló jelenet vagy részlet. Vasari állításával ellentétben a felemelt karok az oltáriszentség irányába terelik a figyelmet, illetve az oltáriszentségtől annak „égi" eredete irányába. A bal alsó sarokban egy fiatal, angyali szépségű személy, mögötte egy Bramantéval azonosított alak, amúgy az Athéni iskola Eukleidésze, aki egy könyvből olvas ki valamit, miközben az angyali tekintetű fiatal férfi mosolyogva mutat az Eucharisztia ünnepélyes bemutatására szolgáló liturgikus edény, a monstrancia irányába: a két tekintet találkozik, s mintha csak a könyvben foglaltakra adná meg a végső választ az oltáriszentségre, vagyis az abszolút bizonyosra történő rámutatással. Mögöttük egy másik szereplő

---

[33] Giorgio Vasari: *A legkiválóbb festők, szobrászok és építészek élete*. Magyar Helikon, Budapest, 1978. 483-484. Ford. Zsámboki Zoltán. Olaszul: Giorgio Vasari: *Le vite de' piú eccellenti pittori, scultori ed architetti*. Einaudi, Torino, 1986. 627.

szintén a könyvbe pillant, összevetve a könyvben foglaltak esetlegességét az oltáriszentség végső bizonyosságában rejlő válasszal. És még mindig a kép baloldalán maradva, az oltáriszentségre szegeződő figyelem kötelező irányát erősíti meg a Nüsszai Gergellyel azonosított személy, aki közvetlenül az oltár mellett állva, az égi ajándékra nyitottan, felfelé fordított tenyérrel – vagyis épp ellenkezőleg, mint ahogy Arisztotelészt láthatjuk az Athéni iskolában – mutat az oltáriszentségre. Az a Nüsszai Gergely, aki *Mózes életé*ről írott munkájában annak ad hangot, hogy „aki együtt akar lenni Istennel, annak túl kell lépnie minden láthatón, gondolatainak a láthatatlanra és felfoghatatlanra kell irányulnia, mint valamilyen hegycsúcsra, hinnie kell neki, hogy az isteni természet ott van jelen, ahová a fogalmi felfogás el sem ér... Sem a látás, sem a hallás nem vezet el Isten szemlélésére, semmilyen szokványos gondolattal nem lehet felfogni, mert szem nem látta, fül nem hallotta..., mert Istent abban lehet látni igazán, hogy a reá tekintő vágy sohasem csillapodik."[34]

Az oltártól jobbra Jusztinosz apologéta látható, aki, mint Platón az Athéni iskolában, ujjával felfelé mutat, hogy az oltáriszentségre irányított tekintetet az oltáriszentségtől immár felfelé vezesse tovább, az emberi szemmel láthatatlan égi világ irányába, Krisztusa felé, akinek valóságos e világi jelenléte a transzszubsztanciáció révén, s a monstranciában lévő szent ostya által válik érzékelhetővé. A platóni gesztussal megfestett, s az ég felé mutató Jusztinosz *I. Apológiá*jának fontos helye, amikor a keresztény apologéta az eucharisztiáról szólva az alábbiakat mondja: „Ezeket mi nem úgy vesszük, mint közönséges kenyeret vagy közönséges italt, hanem mint a megtestesült Jézus Krisztus, Megváltónk az Isten Igéje által a mi üdvösségünkért felvett testet és vért, az ő hálaadó imájával megáldott táplálékot, amiből vérünk és testünk az átváltozás (*kata metabolén*) értelmében táplálkozik, és azt tanultuk, hogy a megtestesült Jézusnak teste és vére ez."[35]

Vagyis a három felemelt kéz nem a heves vita vizualizációja, nem metakommunikációs látvánnyá tétele, hanem tartalmi funkciója, hogy a tekintetet vezetve a freskó lényegi mondandójára irányítsa a figyelmet: az eucharisztiára. Raffaello munkájának valóságos tárgya a kontempláció, a metafizikai igazságra való rácsodálkozás emelkedett állapota, amelyről emberi értelem aligha folytathat vitát: rácsodálkozás arra, hogy Jézus Krisztus láthatatlan isteni lényege a transzszubsztanciáció révén láthatóvá válik, „mert az ő teste és vére valóságosan (*veraciter*) benne van az oltáriszentségben, kenyér és bor

---

[34] „Gergely, Nüssza püspökének könyve az erényről, avagy Mózes életéről", In. *A kappadókiai atyák*. Szent István Társulat, Budapest, 1983. 658., 698., 718. Ford. Vanyó László.

[35] Jusztinosz: „Apologia prima", 66, 2. In. *Migne, Patrologia Graeca* 6. 429. Magyarul: Jusztinosz: „I. Apológia". 66. 2. In. A II. századi görög apologéták (Szerk. Vanyó László), Szent István Társulat, Budapest, 1984. 117. Ford. Vanyó László.

formájában; a kenyér az Ő testévé lett az átlényegülés (*transsubstantiatio*) isteni ereje (*potestate divina*) által, a bor pedig a vérévé…"[36]

A disputa tehát itt nem a különböző, egymástól eltérő nézetek konfrontációját jelenti, hanem valaminek a nyilvánvalóvá tételét, feltárását. Nincs itt szó az oltáriszentség igazolásáról, verifikációjáról, vagy cáfolatáról, falszifikációjáról, hanem az emberi értelem által felfoghatatlan misztérium ábrázolásáról: arról, hogy a hit mennyei-transzcendens, láthatatlan és érzékelhetetlen tárgya, a Szentháromság, a neoplatonikus tanításnak, az emanációnak az értelmében, az Atya legfelsőbb szintjétől a Fiún és a galamb képét öltött Szentléleken keresztül miként mutatkozik meg egy látható és érzékelhető jelben. A legfőbb igazságra nem földi körülmények között találnak rá, s nem vitában vagy vélemények ütköztetésében, hiszen az igazság fentről érkezik, amelyet legfeljebb csak bemutatni, feltárni, s megjeleníteni lehet.

Vasari önkényes címadására, téves disputa-értelmezésére minden bizonnyal hatással volt az oltáriszentségről folyó nagy és kiterjedt vita, amely a *Vite* megírásakor, vagyis 1550 körül az egész keresztény világot beterítette, de amelyet évtizedekkel megelőzött Raffaello freskójának elkészítési ideje (1509-1510). Mert amit a Tridenti zsinat a 16. századi reformátorok ellenében 1551-ben ünnepélyesen kimondott, vagyis hogy Jézus Krisztus valóban (*vere*), valóságosan (*realiter*) és lényegileg (*substantialiter*) van jelen a kenyér (ostya) és a bor színe alatt,[37] s „sújtsa átok, aki az mondja, hogy csak úgy van benne, mint jelben (*in signo*), mint képben (*figura*) vagy erő szerint (*in virtute*)",[38] valójában válasz volt – egyebek mellett – Kálvin 1536-ban megjelent *Institutio Christianae religionis* című munkájára, amelyben az úrvacsorát Kálvin

---

[36] „…Iesus Christus, cuius corpus et sanguis in sacramento altaris sub speciebus panis et vini veraciter continentur, transsubstantiatis pane in corpus, et vino in sanguinem potestate divina" (Conc. Lateranense IV 1215. In. Heinrich Denzinger – Peter Hünermann: *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*. 802. Edizioni Dehoniane, Bologna, 2003. 454. Aquinói Tamás a következőképppen fogalmaz: „Nam tota substantia panis convertitur in totam substantiam corporis Christi, et tota substantia vini in totam substantiam sanguinis Christi. Unde haec conversio non est formalis, sed substantialis." Aquinói Tamás: *Summa Theologiae*. III. Qu. 75. Art. 4. Magyarul: „Mert a kenyér egész lényege (substantia) átalakul (convertitur) Krisztus testének teljes lényegévé, és a bor teljes lényege Krisztus vérének teljes lényegévé. Ezért ez az átalakítás nem formális, hanem lényegi."

[37] Conc. Tridentinum 1545-1563. In. Heinrich Denzinger – Peter Hünermann: *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*. 1636. i.m. 678. Lásd ehhez: I. Filograssi S. I.: *De Sanctissima Eucharistia. Quaestiones dogmaticae selectae*, Universitatis Gregoriana, Roma, 1965. 92.

[38] Conc. Tridentinum, 1651. In. i.m. 686. (in signo vel figura, aut virtute).

metaforának nevezi, s Jézus jelenlétét a kenyér és a bor színe alatt csak reprezentációnak, képzetnek, szimbólumnak, vagyis nem valóságosnak mondja: azaz Kálvinnál csak virtuális jelenlétről van szó: „a kenyér nekünk a Krisztus testének jelképéül adatik..., a kenyér és a bor jelképe által Krisztus nekünk valóban kiszolgáltatik", miközben élesen kigúnyolja azokat a „fennhéjázó elegy-belegy beszédeket", amelyekben „mintha Krisztus teste helyi jelenléttel állíttatnék valahova úgy, hogy kézzel lehetne tapogatni, foggal rágni és szájjal lenyelni."[39] Vagyis az Úr testének és vérének fogyasztása metafora, s a kenyér és bor magunkhoz vételekor csak virtuális jelenlétről beszélhetünk,

S hasonlóképpen: míg az *Augsburger Bekenntnis*, vagyis az *Ágostai hitvallás* tanítása szerint Krisztus teste és vére valóságosan (*wirklich*) jelen van",[40] addig Zwingli puszta jelről beszél, Oecolanpadius képről, s a Heidelbergi Káté egyenesen azt mondja ki, hogy ama állítás miatt, hogy „Krisztus a kenyérnek és a bornak színe alatt testileg jelen van és ezért ezekben kell Őt imádni", ezért „a mise nem más, mint megtagadása Jézus Krisztus egyetlenegy áldozatának és szenvedésének, és kárhozatos bálványimádás."[41]

Vagyis Raffaello festményének elkészülte idején az eucharisztia tekintetében még nem merült fel a nagy kérdés, hogy Jézus Krisztus reprezentatív vagy szubsztantív módon van-e jelen a kenyér és a bor színe alatt, ám négy évtizeddel később, Vasari művének megírása idején már az oltáriszentség (úrvacsora) összefüggésében adott válaszaik miatt átkozták ki egymást a különböző keresztény felekezetek. Újra felmerül tehát a kérdés, vajon mit érthetett félre Vasari, amiért a freskó együttesét vitaként írta le?

Ahhoz, hogy a válaszhoz közelebb jussunk, elengedhetetlen a festményen megjelenített Szent Ágoston alakját közelebbről szemügyre venni. Szinte a „nagy felületek" törvényszerűsége alapján megfestett egyházatya piramisszerű alakja kiemelkedik az ábrázoltak közül. Testének teljes felülete, miként fején a fehér színű püspöksüveg (*infula*) a néző felé fordul, monumentálissá téve alakját, szemben a körülötte állókkal, akik oldalról láthatók, jóval kisebb felülethez jutva. Kiemelten fontos szerepét jelzik a kezében tartott és a lába előtt heverő könyvek, köztük az egyik főműve, a kereszténység e világi és üdvtörténet szemléletének alapjait magában foglaló *De civitate Dei*. Mellette

---

[39] Kálvin János: *A keresztény vallás rendszere*. II. Ref. Főiskolai Nyomda, Pápa, 1910. 634., 642. Ford. Ceglédi Sándor és Rábold Gusztáv.

[40] „Az Ágostai hitvallás" X. In. *Konkordia könyv. Az evangélikus egyház hitvallási iratai*. I. Evangélikus Egyetemes Sajtóosztály, Budapest, 1957. 26. Ford. Dr. Nagy Gyula.

[41] „A Heidelbergi Káté", In. *A Heidelbergi Káté. A második Helvét hitvallás*. A Magyarországi Református Egyház Zsinati Irodájának Sajtóosztálya, Budapest, 1965. 62. Ford. Dr. Erdős József.

fiatal írnoka ül, akinek diktál. Szent Ágoston impozáns alakja mellett úgyszólván eltörpül a jobbján ülő Szent Ambrus, a tőle távolabb álló Duns Scotus, s a hozzá közelebb álló Aquinói Szent Tamás (mindkettejüknek szinte csak a feje látszik), hasonlóképpen kevés mutatkozik meg a Szent Ágoston mögött álló pápából (talán II. Sixtus), s egyedül Bonaventurát láttatja még a festő egész testének felületével, akit Szent Ágoston leghűségesebb és legsokoldalúbb követőjeként tart számon a középkori és reneszánsz filozófiai hagyomány.[42]

A disputa helyes értelmezéséhez – Pfeiffer nagyszerű meglátása szerint[43] – Szent Ágoston *Vallomások* című munkájának egy fejezete szolgálhat segítségül, ahol számos elem köszön vissza, amelyek a freskón is megtalálhatók. A Szentírás és az általa megvilágosult emberek révén Isten disputát folytat a világgal, azaz tanítja, okítja a világot. Pfeiffer helyesen mutat rá arra, hogy Szent Ágoston az égboltozat feletti vizeket az Istent dicsőítő angyali seregekkel azonosítja. A világítótestek ugyanakkor a szentek szemlélődésének allegóriái: „sarjadjon hűség a földből és igazság tekintsen le az égből" – idézi Szent Ágoston a zsoltárt (*Zsolt* 84,12), majd hozzáteszi: „és legyenek világítók az ég boltozatán."[44] Ez a fényekkel díszített égboltozat Isten „disputája", vagyis Isten beszéde, tanítása, elbeszélése. „Hadd virradjon hajnalként világosságunk és tetteink eme gyarló gyümölcsétől eljussunk a szemlélés gyönyörűségéig s az élet Igéjét odafönt elérhessük. Jelenjünk meg a földön világítók gyanánt, amelyek Írásaid boltozatán függenek. Ott tanítasz meg ugyanis bennünket (*nobiscum disputas*), hogy mint a nappal és az éjszaka között, különböztessünk (*dividamus*) a szellemi (*intelligibilia*) és az érzéki (*sensibilia*) teremtmény, vagy a szellemiekhez (*intelligibilibus*) ragaszkodó, s az érzékieknek (*sensibilibus*) hódoló lelkek között. Hogy így ne csupán Magad különböztess ítéleted mélyén a világosság és a sötétség között, mint a boltozat teremtése előtt, hanem szellemi, a tőled ugyanerre a boltozatra rendelt és tűzött teremtményeid is és nyilvánvalóvá tegyék így kegyelmedet az egész földkerekségén...Így tanítasz minket végtelenül bölcs Istenünk (*haec nobiscum disputas sapientissime, deus noster*) a te Könyveidben, vagyis boltozatodban (*in libro tuo, firmamento tuo*), hogy csodálatos elmélkedésekkel (*contemplatione mirabili*) mindent tisztán megkülönböztessünk (*discernamus omnia*), bárha

---

[42] V.ö. Étienne Gilson: *La philosophie au Moyen Âge. Des origines patristiques a la fin du XIVe siècle*. Payot, Paris, 1947. 445-451.

[43] Heinrich Pfeiffer S. J.: *Zur Ikonographie von Raffaels Disputa. Egidio da Viterbo und die christlich-platonische Konzeption der Stanza della Segnatura*. i.m. 204-206.

[44] U.o. XIII. 18. 22. i.m. 388.

egyelőre csupán jelekben, időkben, napokban és esztendőkben (*in signis et in temporibus et in diebus et in annis*)."[45]

Ugyanakkor Szent Ágoston már a korábbiakban a Szentírás szimbólumaként jeleníti meg az égboltot, azt allegorikus módon kifeszített bőrként írva le, amellyel Isten a prófféták, az apostolok és az evangélisták közreműködésével felöltöztette az embereket. „Isteni Írásodban ki alkotta fölénk a tekintély erős boltozatát (*firmamentum auctoritas*), ha nem te, Istenünk? Az ég ugyanis »felgöngyölődik, mint a könyv«, de most »mint sátorponyva feszül fölöttünk«...És tudod Uram, nagyon jól tudod, hogy az embereket miképpen övezted bőrköntössel, mikor a bűnben halandók lettek. Ezért bőrköntös gyanánt terítetted széjjel Könyved szövedékét, egybehangzó beszédeidet. Halandó emberek szorgos keze útján feszítetted őket fölénk... Lássuk csak az egeket Uram, ujjaid alkotását. Kergesd széjjel a felhőket előlünk. Eltakartad velük a szemünket. Ott a te bizonyságod... Engedd jóságos Atyám, hogy megértsem Írásodat. Add meg ezt a kegyelmet nekem... Dicsérjenek téged egükön túl sereglő angyalaid. Nekik nincs arra szükségük, hogy e boltozatra föltekintsenek és olvasással ismerjék igédet. Mindenkor látják ugyanis orcádat és arról olvassák az idők betűi nélkül, hogy mit szándékozik örök akaratod... Olvasnak mindig és amit elolvasnak, soha többé tova nem röppen. Akarattal és szeretettel olvassák végzéseid örök változatlanságát. Be nem csukódik Könyvük, sem Tekercsük föl nem göngyölődik, mert te vagy ez a Könyvük és te maradsz mindörökre... Szentírásod... a világ végezetéig ott feszül minden nemzetek fölött... Sőt »az ég és a föld elmúlnak, de a te igéid el nem múlnak«... a te Igéd azonban örökre megmarad. Most felhők homályában és ezek tükrében (*in aenigmate nubium et per seculum caeli*) látjuk és nem úgy jelenik meg nekünk, ahogyan van (*non sicuti est*)..."[46]

Összefoglalva, Isten a Szentírás és a Szentírástól megvilágított emberek révén „disputál", vagyis tanítja a világot. A disputának, azaz a tanításnak a lényege az *intelligibilis* és a *sensibilis*, valamint az *intemporalis* és a *temporalis* dolgok és elemek szétválasztása. Az emberek az isteni tanítás eszközei, a disputa rajtuk keresztül történik. Ezért a lelki-szellemi emberekre hárul a feladat, hogy megkülönböztessék az éjszakát a nappaltól, a tévedést az igazságtól, a helyes erkölcsöt a helytelentől. Pfeiffer szavaival: „A szellemi embereknek Isten a lélek különböző ajándékait adja. Ezek az ajándékok a csillagok, a Hold és a Nap. A 'Scientia' beszéde a Hold, a 'Sapientia' beszéde a Nap.

---

[45] U.o. XIII. 18. 22-23. i.m. 390-391. Latinul: *S. Aurelii Augustini Confessionum*. Migne, Patrologia Latina, 32. 1896. 854-855.

[46] U.o. XIII. 15. 16-18. 385-387. Migne, PL, 32. i.m. 851-853.

Bármennyire is különbözik a bölcsesség sugárzását illetően a hold és a csillagok kara a naptól, az éjszaka kezdetén szükség van rájuk."[47]

Szent Ágoston allegorikus szövege a teremtés végső beteljesedésének prefigurációja, előképe. Az égbolt Szent Ágostonnál maga a Szentírás, a teremtés negyedik napján megalkotott égbolt világító fényei („Legyenek világító testek az égbolton s válasszák el a nappalt az éjszakától" – *1Móz 1,14*) pedig a szenteket jelképezik. Mint láthattuk, Isten kinyilatkoztatott szava, azaz a Szentírás és a szentek révén disputál az emberiséggel: vagyis nem folytat vitát, nem diszkusszió zajlik, hanem diskurzus: tanít és elbeszél. Raffaello freskóján a Szentháromságot színről színre látó angyaloknak azonban erre a tanításra nincs szükségük: az ő közvetlen látásuk esetükben feleslegessé teszi a kinyilatkoztatott isteni szó közvetítését.

Raffaello freskója a hármas tagolódású neoplatonikus világképnek megfelelően jeleníti meg az emberi érzékeléssel felfoghatatlan és megragadhatatlan isteni Trinitas, vagyis a Szentháromság, az Atya, a Fiú és a Szentlélek emanációját: a menny fölötti és a mennyei világból történő kiáramlását a transzszubsztanciáció általi, s a monstranciában megmutatkozó e világi érzékelhetővé válásának misztériumát, miközben az isteni disputa, vagyis az isteni tanítás is, hasonló hármasságon halad végig, Isten kinyilatkoztatott szavától, a logosztól, azaz a Szentírástól eredve, s a közvetítő szenteken, prófétákon, apostolokon és a négy evangélistán át jutva el az embernek szóló, emberi ésszel immár érthető és felfogható tanításig. A képen a négy puttó, kezükben az isteni szót tartalmazó négy evangéliummal, amelyeknek tanítása már az emberekhez szól, az égi és az ég alatti, a transzcendens és az immanens, e világi szféra spirituális és valóságos határát jelölik ki.

A valóságnak a fenti, triádikus leírását adta már a reneszánsz egyik legolvasottabb és leggyakrabban idézett szerzője, a 6. századi Pszeudo-Dionüszosz Areopagitész, aki Raffaello képe jobb oldalának előterében látható, a bal oldali angyalarcú fiatalemberhez hasonló kék és sárga színű öltözetben, miközben az angyalarcúhoz hasonlóan maga is a monstrancia felé mutat. *A mennyei hierarchiáról* írott műve azzal kezdődik, hogy „minden jó adomány és minden tökéletes ajándék felülről van, és a Világosság Atyjától száll alá." Pszeudo-Dionüszosz Areopagitész beszél a megsokszorozódó és kiáradó fényajándékról, amely „létrehozza a gondviselés alatt álló" világot,[48] vagyis az emanáció rendje egyúttal a teremtés, a létrehozás aktusát is magában foglalja, továbbá a

---

[47] [47] Heinrich Pfeiffer S. J.: *Zur Ikonographie von Raffaels Disputa. Egidio da Viterbo und die christlich-platonische Konzeption der Stanza della Segnatura*, i.m. 205.

[48] Pszeudo-Dionüsziosz Areopagitész: A mennyei hierarchiáról, I, 1-2. In. *Az isteni és az emberi természetről. Görög egyházatyák*, II. (Szerk. Vidrányi Katalin), Atlantisz, Budapest, 1994. 213. Ford. Erdő Péter.

megismerés rendjét is: Jézus által utunk nyílt az Atyához, a Fény ősforrásához, tekintsünk fel – amennyire lehetséges – a szent igékben foglalt megvilágosításokra, melyeket atyáink ránk hagytak, és igyekezzünk erőnk szerint megismerni azt, amit jelképekben, gondolkodásunkat fölfelé vezetve kinyilatkoztattak nekünk a mennyei szellemek hierarchiáiról."[49] S ugyancsak az emanációnak köszönhető, hogy „a legszentebb Eucharisztikában való részesedés (*metalépszisz*) pedig a Jézussal való együttlétet (*metuszia*) jelenti..."[50] Az emanáció teremtette hierarchia egyúttal a lélek felemelkedésének útját is kijelöli, minthogy „a hierarchia célja tehát a lehető legtökéletesebb hasonulás Istenhez, és a vele való egyesülés..."[51] Ez a hierarchia egyúttal az Istenből való részesedés pontos kifejeződése is. „Az pedig világos, hogy a létezők közül azok foglalnak helyet közelebb az Istenséghez, akik többszörösen részesednek benne. Tehát a mennyei lényegek szent rendjei nagyobb mértékben részesülnek az ősisten adományában, mint a csupán létező dolgok, az értelmetlen élőlények vagy az emberi értelemmel rendelkező lények."[52]

Bonaventura a *Breviloquium* előszavában annak ad hangot, hogy „megvan a Szentírás kibontakozásában (*processu sublimitatem*) a magasság is. Ez a fokozatok szerint rendezett hierarchiák leírásában áll: ilyen az egyházi, az angyali és az isteni hierarchia, vagyis az ég alatti (*subcoelestis*), az égi (*coelestis*) és az ég feletti (*supercoelestis*) hierarchia... tehát a teológia mintegy lépcsőt épít, melynek alja a földön van, ám a teteje az éggel érintkezik... Mindez pedig az egyetlen fő, Jézus Krisztus által történik, aki nem csak az egyházi hierarchia (*ecclesiastica hierarchia*) feje a felvett emberi természet okán, hanem az angyali hierarchia feje is, az ég feletti hierarchiában (*supercoelesti hierarchia*) pedig ő a középső személy (*media persona*)."[53]

Pico della Mirandola a *Heptaplus*ban a világ ontikus hármasságának hasonló hierarchiáját írja le: „A régi korok három világot képzeltek el. Mind között a legmagasabb az érzékfölötti világ (*ultramundanum*), amelyet a theológusok az angyalok világának, a filozófusok pedig intelligibilis világnak neveznek, melyet, azok szerint, amit Platón a *Phaidros*ban mond, még soha nem tárt föl senki megfelelő módon. Rögtön azután jön a mennyei világ (*cealestem*). Mind közül az utolsó ez a szublunáris (*sublunarem*) világ, amelyben

---

[49] U.o. I, 2. 213.

[50] U.o. I, 3. 214. Görögül: *Peri tész uraniasz hierarkhiasz*. Migne, Patrologia Graeca, 3. 124.

[51] U.o. III. 1. 221.

[52] U.o. IV. 1-2. 224.

[53] Szent Bonaventura: *A hit rövid foglalata. Breviloquium*. Előszó, 3. Kairosz, Budapest, 2008. 20-21. Ford. Dér Katalin. A fordítást az egyházi, az angyali és az isteni hierarchia tévesen megadott sorrendje miatt pontosítottam. Latinul: *Sancti Bonaventurae Breviloquium*. Bibliopolio Henrici Laupp, Tubingae, 1845. 11-12.

élünk. Ez a sötétség világa; amaz a fény világa; a menny fényből és sötétségől áll." Ám Pico rögtön jelzi, hogy a létének valóságában élesen elkülönülő három világot Krisztus a hívő ember számára mediátorként kapcsolhatja össze, „hiszen Krisztus kereszthalála és áldozata által újra megnyílt számunkra az út a mennyek fölötti világ felé (*mundum supercaelestem*), az angyalokkal való közösség (*angelorum consortium*) felé... ez pedig azt jelentette, hogy az ember számára megnyílt a bejárás Isten birodalmába, Istenhez magához, aki lebeg a kerubok fölött..."[54]

Platón óta kérdés a filozófia számára, hogy miként képes az ember kiemelkedni az érzéki világból, amelynek börtönébe záratott, s hogyan tud eljutni az intelligibilis szférába. Platón Erószban találja meg azt a közvetítőt „a halandó és a halhatatlan között", „hatalmas daimón... mert a daimónok mind az istenek és az emberek közt vannak... Ők adják hírül és közvetítik az isteneknek, ami az emberektől ered, és az embereknek, ami az istenektől... s minthogy a kettő közt vannak, kiegészítik mind a kettőt, s ők teszik összefüggő egésszé a mindenséget."[55]

A reneszánsz gondolatvilágban, filozófiai értelemben, Krisztus válik efféle közvetítővé vagy közbenjáróvá (*mediator*),[56] jóllehet Krisztus nem köztes lény, nem daimón, hanem maga Isten, az emberré lett Fiú. A Logosz megtestesülése, aki Istennel volt és Isten volt („Kezdetben volt az Ige, az Ige Istennél volt, és Isten volt az Ige, ő volt kezdetben Istennél" – *János 1-2*), megtestesült, ezáltal ontológiai és logikai értelemben is a mindenség teljes egységét garantálja: benne egyesül minden, „ami a mennyben és a földön van" (*Ef 1,10*), s az Atya, „aki arra méltatott benneteket, hogy részetek legyen a szentek örökségében, a világosságban", Fia által „kiragadott minket a sötétség hatalmából és helyet adott szeretett Fia országában." (*Kol 1,12-13*).

Raffaello freskójának központi szereplője tehát nem a monstrancia, s nem a monstrancia jelképezte eucharisztia, hanem a világok között közvetítő Krisztus. Testén a szenvedés jelei alig láthatóak, mintha a művész nem is annyira az üdvözítő-megváltói szerepét kívánta volna hangsúlyozni. A dicsfény arany ragyogásával körülvett alakja, a Napot felidéző gömb, s Krisztus fehéren vakí-

---

[54] Giovanni Pico della Mirandola: *Heptaplus avagy a teremtés hat napjának hétszeres magyarázata*. Arcticus, Budapest, 2002. 13-14. Ford. Imregh Monika. Latinul: G. Pico della Mirandola: „Heptaplus", In. *De hominis dignitate. Heptaplus. De ente et uno*. Vallecchi Editore, Firenze, 1942. 184-188.

[55] Platón: A lakoma 202d – 203a, In. *Platón összes művei* I. Európa, Budapest, 1984. 988. Ford. Telegdi Zsigmond.

[56] Szent Ágoston: *Isten városáról*. IX. 17. II. Kairosz, Budapest, 2005. 223-224. Ford. Dr. Földváry Antal. Latinul: Augustinus: *De civitate Dei*. Migne Patrologia latina, 41. 271-272.

tó, s mindent beragyogó köpenye a leghangsúlyosabb festői utalás a kép centrális figurájára, arra, aki a félig látható, erősen takarásban lévő, s színeivel a képbe belesimuló Atyával ellentétben egész testiségében érzékelhető.

A három aranyszínű fénykör, amely közül kettő a perspektíva okán részleges takarásban látható, a harmadik teljes egészében, méretük a földi világ felé közeledve egymáshoz képest csökken ugyan, de a kép tengelyén való elhelyezésük összekapcsolja őket, egyértelműen utalva szubsztanciális egybeesésükre és metafizikai azonosságukra. A szent Trinitas legfelső alakja, az Atya, kezében a világot, az egész mindenséget jelképező gömbbel, a világot teremtő és létében megőrző szerepére utal. Legalul, a galamb képében látható Szentlélek az arany sugarakkal is jelzett kiáradása Isten lelkének végtelen szeretetben fogant ajándéka az emberiségnek. A kettő közé, a kép tartalmi középpontjába helyezett Fiút, Jézus Krisztust nap alakú, ragyogó fény övezi, a kör alakú arany ragyogást kék színű korona ékesíti, miközben Krisztus a felhők trónján foglal helyet, jobbján Máriával, balján Keresztelő Szent Jánossal. Ugyanarról a „szenvedélyesen hangoztatott" fénymetafizikáról van itt szó, amelyet Panofsky Ficinóra és Giordano Brunóra hivatkozva másutt emleget: „a szépség ugyanis... annak a tündöklésnek a »visszfénye« vagy »sugara«, mely Isten arcából árad."[57] S ez a freskó egész felületen végigsugárzó, végigpásztázó arany fényesség egy összefüggő, homogén teret ad ki, az isteni hármasság és a világ három szinten történő tagozódásának egységében: „»A tér nem más, mint a legfinomabb fény« – olvashatjuk Proklosznál, ami által a világ, akárcsak a művészetben, első ízben jelenik meg kontinuumként, bár egyszersmind tömörségét és racionalitását is elveszítve: a tér homogén és – ha szabad magunkat így kifejezni – homogenizáló, bár meg nem mérhető, sőt dimenziótlan fluidummá változott át."[58]

A tér, ez a hatalmas összefüggő lengeteg a maga kitapinthatatlanságával, fénytől ragyogó anyagtalanságával a felfoghatatlant közvetíti: azt, amit földi halandó legfeljebb a Paradicsomban képes színről színre meglátni és megérezni:

„Ó, Örök Fény! Magadban lakozol,
magad vagy Értő és egyben Megértett,
s értvén, mosollyal szereted Magad!

A körök közül az, amely Tebenned,
a Te fényedet tükrözve sugárzott,
ahogy figyeltem egy kis ideig,

---

[57] Erwin Panofsky: *A jelentés a vizuális művészetekben*. Gondolat, Budapest, 1984. 94. Ford. Tellér Gyula.

[58] I.m. 183-184.

a belsejében a saját színéből
a mi képünket látszott festeni;
s tekintetem végleg belémerült.
Mint mértantudós, aki azt kutatja:
a kört hogy mérje meg, gondolkodik,
de a szükséges elvet nem találja,
úgy álltam ott az új látvány előtt.
Látni akartam, hogy illeszkedik
a körbe a képmás? Hogy férnek össze?
Ehhez már nem volt elég jó a szárnyam;
de ekkor elmémbe beléhasított
egy villám – és a vágyam teljesült.
Itt elhagyott a képzelőerő;
de már forgatta, kimért lendülettel,
elmémet s szívemet a Szeretet,
melytől mozog a Nap s a csillagok."[59]

*

Raffaello művének helyes címe, amely a festmény tematikáját pontosan kifejezhetné, valójában az alábbi lehetne: *Disputa delle cose divine*, vagyis *Az isteni dolgokról való tanítás*. A kép a fentiekben elmondottakból következően semmilyen vitahelyzetet nem ábrázol.
De nem is ábrázolhat.

A szent semmilyen fogalmi megközelítéssel nem írható le: a numinózus irracionális, azt az értelem megragadni nem képes. A vallás állításaira egyszerű magyarázatokat adni nem lehetséges. Nincs olyan állítás, amelyet verifikálni, s nincs olyan, amelyet falszifikálni lehetne. A tudományos definíció a „mi az" kérdésre keresi a választ és olyan tulajdonságokra vonatkozik, amelyek szükségszerűen tartoznak ahhoz a valamihez. Vagyis nem kontingens, hanem esszenciális tulajdonságokról van szó.

Arisztotelész mindezt az alábbiak szerint határozza meg: „Kérdéseket szám szerint annyi dologról tehetünk fel, amennyiről tudomásunk van. Ily módon tehát négy kérdést tehetünk fel: hogy van-e, mi okból van, hogy ténylegesen létezik-e (az a dolog), s hogy mi az (a dolog)?"[60] Quintilianus hasonlóképpen

---

[59] Dante: *Isteni színjáték. Paradicsom*. 33. 124-145. Magvető, Budapest, 2016. Ford. Nádasdy Ádám.

[60] Arisztotelész: Analyticorum posteriorum, II. 1. In. *Aristotelis opera omnia*. I. Editore Ambrosio Firmin-Didot, Parisiis, 1878. 153. (Ta dzétumena esztin isza ton

fogalmaz: „...minden vitában háromféle főkérdés merülhet fel: »létezik-e«, »mi az«, »milyen«?”[61]

S Szent Ágoston szerint ugyancsak „három fontos fajtája van a kérdéseknek: van-e valami, mi az és milyen?”[62]

A fenti kérdésekre aligha lehetséges választ találni. Isten szubsztanciája, s ebből fakadóan annak minden résztulajdonsága leírhatatlan, miután az emberi elme nem alkalmas lényegének megragadására és megértésére. Egy vallási rendszer legfontosabb állításai, maguk a hittételek meghaladják az emberi elme valamennyi képességét.[63] Hume vizsgálódásunk tárgyát illetően is pontosan fogalmaz: „Isten végtelenül fölötte áll korlátolt szemléletünknek és felfogóképességünknek, és sokkal inkább templomi tisztelet, mint skolasztikus vita tárgya.”[64]

A filozófia a tudományos érvekre épít, ahol semmilyen érven kívüli *a priori* ismeretnek nincs helye, s nem lehet a következtetés eredménye a priori feltételezett: nem feltételezhető az, aminek igazolására törekszik az elme. Az érvelésnek „saját tudásán belül” kell maradnia, az előfeltevések nem lehetnek tudományon kívüli hitelőzmények (preambula fidei). Az I. Vatikáni zsinat *Dei Filius* dokumentuma filozófiailag, avagy a tudományos érvelés felől tekintve egy ismeretelméleti lehetőséget dogmaként fogalmaz meg, amely természetesen válhat ugyan a hit forrásává, de a tudományos bizonyítás alapjává aligha: „Az Anyaszentegyház hiszi és tanítja, hogy Isten, aki minden dolog kezdete és vége, a teremtett dolgokból az emberi ész természetes világosságával biztosan megismerhető, mert »ami benne láthatatlan a világ teremtésétől fogva, műveiből megérthető és látható« (*Róm 1,20*).”[65]

A hittételek „nem evidens módon igazak a számunkra, és olyan eljárás sem áll rendelkezésünkre, amelynek segítségével – mint a bizonyító szillogizmusok

---

arithmon hoszaper episztametha. Dzétumen de tettara, to hoti, to dioti, ei eszti, ti esztin.)

[61] Marcus Fabius Quintilianus: *Szónoklattan*. III. 6. 8. Kalligram, Pozsony, 2008. 241. Ford. Kopeczky Rita. (in omni disputatione quaerantur, an sit, quid sit, quale sit?), In. Quintilianus: Institutio oratoria, *http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A2007.01.0059%3Abook%3D3%3Achapter%3D6%3Asection%3D80*

[62] *Szent Ágoston Vallomásai*. X. 10. 17. i.m. 256. (tria genera esse quaestionum, an sit, quid sit, quale sit, in: Augustinus: *Confessiones*, Migne, Patrologia latina, 32. i.m. 786.

[63] Aquinói Tamás: *Summa contra Gentiles*, I, 3.

In. *http://www.corpusthomisticum.org/*

[64] David Hume: *Beszélgetések a természetes vallásról*. Atlantisz, Budapest, 2006. 27. Ford. Harkányi András.

[65] Conc. Vaticano I. 1870. Dei Filius, In. Heinrich Denzinger – Peter Hünermann: *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*. 3004. i.m. 1046.

konklúzióinak esetében – meggyőződhetnénk az igazságukról”[66] – írja Borbély Gábor, s valóban: miután minden episztemológiai kényszer nélkül igaznak tekinthetők a vallással kapcsolatos állítások, az egyetértés vagy az elutasítás nem a helyes érvelés eredménye, hanem a benne való hit vagy hitetlenség személyes pozíciója lehet csupán.

Legfeljebb hitvita, valóságos disputa nélkül.

[66] Borbély Gábor: *A lehetetlen másolatai. A vallásfilozófia alapjai*. Osiris, Budapest, 2018. 111.

A KONSZENZUS NÉLKÜLI VITÁK ÉRTÉKE A ZSIDÓ HAGYOMÁNYBAN

BALÁZS GÁBOR

A viták filozófiatörténeti hasznáról és értelméről az egyik legoptimistább véleményt J.S. Mill fogalmazta meg:

„[az ember] Vita és tapasztalás segítségével le tudja győzni tévedéseit. A tapasztalás önmagában nem elég. Vitára is szükség van, ebben kell eldőlnie, hogy hogyan kell értelmezni a tapasztalatot. A tények és a viták fokozatosan kiszorítják a helytelen vélekedéseket és a rossz gyakorlatot…”[1]

A 21. századi tapasztalataink alapján sokak számára megmosolyogtatóan naiv ez a remény, hiszen a *post-truth* korszak épp az ellenkezőjét tűnik bizonyítani: a viták folytatódnak, szaporodnak, egyre szabadabbá és kötetlenebbé válnak (minden állítás, bármilyen stílusban vitathatóvá vált), de nemhogy az igazsághoz nem sikerült közelebb kerülni a segítségükkel, hanem inkább az igazság fogalma vált tünékennyé és megfoghatatlanná. Sőt, „az Igazság” keresése egyre inkább idejétmúlt, illetve bizonyos körökben, a korábbi – patriarchális, heteroszexuális fehér férfiak dominanciájával jellemzett – korokra jellemző megvetett célkitűzéssé vált. A *post-truth* korszak fogalmának a használata persze nem azt feltételezi, hogy korábban kellett léteznie egy *truth* korszaknak is (ahogy ezt feltehetően Yuval Noah Harari, az izraeli celebtörténész is csak egy *bon mot* kedvéért felejti el[2]), hanem azt, hogy észleljük azt a tendenciát, hogy mind a vezető értelmiség, mind pedig az átlagemberek számára az „igazság” fogalma majdhogynem megszűnt relevánsnak lenni. Még ideálok szintjén sem jelenik meg az igény, hogy saját álláspontunkat olyan érvekkel, adatokkal – és elnézést a divatja múlt szó használatáért: – tényekkel támasszuk alá, amelyekkel esélye lehet meggyőzni a jelentős kérdésekben más álláspontot képviselőket. Az egyes álláspontok igazolásához egyre inkább elégnek tűnik, hogy egy vitában ki-ki a saját nézetét, saját maga szerint koherensnek tűnő, saját maga által valószínűsíthetően igaz állításokkal tudja

[1] Mill, John Stuart: *A szabadságról*. Ford. Pap Mária. Readers, Századvég, Budapest, 1994. 29.

[2] “De ha a mi korunk az igazságon túli kor, mikor éltük az igazság aranykorát? A 80-as években? Az 50-es években? A 30-as években?… Az az igazság, hogy az emberiség mindig is a *post-truth* korában élt. A Homo sapiens egy *post-truth* faj, amelynek ereje azon alapul, hogy fikciókat talál ki és hisz el.” Harari, Yuval Noah: *21 lecke a 21. századra*. Aminus, Budapest, 2018. 17. fejezet (e-könyv verzió)

alátámasztani. Lassan már nemcsak a remény, hanem az igény is eltűnik arra, hogy majd „a tények és a viták fokozatosan kiszorítják a helytelen vélekedéseket és a rossz gyakorlatot".

Mill véleményénél jelentősen kevésbé optimista álláspontot képvisel Tőzsér János, aki miután tíz oldalon keresztül sorol különböző vitatott, de soha meg nem oldott problémákat a filozófia különböző területeiről, arra a konklúzióra jut, hogy:

„Az tehát, hogy a fenti problémák egyike kapcsán sincs konszenzus, és ennélfogva egyiket sem sikerült megoldani közülük, világosan jelzi a filozófia episztemikus kudarcát."[3]

Még ha nem is fogadjuk el Tőzsér premisszáját (a filozófia **egy** helyes megoldásra törekvő episztemikus vállalkozás), sem a konklúzióját, miszerint a filozófiai problémák megoldatlanságából következik, hogy ez a vállalkozás kudarcot vallott, de azt nehéz vitatni, hogy több évezrednyi vita után is a filozófia szinte minden területén a konszenzus hiányáról beszélhetünk. Ez pedig legalábbis valószínűsíti, hogy Mill reménye a helytelen vélekedések és rossz gyakorlatok kiszorulásáról nem több illúziónál.

Írásomban egy több mint háromezer éves írott hagyománnyal rendelkező értelmezői közösség, a zsidó nép hagyományának egy részét kísérlem meg a konszenzus nélküli vitás kérdések szempontjából vizsgálni.

A VITA HELYE ÉS ÉRTÉKE A ZSIDÓ HAGYOMÁNYBAN[4]

Nem túl ötletes szójátékkal élve, azt mondhatjuk, hogy a zsidó hagyománnyal kapcsolatban csak az a kijelentés vitathatatlan, hogy minden vita tárgyát képezi. A zsidó szöveghagyomány az igazság megtalálásával kapcsolatban inkább tűnik támogatni a szkeptikus, mintsem az optimista feltevést. Különösképpen igaz ez, ha a klasszikus rabbinikus korszak[5] legfontosabb irodalmi termékét, a Talmudot vizsgáljuk, az ugyanis felfogható több száz éven keresztül tartó vallásjogi, teológiai és bölcseleti viták jegyzőkönyveként. E viták lejegyzői – különösen a Jeruzsálemi Talmudban – sokszor megelégednek azzal, hogy rögzítik a vitákban elhangzott érveket, és meg sem próbálnak

---

[3] Tőzsér János: *Az igazság pillanatai*. Kalligram, Budapest, 2018. 117.

[4] Filozófiai szempontból az egyik legátfogóbb és legrészletesebb tárgyalást lásd: Sagi, Avi: *The Open Canon – on the Meaning of Halakhic Discourse*. Continuum, London, 2007.

[5] A klasszikus proto-rabbinikus és a rabbinikus korszak körülbelül az i.e. 2/3. századtól tartott az i.sz. 7. századig. Természetesen ezen körülbelül egy évezrednyi időszak alatt rendkívül sokféle és egymástól stílusában, tartalmában, teológiai-bölcseleti szemléletében és következtetéseiben különböző, egymásnak ellentmondó alkotás született.

kötelező érvényű jogi vagy teológiai konklúzióra jutni. Ebből azonban nem következik, hogy a talmudi rabbik az episztemológiai szkepticizmus hívei voltak, egyszerűen csak a viták lezárását többnyire nem tekintették elérhető, vagy akár elérendő vallási célnak.

A talmudi terminológiában még a megoldás nélkül zárult vitáknak – amelyek sok szempontból rokonságot mutatnak a görög *epokhé* fogalmával – is két külön kategóriája létezik, az egyik a „קשיא" [arámi: *kásjá*], azaz „valóban nehéz", „valódi probléma". E kifejezést a talmudi bölcsek olyankor használták egy vita lezárására, amikor úgy érezték, annyira komoly ellentmondást találtak a különböző szentírási források és/vagy rabbinikus hagyományok és értelmezések között, hogy a keletkezett ellentmondás teljesen feloldhatatlan. A másik terminus a megoldhatatlan vitás kérdések lezárására a „תיקו" [arámi: *téku*]. Ennek a megoldhatatlan vitákat jelző kifejezésnek ironikus módon még a jelentése is megoldhatatlan vita tárgyát képezi, de a – leginkább a népi etimológia körébe sorolható – népszerű értelmezés szerint a kifejezés annak a mondatnak a rövidítése, hogy a döntést felfüggesztik addig, amíg Elijáhu [Illés] próféta a messiás előhírnökeként vissza nem tér, hogy megoldja e problémákat.[6] Ezek szerint vannak olyan elméleti problémák, amelyeket csak a történelmen túli, messiási időkben lehet megoldani. Az irónia netovábbjának pedig azt tarthatjuk, hogy a megoldhatatlan vitás kérdésekre vonatkozó két kifejezéssel kapcsolatban is vita létezik, mert van olyan Talmud értelmező, aki szerint az első kategória (*kásjá*) mégis inkább a kevésbé reménytelen vitákra vonatkozik, amelyeket bár egy adott korban nem tudtak a bölcsek megoldani, de elvben bármelyik korszakban megoldhatóak lehetnek, szemben a *téku* jellegű vitákkal, amelyekre csak a messiási korban lehet majd megoldást találni.[7] Nem könnyen megválaszolható az a kérdés, hogy mennyire tartották a talmudi rabbik reális, a történelmi világban elérhető célnak a konszenzus megtalálását.

A poszt-talmudi korszakban a viták nemhogy nem szűntek meg, hanem inkább élesebbekké, konceptuálisan kiforrottabbakká[8] és egyre több vallási

---

[6] Ezt a magyarázatot hozza például a 17. századi közép-kelet európai talmudista: rabbi Jom Tov Lipmann Heller: *Toszfot jom tov, Édujot* 8:7. A filológiai szempontból legvalószínűbb feltevés, hogy a „*téku*"az arámi תיקום [*tékum*] szó torzult alakja, melynek jelentése: „állni fog". Azaz, a vita fenn fog állni, tartani fog hosszú időn keresztül. E terminus több mint 300 alkalommal zárja a talmudi vitákat.

[7] Így gondolja például a 16. századi lengyelországi talmudista: rabbi Slomo Luria: *Jám sel Slomo, Bává kámá* 2:5

[8] A részletes teológiai, filozófiai viták például csak a 9. század környékén váltak elterjedté a zsidó filozófiában, előtte nehéz szisztematikus zsidó teológiai, filozófiai irodalomról beszélni. Alexandriai Philón kivételt képez, de ő a hellenisztikus kor utáni rabbinikus irodalomban szinte teljesen ismeretlen maradt.

területre kiterjedtebbé váltak, a vitáknak tehát éppen mindenütt jelenvalóságuk miatt kiemelten fontos helye van a zsidó kultúra történetében.[9] A hitelvekről folytatott viták lezárása még a jogi vitáknál is reménytelenebb vállalkozásnak tűnt, már a középkorban is.[10]

A viták kétségtelen elterjedtsége, a vitákban megnyilvánuló, a judaizmus alapjait érintő egymást gyakran kizáró vélemények jelenléte azért nem magától értetődő, sőt kifejezetten problematikus, mert a zsidó hagyomány egyik alapvető tanításával tűnik szemben állni.[11] A rabbinikus gondolkodás kiinduló hipotézise szerint a zsidó hagyomány (és ezen belül a vallásjog) legfontosabb forrása a Mózes, majd az utána élt próféták által szóban közvetített isteni üzenet. Ennek az írásban rögzített változata az „Írott Tóra[12]", avagy a Héber Biblia (héber rövidítése szerint: Tánáh)[13]. A hagyomány másik fontos forrása az „Írott Tóra" poszt-biblikus értelmezése, a „Szóbeli Tóra"[14], azaz a rabbinikus hagyomány. A – szó tágabb értelmében vett – Tóra valójában tehát

---

[9] A viták történetét bemutató egyik legátfogóbb szöveggyűjtemény: Ben Menáchem, Cháníná et al (szerk.): *Hámáhloket báháláhá* [héber, A vita a zsidó vallásjogban]. Boston, University of Boston, 2002. (2 kötet).

[10] A középkori hitelvekről folytatott vitához lásd: Kellner, Menachem: *Dogma in Medieval Jewish Thought*. Littman, Oxford-Portland, 1986. A modern korban zajló vitához: uő: *Must a Jew Believe Anything?*. Littman, Oxford-Portland, 2006. Kellner szerint a zsidó hagyományban soha nem alakult ki konszenzus arról, hogy egyáltalán vallási elvárás-e, hogy valakinek legyenek „*belief that*" jellegű meggyőződései, vagy elegendő, vagy akár helyesebb, ha csak „*belief in*" típusú hite van. Valószínűleg felesleges is megjegyezni, hogy Kellner megállapításainak helyessége is vita tárgyát képezi, ami implicit módon az ő álláspontját támasztja alá: a teológiai meggyőződések jellegéről, elvárhatóságáról és tartalmáról is lezárhatatlan vita folyik a zsidó hagyományban.

[11] Az itt következő bekezdések meghatározásaiban és példáiban számos elemét felhasználtam egy korábbi írásomból: Balázs Gábor: Az értelmezés szabadsága a zsidó hagyományban. *Pannonhalmi Szemle,* 2020. 3. 8-22.

[12] A Tóra szó szűkebb értelemben Mózes öt könyvét jelenti, de kiterjesztett értelemben ez a gyűjtőneve a teljes zsidó vallási irodalomnak. A Tóra szó fordítása lehet „Tan" vagy „Törvény", mindkettő indokolt, és mindkettő bizonyos fokig pontatlan, hiszen a Tóra többek között erkölcsi, teológiai, politikai tanítást és jogi részt is tartalmaz.

[13] A *Tánách* betűszó, és a Héber Biblia három fő részére utal – *Tóra* (Mózes 5 könyve), *Neviim* (prófétai könyvek), *Ktuvim* (szent iratok) –, 24 könyvet tartalmaz, amelyek szövege és felosztása nagyjából megegyezik a protestáns Bibliában található, keresztény szóhasználat szerinti „Ószövetség"-gel, amely a zsidó teológiai felfogás szerint természetesen nem az „ó", hanem „a" szövetség. Maga a betűszó használata napjainkban nagyon elterjedt, de valójában nem ősi eredetű: Tal, Ilan: „The Term and Concept of TaNaKh". In. Finterbusch, Karin és Lange, Armin (Ed.): *What is Bible?* Peeters, Leuven-Paris-Walpole, 2012. 219-234.

[14] A „Szóbeli Tan" elnevezés arra utal, hogy eredetileg az interpretációkat nem volt szabad leírni, és szájhagyomány útján kellett továbbadni (Babilóniai Talmud, Temurá 14b, és vö. Gittin 60b).

két egymással szorosan összefüggő részből áll, ahogy ezt a következő forrás is példázza:

> Agnitus, a hadvezér egyszer megkérdezte Rábán Gámliélt: „Hány Tórát adott [Isten] Izraelnek?" Azt felelte: „Kettőt, az egyiket írásban, a másikat szóban." (Szifre Dvárim 351[15])

Az egy a júdeai tartományba kirendelt római hadvezér és egy – az 1. században élt – zsidó vezető közötti – minden bizonnyal fiktív – párbeszéd visszatérő elem a rabbinikus forrásokban.[16] Ezekben a szövegekben sokszor fogalmazódnak meg olyan állítások a zsidó hagyományról, amelyeket rabbinikus körökben általánosnak elfogadottnak tekintettek, és amelyekről azt gondolták, hogy mindenképpen érdemesek – a nem-zsidó világot jelképező – rómaiak figyelmére is. Az itt megfogalmazott, a Tóra „kettős jellegét" feltételező állítás előnye egyértelmű, hiszen isteni autoritással ruházza fel a római korban egyre inkább kizárólagos zsidó vezetői szerepet kiharcolni próbáló rabbikat. E tételnek azonban komoly hátránya is van: a viták jelensége magyarázatot követel. Ha mind az Írott és mind a Szóbeli Tóra az isteni kinyilatkoztatásból ered, akkor hogyan lehet megmagyarázni a gyakori és egymással radikálisan szembenálló nézetkülönbségeket? Ha az értelmezés maga is isteni eredetű, akkor miért nem tökéletes a harmónia a zsidó jog világában?

A viták elterjedtsége önmagában tehát nagyon keveset mond a vita értékéről, abból ugyanis, hogy a viták ténye tagadhatatlan, nem következik, hogy ebben pozitív értéket kellene látni. Mivel a vita jelenségével a zsidó kultúrában már hatalmas mennyiségű szakirodalom foglalkozik, ezért itt csak a példa kedvéért idézek néhány egymással szöges ellentétben álló forrást a vita értékéről.

A VITA: EMBERI HIBA KÖVETKEZMÉNYE

Az egyik talmudi szöveg a következőképpen írja le a viták kialakulását:

> **Rabbi Joszé azt mondta: Kezdetben a vita nem volt elterjedt** jelenség **Izrael** népe köré**ben**. **Eleinte egy hetvenegy** bíróból álló **bíróság ülésezett a Faragott Kő tanácstermében,** azaz a Jeruzsálemi Szentély északi fala melletti oszlopcsarnokban, és ezt a

---

[15] A *Szifré* a *Numeri* és a *Deuteronómium* könyveihez írott korai rabbinikus magyarázatok gyűjteménye, amelyeket valószínűleg az 5. század körül szerkesztettek.

[16] Ezekről a párbeszédekről lásd részletesen például: Gribetz, Sarit Kattan és Vidas, Moulie: Rabbis and Others in Conversation, *Jewish Studies Quarterly,* 19. 2012. 91-103.

bíróságot nevezték a Nagy Szánhedrinnek. **Volt még két további, huszonhárom bíróból álló bíróság; az egyik a Templomhegy bejáratánál, a másik pedig a** Szentély **udvarának bejáratánál ülésezett**. Továbbá: **Izrael népének minden városában egy huszonhárom bíróból álló bíróság ülésezett. Amikor szükség volt rá, hogy** egy jogi ügyben **kérdést tegyenek fel,** a vitában álló felek **megkérdezték a saját városuk bíróságát. Ha** a bíróság tagjai **hallottak** egyértelmű jogi hagyományt az adott ügyben, **akkor megmondták nekik** a választ**,** mármint a vitatkozó feleknek. **Ha pedig** a bíróság tagjai **nem** tudtak egyértelmű hagyományról a kérdéssel kapcsolatban, a peres felek és a bírók **elmentek a szomszédos város bíróságához**. **Ha** ennek a bíróság tagjai **hallottak** egyértelmű hagyományt a kérdéssel kapcsolatban, **akkor megmondták nekik, ha nem**, **akkor elmentek a Templomhegy bejárató**nál ülésező bíróság**hoz**. **Ha** ennek a bíróság tagjai **hallottak** egyértelmű hagyományt a kérdéssel kapcsolatban, **akkor megmondták nekik, ha nem**, **akkor elmentek a Szentély udvará**nál ülésező bíróság**hoz. A vén**, azaz a bölcs, aki a kisebbségi véleményt képviselte **azt mondta**: **én így meg így értelmeztem**, **a kollégáim pedig amúgy értelmezték**; **én így meg így tanítottam**, **a kollégáim pedig amúgy tanították**. **Ha** a bíróság tagjai **hallottak** egyértelmű jogi hagyományt az adott ügyben, **akkor megmondták nekik** a választ. **Ha pedig** a bíróság tagjai **nem** tudtak egyértelmű hagyományról a kérdéssel kapcsolatban, **elmentek ezek** a bírák **és azok** a bírák is **a Faragott Kő tanácsterm**ében ülésező bíróság**hoz**. … **Amikor egy kérdést tettek fel nekik**, **ha** a bíróság tagjai **hallottak** egyértelmű jogi hagyományt az adott ügyben, **akkor megmondták nekik** a választ. **Ha pedig nem**, akkor **szavaztak** a kérdésről. **Ha többségben volt**ak a bírák, **akik** rituálisan **tisztátalannak**[17] **ítélték** a kérdéses tárgyat, akkor **tisztátalannak nyilvánítottak**, **ha többségben** voltak a bírók, **akik** rituálisan **tisztának ítélték**, akkor **tisztának nyilvánították**. **Amikor Sámáj és Hilél**[18] **tanítványai**nak száma **megszaporodott**, **és** ezek a tanítványok

[17] A rituális tisztátalanság vagy tisztaság kérdését csak példaként hozza a Talmud, bármilyen más kérdésben is ez volt az eljárás.

[18] Két nagytekintélyű, i.e. 1. században élt bölcs, akik számos kérdésben tiszteletteljes vitában álltak egymással, de a talmudi historiográfia szerint a tanítványaik között elmérgesedett a helyzet. A két iskola közötti különbségről és általában is a rabbinikus viták jellegéről és értékeléséről lásd: Lifshitz, Berachyahu: *Hálává: ál dáát hámákom o ál dáát hákáhál*. [héber: Zsidó vallásjog: Isten vagy az ember szerint?] Bialik, Jeruzsálem, 2018. 157-277.

nem méltó módon szolgálták a mestereiket, azaz nem figyeltek a tanulás során minden részletre, **annyira megszaporodtak a viták Izrael** népe köré**ben**, **hogy a Tóra olyan lett, mintha valójában két Tóra lenne.**[19]

E forrás nem történelmileg hitelesnek tekintett helyzetet kíván leírni, hanem idealizált valóságot teremt, és a valós világban valószínűleg sosem létezett teljes jogbiztonság korának a mítoszát táplálja.[20] E szövegnek tehát nem a történelmi szempontból történő vizsgálata az érdekes, hanem az, hogy a vita értékére vonatkozó állításokat azonosítsuk benne. E képzelt, legalábbis jogi szempontból ideális korszakban, semmilyen vitás kérdés nem maradt eldöntetlenül, a tökéletesen felépített jogi hierarchiában minden kérdés megoldható volt. A jogrendszer stabilitását egyszerre biztosította a helyi bíróságok autonómiája, és ugyanakkor a felsőbb bíróságok egyértelmű autoritása felettük. E forrásban megkülönböztethető legalább három érdekes állítás a viták értékével kapcsolatban.

Az első állításból úgy tűnik, hogy az ideális jogi helyzetben sem minden kérdésre létezett a hagyományból „készen kapott" megoldás – az ilyen hagyományon alapuló válaszokat jelzi a „hallották" szó. A vita ebben a korban ritkább, de létező jelenség volt, és az emberi értelemnek itt is fontos szerep juthatott a jogi döntéshozatalban: „én így meg így értelmeztem, a kollégáim pedig amúgy értelmezték; én így meg így tanítottam, a kollégáim pedig amúgy tanították". A szövegből nem derül ki egyértelműen, hogy az elszaporodott viták korában (i.sz. 2. század, Izrael) élő, de kompromisszumra törekvő attitűdjéről[21] ismert Rabbi Joszé úgy véli-e, hogy Mózes idején egyáltalán nem voltak viták. Abból, hogy mondandóját azzal a kijelentéssel indítja, hogy „Kezdetben a vita nem volt elterjedt jelenség Izrael népe körében", és nem azzal, hogy egyáltalán nem létezett vita, arra következtethetünk, hogy a vitákat

---

[19] Babilóniai Talmud, Szánhedrin 88b. A talmudi forrásokat a könnyeb olvashatóság kedvéért a fordítás testébe integrált magyarázatokkal együtt idézem, ahogy ez napjaink angolszász szövegkiadásaiban egyre elfogadottabbá válik. Lásd pl. *https://www.sefaria.org/Sanhedrin.88b.8?ven=William_Davidson_Edition_-_English&vhe=Wikisource_Talmud_Bavli&lang=bi&with=all&lang2=en*.
A vastag betűs részek a lehetőségekhez mérten szó szerinti fordítást jeleznek, a normál betűk pedig a kiegészítéseket mutatják.

[20] A Szánhedrin, azaz a zsidó legfelsőbb bíróság intézményéről a történelmi valóság szempontjából lásd: Kee, Howard, Clark: „Central authority in Second-Temple Judaism and subsequently: from Synhedriom to Sanhedrin", *Annual of Rabbinic Judaism,* 2. 1999. 51-63.

[21] Lásd pl. Babilóniai Talmud, Bává bátrá 22b, Jevámot 32b, Peszáhim 78a. Rabbi Joszé neve több mint háromszázszor fordul elő a Talmudban, ami igen magas szám, és jól jelzi, hogy egy fontos bölcsről van szó.

– amennyiben nem volt belőlük túl sok – nem tekintette a rendszer kudarcának, és mindenképpen legitim jelenségnek tartotta. A problémát nem a viták léte, hanem csak azok szükségtelen megszaporodása jelentette.

A vita értékével kapcsolatos második következtetés az, hogy még az eszményi jogbiztonság korában sem létezett bizonyosság arra vonatkozóan, hogy vajon a bölcsek válasza valóban tükrözi-e a metafizikai, isteni igazságot, és egybe esik-e az Isten által Mózesnek kinyilatkoztatott „megoldással" (már amennyiben R. Joszé szerint egyetlen megoldást nyilatkoztatott ki Isten). A „Faragott kő tanácstermében" ülésező legfelsőbb bíróság döntései csak olyankor estek szükségszerűen egybe az isteni, „metafizikai" igazsággal, amikor a „legfelsőbb bíróság" tagjai ismertek egy olyan Mózestől eredeztetett hagyományt, amely a hierarchiában alattuk elhelyezkedő bíróságok számára ismeretlen volt. Azonban létezett olyan helyzet is, amikor e bíróság tagjai is csak emberi belátásuk segítségével, szavazás útján tudtak döntésre jutni. Ez azonban, úgy tűnik, nem jelentett „rendszerhibát" Rabbi Joszé számára, mert a „Faragott kő tanácstermében" hozott ítéletek mindenki által elfogadott jogi igazságok voltak, így nem vezettek szükségtelen vitákhoz. A vita, amennyiben egy vitathatatlan jogi döntés követte, a döntéshozatal megengedhető, időnként egyenesen szükséges része volt.

A harmadik állítás mutatja a vitákkal kapcsolatosan a leginkább negatív attitűdöt: rabbi Joszé a viták megszaporodását csak egy adott kor – Sámáj és Hilél kora – utáni emberi gyengeség következményének tekinti. Ebben a korban sem maga az intézményrendszer, hanem csak annak emberi képviselői romlottak meg, a történelem viszontagságai (a nagy vezetők halála) és az emberi gyarlóság volt tehát az oka a viták elszaporodásának.[22]

A VITA: AZ ISTENI TERV RÉSZE

Alapvetően különböző attitűdöt találunk a vitával kapcsolatban egy másik talmudi forrásban, ahol a bibliai Kohelet (Prédikátor) könyve egyik versében (12:11)[23] szereplő „gyülekezetekben levőké" kifejezés szolgál a homília alapjául.

---

[22] E forrás szemlélete közeli rokonságot mutat egy másik talmudi szöveggel, ahol szinte ugyanezeket a gondolatokat találjuk meg: Terumá 16a. Ott Mózes halála feletti gyász okozza a hagyomány egy részének elfelejtését, és a rabbik ott is arra a konklúzióra jutnak, hogy szavazással kell megállapítani a helyes választ, amikor nem áll rendelkezésre megbízható hagyományos forrás egy kérdés eldöntésére.

[23] A teljes vers így szól a Bernstein Béla fordításában: „A bölcsek szavai olyanok, mint az ösztökék és mint a bevert szögek a gyülekezetben levőkéi: egy pásztortól adattak." (*https://zsido.com/fejezetek/es-parancsolatait-orizd-meg/*). Sokkal érthetőbb a Református Új Fordítású Biblia: „A bölcsek szavai olyanok, mint a tüskék, és azoknak gyűjteménye olyan, mint az egymás mellé levert cövekek, amelyek egy

A bibliai versben szerepel a **„gyülekezetben lévők”** kifejezés, és **ez a** Tórában jártasságot szerzett **Bölcsek tanítványaira** vonatkozik. **Ők különböző gyülekezetekben ülnek**, **és a Tóra** tanulásá**val foglalkoznak**. Amikor vita támad közöttük, **vannak, akik tisztátalannak nyilvánítanak** valamit, **és vannak, akik tisztának** nyilvánítják ugyanazt. **Vannak, akik megtiltják** egy adott tevékenység elvégzését, **és vannak, akik megengedik** ugyanazt. **Vannak, akik használatra alkalmatlannak**, **és vannak, akik használatra alkalmasnak nyilvánítják** ugyanazt. Emiatt **talán azt mondhatja az ember: Hogyan tanulhatnék így Tórát**, amikor ennyi vita létezik azzal kapcsolatban**?! Ezt a véleményt kizárandó mondja** a szentírási vers folytatása: **„mindet ugyanaz a pásztor adta.” Egy Isten adta mindezt, a Teremtés egyetlen Ura száján keresztül nyilatkoztatott ki,** és **egy pásztor**, azaz Mózes, **adta tovább mindezen szavakat**[24]**, ahogy a Szentírásban áll: „Isten elmondta mindezeket a szavakat”**[25] **(2Móz 20:1).** Így hát **te is**, azaz a kétkedő tanuló, **tedd olyanná a füledet, mint egy tölcsért, tedd a szívedet a megértés eszközévé, hogy** értő módon **hallgasd meg azok szavait, akik tisztátalannak nyilvánítják** az adott tárgyat, **és** azokat is, **akik tisztává nyilvánítják, azokat is, akik megtiltják** az adott tevékenységet, **és azokat** is**, akik megengedik** azt, **és** azokat is, **akik használatra alkalmatlannak**, **és** azokat is**, akik használatra alkalmasnak nyilvánítanak** valamit. (Babilóniai Talmud, Hágigá 3b)

E talmudi mondást az i.sz. 1-2. században élt rabbi Elázár ben Ázárjának tulajdonítja a hagyomány, aki egy ideig maga is a Szánhedrin elnöke volt. A forrás kezdete készségesen elismeri, hogy a vallásjogi viták elterjedtsége zavart okoz, és az egymásnak ellentmondó döntések láttán a kezdő tanuló érthetően retten meg, mondván, hogy lehetetlen egy olyan jogrendet megfelelően elsajátítani, amelyben nincs egyértelmű hierarchia, és az egymásnak ellentmondó

Pásztortól valók.” (*https://szentiras.hu/RUF/Pr%C3%A9d12*). A vers pontos értelmezése lényegtelen a tárgyalt kérdés szempontjából, és a talmudi szöveg fordításában a kontextusnak megfelelően, saját fordításomban idézem a bibliai citátumot is, hiszen a talmudi bölcs bevallottan nem a bibliai szöveg érthetőbbé tételét tűzi ki céljául, hanem felhasználja a nehezen értelmezhető kifejezést a saját teológiai gondolata hivatkozási alapjául. Ez az eljárás a rabbinikus értelmezés keretrendszerében egyáltalán nem különleges.

[24] A magyar fordítás érthetővé tétele a mondat eredeti szórendjének megváltoztatását tette szükségessé.

[25] A héber szövegben az „elmondta” és a „szavak” szó ugyanabból a nyelvi gyökből [ד.ב.ר.] származik, csakúgy, mint a talmudi szöveg folytatásában visszatérő a „szavak” szó.

határozatok egyszerre érvényesek. A korábban elemzett forrás alapján feltételezhetjük, hogy rabbi Joszé szerint a megoldás a tökéletes intézményrendszer visszaállításában, a történelmi hibák kijavításában van. Rabbi Elázár megoldása sokkal radikálisabb; ő a probléma valós mivoltát tagadja: nem a viták ténye a zavaró, hanem az egyén vitákhoz való viszonyulása. Amikor valaki megérti, hogy minden rabbinikus magyarázat része volt az eredeti kinyilatkoztatásnak, akkor a zavar elmúlik, mert felismerésre kerül, hogy Isten maga tette a vitákat a zsidó vallásjogi rendszer egyik alapjává.

Az olvasó, aki a rabbinikus gondolkodás rendszerén kívülről érkezve közelít egy talmudi szöveghez, teljes joggal érzi zavarban magát, hiszen a fenti értelmezés igen távol esik a kiindulásként szolgáló Prédikátor könyvéből származó szöveg vélhető eredeti értelmétől. Ráadásul magyarázata folytatásában rabbi Elázár a dekalógust bevezető verset használja fel, amelynek kézenfekvő értelme szintén más, mint ahogy ez ebből a magyarázatból következni látszik. Jelen írásomnak nem tárgya a rabbinikus hermeneutikai szabályok részletes elemzése, így az olvasótól csak az kéretik, hogy munkahipotézisként fogadja el igaznak az állítást, hogy mindez a rabbinikus értelmezési szabályok keretében cseppet sem különös.[26]

Rabbi Elázár magyarázata alátámasztásául azt használta fel, hogy a második idézett tórai helyen a „szavak" [*devárim* – דברים] szó többesszámú alakban áll. A tórai textus szerint Isten elmondta „mindezeket a szavakat", ami a szöveg kézenfekvő értelme szerint az ezután következőkre, azaz a dekalógusra vonatkozik. Rabbi Elázár viszont abból a hipotézisből indul ki, hogy a Szináj hegyen Isten az Tóra egészét – azaz az Írott és a Szóbeli Tant együtt – tárja fel Mózesnek, tehát a „mindezek" szó nemcsak a mózesi könyvekre, hanem azok értelmezésére is vonatkozik. Magyarázata épp ezért szolgálhat megnyugtatásul az aggódó tanítványnak: még maguk a viták is Isten szavaiból származnak.

A valamivel később, a 3. században élt rabbi Jánájnak, tulajdonított mondás hasonló gondolatot fejez ki:

Rabbi Jánáj azt mondta: A Tóra szavai nem elszigetelten, vagy: „világosan tagoltan" **adattak,** azaz kerültek kinyilatkoztatásra**, hanem minden egyes szóval, amelyet Isten Mózesnek mondott, mondott 49 aspektust, amely alapján** rituálisan **tiszta, és 49 aspektust, amely alapján** rituálisan **tisztátalan** az adott dolog. **Mózes azt mondta:**

[26] A rabbinikus értelmezési szabályok megértéséhez nagy segítséget jelent az alábbi klasszikusnak tekintett mű: Halivni-Weiss, David: *Peshat and derash: plain and applied meaning in Rabbinic exegesis*. Oxford University Press, New York, Oxford, 1991.

Meddig lesz ez így, Világ Ura? Tegyük világossá a vallásjogot! Isten így felelt: „A többséggel tartva” kell dönteni (2Móz23:2), **ha a többségben lesznek, akik szerint** rituálisan **tisztátalan, akkor tisztátalan, ha a többségben lesznek, akik szerint** rituálisan **tiszta, akkor tiszta.** (Midrás Tehilim 12)[27]

Rabbi Jánáj még egy lépéssel továbbment rabbi Elázárnál is, és egyenesen úgy vélte, hogy Isten a Tóra minden egyes szavához majdnem száz egymásnak teljesen ellenmondó értelmezési lehetőséget fűzött. A szöveg a rituális tisztátalanság vagy tisztaság kategóriáját valószínűleg csak példaként használja, mint egy olyan teljesen elméleti területet, ahol a zsidó jog valóban rendkívül sok érvelési lehetőséget foglal magában. A teljes relativizmus lehetőségét látva már nem egyszerűen egy kezdő tanítvány rémül meg, hanem maga Mózes, aki tiszteletteljesen vitába is szál Istennel, és a Tóra egy olyan javított verziójának átadását kérelmezi, amely kevesebb vitalehetőséget ad. Isten számára azonban úgy tűnik, hogy egyáltalán nem ijesztő az a lehetőség, hogy minden és mindennek az ellenkezője is bizonyíthatóvá válik a bölcsek érveléstechnikájától (és értelmezői szándékától) függően, mindaddig, amíg létezik egy biztos döntéshozási technika: az egyszerű többség elve. Noha a vita értékelése radikálisan különbözik ebben a forrásban is rabbi Joszé álláspontjától, hiszen az nemhogy nem az emberi gyarlóság következménye, hanem egyenesen a határozott isteni terv része, egy kérdésben mégis egyetérteni tűnik rabbi Joszé és rabbi Jánáj: a gyakorlati kérdésekben akkor is szükség van egy döntéshozatali mechanizmusra, ha az ellentétes álláspontok egyformán jó érvekkel vannak alátámasztva.

Nehéz, sőt valószínűleg lehetetlen súlyos fogalmi anakronizmus nélkül megpróbálni lefordítani a rabbinikus véleményeket a 21. században használatos filozófiai nyelvre, de – a filológusok előrelátható rosszallása ellenére – mégis érdemes megpróbálni. Úgy tűnik, rabbi Elázár és rabbi Jánáj a megoldhatatlan viták sokaságában egyáltalán nem a vallási hagyomány episztemikus kudarcát látják, hanem úgy vélik, hogy a (vallási) igazság természete pluralisztikus és nem monisztikus. Maga Isten az, aki olyan valóságot teremtett és olyan tant/törvényt nyilatkoztatott ki, amely lehetővé teszi több egymásnak ellentmondó igazság létezését. Mivel – sajnos – a talmudi szövegek nem tartalmaznak hosszas kifejtéseket, és a korszak zsidó bölcsei filozófiai, teológiai gondolataikat példázatok, történetek által és aforizmaszerű rövid mondásokban fogalmazták meg, ezért nem tudjuk rekonstruálni rabbi Elázár és rabbi

[27] A Zsoltárok (héberül: Tehilim) könyvének egy részéhez fűzött rabbinikus magyarázatok gyűjteménye, melyet a korai források alapján valószínűleg a 11. században, Itáliában szerkesztettek egybe.

Jánáj értékpluralizmusának pontos részleteit. Remélhetőleg nem tűnik azonban nagyon légből kapottnak a feltételezés, hogy alapvető különbséget feltételeztek az isteni, abszolút, végtelen igazság között, és aközött, hogy a véges értelmű ember ebből mit képes megérteni.

Összefoglalásként tehát azt hangsúlyozhatjuk, hogy a zsidó hagyomány bölcseinek egy jelentős része szerint a viták eldönthetetlensége szerint a viták léte nemhogy nem a vallás episztemikus kudarcát, hanem egyenesen ez az isteni akarat megvalósulását bizonyítja. Érdekes módon még a vitákról sokkal negatívabb véleményt megfogalmazó rabbi Joszé véleménye is összeegyeztethető rabbi Elázár és rabbi Jánáj igazságról vallott nézetével. Rabbi Joszé is elfogadhatja, hogy az isteni igazság pluralisztikus és az ember számára felfoghatatlan, és csak ahhoz tűnik ragaszkodni, hogy a társadalmi stabilitás szempontjából a szilárd jogi hierarchia szükséges. Valójában a viták megítélésében a két jelentősen különböző álláspont főként az eszköz (azaz a vita) értékének megítélésében különbözik, de egy nagyon fontos ponton egyetértés van közöttük: ha a gyakorlati kérdésekben van az embernek megbízható döntéshozatali mechanizmusa, akkor viszonylag könnyű azzal együtt élnie, hogy az abszolút igazság kiderítésével kapcsolatban episztemikus kudarcra van ítélve.

A MEGOLDÁS NÉLKÜLI VITÁK A MODERN ZSIDÓ KULTÚRÁBAN

Írásom második részében a modern, szekuláris zsidó kultúra egy különösen izgalmas, a modern zsidó identitás lényegéről szóló vitáját szeretném felidézni. Társadalom-, eszme- és ideológiatörténeti szempontból sokat foglalkoztak azzal, hogy miután az újkori abszolutista állam létrejötte jelentősen hozzájárult a hagyományos, középkori zsidó közösség (*káhál*) lebontásához, és az emancipáció az európai történelem során először lehetővé tette a zsidók számára, hogy legalábbis jogi szempontból egyenrangúvá váljanak a keresztény polgárokkal, a tradicionális zsidó identitás alapjaiban kérdőjeleződött meg.

A modern zsidó identitás kialakításával kapcsolatos filozófiai-ideológiai vitát, egy látszólag a kérdéshez egyáltalán nem kapcsolódó filozófiai szöveg segítségével próbálom felidézni. Az *Idegen és Más* című könyvének egy pontján Gyenge Zoltán a következőket írja: „Ha … őszinték vagyunk magunkhoz, nos, úgy talán döbbenettel kell felfedeznünk: az idegen leginkább *bennünk* van. Azáltal, hogy az ember individuum (és nem dividuum), vagyis mondjuk Szókratésznek hívják, aki fáradhatatlanul járja az agorát, és vitába száll mindenféle alakkal, ha pedig pofon csapják, csak annyit mond: bosszan-

tó, hogy az ember reggel nem tudja, hogy sisakban kellett volna eljönnie otthonról[28], akkor máris in-dividuum, azaz osztatlan, egy magával, *de különbözik a mástól*, és egyben idegen a más számára, éppen a benne lévő idegenséget kiváltó lényeg tekintetében. És *vice versa*. Az idegen bennem van, belőlem ered. Mennyire érdekes, ha a φόβος (gyűlölet) önállóvá válik, mindent elborít, az ismeret nincs jelen, nem kell, hiszen csak összezavar. Sokkal jobb gyűlölni. De ekkor már a *más* nem egyszerűen idegen, hanem *ellenség*."[29]

Gyenge Zoltán megállapítása a személyes identitással kapcsolatban, miszerint „az idegen bennem van", felidézi a – több könyvében is visszatérő – Nárcisz mítosszal és Caravaggio *Nárcisz* című képével kapcsolatos elemzésének konklúzióját:

„...egyrészt a *mi* (wir) vagyunk azok, akik szemlélünk, és mi magunk vagyunk azok, akiket szemlélünk. A kettő azonossága tehát ebben az értelemben önmagából adódik.

Lefordítva: látok valamit, mondjuk Nárcisz egy képet, én a látó (*Nárcisz*), amaz látott (*Nárcisz képe*) – ez a két különböző szélsőség. A közvetítő a látásban feltűnő jelenség, ebben az esetben a víz képe. Nárcisz látja a mást, ami nem ő, hanem más, de nem érti meg, hogy az *ő* másléte."[30]

Gyenge Zoltán két jellegében nagyon különböző, de következtetéseiben mégis hasonló szöveg elemzésével folyatja. Az első a *Szellem fenomenológiája* – amelyet szinte reménytelen megérteni az olyan nem-Hegel szakértő olvasónak, mint jelen sorok írója –,[31] majd szerencsére idézi Ovidius mítosz értelmezését. Ez utóbbi szöveg – Hegelével ellentétben – tökéletesen alkalmasnak tűnik arra, hogy összekapcsoljuk a valósággal, és a konkrét egyének és csoportok identitásával foglalkozó elméletek nyelvére fordítsuk. Az alábbiakban Gyenge Zoltán egyéni identitásra alkalmazott mítosz értelmezésének

---

[28] Seneca: *De ira / A haragról*. Id. kiad. XI.2.

[29] Gyenge Zoltán: *Idegen és Más*. L 'Harmattan, Budapest, 2020. 92.

[30] i.m. 57. vö. Gyenge Zoltán: *Kép és mítosz*. Typotex, Budapest, 2014. 180-183. Csak az érdekesség kedvéért érdemes megjegyezni, hogy a Nárcisz mítosznak létezik a Talmudban (Babilóniai Talmud, Nedárim 9b, Názir 4b) is egy variációja, ám az összehasonlítás ezzel most túl messzire vezetne.

[31] „Pontosan azt mondja ki, hogy a két szélső (*Extreme*), Nárcisz és a kép, azért esik egybe, mert bár azt hiszi a megismerő, hogy a kettő között (Nárcisz / kép) 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*)." Gyenge Zoltán: *Idegen és Más*. L 'Harmattan, Budapest, 2020. 57.

gondolatmenetét követve, megkísérlem bemutatni, hogy olvasata – ha az írásom első felében bemutatott rabbinikus szövegértelmezési kreativitásnak akár csak egy töredékét is sikerül felhasználni, akkor – alkalmazható lesz a modern kori zsidó közösség útkeresésének leírására is.

> „Víz közepén meglátva nyakát, jaj, hányszor akarja
> fonni be karjaival, hányszor nyúl vízbe hiába!"

A jelentős történelmi, társadalmi változások közepette az önazonosságát kereső zsidó közösség (Nárcisz) úgy érzékelte, hogy már nem ismeri fel, vagy akár egyenesen elveszti saját magát abban a közegben (a víz / nem-zsidó társadalom), amelyben egykor tiszta képe és önképe volt.

> „Mit lát, még nem tudja, de lángol azért, amit ott lát,
> tévelygése, szemét rászedve, szemét tüzesíti."

A változó politikai, társadalmi közeg tükrében a közösség tagjai saját megváltozott „imidzsüket" kissé értetlenül, de annál lelkesebben szemlélik. Amikor a zsidó közösség a modernizálódó, fokozatosan – legalábbis a felszínen – egyre befogadóbbá váló társadalomban saját tükröződését figyelte, a vele szemben megváltozott viszonyból fakadóan önmagáról – sokszor pozitívan – torzított képet kapott. Sem maga a víz tükre, sem a benne visszatükröződő kép nem maga a megragadható valóság, ám ahogy ezt Nárcisz sem értette, úgy az új identitást kereső zsidó közösséget is megzavarta a látott, vágyott képmás. A feléjük tükrözött legfontosabb üzenet az volt: „Nézd meg magad, milyen szép vagy a mi szemünkben, válj olyanná, mint amilyennek mi látunk téged, és amilyen képet mi tükrözünk rólad, saját magad felé!" Ez az új, nem saját maga által kialakított, hanem egy másik közegben tükröződő önkép egyszerre töltötte el a közösséget bizonytalansággal saját mivoltát illetően, és ezzel egyidejűen vonzódás keletkezett benne a saját valóságának hasonló, de mégiscsak torzított képe iránt.

> „Illó képek után mért nyúlsz, te szegény, te hiszékeny?
> Nincs mire vágyakozol: fordulj meg s kedvesed eltűnt."

Nárcisz zavara elsősorban identitászavar: elvesztette eredeti önazonosságát, az új önazonosság valójában csak egy mások felfogása, és önön megfigyelése által kialakított illúzió, amely amikor megpróbálják megragadni, szükségszerűen eltűnik. Nárcisz tragikomikus helyzetbe kerül: minél jobban kapkod saját képe után, annál frusztráltabbá válik, és helyzete annál reménytelenebb. Nehéz ennél találóbban leírni a modernkori zsidó közösség identitásválságát: az idegen közegben, mások ideáljai és elvárásai által kialakított

önkép nagyon hamar egyfelől hamisnak bizonyult: a zsidók nem olyanok voltak, mint amilyennek a nem-zsidók, és sokszor saját maguk is, a tükörben magukat látni akarták. Hamarosan az is kiderült, hogy a kép nemcsak a valóságban nem létezik, hanem ideálként is elérhetetlen. És mégis: a zsidó közösség önmaga képébe már beleszeretett, és elfelejtette, hogy nem a valós önmagát szemléli, hanem csak egy önmagáról a közvetítő médiumként szolgáló közeg tükrözése által torzított képet lát, és kétségbeesetten kezdett kapkodni a saját magáról alkotott illúzió után. A végeredmény előre megjósolható volt: sem önmagát nem tudta megragadni, hiszen a valós én-jét nem saját egyediségében, magábanvalóságában (Hegelnek bizonyára erre is van egy szép szava) kereste, hanem mások elvárásaiban, elképzeléseiben és illúzióiban vélte megragadni.

Végül aztán úgy járt, mint Nárcisz, aki, amikor önmaga tükröződése után nyúlt, magát is eltüntette, és a vizet is összezavarta, és épp azáltal tűntette el benne a saját képét, hogy azt megragadni és magáévá tenni akarta. Ezzel egyidőben a nem-zsidó társadalom számára is megzavart két képet is: az egyik kép az volt, amelyet a befogadásra váró zsidóról (az idegenről) alakított ki, a másik pedig az, amelyet a társadalom saját magáról, mint befogadó közegről alkotott. Az ilyen zavar okozása ritkán marad büntetlenül.[32]

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

Az elemzésnek ebben a fázisban érdemes visszatérni Gyenge Zoltán korábban már idézett soraihoz: „Ha … őszinték vagyunk magunkhoz, nos, úgy talán döbbenettel kell felfedeznünk: az idegen leginkább *bennünk* van. Azáltal, hogy az ember individuum … azaz osztatlan, egy magával, *de különbözik a mástól*, és egyben idegen a más számára, éppen a benne lévő idegenséget kiváltó lényeg tekintetében. És *vice versa*. Az idegen bennem van, belőlem ered."

Bár úgy tűnhet, hogy az előző fejtegetés pusztán posztmodern játszódás különböző szövegek olvasatainak lehetőségeivel, de remélhetőleg egy konkrét példa felidézésén keresztül sikerül bemutatni, hogy a Nárcisz mítosz Gyenge Zoltán féle olvasata valóban segíthet egy identitás-paradoxon megértésében.

A 18. század előtt élt zsidók jelentős része számára nem lett volna értelmezhető a modern kor egyik leggyakoribb kérdése: „a zsidóság nemzetiség-e

---

[32] A fenti folyamat a történelemtudomány szókincsével történő, de tartalmilag igen hasonló módon történő leírását lásd: Avineri, Shlomo: *Herzl*. Corvina, Budapest, 2015. 45-78.

vagy vallás".[33] A zsidó történelem folyamán a népi és a vallási elem szinte mindig elválaszthatatlanul és megkülönböztethetetlenül összefonódva létezett. A 18-19. század európai politikája, a hajlandóság arra, hogy a zsidóknak egyenlő jogokat adjanak, többek között azzal is járt, hogy az európai modern nemzetek számára kényelmes fogalmi keretek használatát rákényszerítették a zsidókra is. A társadalmi integráció lehetőségétől lelkesedő, a modernizációs folyamatokhoz pozitívan viszonyuló zsidók meglepően gyorsan felejtették el azt, hogy a zsidó identitás etnikai és nem csak vallási alapon nyugszik. Csak e felejtési folyamat miatt hatott újszerűen Herzl a *Zsidó állam* című könyve bevezetőjében tett kijelentése: „Nép vagyunk, egy nép." (*"Wir sind ein Volk, ein Volk.*").[34] Ez a mondat, miszerint a zsidók nem pusztán egy vallás, hanem egy olyan nép is, amelynek a tagjai akkor is egy népi közösséghez tartoznak, ha más-más országban élnek, és más-más nyelven beszélnek, evidenciának számított volna másfél évszázaddal korábban. Herzl egy régi igazság újrafogalmazásával igyekezett felgyorsítani a zsidó népi identitás újdonsült felismerését a nyugat- és közép-európai zsidók számára. (Kelet-Európában, ahol az antiszemitizmus sokkal erőszakosabban volt jelen, erre az emlékeztetőre kevésbé volt szükség.)

Visszatérve a Herzl tevékenységét megelőző korszakra, az emancipáció lehetősége megteremtett egy olyan új zsidó önfelfogást, amelyben a zsidóság népi mivolta megtagadásra kerülhetett. A cionista mozgalom születésekor, a 20. század fordulóján, amikor Herzl – nem egyedül persze, hanem előfutáraival és támogatóival együtt – rehabilitálta a zsidó népiség fogalmát, a zsidó történelem során először jött létre olyan zsidó tömegmozgalom, amelyben a zsidó nép a vallástól teljesen, vagy szinte teljesen függetlenül jelent meg. Így született meg egy másik, nem kevésbé meglepő identitás opció is: a zsidó népi identitás igenlése a zsidó vallás és hagyományos eszmerendszer és életforma tagadásával egyidejűleg.

Shmuel Almog egy rövid, ám nagyon fontos tanulmánya megérdemli, hogy felidézzük gondolatmentét.[35] Almog arra hívta fel a figyelmet, hogy a cionista

---

[33] A téma irodalma rendkívül gazdag, de máig alapvető fontosságúnak számítanak a magyar származási, izraeli történésznek iskolaalapító művei: Jákov Katz: *Kifelé a gettóból*. MTA Judaisztikai Kutatócsoport, Budapest, 1995., uő: *Végzetes szakadás*, Múlt és Jövő, Budapest, 1999., uő.: *Hagyomány és válság*, Múlt és Jövő, Budapest, 2005.,

[34] Herzl Tivadar: *A zsidó állam*. Jövőnk, Budapest. 1919. elektromos kiadás: *https://regi.sofar.hu/book/herzl-tivadar-a-zsido-allam/bevezetes/*

[35] Almog, Shmuel: „Normálizációjá ve'or lágojim' bácionut" [héb: Normalizáció és 'fény a népeknek" a cionizmusban], In. Almog, Shmuel és Hed, Michael (szerk.) *Rájon hábehirá* [héber: A kiválasztás eszméje], Merkáz Zálmán Sázár, Jeruzsálem, 1991. 287-298.

identitás elemzéséhez elkerülhetetlen előfeltétel a zsidó nemzeti mozgalom két legfontosabb szellemi elődjének, a felvilágosodásnak és a romantikának a megértése. A felvilágosodás korának meggyőződése az volt, hogy elég a társadalom primitív és sötét rétegeinek felmutatni a fényt, és ennek hatására rögtön meg fognak változni. A mi kontextusunkban ez azt jelentette, hogy a zsidók „civilizálása" – mind kulturális, mind állampolgári értelemben – elég lesz ahhoz, hogy a nem zsidó társadalom sötét rétegei (értsd: az előítéletek és az antiszemitizmus) is eltűnjenek. A felvilágosodás korát a romantika követte, amelynek az alapérzése a melankólia volt, és amely a felvilágosodás optimizmusát felületesnek találta. A romantika hívei gyakran nacionalisták voltak, és antiszemita érzelmeket tápláltak, épp ezért egy zsidó többnyire csak akkor nyert teljes bebocsátást, ha kikeresztelkedett. Ez persze paradoxon volt, hiszen egy zsidónak az egyedisége feladására volt szüksége ahhoz, hogy az egyediséget dicsőítő romantikusok befogadják.

A cionizmus születésére egyszerre volt hatással e két egymásnak sok mindenben ellentmondó irányzat, hiszen mindkettő csak némi késéssel jutott el a zsidó köztudatba. Egyidejűleg hatott tehát két ellentétes ideál: a felvilágosodás univerzalizmusa és a romantika vonzódása az egyéniséghez és az egyediséghez, így aztán a cionista ideológiában egymás mellett létezett két egymással nehezen összeegyeztethető tendencia: a felvilágosodás örökségeként a normalizáció vágya („legyünk olyan nép, mint a nem-zsidó népek"), és a romantika jellegzetes egyedi küldetéstudata („legyünk fény a népek számára"[36]).

Az ellentétes hatások nyomán kialakult ellentétes célkitűzések az új zsidó identitás kívánatos mivoltáról nem meglepő módon – máig ható[37] – vitát eredményeztek a cionista mozgalmon belül. Shmuel Almog három fő tendenciát különböztet meg a normalizáció – ami a felvilágosodás mozgalmának egyik visszatérő gondolata – és az egyedi küldetéstudat – a romantika öröksége – vitájában.[38] A nem vallásos cionisták – akik a mozgalom hatalmas többségét képezték – abban egyetértettek, hogy lehetséges a zsidó identitás teljes értékű megélése a zsidó vallás bármilyen formában történő gyakorlása nélkül is. Abban azonban, hogy milyen mértékben kell normalizálódni, azaz olyanná válni, mint a nem zsidó népek, és mennyiben kell megőrizni a zsidó kultúra eszmei, filozófiai hagyományát az új szekuláris életvitel mellett is, már korántsem volt egyetértés.

Az első csoportba azok a cionista gondolkodók sorolhatóak, akik úgy gondolták, hogy miként Izrael népének a klasszikus kultúrában az volt a feladata,

---

[36] A kifejezés forrása Jesájáhu (Ézsaiás) 42:6, 49:6, 60:3.

[37] E vita továbbélése a 20. és 21. században az úgynevezett poszt-cionizmus vita: Silberstein, Laurence: *Postzionism: a Reader*. Rutgers, New Brunswick, N.J, 2008.

[38] Almog, i.m. 295-298.

hogy vallási szempontból példát mutasson etikai-monoteista küldetésével a nem zsidó népeknek, úgy a modern Izrael megalapítását célként kitűző zsidó nemzeti mozgalomnak is fel kell újítania a prófétai szellemiséget és erkölcsöt. Egy olyan nemzeti mozgalmat kell létrehozni, amely kiemelkedik morális és spirituális színvonalával a kortárs nacionalista mozgalmak közül. A kiválasztottság eszméje nem vesztette tehát érvényét, Izrael népének univerzális küldetése e gondolkodók szerint megmaradt, éppencsak a vallásos formát váltotta fel a modern államalapító nemzeti mozgalom eszköztára.[39] A normalizáció az ehhez a csoporthoz tartozók számára tehát inkább csak modernizációt, a hagyományos vallásos életforma elvetését, de nem a zsidó különlegesség feladását jelentette.

A második csoportot Almog a „normális normalizációsoknak" nevezte el, és az ő közös jellemzőjük elsősorban a territorializmus és a diplomácia eszköztárába vetett hit, a racionalizmus és társadalmi szempontból a konzervatív liberalizmus volt. Őket ideológiai szempontból a radikális eszméktől való tartózkodás, a másként gondolkodókkal szembeni tolerancia jellemezte, és bár személyes életvitelükben teljesen szekulárisak voltak, nem akarták kirekeszteni a cionisták táborából a vallásos meggyőződésűeket sem.[40]

A harmadik csoportba Almog a „provokatív normalizációsok"-nak titulált gondolkodókat és aktivistákat sorolta be.[41] Ők azt követelték, hogy a zsidók szabaduljanak meg a zsidó jellemvonásoktól annak érdekében, hogy valódi néppé válhassanak. E radikális identitáskereső csoport meggyőződése többszörösen is paradoxonba hajlik. Egyfelől, noha magukat tartották az autentikus cionistáknak, és úgy vélték, az identitás-vita résztvevői közül csak nekik sikerült megérteniük a zsidó népiség lényegét, mégis tettek két olyan állítást is, amellyel legnagyobb ideológiai ellenfeleik, az anticionisták és az asszimiláció pártiak is örömmel egyetértettek volna. Az első állítás szerint a zsidók jelenleg nem tekinthetőek népnek (hiszen épp a zsidó vallás miatt kialakult jellemzőik miatt nem olyanok, mint a „normális" népek). Ezzel a kijelentéssel („a zsidóság nem nép") boldogan egyetértettek volna mind az anticionisták, mind pedig az asszimiláció hívei. A második állításuk („olyanná kell válni,

---

[39] Almog ebbe a csoportba sorolt olyan gondolkodókat, mint Áhád Háám és A.D. Gordon, de Izrael Állam első miniszterelnökét, Dávid ben Guriont is. Valamennyiükről, csakúgy mint az alább felsorolásra kerülő gondolkodókról képet kaphat az érdeklődő olvasó e bevezető alapművek közé tartozó, magyarul is megjelent könyvből: Avineri, Slomo: *A modern cionizmus kialakulása*. Századvég, Budapest, 1994.

[40] Ide sorolta Almog például a cionista mozgalom alapítóját, Herzl Tivadart és a szintén magyar származású legfőbb szövetségesét, Nordau Miksát.

[41] Közéjük sorolta be például a héber nyelv megújítóját, Eliezer Ben-Jehudát illetve Joszef Hájim Brennert.

mint amilyenek a nem zsidók") az anticionista, de zsidó identitásukban elkötelezett zsidókból bizonyára ellenkezést váltott volna ki, annál nagyobb örömére szolgált volna az asszimiláció híveinek.

A paradox tétel – amelynek megértésében segíthet a romantika kapcsán már említett paradoxon: csak azt a (zsidó) egyént fogadjuk be, aki megszűnik zsidónak lenni – megszületése, miszerint a zsidóknak ahhoz, hogy igazán önmaguk lehessenek előbb tulajdonképpen nem-zsidóvá kell válniuk, egy hosszabb folyamat eredménye volt. Keserű történelmi tapasztalataik, a rendszeresen visszatérő üldöztetés, fizikai és lelki abúzus okait kutatva saját magukban vélték felfedezni a hibát. A sajátos logika abból indult ki, hogy a bántalmazó folyton a nem zsidó, és a bántalmazott mindig a zsidó. Ha pedig – szól a konklúzió – a zsidók ki akarnak törni ebből az ördögi körből, akkor át kell értékelniük a hagyományos irodalomban jellemzően a nem zsidóknak tulajdonított tulajdonságokat. A jellegzetes nem zsidó tulajdonságok megmaradnak, de a csoporthoz tartozó gondolkodók szerint már vonzóvá kell válniuk a zsidók számára, akik ezáltal normalizálhatják magukat. Míg a korábbi korszakban a zsidók a nem zsidókhoz kapcsolt testiséget és fizikai erőt a zsidók spiritualizmusával ellentétes negatívumokként értékelték, most már elkezdtek vágyni a természet, az élet, az érzés és az ösztön világára. Ezzel párhuzamosan elkezdtek megvetést mutatni a korábbi zsidó ideálok, az olvasottság, az önfegyelem, a mértékletesség, és a szofisztikáltság iránt. A klasszikus zsidó szövegek szerzői többnyire gúnyolódtak azon, hogy a nem zsidók a kocsmába mennek, amíg a zsidók a tanházba tartanak, az „új zsidó"[42] születését követelő cionista gondolkodók radikális szárnya viszont irigykedni kezdett rájuk. A zsidók önkritikai érzéke sokszor öngyűlöletnek minősülhetett, vagy akár a bizonyos értelemben vett önpusztítás határát súrolta. E tendencia példázására itt mindössze egy szöveget idézek:

„Vetessük le teljesen a *žid*-del minden tipikus vonását és helyette öltöztessük föl azokkal a tulajdonságokkal, amelyek annyira hiányoznak belőle. Mivel a *žid* csúf, beteges és nincs benne külső báj, az ideális héber képe legyen a szépség, az erő, a széles vállak, a mozgás bája és a színes ruhák. A *žid* retteg és reszket, a másik tehát legyen büszke és független... a *žid* megszokta, hogy engedelmeskedik, a másik szokjon hát hozzá a parancsoláshoz. A *žid* szeret elrejtőzni, visszatartani a lélegzetét és lesüti a szemét, a másik legyen határozott, magabiztos, nézzen az egész világ szemébe, feszítse ki a zászlóját és hirdesse: én héber vagyok."[43]

---

[42] Az „új zsidó" fogalma történetének részletes elemzését lásd: Shapira, Anita: *Jehudim hádásim, jehudim jesánim* [héber: Új és régi zsidók]. Ám oved, Tel Aviv, 1998.

[43] Zeev Jabotinsky: *Ketávim cioniim risonim* [héber: Első cionista írások], Ámicháj, Jeruzsálem, 1949. 9. 98-99.

A szöveg iróniája az, hogy szerzője az a Vladimir Jabotinsky, aki a militáns, jobboldali cionizmus megalapítója volt, és akit legtöbbször ért a „zsidó felsőbbrendűségben" való hit vádja.[44]

Almog konklúzióját érdemes egészében felidézni: a normalizáció gondolatával az a legnagyobb probléma, hogy feltételezi egy olyan ideális norma létét, amelyhez minden népnek, így a zsidóknak is hasonulni kell. A „provokatív normalizációs" irányzat álláspontja pedig rámutat egy újabb paradoxonra: a zsidó hagyománytól legradikálisabban elszakadni kívánó irányzat is kizárólag a többi zsidóval volt képes vitatkozni, a nem zsidó világot a legkevésbé sem érdekelte, hogy ők kinek tekintik magukat, mert az ő szemükben ugyanúgy zsidók voltak, mint a vitapartnereik. Csak az vonhatta szubjektív alapon kétségbe, hogy ő maga zsidó, aki számára a zsidóság egy objektív adottság volt.

A zsidó identitásról folytatott vitában az előbb ismertetett állásponttal kapcsolatban különösen aktuálisnak érezhetjük Nárcisz mítoszát. Nárcisz – akinek van saját identitása, hús-vér valósága, akarata – addig néz egy illúziót (önmaga képét), ami valójában persze nem önmaga, hanem csak fények játéka a víz tükrén, amíg beleszeret, és rabjává válik ennek az önmagára emlékeztető, benne rejlő „más"-nak, eggyé akar vele válni, és végül egy önbecsapásból született ideál elérhetetlensége miatt hagyja saját identitását, hús-vér valóságát elpusztulni.

A zsidó kultúra számos lezáratlan vitája közül egy időben távoli és egy időben közeli példán keresztül azt próbáltam megmutatni, hogy a megoldhatatlan vitás kérdések létében nem szükségszerű „episztemikus kudarcot" látni. Ezek a meg nem oldott kérdések legalábbis a zsidó bölcseleti hagyomány esetében állandó inspirációs forrásként szolgálnak a következő nemzedékek számára, és éppen a meg nem oldott viták biztosítják egy önmagával folyamatosan vitatkozó hagyomány számára, hogy intellektuális életereje mindig meg tudjon újulni, mindig relevánssá tudjon válni bármely nemzedék számára. Ezt pedig nehéz lenne bármilyen értelemben kudarcnak tartani.

---

[44] Jabotinskyről lásd a némiképpen talán negatívan elfogult, de mértéktartó bemutatást: Avineri, im. 188-220. Jabotinskytől magyarul is olvasható néhány esszé: [Zeev Jabotinsky]: *Jabotinsky írásaiból*. Budapest, 1990.

A VITA INTERSZUBJEKTÍV BEÁGYAZOTTSÁGA HELLER ÁGNESNÉL

MAROSÁN BENCE PÉTER

BEVEZETÉS

Heller Ágnes több mint 62 évet átfogó filozófiai pályafutásában, a mégoly döntő változások ellenére is találunk bizonyos, többé-kevésbé állandó vonatkozási pontokat, amelyek mindvégig meghatározónak számítottak nála a filozófiával, és speciálisan a filozófiai igazsággal kapcsolatos eszmefuttatásaiban, megfontolásaiban. Mindenekelőtt az egyén és konkrétan az *egyéni egzisztencia* fogalmait kell itt kiemelnünk, amelyek nála a korai, 1957-es Hegel-tanulmányától, kiforrott marxista művein, majd a marxizmusból való kiábrándulásán és attól való relatív eltávolodásán át, posztmodern írásaiig és a legutolsó szövegeiig bezárólag mindenütt meghatározó szerepet töltöttek be. A filozófiai igazságra irányuló megjegyzései és eszmefuttatásai szélesebb keretrendszerét leginkább a következő fogalmak jelölték ki: végesség, nyitottság, szabadság és pluralizmus. Ezzel szerves összefüggésben Heller Ágnes szerint a filozófiai igazság és a róla folytatott vita mindig valamilyen társadalmi háttérbe, illetve kontextusba ágyazódik bele.

Végső soron a filozófia mibenléte és feladata is az individuum fogalmával fonódott nála össze. Mi a filozófia lényege és küldetése? Heller Ágnes szerint, hogy radikalizált önismeretet adjon, és elősegítse ennek a praxisba való átültetését is. A filozófiai elmélet gyakorlati és társadalmi-interszubjektív vonatkozása, társadalmi háttere szintén olyan motívum, mely végighúzódik Heller Ágnes munkásságán. Az a marxizmus, amelytől Heller a hetvenes években elfordult, véleményem szerint a marxizmus egy bizonyos olvasata volt. A marxi filozófiával viszont élete végéig megőrzött egy bizonyos nagyon szoros kapcsolatot.[1] Nem véletlen, hogy pályafutása végefelé is számos szövegben és

[1] Vö. pl. Heller Ágnes: Elidegenedés, fetisizmus, eldologiasodás fogalmai Marx filozófiájában. In. Fülöp Nóra et al. (Szerk.): *Elidegenedés és emancipáció. Karl Marx és a Gazdasági-filozófiai kéziratok*. Budapest, L'Harmattan, 2016. 15-23. Uő.: Hogyan fordította meg, illetve vissza, Marx a kritika fogalmának kanti alkalmazását? In. Blandl Borbála et al. (Szerk.): *A kritika fogalma a XIX. században*. Budapest, Áron, 2021. 9-17.

előadásban foglalkozott Marx gondolataival. Ahogy beszédesnek kell tekintenünk azt is, hogy Marx filozófiájának nem empirikus következményeit és megfontolásait tartotta relevánsnak és időtállónak, hanem annak mindenekelőtt „transzcendentális" vonatkozásait; ami az egyéni és általában vett lét általános, bizonyos értelemben apriori összefüggéseit jelentette.

A filozófiai igazság Heller Ágnesnél mindig lényegileg személyes és egzisztenciális igazságot jelentett, amelyet azonban a valósággal való konfrontációban kell elérni, illetve kivívni, illetőleg alkalmasint egymással – vitapartnerek – közti konfrontációban, vitában. Hangsúlyos volt nála a filozófiai vita fogalma az igazság elérésében, kivívásában. Az igazság nála nem pusztán individuális volt, hanem mindig lényegileg interszubjektív is.

I. ÚTBAN A POSZTMODERN FELÉ. A TÁRSADALMILAG ÉS GYAKORLATILAG MEGHATÁROZOTT IGAZSÁGFOGALOM

Az egyén fogalma és a filozófiai ismeretnek az önismeret terminusaiban való meghatározása már Heller első nagyobb, marxistának mondható korszakában is irányadónak számított. Egy ifjúkori, 1957-ben írt, a Hegel-évfordulóra szánt tanulmányában a történelmi szükségszerűség fogalmával foglalkozik, és a diadalmasan lépkedő, az egyetemes és racionális szükségszerűség páncéljával felvértezett, esetlegességet nem tűrő hegeli haladás eszményével szemben érezhetően az egyén és az esetlegesség szerepét emeli ki. Hegelt ebben a tanulmányban Csernisevszkijjel ellensúlyozza, amit a tanulmány elején álló mottó is tükröz: „Mi hasznom van abból, ha az általános él, míg az egyéni szenved?".[2] Heller egyik fő pontja ebben a tanulmányban az, hogy a szükségszerűség számos eltérő formában valósulhat meg; és ezen formák egyike vagy másika lehet az individuumok számára kívánatosabb vagy éppen kevésbé kívánatosabb. Szó szerint így fogalmaz: „Mert nem maga a jövő szükségszerű bekövetkezésének tudata hajt cselekvésre, hanem annak tudata, hogy ez a cselekvés döntő befolyást gyakorolhat a szükségszerűség megvalósulásának formáira".[3] Az egyénnek döntő szerepe lehet a történelmi folyamatok alakításában, és Heller szerint nem is vonhatja ki magát az alól, hogy alkalmasint történelemformáló szerepet kell vállalnia, különösen, amikor a történelem szemmel láthatóan döntő elágazási pontokhoz érkezik. A történelmi cselekvés konkrét tartalmát és célkitűzéseit azonban Heller szerint az ön- és világismeret határozhatja meg közelebbről; részben nagyon is filozófiai jellegű reflexiós tevékenység.

---

[2] Heller Ágnes: A hegeli történetfilozófia és az orosz forradalmi demokraták. In. Szigeti József (Szerk.): *Hegel-emlékkönyv*. Budapest, Akadémiai, 1957. 209.

[3] Heller 1957. 217.

A mindennapi élet című könyvében Heller a filozófiát úgy jellemzi, mint az emberiség fejlődésének „tudata és öntudata”.[4] A filozófiát elhatárolja egyfelől a tudománytól, mellyel szemben a filozófia először bizonyos fokig személyes állásfoglalást (bizonyos mértékű „pártosságot”) követel és fokozottan értelmező, másodszor az „egészre” vonatkozik. Másfelől elhatárolja a művészettől, mondván, a filozófia olyan önismertet nyújt, melyet a meglévő tudásformák közvetítenek. Ebben a műben Heller hangsúlyozza a filozófia értelemadó funkcióját, azt, hogy a filozófia egyéni és közösségi szinten is értelmet ad a létezésnek. A filozófiai állásfoglalásoknak lényegi etikai, értékbeli következményeik vannak, amivel a gyakorlati életet is alapvetően meghatározzák. A filozófiai viták ezért Heller szerint lényegileg egyúttal értékviták is, mivel értékbeli, axiológiai implikációkkal rendelkeznek.

Az 1975-ös, magyarul csak 2009-ben megjelent *A filozófia radikalizmusa* című kötetben a filozófiai polémia és az értékvita is központi helyet foglal el. „A filozófia története” – mondja – „filozófiai viták története”.[5] Értelmezése szerint minden igazi filozófia radikális: azaz a gondolkodásra, a létezés egészére, az életre vonatkozólag fogalmaz meg radikális kérdéseket és válaszkísérleteket. A filozófia végső soron az ember mibenlétére, szabadságára, szükségleteire reflektál, és súlyos gyakorlati következményekkel bíró válaszokat vázol fel, melyek azonban a lét egészéről alkotott koncepción alapulnak. Az ilyen, értékelő implikációkkal rendelkező általános filozófiai eszmények, Tengelyi szavával élve „világvázlatok”, [6] valamint a róluk folytatott viták Hellernél szintén mélyen társadalmi beágyazottsággal bírnak. Igaz, ebben az 1975-ös szövegben Heller inkább ezeknek a radikális érték- és világvázlatoknak a kontradiktórikus, egymást kizáró, illetve a filozófiai viták alapvetően konfliktusos jellegét hangsúlyozza, azt már itt is megengedi, hogy a filozófusok tanuljanak egymástól vitáik során, és egymás hatására módosítsák saját, eredeti álláspontjukat.[7]

Ennek a műnek a gondolatai – a filozófiai viták pluralisztikus jellegének és kvázi-egyenrangú igazságigényének hangsúlyozásával – már egyértelműen és világosan a későbbi, posztmarxista, illetve posztmodern korszak filozófiafelfogása felé mutattak.

---

[4] Heller Ágnes: *A mindennapi élet*. Budapest, Akadémiai, 1970. 166.

[5] Heller Ágnes: *A filozófia radikalizmusa*. Budapest, Gond, 2009. 230.

[6] Tengelyi László: *Őstények és világvázlatok*. Budapest, Atlantisz, 2017.

[7] Vö. Heller 2009. 348., 352.

II. A VITA SZEREPE A REFLEKTÁLT POSZTMODERN IGAZSÁGFOGALMÁNAK ARTIKULÁCIÓJÁBAN

A hetvenes évek után Heller maga mögött hagyta a hagyományosabb értelemben vett marxizmus pozícióját, és egyre inkább a posztmodern filozófiájához közeledett, majd egy olyan felfogáshoz, amit „reflektált posztmodern"-nek nevezett.[8] Amellett, hogy Heller Ágnes átfogó és úgyszólván lehengerlőnek nevezhető műveltséggel rendelkezett szinte a teljes filozófiatörténetről (hogy csak a filozófiatörténetet említsük), és képes volt arra, hogy ezt a történetet könnyedén és nagyon invenciózusan gondolkodásában mindig mozgásban tartsa, ebben a reflektált posztmodernnek nevezhető pozícióban a legfőbb filozófiai szövetségesei talán Heidegger és Sartre voltak (ez utóbbit Heller „századunk legjelentősebb élő filozófusá"-nak nevezi 1975-ben),[9] valamint mindenekelőtt Derrida, továbbá Rorty és Foucault.

Amit Heller „reflektált posztmodern"-nek nevez, az egyebek mellett az igazság pluralizmusát és egzisztenciális voltát hangsúlyozza, valamint olyan tényezőket, mint a végesség és nyitottság, illetve a filozófiai gondolkodás és a filozófiai viták történeti, társadalmi és gyakorlati integráltsága. A reflektálatlan posztmoderntől azzal különbözteti meg, hogy a reflektálatlan posztmodern – Heller értelmezésében – azt hiszi, hogy könnyedén szakíthat a korábbi metafizikai, racionalista és aufkléristа tradícióval; egyszerűen el kell utasítania a felvilágosodás és a korábbi racionalizmus univerzalizmusát, és az egyetemes helyébe elég a különöst és a töredékest tennie. Heller szerint viszont a korábbi, általa reflektálatlannak mondott posztmodern nem vet számot azzal, hogy ilyen egyszerűen nem léphetünk ki a modernitásból és a klasszikus metafizikai tradícióból, és az nem veszi figyelembe a világ ténylegesen *paradox* jellegét. A reflektált posztmodernben különösség és egyetemesség együttes jelenléte és kibékíthetetlen ellentéte is megmarad és megőrződik, mint a világunkat jellemző számos paradoxon egyike. „A reflektált posztmodern gondolkodás" – írja Heller – „úgy látja, hogy a modern ember paradox világban él, s talán a legjobb az lenne [...], ha megtanulna a paradoxonokkal együtt élni".[10]

„A társadalomtudományok hermeneutikája" című tanulmány egyszerre tesz éles különbséget a társadalomtudományok és a filozófia igazságfogalma között, és köti össze szervesen a kettőt.[11] A társadalomtudományok „igaz tudást" szolgáltatnak, míg a filozófia végső soron mindig az „igazságra mint

---

[8] Heller Ágnes: *Életképes-e a modernitás?* Debrecen, Latin Betűk, 1997. 10.

[9] Heller 2009. 206.

[10] Heller 1997. 10.

[11] Heller 1997. 39-78.

olyanra" törekszik. Ugyanakkor a társadalomtudományok – empirikus vonatkozásaik ellenére – bizonyos szempontból lényegi módon hasonlítanak a filozófiára. Egy társadalomtudományi paradigma – mint amilyen Marxszé, Durkheimé, Weberé vagy éppen Habermasé – átfogó képet ad a társadalomról. Egy-egy ilyen paradigma nem igazolható olyan módon, mint egy-egy természettudományos hipotézis, viszont empirikus vonatkozásaiknál fogva a társadalomtudományos elméletek bizonyos mértékig falszifikálhatók – szemben a filozófiával. [12] Általánosságigényében viszont inkább egy filozófiai világmagyarázat totalitáskarakterével rokon, és Heller szerint abban is alapvetően a filozófiával analóg a társadalomtudomány, hogy mindenekelőtt és elsősorban *önismeretet* nyújt, és ezzel szoros összefüggésben alapvető szerepe van az emberi életre vonatkozó – akár kollektív szinten végbemenő – *értelemadásban*.[13] A társadalomtudományok sajátos paradoxona, hogy ezek magának a társadalomnak a társadalomba beleágyazott, de végső soron az egyén által végrehajtott önreflexióját jelentik. A vita és az objektív valóság ezt az önreflexiót jelentősebb mértékben befolyásolja, mint a filozófia esetében; de azért a filozófiához hasonlóan a társadalomtudományoknál is lényeges az, hogy itt egy bizonyos módon általános, adott esetben egyenesen transzcendentálisnak mondható motívumokkal áthatott magyarázatról van szó, amely az értelmezésnek is jóval nagyobb teret enged, mint bármely természettudományos hipotézis.

A filozófiai igazságnak a személyes, egzisztenciális karaktere kerül igazán előtérbe „A szubjektum halála?" című tanulmányban.[14] A modernitás szubjektumfogalma, Heller szerint, az éntapasztalat és a világtapasztalat bizonyos sajátos értelmezésmódjára vonatkozik, mely utóbbi szerint van egy olyan többé vagy kevésbé rögzített entitás vagy struktúra, amely ezeket a tapasztalatokat hordozza. Ezt a felfogást tették alapvetően problematikussá a 20. századi behaviorista, majd posztmodern törekvések, melyek „a szubjektum haláláról" szóló szólamokban teljesedtek ki. Heller szerint azonban elhamarkodott volna temetni a szubjektumot. Szerinte is a szubjektum az éntapasztalatok és világtapasztalatok bizonyos jellegű találkozásában és egymáshoz illeszkedésében áll.[15] Van ennek a fogalomnak egy olyan magva, amely szerinte életképesebb lehet, mint azt a posztmodern egyes klasszikus szerzői vélik. Egy olyan magvról van szó mégpedig, mely a társadalmi és praktikus valóság elszakíthatatlan része.

---

[12] Heller 1997. 64.
[13] Heller 1997. 75.
[14] Heller 1997. 245-266.
[15] Heller 1997. 265.

Heller szerint akár hallgatólagos, akár kifejezett módon, de mindannyian választ adunk arra a kérdésre, hogy kik vagyunk mi. Ez a válasz lehet reflektáltabb és teljesen reflektálatlan; de ebben a válaszban kristályosodik ki a valódi énünk, mely által megvalósíthatunk egy tulajdonképpeni vagy egy nem-tulajdonképpeni létezésformát – pontosan, ahogy Heidegger vagy Sartre gondolta. Ezt a mélyebb és tulajdonképpenibb énfogalmat alkalmasint viták és konfrontációk sorozatán keresztül alakítjuk ki: önmagunkkal (egyes döntéseinkkel és gondolatainkkal), más emberekkel és a világgal való konfrontációban. A filozófia abban tud segíteni, hogy az önismeret – amelyben választ (válaszokat) adunk arra a kérdésre, hogy kik vagyunk mi valójában – reflektáltabb és elmélyültebb legyen.

A filozófiai ismeret egy olyan egzisztenciális igazságfogalmat artikulál, amely részben ezen az önismereten nyugszik, részben alakítja ezt az önismeretet. Ezt az ismeretet, és az általa implikált filozófiai pozíciót azonban végső soron a világban való dolgokkal, eseményekkel és viszonyokkal összefüggésben, illetve az öröklött és készenkapott világmagyarázatokkal konfrontálódva, más filozófiai pozíciókhoz – vitatkozva vagy azok bizonyos elemeit részben megerősítve – viszonyulva kell elérnünk.

A reflektált posztmodern igazságfogalmát dolgozza ki és mutatja be részletesen is a 2003-as, *Filozófiai labdajátékok* című kötet.[16] Ebben a műben a filozófia diszkurzív, plurális és polémikus karakterének is kiemelkedő szerep jut. A könyv központi motívuma a labdajáték metaforája, mely az elődeinktől, adott esetben kortársainktól „elkapott" filozófiai témákra utal; melyeken mi magunk dolgozunk tovább, és azután, amit magunk alkottunk, tovább dobunk. Az általunk tovább dobott labdát pedig vagy elkapja valaki, vagy elejtett labdák lesznek – de a mi életünk szempontjából mindenekelőtt az a fontos, hogy mi mit teremtettünk az elődeinktől vagy kortársainktól kapott témákból; illetve, hogy milyen saját témát, labdát hoztunk létre.

A posztmetafizikai korszak meghatározó jegyei lettek az egyediség, esetlegesség és nyitottság, ennek azonban, teszi hozzá Heller, a legkevésbé sem kell az igazság fogalmának feladásával járnia. Az igazság fogalma nem tűnik el a filozófiatörténetből, hanem a posztmetafizikai korszak sajátosságainak megfelelően átalakul. Ezt az igazságfogalmat minden korábbi korszaknál erőteljesebben meghatározza a személyesség; ez egy személyes igazságkoncepció, amellyel kapcsolatban a fő kérdés az, hogy nekünk, a mi életünk szempontjából ennek az igazságnak mi a mondanivalója, a hozadéka. Nem pusztán szubjektív ez az igazság, ahogyan Kierkegaard beszélt Hegellel szemben az

[16] Heller Ágnes: *Filozófiai labdajátékok*. Budapest, Gond, 2003.

igazság szubjektivitásáról, mivel bizonyos objektív, tőlünk független tényezőkkel is találkoznia kell az igaz vélekedésnek; de Heller szerint a posztmodern korban nincs olyan típusú objektív érvényesség, amilyet a modernitás során az igazságnak tulajdonítottak; vagy legalábbis bizonyosan nem egyetemes és törésmentes ez az érvényesség.

A többi filozófussal való vita módosíthatja a filozófus által elfoglalt pozíciót, és Heller szerint a genuin filozófia egyik alapvető jegye, hogy a filozófus kiteszi véleményét mások kritikájának, és nyitva hagyja a lehetőségét, hogy eredeti állásfoglalását mások bírálatának, véleményének hatására megváltoztassa, esetleg egyenesen feladja. De az így létrejövő új pozíciót ő fogja felvenni, ő az, akinek felelősséget kell vállalnia új felfogásáért. Végső soron, az általa kényszerítőnek belátott érvek vagy motívumok hatására elfogadott új koncepcióval kapcsolatban a filozófusnak azt a kérdést kell feltennie, hogy milyen hozadéka van ennek a koncepciónak az ő személyes életére, és hogyan befolyásolja ez a filozófiai nézet az ő életét gyakorlati szinten.

Utószó

A reflektált posztmodern igazságfogalma önnön végességünkre, tévedésre hajlamos voltunkra figyelmeztet, óvatosságra int, nyomatékosítja a másikra vagy többiekre nyitott vita fontosságát, és megmutatja, hogy az ilyen jellegű filozófiai igazságnak mindenekelőtt személyes és egzisztenciális relevanciája van. Arra kell mindig rákérdeznünk, hogy az egyes, igaznak tartott filozófiai belátásoknak milyen hozadéka van személyes életünkre.

Ennek a típusú óvatosságnak is nyitottságnak különös jelentősége van korunkban, amikor ismét egyre gyakrabban találkozhatunk azzal az attitűddel, melynek viselője túlságosan is bizonyosnak tűnik abban, hogy rátalált az egyedüli, kizárólagos igazságra, illetve amikor látszólag túlságosan is sokan hajlanak arra a vélekedésre, hogy az igazságot – az egyedülinek, abszolútnak és kizárólagosnak tekintett igazságot – egyedül is elérhetik, mások segítsége nélkül. Ilyenkor a reflektált posztmodern józansága felbecsülhetetlen segítséget nyújthat. Az egyénnek éppúgy, mint magának a filozófiának.

EMLÉKEZET ÉS ÉLETTÖRTÉNETI NARRATÍVA. AZ ÖNÉLETÍRÁS FILOZÓFIÁJA HELLER ÁGNESNÉL[1]

LENGYEL ZSUZSANNA MARIANN

„A vita" című konferenciát tematikailag úgy értelmeztem, hogy Heller Ágnes emlékkonferencia, ezért az alcím vált fontossá számomra. „A vita" kérdésről két korábbi tanulmányban foglaltam össze (a heideggeri és gadameri hermeneutikára vonatkozó) értelmezésemet, [2] melynek középpontjában az állt, hogy a heideggeri és gadameri filozófiában benne rejlik a vita fogalmának olyanfajta értelmezése, amely szerint az elsősorban nem a hermeneutika antitéziseként, hanem lehetséges formájaként van jelen. Amikor eldöntöttem, hogy a konferenciába bekapcsolódom, egyértelmű volt, hogy Heller Ágnes filozófiájából az *önéletírás kérdése* érdekel. Mivel az elmúlt időszakban több konferencián is hallhattunk hiánypótló előadásokat Heller Ágnes önéletrajzi filozófiájával kapcsolatban,[3] ezért nem szeretnék ismétlésekbe bocsátkozni, inkább olyan hangsúlyokat próbálok kiemelni, amelyek kiegészíthetik az elhangzottakat.

Mint ismeretes, e diskurzus fókuszpontját az életmű két fontos törekvése alkothatja:

1) Egyrészt elmondható, hogy Heller Ágnesnek *van* filozófiai önéletrajza, amelyet kiegészít egy önéletrajzi regény, továbbá különböző időpontokban keletkezett életinterjúk (1998 *Bicikliző majom*, 2009 *New York nosztalgia*,

[1] A tanulmány megírását a Magyar Tudományos Akadémia Bolyai János Kutatási Ösztöndíja (BO/00457/20/2) támogatta, valamint az Innovációs és Technológiai Minisztérium ÚNKP-21-5 kódszámú Új Nemzeti Kiválóság Programjának a Nemzeti Kutatási, Fejlesztési és Innovációs Alapból finanszírozott szakmai támogatásával készült.

[2] Lengyel Zsuzsanna Mariann: „Cassirer és Heidegger. Egy filozófiai vita hermeneutikai nézőpontból". In. *Vitában egymással: Filozófusok disputái, kontroverziái.* Szerk. Fehér M. István, Kiss Andrea-Laura, Lengyel Zsuzsanna Mariann, Nyírő Miklós. 434. Budapest, L'Harmattan, 2015. 65-95. (A filozófia útjai; 16.) *http://real.mtak.hu/24534/*. Lásd még: Lengyel Zsuzsanna Mariann: „A kritika mint hermeneutikai praxis Hans-Georg Gadamernél". In. *Interpretáció és kritika.* Szerk. Blandl Borbála; Boros Bianka; Czétány György; Grósz Eszter; Kővári Sarolta. Budapest, Áron Kiadó, 2021.

[3] Önéletrajz és filozófia. Konferencia Heller Ágnes emlékére. 2021. március 11-12. Budapest Önkormányzata és Budapest Főváros Levéltára rendezésében. Szervező: Szűcs László Gergely. *https://www.magyarfilozofia.hu/hu/hir?hid=2021_03_oneletrajz_ es_filozofia*

2009 *Se félelem, se keserűség* stb.).[4] Ahhoz a tradícióhoz kapcsolódik, amely az önéletírás praxisát beemelte a filozófiába, és megmutatta, hogy az autobiográfia nem irreleváns a filozófusi lét szempontjából, ahogyan pl. Heidegger gondolta, hanem az önéletírást lehet filozófiaként, a filozofálás módjaként is művelni. Ennek az iránynak a középpontja a *Filozófiám története* című 2009-es elbeszélő formátumban írott könyv, amelyben a szerző megírta a *saját privát filozófiatörténetét*, vagy más szóval: *filozófiai élete történetét*, de nem önéletrajzként, hanem narratív élettörténetként. Megjelenik tehát egy diszkrét különbség önéletrajz és önéletírás között. Önéletrajzot bárki írhat, de az önéletírás egy olyan műfaj, ami eredetileg a középkori latin, később a német filozófia területén születik meg. Minden ilyen jellegű írás hírt ad arról, hogy élettörténet és filozófia között van valamilyen feltárandó összefüggés, amely a filozófiai munka része, és művelése nem pusztán hibaként fogható fel, amely szubjektívvá teszi a filozófiát, épp ellenkezőleg: olyan meta-filozófiai vagy hiper-reflexív filozófiai út, amely a filozófiai vakfoltok területére is képes betekinteni, és egyedülálló módon reflektálni rá.

2) A másik fontos irányvonalat az az jelenti, hogy Heller Ágnesnek *van* egy saját és nagyon karakteres *filozófiai elmélete* az önéletrajz-írásról és e műfaj vagy praxis filozófiai jelentőségéről. Jelen előadásomban ezzel a második szemponttal szeretnék foglalkozni, az elméleti részekkel, nem azzal, ahogy az életműben ez a praxis jelen van. Két kötetet szeretnék a következőkben röviden kiemelni: *Az önéletrajzi emlékezés filozófiája* című 2015-ös utolsó nagy elméleti írást, és *A véletlen értéke* című 2019-ben magyarul is megjelent életinterjú kötetet, amely a címadó témáról tartalmaz egy lényeges elméleti részt is a kötet utolsó fejezeteként.[5]

Nagyon érdekes, ahogy a 2015-ös kötet, mintegy útmutatót vagy térképet adva az olvasó számára, megnevezi az önéletrajz filozófiája témakörnek a gyújtópontját, ami 2011-es *Az álom filozófiája* kötet volt (Heller Ágnes nem említi, de) ha még korábbra megyünk vissza az időben, az álomkönyv „előzménye", „gyújtópontja pedig a *Trauma* című kötet lehetett, illetve elméleti előzményekként utal *A reneszánsz ember* című 1967-es, és *Az érzelmek elmélete* című 1978-as kötetekre.

---

[4] Heller Ágnes: *Bicikliző majom*. Élet-és korrajz. Kőbányai János interjúregénye. Budapest, Múlt és Jövő, 1998.; Heller Ágnes: *New York nosztalgia*. Pécs, Jelenkor, 2008.; Heller Ágnes – Rózsa Erzsébet: *Se félelem, se keserűség. Beszélgetések Heller Ágnessel*. Pécs, Jelenkor, 2009.

[5] Heller Ágnes: *Az önéletrajzi emlékezés filozófiája*. Budapest, Múlt és Jövő Kiadó, 2015.; Heller Ágnes: *A véletlen értéke*. Budapest, Noran Libro, 2019.

Heller Ágnes a 2013-as és 2014-es *Olvasónaplóban* már bemutatja, hogy az önéletrajz-írás mint műfaj a hagyományos filozófiában bármennyire marginális kérdést jelent, mégis kezdettől fogva jelen van, ezután kiemeli, hogy a műfaj miként szakadt kétfelé:[6] 1) egyrészt az önéletrajz-írás filozófiai szempontból az igazság keresésének és megtalálásának útja (Ágostontól, Descartes-on át egészen Dilthey-ig), ebben az értelemben utal Lukács György *Utam Marxhoz* című írására, valamint Hegel életművére, akinek lényegében minden műve önéletrajzként értelmezhető *A szellem fenomenológiája* első verziójának szellemében. 2) Az önéletrajz-írás másik iránya ellenben az, amit Heller Ágnes is képvisel, eszerint az önéletrajz megírása nem más, mint az önmegismerés folyamata, vagy a személyiség „prezentációja". Arra a kérdésre válaszol, hogy ki vagyok én, mégpedig egy élettörténet formájában. A személyiség pszichológiai, etikai és intellektuális folyamatából az etikai fejlődés szerepének jelentőségét emeli ki. Mint írja: „A temperamentum esetleg velünk született, a pszichológiai karakter korán… alakul ki, az erkölcsi karakter valamivel később, az intellektuális karakter még később."[7]

Heller Ágnes tehát feladja azt a dilthey-i elképzelést, hogy az önéletrajz-írásnak pl. a történeti objektivitás támaszaként kellene szolgálnia és ez adná az önéletrajz belső igazságát. Heller úgy fogalmaz, hogy „[a]z igazságnak itt más dimenziója és funkciója van. Az önéletrajznak sokkal több köze van az őszinteséghez, az autentikussághoz, mint a puszta tényszerűséghez. Nemcsak különbözőképpen emlékezünk, de különböző viszonyunk is van saját múltunkhoz."[8] A memoárban az igazságot nem az képviseli, akit a levéltárak dokumentumai visszaigazolnak, hanem az *emlékezés autenticitása*,[9] azaz a tanú önmagával szembeni őszintesége, melyben nem tagadja le maga előtt az emlékeit, hanem szembe néz velük. Az önéletírás munkája nem kapcsolódik a történeti szellemtudományok objektivitásának megalapozásához, hanem a személyiség etikai fejlődése áll a középpontban, a karakter és elsősorban a jellemfejlődés mint sorsformáló erő. Ebből a szempontból lényegesnek látom, hogy Heller Ágnes határterületeken dolgozik, más szóval a fejlődéspszichológia és az emlékezet pszichológiai elgondolásai is szervesen beépülnek a saját filozófiai elméletébe.

A témát az önéletrajzi *emlékezés és felejtés felől* közelíti meg, de egyúttal olyan nagy pszichológiai témákkal is kapcsolatba hozza, mint az álom vagy a tudattalan (és a trauma) kérdése. Ennek teljesen logikus következménye, hogy az önéletrajz számára a műfajilag legmegfelelőbb forma Heller szerint a

---

[6] Heller: *Az önéletrajzi emlékezés filozófiája*. I. m. 50.

[7] Heller: *Az önéletrajzi emlékezés filozófiája*. I. m. 117.

[8] Heller: „Történetírás vagy memoár". 389-393. In. *Bicikliző majom*. I. m. 392.

[9] Lásd. Heller: *Bicikliző majom*. I. m. 392.

memoár. A *memoár* nem történészi munka, mert ha azzá válik, akkor elidegenedik eredeti feladatától, melynek értelmében nem a múltat eleveníti meg, sokkal inkább az emlékeket eleveníti fel. Lényegéhez tartozik, hogy nem a történelem dokumentációja hitelesíti, hanem a személy, a tanú, aki átélte azt. „Az autentikusság nem abban van, hogy ugyanannak az eseménynek százféle szubjektív látását összegezzük, s abból valamilyen közös trendet kreálunk, amint ezt a történészek összehasonlító-mérlegelõ módszere teszi. Hanem úgy kell ábrázolni a történelem egy-egy szakaszát, mozzanatát, fordulópontját, ahogyan akkor a szubjektum átélte."[10] A történetírás cselekvésekről szól, ezzel szemben a memoár „nem a krónika eseményeihez kapcsolódik", hanem „egy belső történést" rögzít, azt írja le, hogyan gondolkodtunk és éreztünk, ezért nem csak a tetteinket képes megjeleníteni, hanem a monológjainkat és dialógusainkat is.[11] E műfaj lényegi vonása továbbá, hogy *transzgenerációs jellegű*: a családi elbeszélések is hozzátartoznak az életünkhöz, mert átszűrődnek a saját emlékeinkbe. Paul Ricoeurhöz (lásd. *Temps et récit* II. kötete) hasonlóan Heller Ágnes is elemezte e tematika rendkívül fontos jelenkori kérdését: a fikcióhoz való viszonyt, annak megértését, hogyan függ az önéletírás a valóságos eseményektől. Eszerint minden történetírás fikció, mert ami megtörtént, az nem látszik, nincs nyoma csak akkor, ha valaki leírja úgy, ahogy ő vagy mások látták. „S ebben már megjelenik a fikció eleme" – írja Heller Ágnes.[12] A memoár nem abban különbözik a történetírástól, hogy az egyik fikció, a másik nem, hanem abban, hogy „a memoár őszinte fikció":[13] bevallja, hogy fikció, nem a tényeket írja le, hanem úgy írja le a történteket, ahogyan a szerzője maga emlékszik, ahogyan látta.

A VÉLETLEN ÉRTÉKE

A *memoár* műfaján belül az önéletrajz-írás alapköve a töredékes emléknyom vagy emlékfoszlány lesz, amit helyenként Heller Ágnes *flashback*-nek[14] is nevez. „[E]zt őrzi meg a hosszú távú emlékezetünk, ...ez az, amit eredeti emlékezetnek, »tiszta« emlékezetnek nevezhetünk", mivel „[s]enkinek nincs folyamatos emlékezete".[15] A *flashback*-nél szándékos, teleologikusan motivált

[10] Heller: *Biciklizõ majom*. I. m. 393.
[11] Heller: *Biciklizõ majom*. I. m. 389.
[12] Heller: *Biciklizõ majom*. I. m. 393.
[13] Heller: *Biciklizõ majom*. I. m. 393.
[14] Heller: *Az önéletrajzi emlékezés filozófiája*. I. m. 70. skk.
[15] Heller: *Az önéletrajzi emlékezés filozófiája*. I. m. 70.

irányításról nem lehet szó, hanem „szándéktalanul nyithatja meg az önéletrajzi emlékek bőségszaruját”.[16] Az így felszínre kerülő önéletrajzi történet természetesen már nem a *flashback* eredménye, mivel a történet elmesélése nem a *flasch*-ek, az emlékfelvillanások egymás utáni felsorolása. Az elmesélt történet nem a „tiszta” emléknyom, hanem magán viseli az önéletrajzi emlékező megfigyelő, kontempláló, reflektáló pozícióját is, mivel az emléknyom/ *flashback* énje soha nem tejesen azonos az önéletrajzi emlékező énjével.

Amikor Heller Ágnes ezen a ponton a *véletlen*ről ír, akkor az élettörténete sorfordulatairól és ennek rejtélyéről gondolkodik. Nagyon érdekes kérdés, hogy ebből a szempontból mi a szerepe a véletlennek. Ahol véletlen van, mindig ott a sorsfordulat is. De, mit jelent ez? Vajon az a hely, ahol minden szenvedés ellenére a teljes élet ki tud bontakozni? Vagy épp ellenkezőleg: a véletlen fejezi ki a töréspontokat? „Elő lehetne adni az életemet akár szenvedéstörténetként is, ha éppen arra lenne kedvem. Gyerekként a holocaustban majdnem minden barátját megölik az embernek, az apját is megölik, mindenkit megölnek, akit a legjobban szeretett. Aztán amikor lassan rendbe jönne, akkor margóra állítják, kirúgják az egyetemről, kirúgják az állásából, emigrációra kényszerítik” – írja.[17] Ami ebből a szempontból még igazán lényeges, az az, hogy Heller messze túllép a véletlen *meanstream* filozófiai fogalmán. A véletlenről szóló filozófiai reflexiót így kezdi: „Ez a véletlen stimulus, ez a nem szándékos emlékfoszlány, legyen az egy érzés, egy-egy kép, egy hang, hívják a költők ihletnek, a tudósok intuíciónak, a vallás emberei megvilágosodásnak, az új ismeretek, hitek, elméletek egész láncolatát beindíthatja.” [18] Itt jelenik meg a *véletlen* vagy *véletlen stimulus* nagy horderejű (számomra legalábbis nagy horderejű) filozófiai fogalma Heller Ágnesnél, amelynek központi szerepe lesz a személyiség etikai fejlődése, a jellemfejlődés szempontjából.

Tudjuk, hogy a véletlent a görögöknél *Tükhé*, a rómaiaknál *Fortuna* jelenítette meg, ahol a két istennő nem egyszerűen a puszta véletlent, a vak szerencsét jelentette a szükségszerűséggel és a determinizmussal szemben, hanem a jelenlétük olyan sorsfordító erőkről szólt, amelyek nem írhatók le az okokozatiság természettörvénye, a kauzalitás mentén. Mind Arisztotelész *A természet*ről[19] szólva, mind Hegel *A logika tudományá*ban[20] úgy ír erről a véletlenről, hogy az nem valamely oknak a neve, hanem egymással lényegi

---

[16] Heller: *Az önéletrajzi emlékezés filozófiája*. I. m. 22.

[17] Heller: *Se félelem, se keserűség*. I. m. 103.

[18] Heller: *Az önéletrajzi emlékezés filozófiája*. I. m. 23.

[19] Arisztotelész: *A természet*. Ford. Bognár László. Budapest, L'Harmattan, 2010., II. könyv, 36. sk.

[20] Hegel, Georg W-F.: *A logika tudománya* II. Budapest, Akadémiai Kiadó, 1979. 75-78.

kapcsolatban nem álló események, állapotok *egybeesése*ként jelenik meg, vagy úgy is fogalmazhatunk, hogy *két oksági láncolat előre nem látható találkozásának* a neve. Dilthey-yel összhangban Heller Ágnesnél is megjelenik az a gondolat, hogy a történeti világban nem érvényes a kauzalitás. Itt *kauzalitás helyett, a véletlennel* kellene dolgoznunk. Ami az önéletrajz, a személyes élettörténet részévé válik, az nem kauzalitás kérdése, hanem a véletlenekre adott válasz, döntés a részünkről.

Míg a karakter alapanyaga velünk született, addig az ember jellemének alakulása, a személyiség etikai fejlődése a véletlenekre adott válaszokban ölt alakot, a véletlenekre reagál, de ezek nem determinálják. Ezen a ponton kezdődik a szabadságunk és a felelősségünk. A szükségszerűség olyan ellentéte lesz a *véletlen* filozófiai fogalma, amely sorsformáló erőként jelenik meg. Az önéletrajzban Heller Ágnes a személyiség etikai fejlődésének szerepét hangsúlyozza, amely nem értelmezhető *causa efficiens*sel, hatóokkal, hanem a véletlenek mentén bontakozik ki.

Az utolsó interjúkötetben Heller a véletlent egy heideggeri fogalommal: a *Geworfenheit*-tel is kapcsolatba hozza, azt írja: „itt van még a »belevetettség« is: a véletlen, amivel kezdenem kell valamit."[21] Heller Ágnes ezután felsorolja azokat a véletleneket, amelyek az életében sorsformáló erőkként működtek, de hozzáteszi Machiavellivel egyetértve, hogy „az emberi sors ...nincs megírva a csillagokban."[22] Az ez után következő kérdések, nem csupán rendkívül aktuálisak, hanem annak jelzőpontjai is, hogy Heller miként lép túl a véletlen *meanstream* filozófiai fogalmán:

> „Vajon minden egy véletlennel veszi kezdetét? Lehet mindezeket a véletleneket, beleértve a balszerencséseket, így vagy úgy szerencsévé alakítani magunkban? Vajon a véletlen mindig sorsfordulót is jelent? És vajon minden sorsforduló a véletlen műve? [...] A magyar holokauszt tíz hónapja alatt a véletlennek köszönhettem, hogy életben maradtam. Nekem is meg kellett volna halnom, mint apámnak, mint a barátaimnak, mint az unokatestvéreimnek, hiszen ez volt a sorsom. Csak a véletlen miatt alakult így. Tizenhat éves korom óta dolgozom azon, hogy ezt a véletlent beépítsem a gondolkodásomba és a jellemem részévé tegyem."[23]

Ezután következik a végetlen új megközelítésének összefoglalása:

---

[21] Heller: *A véletlen értéke*. I. m. 243.

[22] Heller: *A véletlen értéke*. I. m. 242.

[23] Heller: *A véletlen értéke*. I. m. 244. (Kiemelés tőlem – L. Zs. M.)

„Ahogy a véletlenek mindig, úgy az én életem véletlenjei is különfélék voltak. Akadtak köztük [a véletlenek között], amelyeket nem is tudtam véletlenként megélni, egyszerűen azért, mert akkoriban még nem ismertem ezt a fogalmat, de előfordult az is, hogy én magam kerestem a véletlent, és fel is ismertem azt. [...]. De *legyen akár áldás, akár sorscsapás, a véletlen mindig érték marad*: lehetőség és esély arra, hogy jobban megismerjük önmagunkat, és kezünkbe vegyük az életünk irányítását."[24]

Radikálisan új filozófiai elgondolás, hogy az önéletrajz vonatkozásában, különösen etikai szempontból jelenik meg a véletlen értéke. Eredetére vonatkozóan kiemelném, hogy *A mindennapi élet filozófiája* című 1970-es könyvben már megtalálható a véletlen helleri gyökere a személyiség etikai fejlődése szempontjából, továbbá e tekintetben fontos előzménynek tekinthető Jan Assmann, Spinoza és Jung is.

Heller Ágnes a saját véletlen fogalmát kifejezetten Jan Assmannhoz kapcsolja, kiemelve Assmann-nak *A kulturális emlékezet* című művéből, hogy az individuális személyiség mindkettőjüknél az egyéni élet véletlen történéseire vonatkoztatott.[25] Ugyanakkor, rejtett szálként, a Spinozát jól ismerő Heller esetében nem lényegtelen kiemelni, hogy a kora újkori filozófiában is van egy pont, ahol a véletlenről szóló (a véletlen egybeesésről szóló) reflexió úgy jelenik meg, mint a szinkronicitás feltárása az univerzumban, s itt megemlíteném – talán meglepő lesz – Spinozának a 32. levelét, melyet 1665. november 20-án Henry Oldenburgnak, a *Royal Society* első titkárának küldött.[26] E levél a vérkeringés példáján keresztül szemlélteti és tárja fel a természet részeinek az összhangját az egésszel, és a részek közötti koherenciát (összetartozást). Ez azért érdekes adalék, mert Spinozánál a koherencia-argumentum túlmutat egy mechanikai szemléleten, és jelen van benne az, amit szinkronicitás-elvnek nevezhetünk. Ha a szinkronicitás úgymond megfelel Spinoza koherencia-felfogásának, ahol az óra morálteológiai metafora (mint pl. Da Vinci, Kepler, Descartes, Malebranche, Leibniz számára), akkor látható, hogy a véletlen egybeesések, a szinkronicitás rejtélye éppen ott válik filozófiai témává, ahol a lelki fejlődés, vagy az individualizáció morálteológiai aspektusait vizsgálják. Mivel Heller Ágnes beleásta magát a pszichológia területébe is, ezért említeném meg a fejlődéspszichológia és

---

[24] Heller: *A véletlen értéke*. I. m. 245. (Kiemelés tőlem – L. Zs. M.)

[25] Heller: *Az önéletrajzi emlékezés filozófiája. I. m. 92.*

[26] Lásd. erről Spinoza, Bendictus: The Collected Works. Vol. I-II. Ed. and trans. by Edwin Curley. Princeton, Princeton University Press, 1985-2016.

személyiségelméletek területéről Jungnak az 1920-as években bevezetett szinkronicitás fogalmát.[27] Jung is arra mutat rá, hogy az élettörténet területén nem beszélhetünk olyan ok-okozati összefüggésekről, mint a természettörvények területén, hanem visszatekintve minden véletlenszerű események sorozatának látszik. Jung szerint az életünk fordulópontjain a véletlen egybeesések, a szinkronicitás jelenségek felerősödnek, viszont a nehézséget az jelenti, hogy rendszerint csak utólag, visszatekintve látjuk ezeket a véletleneket, amelyek az életút alapját képezik, a jelenben, amikor megtörténnek, sokkal nehezebben észlelhetők. Heller Ágnest az foglalkoztatta, hogy miként lehet a véletlent a jelenben is felismerni és beépíteni az életünkbe, akkor, amikor éppen történik, erről így ír: „előfordult..., hogy én magam kerestem a véletlent, és fel is ismertem azt".[28] Heller elemzéseiben benne rejlik, hogy a véletlen a személyiségfejlődés bizonyos pillanataiban – ha úgy tetszik, leggyakrabban a fordulópontoknál – egybeesések, azaz szinkronicitás formájában valósul meg, és ebben a formában tapasztalható meg. Heller Ágnes reflexióiban ezek a véletlen események mindig nagyon személyesek, és erős érzelmi tartalmú vagy vonzatú tapasztalatok. Abban a pillanatban, amikor a személyiség képessé válik észlelni a véletlent – azt, hogy látszólag egymástól független események között is van kapcsolat – akkor megtörténik még valami, (ami rendkívül fontos), méghozzá az, hogy a személyiség a meglévő tudásából kialakít egy új dolgot, azáltal, hogy nem ok-okozati, logikus összefüggésekben gondolkodik, hanem hálózatban. Heller Ágnes szavaival: „ez a véletlen stimulus, ... legyen az egy érzés, egy-egy kép, egy hang, hívják a költők ihletnek, a tudósok intuíciónak, a vallás emberei megvilágosodásnak, az új ismeretek, hitek, elméletek *egész láncolatát beindíthatja*."[29]

Heller kiemeli, hogy a puszta *flashback*-ekből, pontszerű emléknyomokból nem lesz életút *narratíva*, hasonlatként az „elektromos vezetékek" példáját hozza fel,[30] ahol a tartópilléreket az elektromos vezetékek hálózata (egész láncolata) köti össze. Más szóval a véletlen egybeesések észlelése, az, hogy az ember a meglévő tudásából kialakít egy újat, a *hálózatszerű gondolkodásra* jellemző. A hétköznapokban ok-okozati összefüggésekben gondolkodunk (a kauzális gondolkodásmód még a történelem és élettörténet területén is bennünk van), de az önéletrajz-írás, a narratíva-képzés területén nincs kauzális kapcsolat, hanem véletlenekkel van dolgunk. Ezt a nyelvet jeleníti meg a

---

[27] Carl G. Jung: *Synchronicity: An Acausal Connecting Principle*. Princeton, NJ, Princeton University Press, 1960/2012.

[28] Heller: *A véletlen értéke*. I. m. 245.

[29] Heller: *Az önéletrajzi emlékezés filozófiája*. I. m. 23. (Kiemelés tőlem – L. Zs. M.)

[30] Heller: *Az önéletrajzi emlékezés filozófiája*. I. m. 75.

szinkonicitás, az álmok, és a szimbólum is. Jungnál a véletlenek nem determinálnak, de a sorsfordulóknál mindig ott a véletlen, ahhoz, hogy a változás elinduljon, ugyanis szükségesek a véletlenek mint szinkronicitás tapasztalatok. Ezek a véletlenek Heller filozófiai megközelítésében a személyiség számára jelentéssel bírnak, melyet, ha felismer, akkor változás áll be az élettörténetében. Heller Ágnes arra is utal, hogy ennek a véletlen tapasztalatnak van egy *kinesztetikus mintázata*, de úgy is fogalmazhatunk, hogy a narratívák pluralitását nem patologikus folyamatnak tekinti, hanem az autentikus személyiség természetes jelenségének, ugyanis, mindig a jelen helyzet felől értjük meg a múltat. Ha a múltat átírjuk, és az emlékezés egy másik narratívában átkereteződik, akkor az szinkron jelenségekben, véletlenekben is vissza fog hatni a jelenre. Heller Ágnes szavaival: „A múltat nem tudjuk megváltoztatni.... De a múlt emlékei átalakíthatók számtalan egymástól eltérő történetben az egymástól eltérő jövők számára. ...Arra, hogy valami újat, nem sejtettet tanuljunk meg önmagunkról".[31]

AZ ÖNÉLETRAJZI EMLÉKEZÉS CENTRUM-GONDOLATA

Heller filozófiai elméletének fontos kiindulópontja a Locke Leibniz-vita az emberi identitásról. Locke felvetette a személyiség identitásának kérdését, és a kérdésre úgy válaszolt, hogy a személyiség identitása nem más, mint az önéletrajzi emlékezete, ezen a ponton Leibniznek a Locke elméletére vonatkozó ellenvetése pedig abban összegezhető, hogy az ember identitása nem elsősorban az önéletrajzi emlékezésben rejlik, hanem abban, ahogy mások látják.[32]

Az eredeti vitát Heller Ágnes továbbgondolja, ezt fejezi ki az a gondolata, miszerint „*nincs ember, aki ne alkotott volna magában és magának számtalan önéletrajzi elbeszélést*",[33] ennek az elsődleges oka, hogy az önéletrajzi emlékező énje általában nem azonos a *flashback*, az emléknyom énjével. Viszont az önéletrajzi emlékezéseinknek van egy centruma, ami soha nem egy pont, hanem egy mozgástér, egy mozgó középpont, ami lassan alakul, de kialakul, és ha már kialakult, akkor ennek a középpontnak a szemszögéből emlékezünk, ez ad teret és szab határt emlékeink variációinak. [34] Ez a kinesztetikus centrum gondolat a Locke-Leibniz vita problémáját felülírja. Mindegyik variációban közös, hogy a jelen maga, vagy egy helyzet a jelenben

[31] Heller: *Az önéletrajzi emlékezés filozófiája*. I. m. 84.
[32] Heller: *Az önéletrajzi emlékezés filozófiája*. I. m. 85.
[33] Heller: *Az önéletrajzi emlékezés filozófiája*. I. m. 75. (Kiemelés tőlem – L. Zs. M.)
[34] Heller: *Az önéletrajzi emlékezés filozófiája*. I. m. 124.

az elbeszélés telosza (végpontja, végcélja).[35] Az emléknyomok abszolút egyszeriek, nem választhatok helyettük másik múltat, ebben az értelemben megváltoztathatatlan, más értelemben viszont megváltoztatható az önéletrajzi emlékezés, mert értelmezése, megértése mindig az önéletrajzi elbeszélő én, jelen intenciójának van alávetve.[36]

Végezetül nagyon lényeges, hogy Heller Ágnes „elektromos vezeték" hasonlata arra is rámutat, hogy önéletrajzi elbeszélés *nem létezik képzelőerő nélkül*, már csak azért sem, mert puszta emléknyomokból sohasem lesz narratíva, azzal, hogy az emléknyomokat folyamatos történetté alakítjuk, minden önéletrajzi emlékezésben benne rejlik a fikció. Az önéletrajz, a ki vagyok én kérdésre válaszol, de tovább bonyolítja az, hogy ki az az én, akit meg akarok mutatni, ez nem független változó. A képzelőerőnek magában az emléknyomban alárendelt szerep jut, ezért nincs szerepe a naplóírásban, de minden narratívában a képzelőerő működik, e nélkül nem lehetséges az emléknyomok egységes történetté való formálása. Más szavakkal, képzelőerő nélkül nem lehetséges a hálózatban való gondolkodás, azaz annak tudása, hogy miként lehet a véletlent a jelenben felismerni és beépíteni az életünkbe.

---

[35] Heller: *Az önéletrajzi emlékezés filozófiája*. I. m. 75.

[36] Vö. Heller: *Az önéletrajzi emlékezés filozófiája*. I. m. 73.

MIÉRT HANNAH ARENDT?

BALOGH LÁSZLÓ LEVENTE

Ennek a tanulmánynak Heller Ágnes 1995-ben New Yorkban, Hannah Arendt halálának 20. évfordulója alkalmából tartott *Miért épp Hannah Arendt most?* című előadása adta az apropóját.[1] Köztudott, hogy Heller Ágnes 1986-tól a *New School for Social Research* Hannah Arendt professzora volt, illetve 1995-ben elsőként kapta meg Bréma város politikai gondolkodásért adományozott Hannah Arendt díját. Heller Arendthez fűződő viszonya azonban messze túlmutat ezeken a kapcsolódási pontokon és az életrajzi párhuzamokon, a zsidóság és a hontalanság tapasztalatán, a kritikus értelmiségi léten és a gondolkodói szenvedélyességen. A fent említett előadásában Heller arra keresi a választ, hogy mi adja Arendt aktualitását, de úgy tűnik, mintha ezzel együtt önmagára és filozófiai kiindulópontjaira is reflektálna.

Egyrészt arra jutott, hogy Arendt sötét korban élt, ami kiprovokálta a saját korára adott reflexiót. Ez a sötétség, amit a *finster*, és nem a *dunkel* szóval ad vissza, azt jelenti, hogy kora nem egyszerűen sötét, hanem inkább baljóslatú és fenyegető, de valahol a sötétség mélyén valami fény mégis feldereng.[2] Az, hogy a filozófus korát sötétnek látja végső soron annak egyenes következménye, hogy gondolkodik, mert a gondolkodó saját korát mindig sötétnek látja. Ha valaki saját korát nem látná sötétnek, az valószínűleg arra utalna, hogy felhagyott a gondolkodással, amiből egyenesen következik, hogy a nem gondolkodás még inkább baljóslatúvá és sötétté teszi a kort, amelyben él. Ugyanakkor a gondolkodás nem egyszerűen a bizalmatlanság és a pesszimizmus jele, hanem annak záloga is, hogy ne essünk kétségbe, és bízzunk a jövőben, az új kezdés lehetőségében, már amennyire az, az adott körülmények között egyáltalán lehetséges. Tulajdonképpen ebből adódik, hogy egyetlen korszak sem egyszerűen a fény vagy a sötétség korszaka, még ha vannak is fényesebb és sötétebb korok. Arendt minden korszakot annak alapján ítélt meg, hogy az mennyire tette lehetővé a politikai cselekvést, azaz a szabadságot, amely számára mindennek mércéje volt. A szabadságról, és különösen a politikai szabadságról való gondolkodás azért fontos, mert érzékennyé tesz korunk ellentmondásaival és változásaival szemben. „Az olyan bátor kritikusok, mint Arendt érzékennyé válnak (...) minden rothadással és penésszel szemben,

[1] Heller Ágnes: Miért épp Hannah Arendt most? *Múlt és jövő,* 1997. 2. 103-112. Ford. Tarnay László

[2] Uo. 105.

melyek az általános világállapot talaján számtalan szituációban kifejlődnek."[3] Tulajdonképpen ez fogalmazódik meg abban a jelenségben, amit Arendt meglehetősen körvonalazatlanul, és sokféle különböző kontextusban mindegyszerűen hagyománytörésnek nevez.[4] Ez a jelenség egyszerre vonatkozik a társadalmi viszonyokra és a filozófiai reflexióikra, amelyeket elsősorban Marx, Kierkegaard és Nietzsche neveivel köt össze. A lényege azonban nem annyira a tartalma, hanem az, hogy a hagyomány fogalmai és értelmezései már nem segítenek a jelen megértésében és a jövő anticipálásában. A múlt és a jövő között immár szakadék húzódik, amit nem lehet egyszerűen áthidalni, a hozzá vezető folyamatokat nem lehet feltartóztatni, a törés végleges és visszafordíthatatlan. Ebben a helyzetben meg kell tanulni fogódzók nélkül gondolkodni, ami még ebben a helyzetben is lehetővé teszi a tájékozódást.

Másrészt Heller Ágnes azzal támasztja alá Arendt aktualitását, hogy „szövegei nincsenek még hermeneutikailag kimerítve. Rengeteg új dolgot lehet mondani, és nem csak róla, hanem vele együtt és rajta keresztül."[5] Kétségtelen, hogy Arendtnek mindenről volt véleménye, és ezt nem is rejtette véka alá. Filozófiai munkássága mellett legalább annyira fontosak voltak az aktuális ügyekkel kapcsolatos megnyilvánulásai és ehhez kapcsolódó publicisztikai tevékenysége. Tele volt gondolatokkal, amelyek megközelítései általában jelentősen eltértek a közvélemény mindenkori általános meggyőződéseitől. Ez az eredetiség adta az alapját annak, hogy szinte mindent képes volt a saját maga módján újragondolni, még akkor is, ha ezek a gondolatok éppen eredetiségük miatt gyakran provokatívnak tűntek, vagy valóban azok is voltak. Gyakran esett túlzásokba, túlhajtotta az érvelését, miközben máshol kivételes érzékkel tapintott rá a leglényegesebb kérdésekre, vagy elemezett bizonyos problémákat kiemelkedő érzékenységgel.

A mai sötét idők tapasztalata és Arendt mérhetetlen ötletgazdagsága, illetve a minden társadalmi vagy politikai kérdés iránti érdeklődése teszi lehetővé, hogy mi is odaforduljunk hozzá, és olyan gondolatokat keressünk nála, amelyeknek szálait fel lehet venni, és azok mentén a jelent végig lehet gondolni. Ennek az újragondolásnak az alapjait nem egyszerűen a tematikus megfelelések adják, hanem sokkal inkább a rákérdezés és a gondolkodás módja. Arendt nem kinyilatkoztat, hanem inspirál, így újabb és újabb gondolatkísérleteket tesz lehetővé. Ez a folyamat sohasem záródik le, hanem folytonosan újrakezdhető, ami a gondolkodás szabadságának garanciája. Ez a fajta

---

[3] Uo. 111.

[4] Vö. Hannah Arendt: A múlt és jövő között húzódó szakadék. In. Uő. *Múlt és jövő között. Nyolc gyakorlat a politikai gondolkodás terén*. Osiris – Readers International, Budapest, 1995. 11-23. Ford. Módos Magdolna

[5] Heller Ágnes: Miért épp Hannah Arendt most? 105.

gondolkodás nem ismer szükségszerűségeket, tudomásul veszi, hogy a világ a maga esetlegességében, az emberi élet pedig végességében adott számunkra.

Tulajdonképpen ez a Heller Ágnes által kiemelt két egymással szorosan összefüggő tényező adja az apropóját annak, hogy Arendt inspirációinak segítségével saját korunk bizonyos jelenségeire reflektáljunk. Ennek számos különböző megközelítése lehetséges, de abból kiindulva, hogy Arendt számára a totalitarizmus volt a legfontosabb tapasztalat, kézenfekvőnek tűnik, hogy a totalitárius jelenségek mai korban való megjelenését vizsgáljuk. Nem arról van szó, hogy a totalitarizmus gyökereit keressük a mai korban, hiszen Arendt sem látott szükségszerű ok-okozati összefüggést az antiszemitizmus, az imperializmus, illetve a megvalósult totalitárius rendszerek között. Nála az előzmények nem minősültek át okokká, legfeljebb bizonyos jelenségek megelőlegezték és lehetővé tették a totalitarizmus kibontakozását. Esetünkben sokkal inkább olyan mélyreható problémák és veszélyes tendenciák beazonosításáról és jellemzéséről van szó, amelyek a mai napig nem tűntek el, sőt megerősödtek, vagy akár veszélyesebbé is váltak.[6]

A totalitarizmus jelenségeinek mai korban való beazonosításához és aktualizálásához szükség van két előzetes megjegyzésre. Egyrészt, bizonyos totalitárius jelenségek jelenléte egy nem totalitárius világban még nem jelenti azt, hogy ezek olyan rendszerekké sűrűsödnének, amelyeket minden kétséget kizárólag totalitáriusként jellemezhetnénk. Arendt maga is meglehetősen takarékosan bánt a jelzővel, miközben számos olyan jelenséget azonosított be a nem totalitárius világban, amelyek szükséges, de nem elégséges feltételei egy totalitárius rendszernek. A totalitárius jelző használata szempontjából számára az volt a döntő, hogy egyedi és példanélküli jelenségekről legyen szó, amelyek révén megkülönböztethette ezeket a hagyományos zsarnokság jelenségeitől. Másrészt, Arendt mindig hangsúlyozta, hogy a totalitarizmus egy nem totalitárius világban született meg, ennek megfelelően levonhatjuk azt a következtetést, hogy totalitárius jelenségekkel és azok fenyegetéseivel a totalitárius rendszerek bukása után is szembe kell néznünk. A mai politika világában is vannak olyan jelenségek, amelyeket Arendt totalitáriusként azonosított be, hangsúlyozva azok egyediségét és újdonságát, ugyanakkor ezek jelenlétéből ostobaság lenne arra következtetnünk, hogy totalitárius rendszerekben élünk. Ennek az írásnak éppen ezért az a célja, hogy Arendt elemzéseinek alapján bemutassa azokat a mai fenyegetéseket és veszélyeket, amelyek nem egy totalitárius rendszer kialakulását, hanem a mai demokratikusnak tekintett politikai rend aláásását és megrendülését vetíthetik előre.

---

[6] Vö. Richard J. Bernstein: *Why Hannah Arendt Now*. Polity Press, Cambridge, 2018.

1. TÖMEG, MOZGALOM, CSŐCSELÉK

Hannah Arendt abból indult ki, hogy totalitárius mozgalmak mindenütt lehetségesek, ahol olyan tömegek léteznek, amelyeknek tagjai arra várnak, hogy politikailag megszervezzék őket. Az ilyen tömegek potenciálisan mindenütt megtalálhatók, és általában a lakosság többségét alkotják még a demokratikus hagyományokkal rendelkező országokban is.[7] Ugyanakkor ezek a tömegek a békés korszakokban politikailag inaktívak, nem lépnek be pártokba és nem vesznek részt a választásokon sem, így politikailag lényegében láthatatlanok maradnak. Az ilyen tömegekről általában a parlamenti pártok is lemondanak, mert túl tudatlannak és közömbösnek tartják őket. Ez az embertömeg azonban mobilizálható, amihez nem feltétlenül szükséges kiélezett válsághelyzet, többnyire elégséges egy általános rossz közérzet a politikában és a társadalomban, amely a mozgalmak idejét hozza el. A mozgalmak előnye a pártokkal szemben, hogy a parlamenteken és a formális szervezeteken kívül lépnek fel, éppen ezért nem kötődnek a demokrácia íratlan szabályaihoz, az írott törvények által biztosított szabadsággal pedig folytonosan visszaélnek. Számukra nem a szilárd és strukturált szervezet a fontos, hanem a mozgósítás. Ha a mozgalmaknak valódi célja lenne, akkor azok elérésével okafogyottá válnának, ezért vonzerejük sokkal inkább dinamikájukban rejlik. A mozgósítás és a mozgásban tartás fontosabb, mint a politikai és társadalmi cél.

Arendt a tömeges politikai indoktrináció lehetőségét és jelentőségét természetesen nem tagadja, de annak elengedhetetlen előfeltétele a tömeges depolitizáltság. Sokáig úgy vélték, hogy minden totalitárius rendszer sajátossága az élet minden területére beszüremlő, majd azt elárasztó átpolitizáltság. A polarizáltság azonban nem jelent politizáltságot. A polarizáltság éppen az apolitikusság jele, amely lemond annak lehetőségéről, hogy megvitassuk dolgainkat. A depolitizáltság Arendt szemében éppen annak a folyamatnak jellemzője, amelynek során a társadalom atomi részeire bomlik, a magányt és elidegenedettséget teljessé téve.[8] Ez a fajta magányosság nem egyszerűen egyedüllétet jelent, hanem sokkal inkább elhagyatottságot, olyan állapotot, amelyben az embernek nincsenek kapcsolatai. Ez persze nem azt jelenti, hogy a tömeg tagjai szétszéledhetnének, hiszen valahogyan össze kell tartani őket, de ebben a tömegben lehet az ember a legmagányosabb. Arendt értelmezésében ez a depolitizálódás arra utal, hogy az atomizálódott egyén elveszíti azt a közös világot, amit normális esetben más emberekkel megoszt. Ez egyben azt

---

[7] Hannah Arendt: *A totalitarizmus gyökerei*. Európa, Budapest, 1992. 382. Ford. Braun Róbert, Seres Iván, Erős Ferenc, Berényi Gábor

[8] Uo. 388.

is jelenti, hogy cselekvésképtelenné válik, és kiszolgáltatja magát a mozgalomnak, amely sok mindenkit magával ragad, de mozgása valójában éppen a tehetetlenség jele.

Az ilyen tömegeket nem a közös érdek vagy osztálytudat tartja össze, ezért a hagyományos pártok lényegében integrálhatatlannak és strukturálhatatlannak tekintik. Miután az osztálytársadalom széthullik, és vele együtt eltűnik az osztálytudat is, az addig szervezetlen tömeg még inkább felduzzad. Ez a csalódott és cinikus tömeg már nem bízik a pártokban és a politikai intézményekben, nem bízik abban, hogy azok a régi jó világot képesek lennének helyreállítani. Figyelemre méltó, hogy az osztálytársadalom bomlásából származó strukturálatlan tömeg a tisztes társadalmon kívülre kerülve olyan rétegekkel találkozik, amelyeket szintén a kívülállás és a megvetés jellemez. „A burzsoázia világnézetével és erkölcsi alapelveivel átitatott társadalom iránti ellenszenv”[9] adja az elit és a csőcselék időleges szövetségének alapját, ami javarészt „azon alapult, hogy az előbbi őszinte örömmel szemlélte, ahogyan az utóbbi elpusztítja a tiszteletreméltó társadalmat”.[10] Az elit lélegzetelállító és egyben végzetes naivitása abban öltött testet, hogy úgy vélte, mindent, ami a régi képmutató nyárspolgári világból még fennmaradt, porig kell rombolni, hogy aztán annak romjain egy új szintézis jöhessen létre, ami az új és régi valamiféle furcsa elegye. Ennek körvonalai sohasem voltak tisztázottak, de a világ, egészen pontosan a liberalizmus és a demokrácia megvetését pontosan kifejezték. A csőcselékkel szövetségre lépő elit végső soron teljesen elvesztette realitásérzékét, de ez nem akadályozta meg abban, hogy végtelen elégedettséget és örömöt érezzen a liberalizmus és a demokrácia összeomlása láttán. „A humanizmus és a liberalizmus szószólói, akik tele vannak keserű csalódással és nincsenek tisztában a kor általánosabb élményeivel, általában elfeledkeznek róla, hogy egy olyan légkör, amelyben a hagyományos értékek és tételek érvényüket vesztették (...), bizonyos értelemben könnyebbé tette a nyilvánvalóan abszurd tételek elfogadását, mint a régi igazságokét, amelyek jámbor banalitássá váltak – és ez éppen azért volt így, mert senkitől sem várták, hogy komolyan vegye ezeket az abszurditásokat. A közönségesség, a tiszteletre méltó normák és elfogadott elméletek cinikus elutasítása a rossz őszinte beismerésével és mindenféle mentegetőzés mellőzésével járt együtt, ezt pedig könnyen össze lehetett téveszteni a bátorsággal és valamiféle új életstílussal. Azok, akik hagyományosan gyűlölték a burzsoáziát és önkéntesen kivonultak a tiszteletre méltó társadalomból, a csőcselékattitűdöknek és -meggyőződé-

[9] Uo. 399.
[10] Uo. 404.

seknek (...) az egyre nagyobb eluralkodásában csak a képmutatás és a tiszteletreméltóság hiányát látták, nem pedig magát a tartalmat."[11] Mire azonban az elit rájött, hogy a csőcselék nem az ő céljait követi, hanem éppen ellenkezőleg ő maga vált a csőcselék szolgájává, amely egyébként jól elboldogult nélküle is, addigra már késő volt.

Nem állíthatjuk, hogy az elit és a csőcselék között nagy érintkezési felület lett volna valaha is, vagy manapság a szellemi elit különösebben együttműködne a csőcselékkel, de vannak olyan politikusok, akik ismételten a liberalizmust és a tisztes társadalmat vették célba, minden további nélkül támaszkodva azokra a rétegekre, amelyek kihullottak a tisztes társadalomból. Ez a réteg sohasem kötődött egyetlen osztályhoz vagy csoporthoz, ráadásul országról országra változik az összetétele, de összeköti a fölöslegesség és az integrálhatatlanság érzése. Manapság a világon mindenütt nő ezeknek az embereknek a száma, ami nem csak a hagyományos pártok taglétszámának csökkenésében tükröződik, hanem óriási választói tömegek ide-oda való kiszámíthatatlan ingadozásában. Mára az ideológiai alapú pártok helyét sok helyen laza szerveződésű mozgalmak vették át, amelyek könnyedén képesek mobilizálni a nem integrálható tömegeket. Ezek először általában virtuális tömegekként jönnek létre az interneten, majd váratlanul erőszakos csőcselékként jelennek meg a valóságban. Ennek a folyamatnak ma még valószínűleg lehetetlen minden következményét belátni, de a washingtoni Capitolium 2021. január 6-i ostroma, jól mutatja, hogy az elit kezéből milyen könnyen kicsúszik a csőcselék irányítása, és amit addig szigorú kontroll alatt tartottnak vélt, váratlanul ellenőrizhetetlen és irányíthatatlan életre kel.

2. A VEZÉR

Valószínűleg nem csoda, hogy minden totalitarizmus-elmélet kiemelkedően fontos szerepet tulajdonít a vezérnek, aki nem csak megtestesíti a mozgalmat, hanem meghatározza mozgásának irányát, mert a tömeg önmagában tehetetlen. „A mozgalom középpontjában a Vezér áll, vagyis a motor, amely mozgásba hozza a szerkezetet."[12] A vezér nem egy egyszerű zsarnok, hanem a mozgalommal befelé és kifelé egyaránt azonosuló személy. A vezér szerepe a mozgalmon belül abban nyilvánul meg, hogy a belső intrikák és harcok révén nem csak kiszorít minden potenciális ellenfelet, hanem ügyesen képes kicserélni a hozzá lojális személyeket még lojálisabbakra, akik így folytonosan versengenek kegyeiért. A vezér körül lassanként egy olyan környe-

[11] Uo. 405-406.

[12] Uo. 454.

zet alakul ki, ahol már nem gondolkodnak palotaforradalomról vagy utódlásról, hanem határozottan meg vannak győződve arról, hogy a vezér esetleges bukásával az egész mozgalomnak, és ezzel természetesen az ő karrierjüknek is egy csapásra vége lenne. Ekkor jön el a pillanat, amikor ennek a környek a tagjai már jobban félnek a mozgalom elhagyásának következményeitől, mint az esetleges törvénytelenségek és erkölcstelenségek elkövetésétől.[13]

Kifelé a vezér azzal az elképzeléssel jár együtt, hogy személye a stabilitás garanciája, és rajta túl csakis a káosz létezik. „A totalitárius szervezet azt hirdeti, hogy a mozgalmon kívüli világban minden 'halódik'. Ezt az állítást valóra is váltja, mégpedig drasztikus módon, a totalitárius uralom gyilkos feltételei közepette, de már a hatalomra jutás előtt is hihetőnek tűnik a tömegek szemében, akik a felbomlás és az eltévelyedés elől a mozgalom fiktív otthonában lelnek menedékre."[14] A vezér jelentősége abban áll, hogy nem csak megtestesíti a mozgalmat, hanem teljesen azonosul is vele. Nem tűrheti el, hogy alárendeltjeit bírálják, hiszen azok a nevében és szellemében cselekszenek, és ezzel az általa képviselt fiktív rend letéteményesei és meghosszabbításai.

Ennek a belső és külső azonosulásnak az a következménye, hogy a mozgalom tagjai, majd a társadalom egyre szélesebb rétegei azonosulnak magával a vezérrel. De ez az azonosulás már nem egyszerűen azt jelenti, hogy szolgai módon végrehajtják annak parancsait, hanem saját helyzetükben igyekeznek kitalálni, hogy az vajon mit várna el tőlük, és mit tenne a helyükben. A vezér fejével való gondolkodás azt is jelenti, hogy minden valós érdeket félretesznek, nem azt nézik, hogy hogyan állnak helyt egy szituációban, vagy milyen módon oldanak meg egy adott problémát, hanem egy alapvetően képzelt akaratnak akarnak megfelelni. A vezérnek vagy bürokratáinak már nem kell feltétlenül represszív intézkedéseket bevezetni a rendszer egészének működése és működtetése érdekében, saját szempontjukból sokkal hatékonyabbak így az intézmények. Tulajdonképpen ebből adódik, hogy az ilyen rendszerek általában bizonyos idő elteltével teljesen nélkülöznek minden utilitárius megfontolást.[15] Aki egy adott pozícióba kerül, már nem azt nézi, hogyan tudja elvégezni a feladatát, illetve hogyan oldja meg a rábízott emberek és intézmények problémáit, hanem már azelőtt elkezd engedelmeskedni, hogy azt bárki kérte volna tőle. Egy ilyen rendszerben aztán folyamatosan csökken a független gondolkodásnak menedéket nyújtó helyek száma. Nem lesznek viták, mert minden cselekvést a képzelt elvárásoknak való megfelelés motivál. Ebben aztán olyan verseny bontakozik ki, amelynek kizárólag a megfelelés a fokmérője. Mindenki attól kezd félni, hogy ellenzékinek találják, vagy egyszerűen csak nem elég

[13] Uo. 454.
[14] Uo. 461.
[15] Uo. 430-432.

lelkes, és így a hiányzó vagy gyenge lojalitás az egész intézményt veszélybe sodorja. Egy ilyen rendszerben egyre nagyobb lesz a kísértés, hogy a politikai konjunktúrát karrierszempontokból kihasználják, de már nem valamiféle szakmaiság valós elvárásainak megfelelve, hanem a megfelelés-kényszereket hangsúlyozva. Figyelemre méltó, hogy a magukat a szabadság letéteményesének tartó intézmények, mint az egyetemek, akadémiai kutatóintézetek és bíróságok is milyen elánnal gyakorolják ezt az engedelmességet. Az így kiválasztott káderek nem egyszerűen az a feladata, hogy az intézményeket vezessék, hanem hogy a leghatékonyabban elfojtsanak mindenféle másvéleményt, és az esetleges elégedetlenkedést megtorolják vagy elszigeteljék. Egy ilyen rendszer fenntartásához bizonyos idő után már nincs szükség erőszakra és megfélemlítésre, mert az engedelmesség anélkül is biztosítható. Azoknak, akik ezeket a pozíciókat elnyerik, és az engedelmességet szavatolják, általában nem direkt módon fizetik ki a szolgálatait, hanem lehetővé teszik számukra a materiális vagy immateriális korrupciót. „A hatalomra jutott totalitarizmus az elsőrangú tehetségeket, függetlenül attól, hogy szimpatizánsok-e vagy sem, minden esetben azokkal az ütődöttekkel és félbolondokkal cseréli fel, akiknél az intelligencia és a kreativitás hiánya lojalitásuk legfőbb biztosítéka."[16] Egy ilyen működés akkor válik hatékonnyá, ha sokak számára megnyitja az érvényesülés útját, és az semmiképpen sem a személyes rátermettségtől függ. Ennek feltétele, ha megsokszorozzák az intézményeket és tudatosan párhuzamosságokat hozzanak létre a közigazgatástól, a kultúrán keresztül, egészen a tudományos életig.[17] Ennek révén egy olyan szinte teljesen áttekinthetetlen rendszer alakul ki, amelyben ugyan senki sem ismeri ki magát, mégis tartósnak és működőképesnek bizonyul. A hivatalok és intézmények megsokszorozása nem egyszerűen személyzeti célokat szolgál; sokkal fontosabb, hogy az egyes szervezeti egységek vetélkedjenek abban, hogy melyikük testesíti meg hitelesebben, és hajtja végre hűségesebben a vezér vélt vagy valós szándékát. Egy ilyen rendszerben sohasem derül ki egyértelműen, hogy melyik intézmény vagy pozíció bír valódi hatalommal, mert a döntéshozatal maga láthatatlan, és a hagyományos intézmények és eljárások egyfajta homlokzatként vagy díszletként gyakran csak a normalitás látszatát közvetítik a közvélemény számára.

3. A FIKCIÓ ÉS A PROPAGANDA

Kétségtelen, hogy az apolitikusság és az intézmények kiüresítése végül oda vezet, hogy a józan ész megrendül, és egy fiktív világ jön létre. Tulajdonképpen

---

[16] Uo. 411.

[17] Uo. 494-496.

az a furcsaság valósul meg, hogy a tömeg ebben a helyzetben korábbi bizalmatlanságát elhagyva, minden ok nélkül el kezd bízni a mozgalomban és annak vezérében. Nyilvánvalóan szerepet játszik ebben a tömegek politikai tapasztalatlansága is, de az igazán fontos szempont mégis csak a propaganda, jóllehet ezt sem szabad túlértékelni, mert a propagandában a kolosszális hazugságok és a könyörtelenül kimondott igazságok folyamatosan keverednek. Ezek sajátossága, hogy az előbbit könnyen elhiszik, míg utóbbira egyáltalán nincsenek felkészülve, így nem is vesznek róluk tudomást. Kétségtelen, hogy minden propaganda sikere abban rejlik, hogy bizonyos fájó pontokat érint, amelyek tartalmazzák az igazság és a valóság tapasztalatának minimumát. Végső soron ez jelenti a kapcsolatot a valóság és a teljes fikció között, amelyek a propagandát hitelesítik. Tulajdonképpen a vezér teremti meg ezt, jóllehet ő maga egyáltalán nem kötődik a tényekhez. A tapasztalat elemeit folytonosan kiragadja összefüggéseiből, megfosztja kontextusaitól, és végül általánosítja. Ami őt vezeti, hogy a csőcselék és a tömeg szócsöveként szólaljon meg, miközben naponta változtatja véleményét. De ennek valójában nincs jelentősége, mert nem a tömegek kognitív képességeire alapoz, hanem érzelmeikre, különösen félelmeikre, frusztrációjukra és bosszúvágyukra, amelyek révén könnyebben mobilizálja és lelkesíti az elszigetelt egyéneket. Olyan világot teremt a hazugságokból és féligazságokból, amely minden tekintetben megfelel a tömegek általános hangulatának. Ennek alapján egyáltalán nem meglepő, hogy a tömegek előszeretettel menekülnek a számukra előkészített fikcióba, és már nem bíznak saját tapasztalatuk valódiságában, csak képzelgéseikben.

Manapság a posztfaktikus korról szóló diskurzusban éppen ezek a fiktív világot megalapozó hazugságok és féligazságok játszák a főszerepet a csőcselék mozgósításában, amennyiben az igazság igényével lépnek fel, miközben eltüntetik az igazság és nem igazság közötti különbségtételt. Az igazság fogalma relativizálódik, és egyfajta „alternatív tényként" él tovább. A hazugságoknak és féligazságoknak egy olyan nyilvános térben van esélye az igazság helyére lépni, amelyet egy cinikus vagy tekintélyelvű igazságfogalom jellemez. Ebben a térben az elemi tények elismerése is politikai állásfoglalást jelent. Az igazság maga is politikai kérdéssé válik, amit csak súlyosbít az a körülmény, hogy minél nagyobb valakinek a hatalma, annál abszurdabb kijelentéseket engedhet meg magának, illetve minél abszurdabb egy kijelentés, annál nagyobb hatalmat sejtenek mögötte.[18] Ez az összefüggés manapság általában a propaganda tárgyául szolgáló összeesküvéselméletekben ölt testet, amelyekben a valóság és a képzelet összeérnek, illetve egységbe forrnak. Ezek többnyire nem újak, hanem új események régi narratívákba foglalva, régi sémák új

[18] Vö. Nicola Gess: *Halbwahrheiten. Zur Manipulation von Wirklichkeit*, Matthes & Seitz, Berlin, 2021.

kiadásai, ősi motívumkészletek újraalkotott variációi, de amíg a mítoszok és mondák fiktív jellegével mindenki tisztában volt, addig az összeesküvéselméleteknek tényszerűséget feltételeznek. Az, hogy ezeknek ilyen sikere van, azzal magyarázható, hogy a tényeket hatékonyan mentesítik eredeti kontextusuktól, és helyezik át azokat új, tökéletesen ellentmondásmentes, minden kontingenciát nélkülöző összefüggésrendszerekbe. A politika egyes vezérei manapság folyamatosan aláássák azokat az intézményeket és tekintélyeket, amelyek az igazság képviseletéből merítik legitimitásukat. Ennek következménye az igazság korunkat egyedülálló módon jellemző válsága, egészen pontosan az igazság ultimatív jellegének elvesztése.

A propaganda tárgyául szolgáló összeesküvéselméletek különleges vonzereje abban áll, hogy a valósághoz képest következetesek és kiszámíthatók. „A totalitárius propaganda igazi célja nem a meggyőzés, hanem a szervezés”[19], éppen ezért az igazsággal nem lehet ellene hatékonyan küzdeni. Az ilyen világ teljesen közömbös az igazság és a hazugság viszonya tekintetében, mert a tömegben a közömbösség és a cinizmus sajátos elegye alakul ki, amely meglehetősen hatékonyan képes ellenállni minden igazságra való törekvésnek. Az, hogy a vezér folytonosan hazudik, csak egy hatalmi kalkuláció része, amely egyébként is csak az ellenfél megtévesztését szolgálja. „A tömegpropaganda felfedezte, hogy közönsége mindig kész arra, hogy elhiggye a legrosszabbat, akármennyire képtelenség is, és nem nagyon töri magát, hogy tiltakozzék, amiért becsapták, hiszen tudja, hogy minden kijelentés elejétől fogva hazugság volt. A totalitárius tömegvezérek arra a jogos pszichológiai előfeltevésre építették propagandájukat, hogy ilyen körülmények között az emberekkel egyik nap el lehet hitetni a legfantasztikusabb állításokat, de meg lehet bízni benne, hogyha másnap az emberek cáfolhatatlan bizonyítékokat kapnak arról, hogy az előző napi állítások hamisak voltak, akkor cinizmusba menekülnek. Nem a vezetőt fogják elhagyni, aki hazudott nekik; be fogják vallani, hogy eleve tudták: mindez hazugság, és annál jobban fogják csodálni a vezetőket kivételes taktikai bölcsességük miatt.”[20] Ez a fajta propaganda egy idő után teljesen kivonja magát az ítélőerő hatálya alól, és azt is láthatóvá teszi, hogy hatása nem válogat a tanulatlanok és magasan kvalifikáltak között. Minden hazugság és féligazság, de leginkább a valóság tényjellegének figyelmen kívül hagyása azzal a következménnyel jár, hogy elvész az az alap, amelyen a demokratikus diskurzus folytatható. Párhuzamos „valóságok” jönnek létre, amelyek semmilyen formában nem érintkeznek, és nem hatnak egymásra. Ezen aztán az sem segít, ha valakitől megvonják a szót, mert azzal csak a tünetet kezelik, de

[19] Arendt: *A totalitarizmus gyökerei* 443.

[20] Uo. 462.

az eredendő betegséget érintetlenül hagyják. Az egész kommunikáció egyre inkább a süketek párbeszédévé válik, ami elszabadíthatja az indulatokat, és még tovább növeli a társadalom megosztottságát. Ebben a helyzetben az indulatok tovább projektálhatók, bárkire kivetíthetők, és tárgyuk is egyre inkább tetszőlegessé válik. Ha a fiktívvé válás folyamatának nem vetnek gátat, akkor szükségszerűen egy látványos összeomlásban kulminál, amely azonban rendszerint nem hozza magával a tömegek, vagy a csőcselék megújulását. „A totalitárius propaganda veleszületett gyengesége a vereség pillanataiban válik láthatóvá. A mozgalom erejének híján az emberek hirtelen megszűnnek hinni azokban a dogmákban, melyekért tegnap még az életüket is hajlandók lettek volna feláldozni. Abban a pillanatban, amikor a mozgalom, vagyis a fiktív világ, amely menedéket nyújtott számukra, összeomlik, a tömegek visszanyerik régi státusukat: ismét elszigetelt egyénekből fognak állni, akik vagy boldogan elfogadják új funkciójukat egy megváltozott világban, vagy pedig visszasüllyednek régi reménytelenségükbe, feleslegességérzésükbe. (...) Csendben feladják a mozgalmat, mintha csak rossz lóra fogadtak volna, keresnek valami más, ígéretesebb fikciót, vagy pedig kivárják, amíg a régi fikció elegendő erőt gyűjt össze ahhoz, hogy egy másik tömegmozgalmat hozzon létre."[21]

[21] Uo. 445.

HANNAH ARENDT – (POLITIKAI) FILOZÓFUS VITÁK KERESZTTÜZÉBEN. A LITTLE ROCK-I ESET KÖRÜLI POLÉMIA[22] NÉMETORSZÁGTÓL AZ AMERIKAI EGYESÜLT ÁLLAMOKIG

KOVÁCS GÁBOR

Függetleníthető-e az életmű az élettől, a könyv az alkotótól? Való igaz, hogy az alkotás objektiválódik: leválik a szerzőről, és éli a maga saját életét. A mű és az élet-tapasztalat között ott van a szublimáció több-kevesebb lépcsőfoka; ám a kész párlat őrzi az élet ízeit. Nemcsak a szépirodalom és a művészetek esetében van ez így; a filozófiai teóriák is a filozófus életében – és korában – gyökereznek. Óvakodnunk kell persze a redukcionizmus csapdájától: Spinoza filozófiája aligha vezethető le a 17. századi németalföldi gabonahozamokból, vagy abból, hogy a szerző lencsecsiszolással kereste meg a kenyerét.

A személyes élet és a kor – bár semmiképpen sem abszolút determináló tényezők – az alkotás szűkebb és tágabb kontextusát jelentik. Annál – vélhetjük –, aki életét egy egyetemi tanszék védettségében, brutális változások nélküli évtizedekben éli le, elefántcsonttornyának boldog eseménytelenségében, csak a művek számítanak, életének külső eseményei nem. Közelebbről megnézve a dolgot, többnyire itt is kiderül, hogy ez nem egészen így van. Hannah Arendt (1906–1975) az istenektől viharos kort és helyet kap osztályrészül.[23] Az akkor Németországhoz tartozó Königsbergben nevelkedik középosztálybeli, asszimilált zsidó család gyermekeként, tanulmányait az első világháború utáni, a válságoktól gyötört weimari Németország elit-egyetemein – Marburg, Freiburg, Heidelberg – végzi, olyan mesterei vannak, mint Karl Jaspers és Martin Heidegger. A ragyogó tehetségű fiatal lány számára eleinte egyenesnek tetszik az út a korabeli német filozófia fellegvárába. De aztán egészen másként

[22] Az írás *A kiborg és az emberi állapot* című című e-könyvem *(https://mek.oszk.hu/22300/22399/22399.pdf)* egyik írásának átdolgozott gondolatmenetet. KG.

[23] Arendtről kitűnő életrajzot írt Elisabeth Young-Bruehl: *Hannah Arendt. For Love of the World*. Yale University Press, New Haven and London, 1982. Arendt életéhez és filozófiájához lásd még: Kovács Gábor: Élet, szabadság, politika. Kultúrkritika és republikanizmus Hannah Arendt politikai filozófiájában. In. Kovács Gábor: *Az utolsó kísértés – változatok a hatalomra*. Budapest, Liget, 2008. 90-122.

alakulnak a dolgok: jön az 1933-as náci hatalomátvétel, s a német egyetemi mandarin-elit tag-jelölt várományosa egyik napról másikra földönfutóvá válik.[24] Párizsi emigrációja utolsó szakaszában, Franciaország hadba lépése és kapitulációja idején – állampolgárság nélküli személyként – megismerkedik a francia gyűjtőtáborokkal, majd egy ideig a megszállt Franciaországban bujkál második férjével, Heinrich Blücherrel; végül sikerül vízumot szerezniük az Amerikai Egyesült Államokba. Itt lel otthonra, s 1958-ban megjelent könyvével, *A totalitarizmus gyökereivel* itt tesz szert nemzetközi ismertségre.[25] Életének ebben a szakaszában aztán sikerül elérnie azt, amit már pályakezdésének évei is ígértek: a kortárs politikai filozófia vitatott, de ismert személyiségévé, egyben pedig az amerikai szellemi élet egyik legismertebb közértelmiségijévé válik. Rendszeresen állást foglal az aktuális politikai kérdésekben a vietnami háborútól az afro-amerikaiakat sújtó déli szegregációig. Könyveivel, interjúival, cikkeivel viták keresztüzébe kerül: rajonganak érte és gyűlölik, piedesztálra állítják és pokolba kívánják. Ez annál is könnyebb, mert a konformizmus igencsak távol áll tőle; sokszor fölöttébb kihívó módon megy szembe az aktuális többségi véleménnyel, legyen szó Eichmann peréről – amelyről, helyszíni, törvényszéki élményeit feldolgozó, óriási vihart kavaró könyvet ír[26] – vagy éppen az alább tárgyalandó, a polgárjogi küzdelem fontos epizódját jelentő Little Rock-i incidensről.

Az Amerikai Egyesült Államokban eltöltött évtizedek ugyancsak viharosak, ha másként is, mint a náci térnyerés és hatalomátvétel időszaka. A hidegháború évei ezek, antikommunista hisztériával, Kennedy elnök megölésével, a kubai rakétaválsággal, a vietnami háborúval, az újbaloldal fölemelkedésével, diákmozgalommal, egyetemi összecsapásokkal. Sok minden elmondható erről az időszakról, de az, hogy nyugalmas lenne aligha. Arendt ekkor már nemzetközileg is ismert gondolkodó, aki kiterjedt levelezésében vitatja meg az őt foglalkoztató filozófiai és politikai problémákat korának ismert személyiségeivel. Életének folyását végigkísérve bepillantást kapunk a 20. század második világháború előtti és utáni évtizedeinek, valamint a háborús éveknek az értelmiség-történetébe.

---

[24] A mandarin-elit fogalmához: Fitz K. Ringer: *The Decline of the German Mandarins. The German Academic Community, 1890-1933,* Hannover-London, Wesleyan University Press, 1990.

[25] A továbbiakban a magyarra lefordított Arendt-művekre magyar címükkel, a többire angol címűkkel hivatkozom!

[26] Hannah Arendt: *Eichmann Jeruzsálemben: tudósítás a gonosz banalitásáról.* Ford. Mesés Péter, Pató Attila. Budapest, Osiris, 2001.

FILOZÓFUS ÉS KÖZÉRTELMISÉGI: VITÁK TÜZÉBEN

A történet városokon, országokon, kontinenseken és politikai rendszereken ível át. Kezdődik Marburgban, Freiburgban, Heidelbergben, a törékeny és krízisről krízisre bukdácsoló weimari köztársaság német egyetemi városaiban, a német egyetemi 'mandarin-elit' köreiben, folytatódik a kései köztársaság Berlinjének – amelyet gyakorta porosz Chicagónak is neveznek – a közelgő összeomlás előérzetétől gyötört kulturális pezsgésében. Aztán átrendeződik a színpad; immár a második világháború előtti évek német, zsidó, orosz emigránsoknak átmenetileg otthont adó Párizsában vagyunk, az összeomló harmadik köztársaság idején – olyan nevekkel találkozunk itt, mint Walter Benjamin vagy Alexandre Kojeve. A következő felvonás színtere az óceán túlpartjának emigránsokat befogadó New York-ja; előbb a zsidó-német emigránsok világa, német nyelvű folyóiratokkal, amelyekbe – amíg el nem jut az angol nyelv tanításhoz és publikáláshoz szükséges szintű bírásáig – maga Arendt is ír, majd az amerikai egyetemek értelmiségi közege, az amerikai demokrácia fölöttébb mozgalmas hátterével.

Az életút amerikai évtizedei – nemegyszer személyeskedésekbe csúszó – súlyos vitákkal terheltek. Arendt a világháborút követő időszakban, az Izrael állam megalakulása körüli években meglehetősen aktívan vesz részt az amerikai és izraeli zsidó közösségek erről folytatott, érzelmektől fűtött diszkussziójában. Számos kritikát és ellenvéleményt generáló álláspontja az, hogy az egykori brit mandátumi területen közös zsidó-arab államot kellene létrehozni, nem pedig azt az európai nemzetállamot tekinteni modellnek, amelynek első világháború utáni szétesése – a *Totalitarizmus-könyv*nek ez a központi gondolata – a totalitárius rendszert eredményező társadalmi, politikai és szellemi konstelláció döntő tényezője. volt. Arendt, jóllehet már a 30-as évektől, Németországban Kurt Blumenfeld révén közeli kapcsolatba kerül a cionizmussal.[27] Blumenfeld Arendt jó barátja, de kapcsolatuk Arendtnek az Eichmann-perről írott tudósításai miatt megromlik. Maga Arendt Párizsban egy cionista szervezet munkatársa, nem válik cionistává. A témával foglalkozó

[27] Kurt Blumenfeld (1884-1963), ismert cionista, a Németországi Cionista Szervezet (Zionistische Vereinigung für Deutschland) vezetője, aki Hitler hatalomra kerülése után megy Palesztínába. Arendt jó barátja, de kapcsolatuk Arendtnek az Eichmann-perről írott tudósításai miatt megromlott: Elisabeth Young-Bruehl: *Hannah Arendt. For Love of the World,* 353. Levelezésüket kiadták: Ingeborg Nordmann, Iris Pilling (eds.*): Hannah Arendt – Kurt Blumenfeld: In keinem Besitz verwurzelt: Die Korrespondenz.* Hamburg, Rotbuch, 1995., Blumenfeldről lásd még: Veszprémy László Bernát: A zsidó, aki találkozni akart Hitlerrel. In. *Neokohn, https://neokohn.hu/2019/05/29/a-zsido-aki-talalkozni-akart-hitlerrel/*

esszéi és szóbeli megnyilatkozásai, közvetlenül a háború után, heves reakciókat váltanak ki: a polémia megelőlegezi azokat a későbbi vita-szituációkat, amelyeknek később és újra középpontjában találja magát.[28]

HANNAH ARENDT ÉS AZ AMERIKAI POLGÁRJOGI MOZGALOM

A következő ilyen az 50-es évek vége és a 60-as évek első fele néger polgárjogi mozgalmának egyik nagy visszhangot kiváltó eseményéhez, az ún. Little Rock-i esethez kapcsolódik. 1957 szeptemberében Arkansas állam fővárosában, Little Rock-ban – kiváló iskolai eredményeik alapján – kilenc afroamerikai diákot felvesznek a központi középiskolába. Az állam kormányzója – szembemenve az integrált oktatást elrendelő washingtoni szövetségi bíróság határozatával – kivezényeli az iskolához a nemzeti gárdát, hogy megakadályozza a néger diákok belépését. Az iskolakezdési napon végül is egyetlenegy diáklány, a 15 éves Elizabeth Eckford jelenik meg: a róla és az őt körülvevő fehér tüntetőkről készült fotó bejárja a sajtót. A következő időszakban – miután Eisenhower elnök szövetségi parancsnokság alá helyezi a helyi nemzeti gárdát és az egységeket visszarendeli laktanyájukba – a néger diákok csak szövetségi katonák védelme alatt tudják látogatni az iskolát. Végül egyetlenegy néger diák fejezi be az 1957–58-as tanévet, amelynek végeztével Arkansas állam kormányzója – egy népszavazást követően – inkább bezáratja az iskolát, mintsem hogy eleget tegyen az integrált oktatásra vonatkozó bírósági határozatnak.

Arendt nyilvánvalóan darázsfészekbe nyúl, amikor, *Reflections on Little Rock* címmel egy esszét akar megjelentetni a viharos érzelmeket kiváltó esetről a *Commentary* című folyóiratban.[29] A szöveg nagy vitát vált ki szerkesztők között, Arendt ezt követően visszakéri az írást, ami végül a *Dissent* 1959. évi téli számában jelenik meg, a szerkesztők keretes megjegyzésével, miszerint nem értenek egyet annak tartalmával. Arendt egy dőlt betűs előzetest ír a főszöveghez. Ebben ismerteti az előzményeket, s a végén leszögezi: ő maga kívülálló, hiszen nem ismeri testközelből a déli államokban jelenlevő

---

[28] Ezeknek a vitáknak a szövegei, az *Eichmann-könyv*ről folytatott későbbi vita anyagának egy részével együtt elérhetők kötetbe gyűjtve: Hannah Arendt: *The Jew as Pariah. Jewish Identity and Politics in the modern Age.* Edited and with an Introduction by Ron H. Feldmann. New York, Grove Press, Inc., 1978. A téma feldolgozását adja Richard J. Bernstein: *Hannah Arendt and the Jewish Question.* Cambridge, Polity Press, 1996.

[29] Az ügy és az általa generált polémia lefolyását részletesen ismerteti Elisabeth Young-Bruehl: *Hannah Arendt. For Love of the World,* 313-318.

szegregáció mindennapjait, de zsidóként természetesen mélyen együtt érez a feketék ügyével. Azonban a vitatott írást változtatás nélkül adja közre.[30]

A szöveget végigolvasva kiderül, hogy az általa gerjesztett indulatok fő oka az, hogy Arendt a konkrét esetet politikai filozófiája kontextusában értelmezi;[31] az 1958-as nagy mű, a *The Human Condition* jellegzetes kategóriáit használja álláspontjának kifejtése során. Az alapprobléma az, hogy különbséget tesz politikai és társadalmi egyenlőség között: nézete szerint az egyenlőségnek a politikai szférában van helye, s itt ennek törvényi erővel kell érvényt szerezni; el kell törölni az olyan jellegű szegregációs törvényeket – választójog korlátozása, a hivatalviselési jog megvonása a polgárok egy részétől, vegyes házasság tiltása – amelyek ezt csorbítják.

Az egyenlőség Arendtnél a politikai szféra alapelve.[32] A diszkrimináció a társadalom szférájában jelenik meg, amely – ez ismét csak az arendti filozófia egyik alapgondolata – egy hibrid szféra a magánszféra és a nyilvánosság szférája között.[33] A társadalom, vagy a társadalmi sokak által vitatott fogalmának Arendtnél igen összetett a jelentéstartománya. Arendt különböző műveiben és korszakaiban ez a fogalom különböző jelentéseket hordoz: egyrészt jelenti a társadalomnak a természettel a gazdasági folyamatokban realizálódó

---

[30] Hannah Arendt: Reflections on Little Rock. *Dissent,* 1959. Winter, 45-46.

[31] Ennek legjobb értelmezését adja: Margaret Canovan: *Hannah Arendt. A Reinterpretation of Her Political Thought*. Cambridge University Press, Cambridge, 1992.

[32] Arendt ehhez kitartóan ragaszkodik. Nézete szerint a modern, egalitarizmusra alapozott társadalmakban politikai és társadalmi egyenlőség összemosódik. Márpedig Arendt szerint ez veszélyes dolog. Ezt a tézist a *Totalitarizmus-könyv*ben a zsidóság emancipációjának történetével illusztrálja: „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 fogalommá 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 különbözőségek. 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." Hannah Arendt: *A totalitarizmus gyökerei.* Budapest, Európa, 1992. 6-69. Ford. Braun Róbert.

[33] Erre vonatkozóan lásd: Hannah Fenachel Pitkin: *The Attack of the Blob. Hannah Arendt's Concept of the Social*. Chicago and London, The University of Chicago Press, 1998. 183.

anyagcseréjét, tehát biológiai-gazdasági jelentése van, ugyanakkor a modern tömegtársadalom konformizmusát, a gépies *viselkedés*t is így nevezi Arendt, szembeállítva azt a szabad cselekvéssel. Nézete szerint az amerikai társadalmi diszkrimináció szakmai, jövedelmi és etnikai alapú, míg Európában az osztály-hovatartozáson, az oktatáson és a modorbeli különbségeken nyugszik. Bizonyos fokú diszkrimináció nélkül a társadalom nem is tudna létezni; eltűnnének a szabad társulás és a csoport-alakítás lehetőségei. Arendt szerint a társulás vagy csoport-alakítás per definitionem diszkriminatív jellegű: valamely csoport megalakítása, az abba való tartozás eleve azt jelenti, hogy abban nem látok szívesen másokat; diszkriminálom őket. Az igazi kérdés nem az – mondja Arendt –, hogy eltöröljük a diszkriminációt, hanem hogy a társadalmi szféra határain belül tartsuk, mert ott legitim. Viszont törvényileg meg kell akadályozni, hogy a bekerüljön a magán- vagy a politikai szférába, mert ott pusztító hatású.[34]

A kétségkívül vitatható érvelés legsebezhetőbb pontja az, hogy hol húzzuk meg a határokat: lehetséges-e egyáltalán ilyesféle demarkációs vonal kijelölése? Arendt szerint a törvényileg védeni kell a házassági jogot a diszkrimináció ellen – a náci faji törvények idevonatkozó korlátozó passzusainak maga is szenvedő alanya volt. De törvényileg védeni kell a közszolgáltatások egyetemes hozzáférésének jogát is – tehát nem lehet szegregálni az afro-amerikaiakat – ahogyan azt a déli államok teszik – a közlekedési eszközökön. Vagyis nem lehet a társadalmi szférában eleve létező diszkriminációt törvényileg szentesíteni. Na de hát mi a helyzet az oktatással? Ez az igazán lényeges kérdés, hiszen a Little Rock-ban történtek az ehhez való jogot érintették. A szülők joga az, hogy gyermekeiket olyan oktatásban részesítsék, amelyet megfelelőnek tartanak. Az állam ezt a kötelező oktatás révén korlátozhatja és korlátozza, de ennél tovább nem mehet. Ez – Arendt szerint – azt jelenti, hogy megszabhatja az oktatás tartalmának minimumfeltételeit, de nem többet. Nem nyúlhat bele abba a társadalmi kontextusba, amelybe az iskola beágyazódik. Nem kényszerítheti a szülőket – akaratuk ellenére – arra, hogy gyermekeiket integrált oktatású iskolába küldjék. Ez nézete szerint a szabad társulás jogába való illetéktelen állami beleavatkozás; ráadásul ezzel a politikai szféra konfliktusaitól védendő gyermekeket olyan traumáknak teszi ki, amelyeket nem szabadna elszenvedniük. Arendt következetesen ragaszkodik ahhoz, hogy a gyermekek világából ki kell zárni a politikát. Az oktatás válságáról szóló, 1958-as, tehát a Little Rock-i eset előtt nem sokkal írott, esszéjében ezt tételesen is kifejti. Az írás alapgondolata az, hogy a tekintélynek – a vallás és a

[34] Hannah Arendt: Reflections on Little Rock. *Dissent,* 1959. Winter, 51.

hagyomány mellett – a modern világra olyannyira jellemző válsága különösképpen az oktatást sújtja. A tekintély és a szabadság Arendt szerint ugyanis nem kizárja, hanem kiegészíti egymást. Az oktatásnak a felnőttek világára való felkészítés az elsődleges feladata. Ezt csak akkor tudja betölteni, ha védettséget biztosít a közélet küzdelmeivel szemben a gyermekek számára.[35]

Nem meglepő, hogy Arendt viták kereszttüzébe kerül – a liberális értelmiség prominensei vehemensen támadják nézeteit. Arendt a *Dissent*-ben reagálva a saját írásával együtt a folyóiratban megjelent két kritika egyikére – a másikat annak hangneme miatt egyszerűen negligálja – megpróbálja kevésbé elvontan összefoglalni álláspontját. Azzal kezdi, hogy eredeti írásának közvetlen oka az iskolába induló és acsarkodó fehér tüntetők által körülvett néger lány sajtófotója volt, amely szerinte jól érzékelteti a szituáció lényegét. Ezután megpróbál belehelyezkedni először egy fekete, majd pedig egy fehér iskolás anyjának pozíciójába – mit tennék én, hogyan gondolkodnék én az egyik és a másik helyében?[36] Ha én néger anya lennék – mondja – nem tenném ki a gyermekemet annak, hogy olyan helyzetbe hozom, amelyben olyan csoportba kényszerül utat törni, amelyben nemkívánatos személynek tekintik. Pszichológiailag – mondja Arendt nyilvánvalóan saját gyermek- és felnőttkori németországi élményeit általánosítva – ez rosszabb, mint a nyílt üldözés; a személyes büszkeséget, az ember identitásérzésének lényegi elemét fenyegeti. Márpedig e nélkül nincs személyes integritás. Ilyenformán – érvel Arendt továbbra is a néger anya képzeletbeli pozíciójából – az integrált oktatást törvényileg elrendelő legfelsőbb bírósági döntés gyermekemet megalázóbb pozícióba helyezi a korábbinál.[37] Ha én néger anya lennék – folytatja, lényegében megismételve korábbi tézisét társadalmi és politikai szféra szétválasztásáról –, azt gondolnám, hogy az egyenlőséget a törvényi szegregáció – utalás a vegyes házasságot tiltó déli törvényekre – sérti, nem pedig a társadalmi, s azt

---

[35] „A gyermeket fokozatosan be kell vezetni a világba, mivel ő még nem ismeri. (...) A nevelés területét határozottan el kell választanunk a többitől, elsősorban a közélet és a politika szférájától (...)" Hannah Arendt: Az oktatás válsága. In. Uő: *Múlt és jövő között*. Ford. Módos Magdolna. Budapest, Osiris – Readers International, 1995. 196., 202.

[36] Arendtnek ez a gondolkodási stratégiája, amelyben a mély konfliktusok egymással szembenálló szereplői között egy képzeletbeli dialógust konstruál, nagyon hasonló ahhoz az eljáráshoz, amelyet a magyar Bibó István alkalmaz a maga konfliktuselemzéseiben. Mindkét esetben egy olyan pozíció keresése a cél, amelyben lehetségessé válik valamiféle átbeszélés a szakadék két oldalán állók között, olyasféle modus vivendi megtalálása, amelynek segítségével lehetségessé válik a konfliktus gyakorlati kezelése és az erőszak elkerülése.

[37] Hannah Arendt: A Reply to Critics. In. Peter Baehr (Szerk.): *The portable Hannah Arendt*. New York, Penguin Books, 2000. 214. (Eredeti megjelenés*: Dissent*, Spring, 1959. 244.)

kérdezném, hogy nem lenne-e jobb megoldás a néger iskolák színvonalának emelése, a gyermekemet elviselhetetlen helyzetbe hozó, törvényileg előírt integrált iskola helyett?

Mit tennék, ha déli fehér anya lennék? – kérdezi Arendt immáron a másik fél pozíciójába helyezkedve. Nos, azt mondanám – a néger anyához hasonlóan –, hogy nem akarom a gyermekemet kitenni a politikai harcnak, viszont vitatnám a kormányzat jogát, hogy előírja nekem, kiknek a társaságában vegyen részt az iskolai oktatásban. A szülőnek ezt a jogát csak a diktatúrában vonják kétségbe. Na de akkor, mi lenne Arendt szerint a követendő út, a helyes megoldás? Ha már mindenképpen azt gondoljuk, hogy az integrált oktatás lényeges a feketék politikai helyzetének javításához, akkor – írja – afféle pilot projekt keretében integrált magániskolákat kell indítani. Ezek sikere ugyanis segíthetne a fehér szülők attitűdjének megváltoztatásában. Ha mármost a helyi állami kormányzat törvényeket hozna az ilyen iskolák kapcsán, be akarná záratni azokat, akkor ebben az esetben már valóban be kellene avatkoznia a szövetségi bíróságnak és kormányzatnak. Nem túl meglepő, hogy Arendtnek ez a megoldása – ami, ismételjük, politikai filozófiája alapkategóriáinak logikájából következik – nem igazán elégíti ki a vitapartnereket.

UTÓJÁTÉK: VITÁBÓL VITÁBA

A Little Rock-esszé kapcsán kibontakozó polémia azonban csak csendes előjáték a későbbiekhez képest. Igazán kemény kritikák kereszttüzébe Arendt a jeruzsálemi tárgyalásokról küldött beszámolókból összeállított, 1961-ben megjelent *Eichmann-könyv*e kapcsán kerül. A probléma ebben az esetben is az, hogy Arendt közértelmiségiként politikai filozófiája alapkategóriáival értelmezi a történteket, ugyanakkor pedig a hétköznapi beszéd fogalmait a megszokott, bevett jelentésüktől eltérő értelemben használja; a filozófia szemantikai mezejébe emeli be őket. A Little Rock-féle esettel kapcsolatos írásai és az *Eichmann-könyv* körüli dühödt viták egyik fő oka ugyanaz; a konkrét események és jelenségek elvont – a hétköznapi gondolkodás számára életidegen, gyakorta felháborító és provokatív – filozófiai értelmezése.

A SZTASZISZ MINT POLITIKAELMÉLETI FOGALOM

HORVÁTH SZILVIA[1]

ANTAGONIZMUS ÉS AGONIZMUS

A konfliktus gondolatát elfogadó elméletek számára Schmitt „politikai"-ja kiemelt jelentőséggel bír: a politika disszociatív dimenziójára fókuszáló kortárs elméletalkotásoknak az egyik kiindulópontja (Marchart 2007). Noha Schmittnél annak a kritériuma, hogy mi számít politikainak, a barátok és ellenségek megkülönböztetésében rejlik, ahol a definíció középpontjában az antagonizmus mozzanata áll (vö. Schmitt 2002), említést tesz arról is, hogy legalább ilyen fontosak a politikai másodlagos fogalmai, vagyis azok, amelyek képesek meghatározni a kevésbé intenzív kapcsolatokat, amelyek azonban mégis elég intenzívek ahhoz, hogy politikaiak legyenek.

Mivel a politika schmittiánus konceptualizációja magában foglalja a háború mozzanatát, egy, a politika disszociatív dimenziójára figyelő, ám demokratikus politika első feladata ennek lehatárolása. A demokratikus pluralizmusról alkotott agonista elképzelés éppen ezért különbséget tesz agonizmus és antagonizmus között (lásd Mouffe 2000, 2005, 2013), aminek következményeként az antagonizmus mozzanata vagy a rendhez képest külsővé válik, vagy a változás lehetőségfeltételévé. Az agonizmus olyan konfliktusokat takar, amelyek mindazonáltal bizonyosfajta súllyal rendelkeznek, és nem egyszerűen játszmák.

Az agonizmus perspektívájában a konfliktusok értékkel bírók, de át kell alakítani őket, bár az antagonizmus mozzanatát is meg kell őrizni, mert az a változás lehetőségét – tehát valami új létrehozását – foglalja magában. Arendt közel áll a politikának ehhez az elképzeléséhez, mivel a politikát a szabadsággal és azzal az emberi képességgel teszi egyenlővé, hogy valami újba fogjunk a világban, azzal együtt, hogy ez csak „együtt cselekedve", tehát mások

[1] Tudományos munkatárs, ELTE ÁJK Politikatudományi Intézet. A PD 135048 számú projekt az Innovációs és Technológiai Minisztérium Nemzeti Kutatási, Fejlesztési és Innovációs Alapból nyújtott támogatásával, a *PD_20 „OTKA" Posztdoktori kiválósági program* finanszírozásában valósult meg.

között lehetséges (Arendt 2005). Az olyan, antagonizmus-mozzanatot inkorporáló demokratikus agonizmuselmélet számára, mint Chantal Mouffe-é, ez viszont nem igazi agonizmus, mert hiányzik belőle az antagonizmus mozzanata (Mouffe 2013, 9-11). Mindazonáltal Arendt politikaelmélete valamilyen módon, de tartalmazza ezt: a rómaiak, írja, harcoltak ellenségeik ellen, bár a háború viszonyát később szerződéssé, vagy inkább társulássá voltak képesek alakítani, amit a jog, a *lex* eszméje tükröz (Arendt 2005). A háborút tehát át lehet változtatni társulássá, a különbség pontját a kapcsolat pontjává. A görögök viszont más utat követnek a polisz létrehozásában; először a város határait rajzolják körül (felépítik a falakat), hogy a jog vagy nomosz mintegy eltüntesse a háború erőszakos mozzanatát a poliszból. Más szóval, a politika görög víziója a háborúnak a poliszból való előzetes kizárásán alapszik, így a politika csakis az agonikus különbségeknek képes helyet adni. A politika létrehozásának római módja azonban nemcsak a háború emlékét őrzi meg magában (egyfajta összekötő erő átalakulásának a következményeként), hanem a különböző társadalmi-politikai csoportokat is, amelyek elég szilárd státusszal rendelkeznek ahhoz, hogy képesek legyenek az egymással való összeütközésre (vö. Wenman 2015, 52-53.).

A görög polisz az erőszakot és a háborút is beépíti a határaiba, de éppen azért, mert ezek határok, végső soron a poliszon kívül maradnak. Ez a látásmód nem ismeretlen a standard agonizmus számára sem, bár Mouffe-nak talán igaza van abban, hogy Arendt hallgat olyan kérdésekről, mint az identitások megteremtése, és ami még fontosabb, a démosz mint aktor létrehozása. Amit Arendt nyilvánvalóvá tesz, az a politikai világ pluralitása és az emberi cselekvés mint politikai cselekvés értéke és ereje, és ezt a pluralitást elsősorban a beszéd fejezi ki, kifejezésre juttatva a retorika politikai jelentőségét, ezzel az egymással ütköző diskurzusokat az emberi-politikai-szabadság feltételévé téve. A politika görög típusú létrehozása olyan demokratikus vízió, amely képes magában foglalni a konstruktív, lehetőséget teremtő, valóságos téttel bíró, ezért ütköző értékeket, véleményeket, álláspontokat.

Ebből a rövid vázlatból is látható, hogy a konfliktusok politikai jelentőségét, pluralitáskifejező és teremtő képességét elfogadó demokratikus agonizmus bármely fajtájának (még az antagonizmusnak is, vö. Marchart 2018) szüksége van a politikai másodlagos fogalmaira, vagyis a barát-ellenség elkülönítésen túli kategóriákra, valamint annak belátására, hogy különböző intenzitás-fogalmaink lehetnek, amelyek mind más-más elméleti értékkel bírnak a politika értelmezésekor. Ebben a görög demokráciához kötődő klasszikus és modern elméletalkotás segíthet bennünket; a sztaszisz fogalma, amely eredeti értelmében polgárháború, illetve a retorikában diszkurzív ütközési pont.

A SZTASZISZ ELREJTÉSE

Schmitt politikai-elméletétől kezdve a demokraták (vagy demokratizálók), mint Laclau vagy Mouffe elméleteiig, az antagonizmus a politika potenciális lehetőségének számít, amelynek van mind pozitív, mind negatív oldala. A politika pozitív módozataként az antagonizmus az előfeltétele annak, hogy valami újba kezdhessünk, és hogy a rendszerek - a tekintélyelvű és a demokratikus rendszerek egyaránt - nyitottak lehessenek a változásra. Egy demokratikus kontextusban azonban az antagonizmus elveszíti azt a képességét, hogy felbontsa a rezsimek totalitását, noha továbbra is elég erős marad ahhoz, hogy konfliktusok már adott struktúráját - a leülepedett és intézményesített megosztottságot - megzavarja (vö. Mouffe 2005). A „demokratikusság" kritériuma Mouffe-ot felidézve azt jelenti, hogy nem háborús értelemben vett ellenséges viszonyról van szó, és a demokrácia az a rezsim, amelynek megvan az a fajta transzformatív képessége, hogy az antagonizmust - a sztasziszt - mérsékelt formává, agonizmussá vagy egyfajta téttel bíró, alternatívahordozó rivalizálássá változtassa.

Az antagonizmus negatív oldala az, ami az erőszakban és a háborúban látható, ám ezek mint aktualitások ki vannak zárva a politika disszociatív elméletéből (Marchart 2018). Schmittből kiindulva a sztaszisz mozzanata szükséges ugyan a politika létezéséhez, de mégis ki kell vonni belőle, mintegy a háttérben elrejteni. A sztaszisz itt potencialitás, nem aktualitás, noha a kettő közötti különbség mind az elméletben, mind a gyakorlatban nehezen tartható fenn.

Mindazonáltal az a korlátozás, melynek célja, hogy a sztasziszt egyfajta potencialitásba zárja el, közel áll ahhoz, ahogyan a politikait felfogták az ókori athéni polgárháborút követően. Ez utóbbi kontextusban, tehát a sztaszisz utáni állapotban érvényes lehet az az állítás, hogy a politikai azon felfogása, amely a sztasziszt el igyekszik rejteni, a demokrácia újjáalakulásának és ezzel egy új rezsimnek a kezdete. A sztaszisz után átalakulnak a viszonyok, amelyek korábban a válsághoz vezettek; a poszt-sztaszisz olyan politikai állapot, amelyben létrejön - vagy létre kellene jönnie - az arendti értelemben vett politikai szférájának.

Nicole Loraux azt írja (Loraux 2002, 22, 36, *passim*), hogy az ókori görög sztaszisz utáni poliszban a polgárok igyekeznek elrejteni a minden döntés hátterében meghúzódó politikait. Azt próbálják elrejteni, hogy a polisz, az *Egy* végül is *Sok* és *Felbomlás*; és hogy minden döntés mögött ott rejtőzik az erőszak lehetősége. A poszt-sztaszisz állapotban a döntés soha nem lehet győzelem, hiszen amit a győzelem magában rejt, az az Erisz, vagyis az a fajta viszály, amely mindent elpusztít az életben, ami értékes, még magát az életet

is (vö. Hésziodosz, *Munkák és napok*). Az athéni politika ezt a fajta potencialitást igyekszik elrejteni, amikor tiltás alá vonja a győzelem nyilvános ünneplését.

A politikai agón mindig képes felidézni saját intenzív változatát, a polgárháborút. A szétesés minden döntésben képes megmutatni magát, és mindig képes arra, hogy felidézze a polgárháborúban megosztott várost. A politikai győzelem ünneplése mindig a Másik legyőzésének ünneplése is, ezzel annak az eshetősége, hogy a város felbomlik, és hogy ezzel együtt a politika megszűnik létezni. Ilyenformán ez figyelmeztetés a polisz jelentőségére és értékességére.

A SZTASZISZ MINT AZ ÖSSZEKAPCSOLÓDÁS PONTJA

Nem lehetséges, hogy a sztaszisz eshetősége valaha is teljesen eltűnjön a poliszból. A sztaszisz csak arra képes, hogy megváltoztassa önnön karakterét. Arendt számára a polisz - és a politika görög tapasztalata - a politika megértésének az alapja, és említett átalakulása a valós és az elméleti poliszban történik. Mint hangsúlyozza, az antik polisz a homéroszi agora, és végső soron a homéroszi agón körül hozza létre magát (Arendt 2005). E konstitúcióhoz azonban a politikának el kell veszítenie háborús, antagonisztikus jellegét, és a harcot valamilyen módon intézményesítenie kell, mindenekelőtt a logosz vagy a beszéd révén. A polisz, és így a politikai is, a korlátozás mint olyan; vagyis a politika igazi hatalma abban rejlik, hogy feltartóztatja a háborút a város kapujánál, és az izegoria képességévé alakítja át, vagyis a polgárok jogává és lehetőségévé, hogy a közügyekben a vita révén részt vehessenek, ebből a hatalomból részesedhessenek.

Úgy tűnhet, hogy a harc, vagy tulajdonképpen a cselekvés, elveszíti az erejét ebben az átalakulásban. Azonban az, hogy a beszéden keresztül a harc elveszíti egzisztenciális jellegét, azt jelenti a beszéd (logosz) és a polisz mint a politika helyszíne szempontjából, hogy éppenhogy nyer valamit a harc erejéből. A *logón agónasz*, az egymással ütköző érvek és a jövőbeli cselekvésekről alkotott víziók egzisztenciális jelleget nyernek, és a diskurzus soha nem veszíti el ezt az erőt egészen addig, amíg a polisz meg nem szűnik létezni. A diskurzus egzisztenciális jellege felszámolódhat, de csak a politikai árán.

A retorika karaktere szerint egzisztenciális, és annál erőteljesebbé válik, minél inkább eltűnik a valódi harc a poliszból, és minél inkább kikerül ebből a világból a halál és az ölés. A diskurzus és a nyilvános vita a sztaszisz örököse. A szofista mozgalom és az ókori retorikusok által konceptualizált „egymással ütköző diskurzusok" megmutatják, hogyan történhetett meg ez az átalakulás,

és – mint a befejezésben kifejtem – segítségükkel feltárható az agonizmus és az antagonizmus ambivalens viszonya, és az a tapasztalat, hogy a politika az emberi tevékenység determinálatlan és nyitott terepén van megalapozva.

A retorikaelméletben a sztaszisz egyensúlyt jelent, különböző nézőpontok találkozási pontját. Általánosan úgy fogalmazhatunk, hogy a sztaszisz összeköt (vö. különösen Loraux 2002, 121). Itt viszont érdemes egy pillanatra kitérni a sztasziszhoz nagyon közel álló retorikaelméleti fogalomra, a kairoszra, mert ezzel elmélyíthető előbbi jelentése. A kairosz eredendően „kritikus pillanat az időben és a térben" (vö. Carter 1988, Sipiora 2002), s a püthagoreus filozófiában a pillanat, amely biztosítja az ellentétes elemek közötti kapcsolatot, és ezáltal elrendezi a különbségeket; mivel ez az a pillanat, amely biztosítja a harmóniát egy olyan világban, amely az ellentétek állandó mozgásából áll. A szofista filozófiában azt a pillanatot jelöli, amely az ideális időpont a vitába történő belépésre. A kairosz az a pont, ahol a különböző logoszok találkoznak. Mindenekelőtti megjelenési helye a *disszoi logoi*, az ütköző érvek, ahol egyszerre a kapcsolódás és a döntés pillanata, olyan pont, amely soha nem tölthető ki értelemmel, mert egyben a spontaneitás pillanata is. A sztasziszra vetíthetően, az az ellentétes erők viszonya, az összekötés pontja, és a döntés kikényszerítője.

Ha vetünk egy rövid pillantást a régi retorikára, nyilvánvalóvá válik, hogy itt a sztaszisz nem más, mint a központi probléma, amely körül a viták forognak, s ami így bizonyos értelemben összetartja azt. Hermagorasz (ill. később Quintilianus III.6., vö. Carter 1988, 100) és Arisztotelész (1982) is ír róla. Hermagorasz elméletében a sztaszisz a retorika kiindulási tárgya (tényállása), amelyet a vita megkezdéséhez meg kell határozni, és ez a meghatározás magában foglal egy sor, formálisan előírt lépést. A sztaszisz azt a mozzanatot foglalja magában, amely körül a vélemények eltérnek egymástól. Hermagorasz sztasziszának feltárása világossá teszi, hogy a tét mindenfajta vitában (függetlenül attól, hogy hogyan rendezik, szervezik és határolják le) nem az egyetértés, hanem a konfliktus pontja. A vita lehetetlen magáról a vitáról való megegyezés nélkül: a vita központi tárgyáról és a vita tényéről. A sztaszisz a dologgal kapcsolatos konfliktus létéről való megegyezés pillanatára utal; a sztaszisz a nézeteltérésről való megegyezés.

Arisztotelész a *Retorikában* szintén tárgyalja a bíróság előtti vita kérdését, de egyfajta definíciós kihívásként, erkölcsi felhanggal. A szereplők megpróbálják uralni a jelentéseket, ami hangsúlyossá teszi, hogy a megnevezés sohasem semleges. Az adott kérdés definiálása azért fontos, mert a cselekményt meghatározó fogalom kiválasztása morális jelentéstöbbletet hordoz; például a cselekvőt törvényszegőként, sőt gonosztevőként ábrázolja, ami jogilag kötelező érvényű következménnyel bírhat.

Hermagorasz sztaszisz-definíciója formálisabb, és fegyelmezettebb diskurzust sugall, ez pedig egy hasonló jellegű fegyelmezett szféra létezését előfeltételezi. Arisztotelész, bár még a bírói döntéshozatal területére reflektál, úgy tűnik, egy másik, kevésbé formális, fegyelmezett diskurzusfolyamatot ragad meg. Azonban a sztaszisz fogalmán keresztül mindketten egy többé-kevésbé rendezett szférát vélelmeznek, és ott egyfajta agonisztikus rivalizálás képét vázolják fel. Úgy tűnik, hogy Hermagorasz számára a diskurzus fegyelmezése egy agonisztikus folyamat része vagy inkább annak előfeltétele. A (radikális) demokrácia politikai tapasztalatával rendelkező Arisztotelész számára a jelentések feletti küzdelem - még egy bírósági eljárásban is - inkább a vitáról, a retorikai érvelésről, valamint implicit módon a nyitottságról és az esetlegességről szól.

Végső soron, bármelyik típusú teoretizálást is választjuk, mindkettő a sztaszisz mint kapcsolódási pontról szól, következményként a logosznak a poliszhoz hasonló - vagy azzal egyenrangú - körülhatárolt szférájáról.

AGONIZMUS ÉS ANTAGONIZMUS KAPCSOLATA

Ez a többé-kevésbé korlátozott sztaszisz azonban nem garantálja, hogy a felek végül egyetértenek. A sztaszisz a különböző vélemények közötti kapcsolatról szól. A retorikai sztaszisz eszméje feltételezi, hogy lehetséges a különböző álláspontok összekapcsolódása, és a radikális különbségek ellenére az emberek képesek vitát folytatni ugyanarról a dologról. De lehetséges-e ez a politikában, egy kevésbé fegyelmezett, egy nyitott és kontingens szférában? Létezik-e, létezett-e valaha ilyenfajta „ugyanazon dolog”? A kérdés a szofista mozgalomban vetődik fel, és felmelegítése segíthet abban, hogy megkülönböztessük a sztaszisztól az agónt, és egyben rámutassunk sztaszisz és agón összefonódására.

Az ellentmondás egyik legérdekesebb megfogalmazása egy Prodikosznak tulajdonított érvben jelenik meg, mely szerint lehetetlen ellentmondani (*ouk esztin antilegein*):

„Ő viszont dogmatikusan kijelenti, hogy lehetetlen ellentmondani, mert ha két ember ellentmond egymásnak, mindketten beszélnek, ámde lehetetlen, hogy mindketten ugyanarról a dologról beszéljenek. Azt mondja ugyanis [Prodikosz], hogy csak egyikük mond igazat, csak ő közli úgy a dolgokat, ahogy vannak, csak ő beszél róluk. A vele ellentétes álláspontón levő másik viszont nem arról a dologról beszél, nem állít igazat.” (Vak Didümosz, In. Kerferd 2003, 114.)

Ez az érvelés, noha elutasítja az ellentmondás lehetőségét, végül mégiscsak arra világít rá, hogy az ellentmondás az emberi világ egyik rendkívül markáns jellemzője.

G. B. Kerferd szerint, amit Prodikosz itt állít, az az, hogy az ellentmondás a logosz szintjén lehetséges ugyan, de nem a dolgok szintjén. Ez azt jelenti, hogy különböző, vagy legalábbis két logosz utalhat ugyanarra a dologra, de közülük csak az egyik lehet érvényes. Az érvelésben a „dolgok" nem a világ egyszerű tárgyai, hanem a nyelv által kifejezett valamik, és ezek a „dolgok" nem választhatók el az emberi észleléstől, kontextualizálástól, ítélettől vagy akár átalakítástól. Tovább is mehetünk. Prótagorasz *homo mensura*-tétele amellett érvel, hogy az ember a létező dolgok mértéke, ahol a dolgok ember által alkotott dolgok (*khremata*). Arendt számára az ember alkotta világ szorosan kapcsolódik az emberi szabadsághoz, ami viszont jellegzetesen a politikai sajátossága. Ha a dolgok mind Prótagorasz, mind pedig Prodikosz számára az arendti értelemben vett ember-alkották, akkor azt mondhatjuk, hogy azok a dolgok, amelyekről az emberek vität folytatnak vagy képtelenek vität folytatni, szintén ember alkotta dolgoknak minősülnek, ahol eme ember alkotta dolgok az emberi szabadság és választás eredményei. Vagyis ezek leginkább a politikai szféra dolgai, mert - ismét Arendtre hivatkozva - ez az a szféra, ahol az emberi szabadság a legintenzívebb módon jut kifejezésre. Más szóval, a probléma, amelyet az *ouk esztin antilegein* kijelentés felvet, az emberi-politikai világ természete az azt alkotók szemszögéből.

E ponton érdemes még egy magyarázó elemet beilleszteni ebbe a gondolatmenetbe: a logosz mint értelmes vagy mint értelmetlen utalás kérdését. Kerferd megjegyzi, hogy Prodikosz érvelésében, ha valaki nem az igazat mondja (a dologról), akkor a semmiről beszél, hiszen amire szavai utalni próbálnak, az egyszerűen nem létezik (Kerferd 2003). A „nem beszél semmiről" itt azt jelenti, hogy az a logosz értelem nélküli vagy értelmetlen (vö. Rankin 1981, 25.). Az értelemnélküliség olyan helyzetekben érvényesül, ahol ellentmondó érveket vetnek be. A referenciával nem rendelkező érv értelmetlen a másik számára, aki ellentmond. Az ellentmondás, az értelemnélküliség és a nem-referencia a sztaszisz retorikai helyzetére utalnak, mert ha valaki elvéti a „dolgot", akkor „nem beszél semmiről" abban az értelemben, hogy nem érvel. Más szóval Prodikosz tézise a következőképpen olvasható: az az eset *nem vita*, amikor az egymásnak ellentmondó felek olyan dolgokra hivatkoznak, amelyek számukra értelem nélküliek, noha látszólag ugyanarról a dologról beszélnek.

Általános érvként az *ouk esztin antilegein* talán egyetemes igazságot takar, és az emberek mindig is különböző logoszokat fognak használni ugyanarra a dologra. De ahogy az egész agonizmus-probléma is jelzi, politikai értelemben

az ütközések intenzitás szempontjából különböző formákat ölthetnek. Ezt fejezi ki az agonizmus és az antagonizmus közötti fogalmi különbség. Általános tapasztalat, hogy létezhetnek antagonista diskurzusok, ahol senki sem fogad el semmit a másik érveléséből. Az ellentmondáslehetetlenség tézise azt a kérdést veti fel, hogy az ilyen antagonisztikus vitát egyáltalán lehet-e vitának nevezni. Vagy a vita definíciója megköveteli az előzetes egyetértést valami közös dologban; és így magában a vitahelyzetben. Vagy általánosabban: abban a közös birodalomban, amelyben az emberi lét különböző formái – vagy éppen életformái – megtalálhatják a helyüket.

Ez az az előzetes feltétel, amelyet a sztaszisz fogalma sugall, amikor különböző álláspontokat kapcsol össze, amivel megelőlegezi azt, hogy a különbségek egymással egyáltalán összeköthetőek legyenek. Ez az agón karakterére is utalást jelent, hiszen az agonizmus és az antagonizmus közötti különbségtétel megvonható azok kommenzurabilitása alapján. Míg az agonisztikus helyzet a különbségeket rögzíti, addig a vélemények egymáshoz mérhetők, így az álláspontok egy vitában összekapcsolhatók. Az antagonista „vitában" az ellenfél viszont nem a felvetett problémára utal, noha azért lépett be a vitába, hogy a másikkal vitatkozzon. A hermagóraszi és arisztotelészi mérsékelt, agonisztikus értelemben vett sztaszisz talán képes lenne harmonizálni ezeket a tragikus elcsúszásokat, noha azért ez egy valódi antagonisztikus helyzetben minden bizonnyal lehetetlen. Elképzelhető tehát, hogy a felek elfogadják, hogy vitát fognak folytatni, de a vita központi problémáinak meghatározásában mindig oda-vissza csúszkálnak. Végső esetben abban, hogy miről szól a politika, mi áll a polisz középpontjában, és végül, hogy mi a politika célja.

A sztaszisz ellentmondásos jellege világossá teszi, hogy nem egyértelmű, hogy a vita tárgya konkrét és adott, valamint jelentése konszenzusos kell legyen. Ebben az értelemben elég gyakori, hogy az agonisztikus és antagonisztikus elemek keverednek, noha ez a helyzet nem zárja ki olyan mozzanatok létét, amelyekben a szembenálló felek egyetérthetnek. Mindazonáltal az a radikális helyzet is elképzelhető, hogy a felek soha nem jutnak konszenzusra, és hogy állandóan megkérdőjelezik a vita tárgyát, Prodikosz „dolgát". Ez rendkívül destruktívnak tűnik, ám egy dolog biztos: az ellenfelek már beléptek egy szituációba, és (egyfajta) vitát folytatnak. Ez arra utal, hogy a politikában nemcsak az egyet nem értés fontos, hanem maga a helyzet is, amelyet az egyet nem értés aktusai hoznak létre.

A politika konfliktusos jellege azt sugallja, hogy az ellentétes álláspontok e gyakorlatát inkább olyan helyzetekként kellene értelmezni, amelyekben az ellenfelek folyamatosan csúszkálnak agonizmus és antagonizmus között. Ha a vita kiérdemli a nevét, azaz egymással antagonisztikus viszonyban levők

diskurzusukkal ugyanarra a dologra képesek utalni, vagyis így az antagonizmusuk agonizmussá alakult át, akkor ez végső soron olyan mozgást jelent, amelyben a vitát folyamatosan elkezdik, leállítják és újraindítják. Szélsőséges esetben soha nem lesznek képesek meghatározni a vita tárgyát-/magját, és így soha nem jön el az a pillanat, amelyben ténylegesen vitát fognak folytatni, és amelyet a vitába formálisan belépő aktusuk feltételezett, és amelyre ez az aktusuk irányult. Így a vita soha nem fogja beváltani azt az ígéretet, amelyet magába foglalt, és amelyért az ellenfelek abba beléptek; vagyis azt, hogy egy napon vitára kerül sor. A sztaszisz fogalma felölelheti ezt a dinamikát, az agonizmustól az antagonizmusig, és megmutathatja határaik állandó konfigurálódását és átalakulását; vagy röviden, azt, hogy az ellentmondások és konfliktusok a politika fel nem számolható dimenzióját képezik.

HIVATKOZOTT IRODALOM

Arendt, Hannah (2005): *The Promise of Politics*. Edited and with an introduction by Jerome Kohn. New York, Schocken.

Arisztotelész (1982): *Rétorika*. Ford. Adamik Tamás. Budapest, Gondolat.

Carter, Michael (1988): Stasis and Kairos: Principles of Social Construction in Classical Rhetoric. *Rhetoric Review* vol. 7, no. 1. 97-112.

Hésziodosz (é.n.): *Munkák és napok*. Ford. Trencsényi-Wadapfel Imre. Elérés: Magyar Elektronikus Könyvtár, http://mek.niif.hu/06200/06221/06221.htm#2

Kerferd, G. B. (2003): *A szofista mozgalom*. Ford. Molnár Gábor. Budapest, Osiris.

Loraux, Nicole (2002): *The Divided City. On Memory and Forgetting in Ancient Athens*. New York, Zone Books.

Marchart, Oliver (2007): *Post-Foundational Political Thought: Political Difference in Nancy, Lefort, Badiou and Laclau*. Edinburgh University Press.

Marchart, Oliver (2018): *Thinking Antagonism. Political Ontology after Laclau*. Edinburgh University Press.

Mouffe, Chantal (2000): *The Paradox of Democracy*. London–New York, Verso.

Mouffe, Chantal (2005): *On the Political*. London – New York, Routledge.

Mouffe, Chantal (2013): *Agonistics: Thinking the World Politically*. London – New York, Verso.

Quintilianus (2009): *Szónoklattan* (Ford. Adamik Tamás et al.) Pozsony, Kalligram.

Rankin, H. D. (1981): Ouk estin antilegein. In *The Sophists and their Legacy,* edited by G. B. Kerferd. Wiesbaden, Franz Steiner Verlag, 25-37.

Schmitt, Carl (2002): *A politikai fogalma*. Ford. Cs. Kiss Lajos. Budapest, Osiris – Pallas – Attraktor.

Sipiora, Phillip (2002): Introduction: The ancient concept of *kairos*. In. *Rhetoric and Kairos: Essays in History, Theory, and Praxis*, edited by Phillip Sipiora, James S. Baumlin. Albany, State University of New York Press, 1-22.

Wenman, Mark (2013): *Agonistic Democracy: Constituent Power in the Era of Globalization*. New York – Cambridge, Cambridge University Press.

„Nem tudom, hogy van ez, Szókratész, de úgy érzem, igazad van. Csakhogy úgy vagyok veled, mint a legtöbb hallgatód: nem igazán győztél meg!”

AZ ELNÉMULÁSRÓL

SZÉPLAKY GERDA

Dosztojevszkij *A Karamazov testvérek* című művében elhangzik egy poéma Ivan Karamazov előadásában, amit, mint megtudjuk, egy évvel korábban gondolt ki, majd jól bevéste az emlékezetébe; a regény egyik jelenetében pedig, egy vendéglőben elmeséli az öccsének, Aljosának. A poéma egy jelenést ír le: a 16. századi Sevillában egy nap megjelenik Jézus, aki ugyan nincs megnevezve, mégis mindenki számára egyértelmű, hogy kit látnak, amit csodatételei kétségbevonhatatlanná is tesznek. Tanúja ennek a Nagy Inkvizítornak nevezett bíboros is, aki letartóztatja Jézust és tömlöcbe veti. Este meglátogatja, kérdőre vonja: ugyan miért jött. De igazából nem kíváncsi a válaszára; egy hosszú monológ formájában előadja azt a szabadság-koncepciót, amelyet illetően szerinte lényegi különbség van kettőjük között. Tulajdonképpen vádbeszédet fogalmaz meg arra vonatkozóan, hogy Jézus miben hibázott évszázadokkal ezelőtt: szabadsággal ruházta fel az embereket. Márpedig az emberek alázatos lények, akik nem bírják el a döntés felelősségét, függést akarnak, és hozzá könnyű boldogságot, s hogy megengedjék nekik a bűnt, amit aztán nagy kegyesen meg lehet bocsátani. A Nagy Inkvizítor az Isten által az emberre ruházott szabadság-eszmével az egyház által felkínált függés és felügyelet eszméjét, a szuverén emberrel pedig a csordaembert állítja szembe. De mindezt nem gonoszságból tételezi így, ellenkezőleg, a gyengének vélt ember iránti jóságból (aminek kapcsán Hannah Arendt, aki elemzi ezt a jelenetet, párhuzamot von az Inkvizítor és Robespierre között, s megjegyzi: a gyengék iránti „vonzalom megkülönböztethetetlen a hatalomvágytól"). A két eszme mint két igazság egy olyan vitában birkózik meg egymással, amelyben az egyik fél hallgat. Az Inkvizítor által felismert igazság az, hogy az emberek döntésképtelenek és alázatra vágynak, éppen ezért őrültség nekik szabadságot adni – ezért is akarja a felismert igazságot puszta létével is tagadó Jézust máglyára küldeni. A poéma így zárul: „amikor az inkvizítor elhallgat, egy ideig várja, hogy válaszoljon a foglya. Nyomasztja a némasága. Látta, hogy a fogoly egész idő alatt egyenesen a szemébe nézve elmélyülten, csendben hallgatta, és nyilvánvalóan nem akart ellene vetni semmit. Az öreg azt szeretné, ha mondana neki valamit, még ha keserűt, iszonyút is. De ő váratlanul, némán odamegy az aggastyánhoz, és csöndesen megcsókolja kilencvenéves, vértelen ajkát. Ez minden válasz. Az öregember megremeg. Megrándul a szája sarka;

az ajtóhoz megy, kinyitja, és azt mondja neki: *»Eredj, és többé ne jöjj ide... egyáltalán ne jöjj... soha, soha!«* És kiengedi őt »a városnak sötét tereire«."[1]

A hallgatag fél a „vita" végén kifejezi tehát álláspontját, mégpedig egy testi gesztussal, a csókkal. A beszédben résztvevő csend performatívummá[2] válik. A csendnek mint performatívumnak meghatározó vonatkozása a testi-fizikai kifejeződés, amit a megtestesülés *[embodiment]* gesztusaként értelmezhetünk, s ami a performativitás-elméletek alapját jelenti.[3] Tanulmányomban azonban nem térek ki a testi jelenlét problémájának elemzésére, mert a beszédben résztvevő csend „nyelvi" alakzatát, s az abból kibomló filozófiai jelentést kívánom körbejárni.

A Nagy Inkvizítor-jelenet többszólamú, úgy is értelmezhető, mint Ivan és Aljosa vitája[4] – egy vitában pedig álláspontok, érvek, indulatok egyaránt megfogalmazódnak. Ivan nem írta meg előre ezt a poémát, hanem csak *elbeszéli*, az élőszóbeli előadás lehetővé teszi, hogy a monológ dialógussá váljon: Ivan szünetei, elhallgatásai felkínálják testvére számára, hogy ő is beleszóljon, belefűzze a maga gondolatait; Aljosa kérdései, tiltakozó felkiáltásai pedig Ivant saját álláspontjának értelmezésére késztetik. Ebből a beszédszituációból egy olyan vita bontakozik ki, amelyet a mindennapi életből, a politikából, a tudományból jól ismerünk. A poémában ezzel párhuzamosan, a Nagy Inkvizítor és Jézus között folyó vita azonban sokkal talányosabb ennél. Ott nem a másik szavai, hanem éppenséggel a némasága, ezzel együtt a testi-szellemi jelenléte fogja a meggyőződéses fél – ha nem is álláspontját, de legalábbis a – válaszként megfogalmazódó tetteit befolyásolni, mégpedig radikális módon. Miből származik és miféle kifejeződési lehetőségeket hordoz magában a performatív némaság?

---

[1] Dosztojevszkij: *A Karamazov testvérek*. Ford. Makai Imre. Jelenkor, Pécs, 2004. 310-330.

[2] A kifejezést az austini jelentésnek megfelelően használom. A performatívum-fogalmat Austin nyelvészeti terminusként az 1955-ös harvardi előadás-sorozatának első előadásában használta: a „perform" a megnyilatkozások egy bizonyos típusának a jelölésére szolgált, melyeket „performatív"-nak, illetve „performatívum"-nak nevezett. Vö. John L. Austin: *How To Do Things With Words*. The Clarendon Press, Oxford, 1962. 14-15.

[3] A „megtestesülés" *[embodiment]* radikálisan újraértelmezett fogalmában az válik nyilvánvalóvá, „hogy az ember testi világban-benne-léte az alapfeltétele annak, hogy a testet objektumnak, témának, a szimbólumképződés forrásának, a jelképződés anyagának, a kulturális beíródás termékének tekinthessük". J. L. Austin: i.m. 123-124.

[4] Egy élőbeszédben elhangzó szöveg sokkalta inkább kötődik ugyanis szerzőjéhez és a szituációhoz, mint az írott szöveg: a mondott szöveg mondása egy beszédszituációt feltételez, ennek pragmatikája pedig sok mindent elárul arról, hogy *ki* és *miért* mondja azt, *amit* mond." Lásd erről: Tallár Ferenc: Én és ő. *Mozgó Világ,* 2007. február. In. *https://epa.oszk.hu/01300/01326/00084/06tallar.htm*

Hannah Arendt *A forradalom* című értekezésében Jézus némaságát az együttérzés aspektusából elemzi. Úgy véli, a szavak használatában mutatkozó félszegség, ami értelmezhető az általánosítás képességének hiányaként, felfogható a jóság jeleként; ennek egy radikálisabb formája a poémában reprezentált némaság, amely az Inkvizítor iránt kifejeződő együttérzés jele. Bár ez az együttérzés teljesen némának valójában nem nevezhető, hiszen van nyelve: „gesztusokból, arckifejezésekből, s nem szavakból áll".[5] Jézus nem azért marad csendben, mert nincsenek érvei, hanem mert együttérzéssel hallgatja „vitapartnere" ékesszóló előadását az emberek gyengeségéről és az Inkvizítor irántuk tanúsított megértésről. Sőt, azt mondhatjuk, Jézust megrázza az a szenvedés és szenvedély, ami az Inkvizítor nagy monológjának hömpölygése mögött húzódik. Jézus hallgatásának nem egyszerűen intenzitása, hanem performatív ereje van, ezért nem a beszéden kívül álló, hanem ahhoz szervesen hozzátartozó némaságnak kell tekinteni. A monológ e performatív erőtől alakul át dialógussá, avagy vitává: a dialógus része a beszédet lenni hagyó, pontosabban azt egyrészt jóvá hagyó, ekként jóságként megnyilatkozó tekintet (Jézus hallgatása), másrészt az abban foglaltakkal szembeszegülő testi gesztus, a csók, mely oly módon válik performatívummá, hogy végül a beszélő álláspontjának felülírását is végrehajtja.

De vizsgájuk tovább, hogy Arendt *A forradalo*m című művében miként írja le a beszéd és a némaság fenoménjait! A beszédet az ember meghatározásához társítja. Az embert – Arisztotelész két híres definíciójából kiindulva – olyan politikai lényként tételezi, aki fel van ruházva a beszéd képességével. A politika világával szembe állítja a háborúk és az erőszak világát: „Ahol az erőszak az abszolút úr, mint például a totalitárius rendszerek koncentrációs táboraiban, nemcsak a törvényeknek kell elnémulniuk […], hanem mindennek és mindenkinek. Éppen e némaság miatt számít az erőszak marginális jelenségnek a politika világában."[6] Nem pusztán azért, mert maga az erőszak képtelen beszélni, hanem mert a beszéd tehetetlen az erőszakkal szemben. Arendt a némaságban egyfelől egy uralhatatlan erő kifejeződését ismeri fel; másfelől úgy véli, a némaság hozzátartozhat az együttérzéshez mint morális affekcióhoz is. Az együttérzés, melynek fogalmát Arenedt szerint Rousseau vezette be a politikaelméletbe (valójában a keresztény teológiából eredeztethető), a másokkal való együttszenvedés képességét jelenti, és ez az az emberi megnyilvánulás, amely a leginkább szembeállítható az erőszakkal. Arendt két egymással ellentétes némaságról beszél tehát. Az a némaság, amely nem az együttérzésből fakad, kívül áll a beszéd és a politika világán. Ezzel a továbbiakban nem is

[5] Hannah Arendt: *A forradalom*. Ford. Pap Mária. Európa, Budapest, 1991. 111.

[6] H. Arendt: i.m. 21.

foglalkozom. Továbbra is az a kérdésem, milyen az a némaság, amely az együttérzésből fakad, s amelynek legradikálisabb formáját Jézus képviseli ebben a fiktív történetben.

A némaságot itt nem mint orvosi fogalmat, nem mint az érthető beszédre való tartós képtelenséget vagy fiziológiai állapotot értem (bár orvosi értelemben a némaság lehet pszichológiai betegség következménye is, lásd erre példaként Bergman *Persona* című filmjének főhősét, Elisabethet). Ugyanakkor az az eddigiekből világos, hogy a vita részeként felfogott némasághoz hozzátartozhatnak a fiziológiai állapotok, azaz a testi kifejeződések is. A beszéd részeként értett némaság az elhallgatásból vezethető le, ami egy *késztetésen* alapul: a beszélő fél valamilyen belső erőtől vezérelve meghozza azt a szuverén döntést, hogy beszédét egyszer csak félbehagyja. A kérdést ezért pontosíthatjuk így: mit jelent az elhallgatás?

Maurice Blanchot *A megszakítás* című esszéjében fogalmazta meg azt az állítást, mely szerint egy beszélgetés mindig szekvenciákból áll: a partnerek időről időre megszakítják beszédeiket, szünetet tartanak – a szünet teszi lehetővé a szó átadását, a váltást, az egymásutániságot. „A beszéd hatalma megszakad, és a megszakítás oly szerepet játszik, amely alárendeltnek tűnik, pontosabban az alárendelt váltakozás szerepének, ám ez a szerep oly rejtélyes, hogy magának a nyelv titkának a hordozójaként jelenhet meg: a mondatok közötti szünetként, az egyik beszélő szüneteként a másikkal szemben, és figyelmes szünetként, az egyétértés szüneteként, amely megkétszerezi a kifejezés hatalmát."[7] A mondatok közé betörő lélegzetvételnyi vagy éppen hosszú csend egyenesen a diskurzus alapjaként értelmezhető. A csend teszi lehetővé, hogy az egyirányba tartó, homogén gondolatmenet folytonossága (netán egy zsarnoki monológ folytonossága) megszakadjon, új irányt vegyen. A beiktatott csend nem a nem-lét vagy a megsemmisülés irányába tart, ellenkezőleg: előkészíti a gondolat kifejlődését. „Megszakad, hogy meghallgattassék, meghallgattatik, hogy szóljon."[8] Blanchot esszéjében sorra veszi és elemzi a dialógust tagoló és artikáló megszakítások típusait, míg végül eljut a „lét megszakításának" tételezéséhez. A kategorizálásban nem követem őt, ellenben a lét megszakításának tételezéséhez én is el kívánok jutni – egy másik úton. Értekezésem télosza annak feltárása és megértése, hogy mit jelent az elhallgatás ontológiai értelemben: miből ered az a beszéddel szemben kifejeződő csend, ami a megszakítás révén jut érvényre?

Mint ismeretes, Wittgeinstein a *Tractatus*ban – miután megállapítja, hogy világom határai nyelvem határait jelentik, s hogy „a kijelentések összessége a

---

[7] Maurice Blanchot: A megszakítás. Ford. Lenkei Júlia. *Athenæum*, 1995. 4. 133.
[8] uo.

nyelv" – arra a végkövetkeztetésre jut: „amiről nem lehet beszélni, arról hallgatni kell". Nyilvánvaló, hogy Wittgeinstein nem valamely belső – akár racionális, akár emocionális, akár spirituális – késztetésből fakadó hallgatásra utal, hanem a nyelv azon ontológiai sajátosságára, amelyből fakadóan a világ határain kívül eső dolgokat (lévén azok nem is léteznek számára) nem tudja kimondani. Pontosabban azok létezhetnek, de csak misztikumként. Nem célszerű éppen ezért Wittgensteinnél keresnünk a választ a beszédben aktív szerepet játszó némaság jelentésére. Jóllehet, a hallgatás-eszmével Wittgenstein maga is arra utal, hogy a nyelv határain túli csendben fedezhetjük fel a logikán (az érvelhető igazságokon) túli világot, s mi más tehetne erről a világról tanúbizonyságot, ha nem a hallgatás. A vitaként felfogott beszédszituáció pontosan arra szolgál, hogy a megszakításként beiktatott hallgatás által a nyelv részévé váljon az is, ami a nyelv határain túl van. Ennek kétségtelenül az egyik legszebb példája a Nagy Inkvizítor-jelenet.

Mihail Bahtyin mutatott rá arra Dosztojekvszkij-könyvében, hogy az orosz író egy új regényformát hozott létre, a polifonikus regényt. Ennek lényege, hogy a hős szavai nem szerzői szólamként hangzanak el, hanem a regény struktúráján belül önálló világot alkotnak: „mintegy a szerzői beszéd mellett hangzanak el, és vele, valamint a többi hős hasonlóképpen teljes értékű szólamaival sajátos módon kapcsolódnak össze".[9] A Nagy Inkvizítor-jelenet vonatkozásában ennek a polifóniának csak egyetlen mozzanatát emelem ki: a szólamok összekapcsolódását, melynek révén a beszélők mondatai és tettei sajátos eseményszerűségre tesznek szert. Elsőként két szólamról beszélhetünk: az egyik szólam Jézus és a Nagy Inkvizítor vitája, a másik Ivan és Aljosa beszélgetése. Mindkettő annak a fajta dialógus-hagyománynak felel meg, amelyet szókratikusnak nevezünk. A hősök szellemi álláspontját tükröző filozófiai párbeszédek szókratikus jellegére szintén Bahtyin hívta fel a figyelmet, amelyet egyfelől a Dosztojekvszkij-hősök „idegen szóra, idegen tudatra való beállítottságából" vezet le,[10] másfelől az „öntudat és az önmeghatározás mély dialogikusságából és polemikus jellegéből". A szókratikus jelleg jelen esetben abban fejeződik ki, hogy a poéma előadása – ami végső soron Ivan világnézetének kifejtése – nem egy előre megírt szöveg felolvasásaként, hanem a testvérével folytatott beszélgetés keretében történik meg.[11] Ez a kettős dialógus lehetőséget teremt arra, hogy Ivan koncepciója módosuljon annak fényében, amit

---

[9] Lásd erről: Mihail Bahtyin: *Dosztojekvszkij poétikájának problémái*. Ford. Könczöl Csaba, Hetesi István, Horváth Géza. Gond-Cura – Osiris, 2001. 11.

[10] „A hős önmagához való viszonya elválaszthatatlan a másikhoz, és a másik őhozzá fűződő viszonyától. [...] Ezért a hős önmagáról alkotott szava a rá vonatkozó idegen szó szakadatlan hatása alatt épül fel." i.m. 257.

[11] Lásd ehhez: i.m. 310.

beszélgető partnere, Aljosa közbevet. A filozófiai álláspont kifejtése olyan beszédszituációban megy tehát végbe, amit szókratikusnak nevezhetünk – de hogy értsük is, ez mit jelent, érdemes visszanyúlni a genezist jelentő szövegekhez.

Platón dialógusaiban Szókratész az önkifejlő önmegértés folyamatában tárja fel az igazságot, aminek keretéül a másokkal folytatott vita szolgál. Nyilván szükségszerű lenne itt különbséget tenni a korai és az érett, a rövidebb és a kifejtettebb dialógusok között, hiszen vannak olyan művek, amelyekben Szókratész beszélgetőtársai egyszerűen csak tudatlanságukról tesznek tanúbizonyságot vagy az önigazolás puszta eszközéül szolgálnak, ekként nem valódi vitapartnerekről van szó, illetve ők nem performatív részesei az igazság kifejlésének. De most eltekintek ezen különbségek meghatározásától, már csak azért is, mert a szókratészi önmegértés azon sajátosságára fókuszálok, amelyben az elhallgatásnak van szerepe. Blanchot-ra hivatkozva fentebb megfogalmaztam, hogy egy vitában, azaz a dialogikus formában megvalósuló diskurzusban a beszélő elhallgatása révén kerül át a szó a másik félhez. A kérdés az, hogy az érveit kifejtő beszélő miért választja egyszer csak a csendet. Miféle – belső vagy külső – erő készteti őt a megszakításra? Feltételezhetjük ugyan, hogy a beszélgetőtárs testi gesztusai sürgetik a berekesztést, de végső soron akkor is egy *sajátos erőnek* való engedelmeskedésről beszélhetünk. Mi ez a *sajátos erő*? Nos, az elhallgatás tanulmányozásához aligha találhatnánk biztosabb kiindulópontot Szókratésznél.

Szókratész ugyanis időnként félbeszakítja önmagát, igazságai ilyenkor nem az érvelő logosz önkifejléseként, ellenkezőleg, az érvelő logosszal való formai szembeállításban fogalmazódnak meg, amihez nem csak a szemantikai oppozíció járul hozzá, hanem dramaturgiai mozzanatok is. Mint ismeretes, Platón dialógusaiban nem egyszerűen arról van szó, hogy a vitában a partner a saját téziseit előadó beszélőt eltéríti előzetes álláspontjától, hanem azokról a pillanatokról is, amikor Szókratész számára egyszeriben kiderül, hogy érvelésművészete logikailag elégtelen, fogyatékos, félrevisz. Az érvelésmenet ilyenkor önmagát felszámoló műveletnek bizonyul. Mintha az érvek, eljutván a gondolatmenet bizonyos mélységéig, érvényüket vesztenék, hogy racionalizálhatatlan (vagy csak bizonyos absztrakciós „lecsupaszítás" árán racionalizálható) technikákat s bizonyos eszkatologikus megnyilatkozásokat engedjenek maguk elé. Szókratész gondolkodói integritása ekként egy kettősségen alapul, melyben egymás mellé kerül a biztos tudású érvelő (aki beszél) és a homályos sejtésekre, sugallatokra hagyatkozó gondolkodó (aki hallgat, de legalábbis túllép az érveken).

Az elhallgatás első stádiumát az jelenti, amikor Szókratész mítoszokra hivatkozik, bár itt a beszéd folytatólagossága nem szakad meg. Ugyanakkor

egyértelmű, hogy sérül a dialogikus kommunikáció: a mítoszokat Szókratész hosszas monológok formájában meséli el. Az érvelő beszéddel szemben álló, vallásos hagyományon alapuló mítoszok, melyek funkciójuk szerint a preegzisztenciáról szóló elbeszélések, a felmerülő filozófiai problémák *intuitív átélését* kínálják; nyelvezetüket homályosság és a fogalmi szigor hiánya jellemzi. A bennük lévő poétikai töltet[12] révén a költészetnek ahhoz a fajtájához sorolhatók, amelyek a múzsák szent őrületében, *manikéban*, azaz megszállottságban fogannak. A *maniké* „isteni osztályrészként jön ránk",[13] szemben az emberi erőtől függő *oionoisztikéval*, amely iparkodik „az emberi sejtés *(oiészisz)* számára belátást *(nusz)* és ismeretet *(hisztoria)* szerezni". [14] A Szókratész szájából elhangzó mítoszok költészetként olvastatják magukat, ilyen módon a *mániákus elragadtatás* adományai. A költőt az öntudat elvesztése, őrjöngés *(mania)* jellemzi, az isteni megszállottság rabja lesz, nem tudja, mit beszél, pusztán eszköze az isteni beszédnek.

A megszállottságban, az önmagaságból való kiragadtatásban az isteni rész nem belső késztetésként, hanem *másságként* jelenti be magát: igazolhatatlanságként, az azonosságra való visszavezethetetlenségként. Ezért is szakítja félbe az önazonosságot birtokló beszélőt, de ez nem az önmegértés feladását jelenti, ellenkezőleg. Amennyiben a dialektika (a *diaireszisz* művészetével csaknem megegyezően) azt jelenti, hogy helyesen tegyünk különbséget, s önmagunkat a dialektikus teoretikus magatartásához igazodva a végsőkig kikérdezzük („önmagunkkal vagy másokkal folytatott dialógusban"[15]), egy előzetes tudáshoz jutva el így, annyiban a mítoszokra való hagyatkozás a racionalizálható tudásból, az argumentációra épülő nyelvből való kihátrálást jelenti, egyúttal közelítést a nem-nyelvi kifejeződés, az elhallgatás felé. Az érvelő filozófus elhallgat – helyette a mítoszok *beszélnek*.[16]

Az önmegértés hallgatáson keresztüli megvalósulásának ennél eklatánsabb példáját (avagy második stádiumát) jelenti a *daimonion* általi elnémulás.

---

[12] Gondolhatunk itt például a *Phaidón*-beli mítoszra, a Hádész birodalmáról szóló hosszas elbeszélésre: a föld alatt áradó, átfolyó folyamokról, melyek a lelkeket szállítják az őket megillető helyekre. Vagy a *Phaidrosz* híres Erósz-mítoszára, melyben a lélek mint égi „szárnyas fogat" hármas tagolódásának érzékletes képét festi meg Szókratész. Mindkét esetben bonyolult felépítésű elbeszéléseket találunk, nem az érvelő logosz szárazságát és szigorát.

[13] *Phaidrosz* 244 c.

[14] *Phaidrosz* 244 d.

[15] H.-G. Gadamer: A jó ideája. Ford. Simon Attila. In. Uő: *A filozófia kezdete*. Osiris-Gond, Budapest, 2000. 48.

[16] Gadamer idézett szövegében ezzel szemben éppen amellett érvel, hogy a szókratészi beszélgetések egy általános hermeneutikai belátásra épülnek, hiszen a tudás nem szerezhető meg tanulás által: „az *areté* önmegértést igényel". H.-G. Gadamer: i.m. 47.

Ilyenkor egy „belső hang" lepi meg teljesen váratlanul a filozófust, sokszor a szó közepén állítja le, letiltva azt a beszélgetést (praxist), amit éppen folytat, mivelhogy az helytelennek bizonyul.[17] Az azonosíthatóság paradoxona, amely a mitikus argumentáció kapcsán is felmerült, a daimón[18] értelmezésekor még kifejezettebbé válik. Mert a hang elsősorban „nem egy belső ítélkezési folyamatot reprezentál, hanem egy végső tudást *előlegez*"[19], egyfajta isteni tudást. Azaz itt nem a hang belső meghatározottságáról, és nem is az ember önmagába zárulásáról van szó, ellenkezőleg: az én megnyílik az abszolút másság, az isteni tudás felé. A védőbeszédben Szókratész ezt egyenesen isteni jeladásnak nevezi.[20] Ezekben az esetekben a valódi tudáshoz az igazolhatatlanság, az isteni szférával létesített, uralhatatlan viszony vezet el. Nem a beszéd, hanem a hallgatás. Az oda-hallgatás.

Mindezek alapján kijelenthetjük, a megszakításban a daimón sugallata működik. Amennyiben az elhallgatásban kifejeződő csend a dialogikus diskurzus alapja, úgy ezen alap lényegi mozzanata a daimón sürgetése.

De térjünk vissza a szókratikus dialógus vizsgálatától a kiindulási ponthoz, Jézus performatív némaságának megértéséhez!

A Nagy Inkvizítor a szabadságról szóló monológját annak a történetnek a felelevenítésével indítja, amelyben Jézus a pusztában párbeszédet folytatott az ördöggel, akit a 90 éves aggastyán elbeszélésében „félelmetes és okos szellemnek, az önmegsemmisítés és a nem-lét szellemének" nevez. Nevezhetjük a Jézus és az ördög közötti dialógust a polifonikus szerkezet harmadik szólamának is. Az Inkvizítor úgy véli, hogy ez a nap volt a legfontosabb az emberiség későbbi története szempontjából, hiszen Jézusnak ekkor kellett az embert illető három legfontosabb kérdésre választ adnia, s az ő megítélése szerint rossz válaszokat adott. A felrótt tévedések közül csak az elsőt elevenítem fel. Az evangéliumokból is ismert történet szerint Jézust a negyven napi böjtölés után elsőként az éhség kísértette meg, de az ördög buzdítására sem volt

---

[17] Platón e belső hang kiszámíthatatlanságához ambivalens módon viszonyult. A *Kritón*ban egyfelől mintha a daimón logizálására vállalkozna, hiszen azáltal, hogy a belső hang ítéletét (mely megtiltja Szókratész számára a városból, a halálbüntetés elől való szökést) fedésbe hozza a városban uralkodó törvényekkel, ennek a bizonyos belső törvénynek az igazságos, tehát racionalizálható volta mellett érvel. Azonban a jog sémájával való megegyezés még korántsem igazolja a daimón identikusságát.

[18] A *daimón* és a *daimonion* különbségét itt nem elemzem. Inkább a két fenomén különböző jelentésének közösségét kívánom hangsúlyozni: a lelkiismeret hangjának és az isteni hatalom megnyilvánulásának az egybeesését.

[19] Hévizi Ottó: A daimonion. *Gond*, 12. (1996.) 63.

[20] Vö.: Platón: *Szókratész védőbeszéde* 40 a–c. A halál előtt álló filozófust a daimón már nem tartja vissza, nem szegül szembe vele; éppenséggel a tiltó hang elmaradásából vonható le az a következtetés, hogy a halál csakis jó lehet.

hajlandó a köveket kenyérré változtatni. Azt felelte a kísértésre: „Meg van írva: nemcsak kenyérrel él az ember, hanem minden igével, mely Isten szájából származik." (Máté 4.4, Károli Gáspár fordítása) Amivel saját példáján keresztül az Isten általi szabadságot kínálja fel a testi szükségletek kielégítése helyett az embereknek. A „meg van írva" visszatérő fordulat a kísértésekre adott válaszokban. Amivel Jézus egyszerűen azt jelzi: nem egy privát igazságra hivatkozik, hanem Isten szavára.

Ahhoz, hogy értsük, mennyiben volt ő azonos ezekkel a szavakkal, azaz Istennel magával, szükségszerű lenne teológiai feltevésekbe bocsátkozni, pontosabban érinteni azt az ókor óta meglévő, csillapíthatatlan vitát, amely Jézus természetének, vagy ha tetszik, származásának a kérdését érinti. A vitából a kiutat a „kettős természet tana" fogja jelenti, mely szerint „egy és ugyanazon személyben két természet, az emberi és az isteni" kapcsolódik össze.[21] Mindez csak annak megítélése miatt fontos, hogy tudjuk, *ki beszél*, amikor Jézus kimondja azt az igazságot, mely szerint az embereknek az elsődlegesen szabadságra van szükségük, s nem a kenyérre.

De végső soron nem is kell ezt eldöntenünk, hiszen Jézus alakja itt pusztán a Nagy Inkvizítor által megidézett káprázat.[22] A fenti mondatot a regénybeli dialógusban nem Jézus mondja ki, hiszen ő hallgat, hanem az Inkvizítor monológjában jelenik meg egyfajta – Jézus és az ördög között zajló – *belső dialógus*ként. A Jézus némaságába foglalt szavakat végső soron saját monológja azon belső hangjának kell tekintenünk, amely végül megakasztja őt az egyirányba tartó, őrült beszédében. Jézus alakja és néma tekintete az Inkvizítor számára a daimónt jelenti tehát, mely letiltja őt, nem is csak a szavak áradatát szakítva meg, azaz a beszéd praxisát, hanem azt a valóságos cselekedetet is, amire készül, nevezetesen, hogy másnap máglyán elégesse őt a többi eretnekkel együtt. A daimón, ahogyan azt Szókratésznál is láthattuk, a megszakítás révén erkölcsi tiltást vezet be – itt éppenséggel az erőszakkal szembeni tiltást, amely politikai kontextusban is értelmezhető.

---

[21] Azért röviden összefoglalom: Az antik felfogás szerint Jézus lehetett más, mint ember, éppen ezért nem lehetett Isten. Ha mégis Isten volt, nem élhetett hús-vér testben, hanem csak látszólagos, megjelenő teste lehetett, amilyenben az istenek vegyültek az emberek közé. Ám ha nem volt valóságos teste, akkor áldozati kereszthalála is elveszíti a jelentőségét. Ebből a dilemmából jelent kiutat a „kettős természet tana", mely szerint „egy és ugyanazon személyben két természet, az emberi és az isteni" kapcsolódik össze. Lásd erről: Hans Belting: *A hiteles kép*. Ford. Hidas Zoltán. Atlantisz, Budapest, 2009., idézet: 131.

[22] „Végül lehet, hogy ez csupán lázálom volt, egy kilencvenéves öregember látomása a halála előtt" – amint azt maga Ivan is kinyilvánítja Aljosa hitetlenkedésére reflektálva.

Arendt kapcsán is utaltam már az erőszakra; Arendt kijelentette, hogy az erőszak kívül esik a beszéden. Ezt én úgy módosítanám: az erőszak kívül esik a dialogikus – azaz a másik, a másság, a daimón által megszakítható – beszéden. Blanchot szintén rámutat a megállás nélküli beszédben rejlő erőszaktétel lehetőségére, felidézve Hitler szörnyű monológjait, s minden olyan diktátorét vagy akár államfőét, „aki élvezi, hogy egyedül beszél, és szószólójától megrészegedve azt gátlástalanul mint felsőbbrendű és legfőbb szót zúdítja másokra".[23]

Ilyen zsarnoki beszédet valósít meg a Nagy Inkvizítor is addig a pillanatig, amíg daimónja félbe nem szakítja. Ezt a daimónt itt szükségszerűen Istennel kell azonosítanunk: Jézus néma tekintetében, majd a csókban, amellyel lefogja az Inkvizítor kezét, Isten szava válik performatívummá. Ezért lesz tehetetlen az ördög álláspontját képviselő bíboros[24] a látszólag a hatalma alatt tartott fogollyal szemben. Ezért kell rádöbbennie arra, hogy a néma tekintetből sugárzó erőt nem képes birtokolni – a némaság is beszéd, mégpedig a formákat széttörő beszéd.

Amikor a vitát beszédként írom le, akkor utalok arra a hipotézisre, amit a bevezetőben nem közöltem előzetesen: tételezésem szerint a vita megismerést, egyúttal önértelmezést jelent egy olyan beszédszituáció formájában, amelyben egy Én és egy Másik állnak szemtől szemben egymással. Az ilyesfajta, dialogikusan kifejlő megismerés csakis a Másik felől érkező kritikán alapulhat – ennek a kritikának az alapvető eszköze a csend beiktatása. A továbbiakban ezt az ontológialag elgondolt vita-fenomént mutatom be, melynek során Emmanuel Lévinas beszédről megfogalmazott teóriájára támaszkodom.

Lévinas a *Teljesség és végtelen* című művében a beszédet úgy írja le, mint az ontológiát megelőző etikai cselekedetet: mint olyan eseményt, amelyben az „Ugyanaz" (az önmagával azonos Én) számol a Másikkal, mint beszélgetőtárssal. Az Én és a Másik között Lévinas radikális különbséget tételez, ami idegenséget és távolságot jelent. Ám csak a Másikkal való viszony révén tárulhat fel a Lét végtelensége, amit a véges – elkülönült – Én önmagában nem tapasztalhat meg, azt csak a Másik vezetheti be saját szabadságának mint tőlem való különbözőségének a felmutatása révén. Ennek egyik első lépése a beszéd. Mint

---

[23] M. Blanchot: i.m. 133. Hozzátenném: Az erőszak a diktátorok részéről a legkevésbé a monológban fejeződik ki, sokkal inkább a hallgatásban, a „sziklaarcban", a hallgatag hóhér-tirannusban – mindezt Arendt kapcsán már megemlítettem, amikor a hallgatás erőszakként megvalósuló formájáról írtam.

[24] Hiszen a bíboros-inkvizítor azt mondja Jézusnak: „Tudod-e, hogy néhány század múlva az emberiség a saját bölcsességének és tudományának a szájával azt fogja hirdetni, hogy nincs bűncselekmény, tehát vétkesség sincs, csak éhes emberek vannak. »Tartsd jól őket, és aztán kérd számon az erényt« - ezt írják arra a zászlóra, melyet ellened emelnek, és amely alatt lerontatik a te templomod."

Lévinas írja: „Az igazság ott bukkan fel, ahol egy másik léttől elkülönült lét nem belezuhan a másikba, hanem beszél hozzá."[25] (44) A beszédszituációt úgy írhatjuk le, mint amelyben két Én, két „Ugyanaz" nyilvánítja ki önmagát egymás előtt; mindkettő a maga sajátos formájába van merevedve. A vitával szemben elgondolt, koherens beszédet egynek és oszthatatlannak tételezhetnénk, melyben a beszélő lelkek közös ideákból részesülnek – csakhogy egy egyetemes gondolat egyáltalán nem is igényelne kommunikációt. A vitaként tételezett beszéd egészen mást jelent: az abszolút idegen dolog tapasztalatát, a „megdöbbenés traumáját". „Csak az abszolút idegen tud tanítani minket" (55), akinek idegensége a szabadságán alapul. Éppen ezen idegenség miatt fogalmaz meg velem, az Én-nel szemben kritikát – mégpedig a szüntelen megkérdőjelezésen keresztül, mely minden vita-szituáció alapvető mozzanata. „A beszéd nem szerelem." (55) A beszéd arra szolgál, hogy az Én szakadatlan önazonosságának koherenciáját széttörje – egy szemtől szembeni viszonyban. A szemtől szemben állás egyfelől a beszélők által megtapasztalt és a beszédben kifejezett világ szembenállását, azaz különbségét jelenti; másfelől jelenti a létezők ontológiai viszonyát, az egymás felé fordulást is: önnön „meztelenségük" egymás előtti felfedését. Ez a felfedés az arcon keresztül történik meg: „Az arc élő jelenlét, kifejeződés. A kifejeződés élete a forma tönkretételében áll, amellyel a tematizációnak kitett létező elleplezi magát. Az arc beszél." (47) Tegyük hozzá: nem szavakkal, hanem a némaságával beszél. Az arc megnyílvánulása jelenti a vita második lépését: az Én és a Másik közötti távolságot már eleve fenntartó beszéd megszakítását, a formák széttörését. A Másik arcában az Én-hez képest transzcendens hatalom fejeződik ki – Lévinas terminológiájában: a „Magasságos".

Amikor az Inkvizítor Jézus néma arcába néz, akkor megtapasztalja azt a transzcendens hatalmat, amely széttöri zsarnoki beszédének formáját és erejét.

A kérdésem az, hogy vajon nem ez a mintázat működik-e minden olyan beszédszituációban, amelyet vitaként írunk le – már ha ezt a jelenetet metaforikusan értjük, s egyfajta strukturális mintázatként fogjuk fel. Nem ez lép-e működésbe akkor, amikor tétovázok, elhallgatok, átadom a Másiknak a szót? Amikor beszédemet megszakítom, mert látom a Másik tekintetében, arcában, hogy mást gondol, s vágyom ama másságnak a feltárulására és megértésére. (Lévinas a beszédet a másság utáni vágyként és jóságként is definiálja). Vagy elhallgatok, mert érkezik egy démoni sugallat – nem a Másik, de a Más felől –, s én szintén helyet adok magamban ennek a hozzám képest transzcendensként tételezett erőnek, mely révén új gondolatokhoz, új felismerésekhez, az

[25] Emmanuel Lévinas: *Teljesség és végtelen*. Ford. Tarnay László. Jelenkor, Pécs, 1999. 44. A könyvből vett további idézetek oldalszámait a főszövegben adom meg.

igazsághoz mint önmagam megértéséhez kerülhetek közelebb. A diskurzust megszakító csend nem egyszerűen a beszédet tagolja, hogy felossza azt a beszélők közötti térfelekre, hanem ontológiai megszakítottságot jelent – törést, amelyen keresztül a Lét mutatkozik meg.

A VITA KÉT SZINTJE A *PHAIDÓN*BAN

ROSTA KOSZTASZ

A következő, rövid gondolatmenet célja az, hogy a *Phaidón* dramaturgiáján belül vázolja a racionalitás és az affektivitás azon feszültségét, mely döntő hatással van a vita kimenetelére. Annak érdekében, hogy a kettőt szét tudjuk szálazni, a korai dialógusok felől kívánom megközelíteni az affektivitás problémáját.

Platón korai, úgynevezett szókratikus dialógusainak dramaturgiája többnyire egyszerűnek tekinthető: Szókratész egy vele készségesen együttműködő beszélgetőpartnerével vizsgálja jellegzetesen a másik fél állításait, ami *aporiá*hoz, a tudás illúziójának leleplezéséhez vezet. A vita döntő feltételét Prodikosz fogalmazza meg a *Prótagorasz*ban (337B – saját kiemelés): „vitázni *kölcsönös jóindulattal* a barátok szoktak, veszekedni pedig azok, akik összekülönböznek valamin vagy ellenségei egymásnak”. [1] A dialógusokat kitöltő kérdések és válaszok folyamát így ritkán szakítják meg olyan intermezzók, melyek a szereplők megnyilvánuló érzelmeiről közvetítenek. Ilyen például Lakhész dühe, ami azért lobban fel, mivel nem tudja szavakba önteni azt, amit gondol a bátorságról (*Lakhész* 194B), Kritiasz ingerültsége, amiért Kharmidész nem tudja megvédeni a tőle tanult meghatározást (*Kharmidész* 169D), Menón „zsibbadtsága”, amiért képtelen az erényt definiálni (*Menón* 80A), vagy Szókratész büszkesége és Hippothalész zavara Lüszisz megleckéztetése láttán (*Lüszisz* 210E).[2] Ezek az emóciók szorosan követik az érvmenetet, kötődnek az igazság kereséséhez, ezért ténylegesen nem szakítják meg a szöveget. Hasonló érzelmek tanúi lehetünk a dialógusok végén bekövetkező *aporiá*k kapcsán, főleg Szókratész narrációjában: ez tipikusan a szégyen, a kigúnyoltság vagy a nevetségessé válás érzése. Eutüphrón úgy megszégyenül ebben a helyzetben, amikor kiderül, hogy fogalma sincs az istenes (*to hoszion*) jelentéséről, hogy egyszerűen elmenekül és vélhetően édesapja ellen sem emel vádat.[3]

---

[1] A befogadás jellembeli feltételeihez lásd Szlezák, 2000. 17-19.

[2] Az *elenkhosz*ra adott különböző érzelmi reakciókhoz lásd Blondell, 2002. 126.

[3] Hasonló, a drámai helyzetből való kilépést láthatunk Anütosz esetében (*Menón* 94E), ám itt címszereplő folytatja a beszélgetést.

Az egyik legtipikusabb dramaturgiai alaphelyzet a tudatlan Szókratész találkozása egy „bölcs" vagy „mindentudó" férfival (jellegzetesen egy szofistával), akit egy fogalom tisztázására vagy tanításra szólít fel. Szókratész hízelgése valójában csapdahelyzetet teremt: bár alapesetben a beszélgetőpartnernek lehetősége volna a saját eszközeivel szócsatát vívni vagy visszavonulót fújni, a legyezgetett hiúság és/vagy a hallgatóság nyomása ezt nem teszi lehetővé,[4] a szofisták kényszerpályán haladnak a számukra előkészített *aporia* vagy ellentmondás felé. Jó példa erre Hippiasz, aki bár az elenkhoszt logoszai rosszindulatú összezavarásával vádolja, Eudikosz kérésére és integritása megőrzése érdekében mégis a beszélgetése részese marad (*Kisebbik Hippiasz* 369B–C): ellenkező esetben nyilvánosan csorbát szenvedne bölcsessége vagy mindentudása. A dialógus megtorpanása itt már jóval hangsúlyosabb, mint a korábbi esetekben, hiszen Hippiasz magára a vita lefolytatására reflektál, ami egyfajta „vita a vitáról" vagy „metavita". Két másik szofista esetében ez a metaargumentációs közjáték jóval hosszabb és önleleplezőbb. Gorgiaszt Szókratész két módon fegyverzi le: először is hiúságára apellál, amennyiben arra emlékezteti, hogy a rövid válaszadásban (*brakhülogia*) is kitűnő (*Gorgiasz* 449B–C), másodszor pedig a vita befejezését helyezi kilátásba, amennyiben a szofista egymás cáfolgatása helyett hosszú szónoklatokat preferálna (457C–458B). Gorgiasz nehezen áll kötélnek, de megint csak a többiek nyomására egyezik bele a folytatásba (458C–E). Szókratész végül a szofista hiúságát kijátszva – Gorgiasz azt állítja, mindenre válaszolni tud (448A) – fogadtat el egy olyan állítást (a jogos és a jogtalan ismerete és tanítása – 460A), mely ellentmond a korábbiaknak.[5] Prótagorasz dialógusban tartása jóval nehezebb feladatnak bizonyul, Szókratész ugyanis mindent elkövet: (i) elismeri saját szónoki képzetlenségét, (ii) ehhez képest Prótagorasz bölcsességét hangsúlyozza, (iii) beleértve a *brakhülogiát*, amit a vita folytatásának feltételeül szab (*Prótagorasz* 334E–335D). Ha tehát Prótagorasz folytatni kívánja a vitát, neki szükséges engednie, miközben a lefegyverzési kísérleten nyilvánvalóan átlát.[6] Bár a hallgatóság hosszas győzködése, egyezkedése, illetve hízelgése a dialógusban

---

[4] Steiger szerint a rezonőrként működő hallgatóság biztosítja ezekben az esetekben a beszélgetés erkölcsi komolyságát (Steiger, 2003. 190.).

[5] A nem-tudás felett érzett szégyentől való félelem lehet felelős azért, hogy ebben a szituációban ezt mégis elfogadja (Tarnopolsky, 2010. 62.).

[6] 335A: „Szókratész – felelte –, én már sok emberrel vívtam szócsatát. De ha mindig úgy tettem volna, ahogy te kívánod, ha úgy beszéltem volna, ahogy ellenfelem szerette volna, soha senkinek nem tudtam volna fölébe kerekedni, és Prótagorasz neve ma mit sem jelentene a görögök előtt." Prótagorasz megjegyzése két dolgot is világossá tesz: a vitát kölcsönös jóindulattól vezérelt baráti együttműködés helyett versengésnek tekinti, amit saját fő fegyvere letételével nagy valószínűséggel el is fog veszíteni.

tartja a szofistát (335D–338E), a hosszú közjáték már jelzi, hogy a dialógus feltétele, a jóindulatú együttműködés korántsem magától értetődő. Erre utal több későbbi rész is, amikor Prótagorasz – látván, hogy álláspontja ellentmondáshoz vezet – nem kívánja folytatni a beszélgetést (348B) vagy egyszerűen elhallgat (360D), ám végül választ ad.

A fenti két, a készségesen és a némi kényszerrel, hiúságuk által együttműködő beszélgetőtársakon felül találkozhatunk még egy típussal, a szókratészi beszélgetés szabályait el nem fogadó vitapartnerrel. Ilyen például a „szofista" páros, Euthüdémosz és Dionüszodórosz, akik szorult helyzetben egyszerűen megtagadják a válaszadást és a kérdező szerepét veszik fel (*Euthüdémosz* 287C–D, 297B-C), vagy Hippiasz, aki az *aporia* beálltával kijelenti, hogy a szókratészi módszer haszontalan szőrszálhasogatás, saját elképzelését a szépről pedig fenntartja (*Nagyobbik Hippiasz* 304A–B). E szereplők azonban oly erőteljesen őznek gúnyt önmagukból, hogy képtelenek megkérdőjelezni a vita kereteit és érvényteleníteni az *aporiát*. A szókratészi vitamódszer működőképessége kapcsán először ténylegesen Kalliklész tud bennünk kételyeket ébreszteni.[7] Nem túlzunk, ha Kalliklészt a legfilozófiaellenesebb karakterként jellemezzük: a *biosz praktikosz* és *biosz theoretikosz* éles szembeállításával, illetve a filozófia veszedelemként és idétlenkedésként való jellemzésével már nyitó beszédében deklarálja (*Gorgiasz* 481C–486D), hogy aligha lesz egy filozófiai beszélgetés jóindulatú és együttműködő részese.[8] Ezt erősíti, hogy Szókratész módszerét puszta fecsegésnek vagy csalásnak nevezi, ami a szavak többértelműségét kihasználva kerget másokat ellentmondásba az igazság keresésének ürügye mentén. Ezek után nem meglepő, hogy a beszélgetés igen döcögősen zajlik le: Kalliklész számtalanszor kikéri Szókratész közönséges példáit, konklúzióit gúnyolódásként fogja fel vagy egyálalán nem akarja megérteni, sőt még az is előfordul, hogy olyan álláspontot vesz fel, amit valójában nem oszt (495A). Gyorsan eljutunk odáig, hogy csak Gorgiasz kérésére folytatja a válaszolgatást (497B), és inkább ráhagyja Szókratészre az egészet, csak hogy befejezhessék (501C). Egy ponton azonban Kalliklész besokall és

---

[7] Lásd Stauffer, 2006. 83. Gorgiasz és Kalliklész között még Póloszt láthatjuk vitatkozni, aki némileg előrevetíti a problémát: egyrészt kimondottan képzetlennek tűnik a dialektikában (462C–D), másrészt egyáltalán nem tűnik elfogadni a beszélgetés konklúzióját (480E), meggyőződései ennél jóval szilárdabbak.

[8] Kalliklészt saját állítása szerint baráti szálak kötik Szókratészhez, ezért figyelmezteti arra, hogy képtelen lesz megvédeni magát a bíróságon. Kalliklész tulajdonképpen előrevetíti a *Védőbeszéd* kudarcát: Szókratész egy rövid időre párbeszédbe elegyedik vádlójával, Melétosszal (lásd 23C–27D), és ki is mutatja a vád alaptalanságát, de ez nem képes meggyőzni a bírákat. Szókratész mindenesetre ironikusan kezeli Kalliklész „jóindulatát" (487A), azaz jelzi, hogy a beszélgetés fő feltétele nem teljesül.

visszautasítja a részvételt (505C–506C), Szókratész pedig – módszere határaihoz érve és némiképp gúnyt űzve magából – egy darabon saját magának kezd el válaszolgatni. Kalliklész felsorakoztatja az összes olyan tényezőt, ami a szókratészi beszélgetés akadálya lehet: (a) nem együttműködő; (b) nem az igazság keresésére törekszik baráti jóindulattal; (c) többször nem is a saját álláspontját veszi fel.[9] Úgy tűnik tehát, hogy a módszer válsága tárul fel előttünk: hogyan vonható be a racionális diskurzusba egy ennyire ellenséges fél? A szöveg két fogódzót is kínál a megoldást illetőleg. A gátló tényezőt a következő mondat alapján azonosíthatjuk.

> KALLIKLÉSZ: Nem tudom, hogy van ez, Szókratész, de úgy érzem, igazad van. Csakhogy úgy vagyok veled, mint a legtöbb hallgatód: nem igazán győztél meg! (513C)

Kalliklész itt azt fejezi ki, hogy feloldhatatlan feszültségben áll egymással a korábban általa elfogadott tételek logikai konklúziója, amit a dialektikus módszer tárt fel, és saját, számára meghatározó meggyőződései, ebben a helyzetben pedig utóbbiakat választja az előbbi csekély meggyőzőereje miatt. Szókratész válaszában a „démosz szeretetével" (*dému erósz*) azonosítja azt a magot, ami meggátolja a filozófiai párbeszéd működését. Ez felfogható egyaránt valamilyen emocionális (valaminek a szeretete) vagy habituális (pragmatikus és filozófiát elutasító) gátló tényezőként. Ezt a „magot" látszik megcélozni a beszélgetés végén Szókratész, amikor egy hosszú záróbeszédet, egy mítoszt ad elő az igazságtalan emberek túlvilági sorsáról. Ez két szempontból is nagyon furcsa: egyrészt Szókratész éppen a beszédek elutasításával szerelte le rétor ellenfeleit, másrészt a korai dialógusokban a zárómítosz egyedülálló. Nehéz tehát ezt máshogyan felfogni, mint a zátonyra futott racionális vita olyan kiegészítéseként, ami a lélek más részére kíván hatást gyakorolni ugyanazon cél érdekében. A *Gorgiasz* ezzel nagy ugrást tesz, hiszen jelzi, hogy a lélek jóval komplexebb a korai dialógusok egyszerű jellemrajzainál: az emóciók már nem puszta kísérőjelenségei a beszélgetéseknek, hanem a racionalitás kimondott akadályai.

A *Gorgiasz* fenti problémáját az *Állam* első könyve oldja meg úgy,[10] hogy a Thraszümakhoszként visszatérő Kalliklész egészen hasonló ellenállását Szókratész megtöri, a szofista pedig megszelídül.[11] Az első könyv annyiban *prolépszisz*, hogy a Thraszümakhoszban megszelídülő vadállatiság a lélek

---

[9] A (c) szükségességéhez lásd Steiger, 2003. 181-82.

[10] A két dialógus kapcsolatához lásd: Kahn, 1996. 145-47; Szlezák, 2000. 115-16.

[11] A szakasz dramaturgiájához lásd Blondell, 2002. 180-89.

hármas felosztását és a vadállatias részek racionalitás által történő engedelmessé tételét előlegezik meg. A *Gorgiasz* és az *Állam* között azonban nem szabad szem elől tévesztenünk a *Phaidón*t, ami a *Gorgiasz*nál jóval explicitebben ismeri fel a racionális dialógus emocionális és habituális feltételeit és tényleges lépcsőfok az *Állam* felé.

A *Phaidón* annyiban különbözik a másik két említett dialógustól, hogy Szókratésznak nem kell megküzdenie egy szofista ellenállásával, hiszen érte aggódó barátai körében van. Ugyanezt a dramaturgiai alaphelyzetet láthattuk a *Kritón*ban is, azonban meglepő módon mindkét dialógus komoly vitát eredményez, Szókratésznak ugyanis vitába kell szállnia azokkal a nézetekkel, melyeket az ő sorsának féltése táplál: míg Kritón azért érvel a szökés mellett, hogy életét megóvja, addig a *Phaidón* tétje abban áll, hogy vajon a lélek elpusztíthatósága valós veszélyt jelent-e és igazolja-e a barátok gyászát. A racionális belátás akadályát tehát ugyanúgy érzelmek alkotják, de ezek immár nem ellenséges, közreműködni nem akaró, hanem baráti, törődést igénylő affekciók. Ez a drámai alaphelyzet teszi lehetővé, hogy Szókratész első ízben komoly figyelmet szenteljen a racionális érvek mögött meghúzódó affektivitásnak – ez alkotja a vita két szintjét, ahol Szókratésznak párhuzamosan kell dolgoznia. A beszélgetés zárása felől ezek az erőfeszítések első pillantásra kudarcnak tűnnek, hiszen a barátok könnyei azt teszik transzparenssé, hogy a halhatatlanság mellett felhozott érvek nem tudtak olyan valós meggyőződést kialakítani, mely a halálra nem elpusztulásként, hanem a lélek és a test elválásaként tekint. De helyes-e ez az első pillantásra meghozott ítéletünk? Tekintsük át a *Phaidón* vonatkozó szakaszait.

(1) A dialógus erősen atipikus, amennyiben Szókratész, a szokásos vizsgálódó attitűd helyett arra vállalkozik, hogy barátait *meggyőzze*, azaz saját, pozitív állításai mellett érveljen.[12] Szókratész azért kívánja meggyőzni barátait a lélek halhatatlanságáról, hogy a halálra adott megfelelő *érzelmi reakció* kérdését tisztázza (*Phaidón* 62D–63D) – a filozófus ugyanis örvendezik a halál, a lélek eloldozása felett.

(2) Szókratész a körforgás-argumentum (69E–72E) előadása során mítoszmesélésre (*diamüthologein* – 70B6) vállalkozik, érvelését a Hádészba szálló lelkek rövid történetére alapozza. A mítosz és a logosz fúziója[13] arra a baráti kérésre reakció, hogy egy mítosszal nyugtassa és győzze meg (*paramüthia* – 70B2) őket, azaz Szókratész alkalmazkodni látszik hallgatósága érzelmeihez azért, hogy az érveket könnyebben tudják befogadni.

---

[12] Lásd Romero, 2016. 105.

[13] Lásd Gallop, 1975. 78., 228.

(3) Szókratész egy ponton érzékeli, hogy érvelése gyenge lábakon áll, a meggyőzés akadályát pedig egy konkrét affektusban, a halálfélelemben fedezi fel (77D–78A).

> KEBÉSZ: Úgy próbálj minket meggyőzni, mintha tényleg félnénk ettől! Pontosabban úgy, mintha nem is mi félnénk ettől, hanem a bennünk lakozó gyermek. Őt próbáld meggyőzni, hogy ne féljen a haláltól, mint a kísértettől!
>
> SZÓKRATÉSZ: Ehhez ráolvasás kell, és addig kell folytatni a ráolvasást, ameddig ki nem száll belőle a félelem.

Szókratész itt világos jelét adja, hogy tisztában van a racionális meggyőzés affektív akadályaival, ezért a meggyőzés érdekében kész barátai emocionális diszpozícióját kezelni. A „gyerekes" jelző nem az érzelem komolytalanságát hivatott kifejezni, hanem annak alapvető, bennünk gyökerező voltát: a létünk megszűnése felett érzett félelmet természetesen képtelen néhány érvmenet megszüntetni, az ösztönös félelem ugyanis nem hallgat a rációra. A meggyőzésnek tehát számot kell vetnie azzal, hogy a nézetek a racionalitás és affektivitás komplex hálójában helyezkednek el, ami könnyen a lélek meghasonlottságához vezethet: a kísértettől vagy „mumustól" való félelem ellenáll a racionális konklúzió elfogadásának, ezért javasolja Szókratész „ráolvasások" alkalmazását. A ráolvasás vagy varázsige (*epódé*/*epadein*) használata ebben a kontextusban zavarba ejtő. Egyrészt igen váratlan, hogy Szókratész a gorgiaszi retorika egy olyan mágikus alapfogalmát alkalmazza,[14] amely a lélek emocionális manipulációját, sőt megtévesztését biztosítja, és az is homályos, hogyan működhetnek az érvek ráolvasásként. A szöveg alapján azt feltételezhetjük, hogy ez a tárgyalt argumentumok nap mint nap történő ismételgetése, amit Szókratész hiányában a társak majd egymás ráolvasóiként gyakorolhatnak.[15] Ez azt jelenti, hogy a racionális argumentumoknak az affektusokra is lehet szuggesztív módon meggyőző hatása, a mágikus nyelvezet ezt az interakciót hivatott körülírni.

(4) A mizológia szakasz (84C–91C) az elhallgatás egy új típusával veszi kezdetét: a barátok ellenérveiket együttérzésből tartják vissza, mivel a filozófiai tét és Szókratész sorsának elválaszthatatlansága miatt attól tartanak, hogy

---

[14] *Heléna dicsérete* 10: „Az ihletett ráolvasások [*epódai*] a gyönyörök megidézői és a fájdalmak elűzői. A ráolvasás hatalma, egyesülve a lélek vélekedésével, elbűvöli [*ethelexe*], meggyőzi [*epeisze*] és átalakítja azt varázslat [*goéteia*] által." A ráolvasások gyönyörökre és fájdalmakra gyakorolt hatása magyarázhatja, hogy Szókratész miért alkalmazza őket barátai érzelmi állapotában. Lásd még Segal, 1962. 111-12.

[15] Lásd *Kharmidész* 157A (*epodé* mint logosz), 176B (ráolvasások ismételgetése).

fájdalmat okozhatnak. A halálfélelem mellett tehát további affektusok (együttérzés, melyben szánalom és félelem keveredik) is befolyásolják a beszélgetés kimenetelét. Miután azonban Szókratész megnyugtatja társait, Kebész és Szimmiasz előadják ellenvetéseiket, melyek által a meggyőzés tulajdonképpeni lehetősége kérdőjeleződik meg. A korábbi, meggyőző argumentumokat cáfoló ellenérvek ugyanis átfogó *apisztiá*t (kétkedést) alakítanak ki a (múlt- és jövőbeli) logoszok iránt – ez a mizológia, a logoszokkal szembeni gyűlölet. A mizológia tárgyalása olyan újabb metaargumentációs közjáték, melyet felfoghatunk az érvekből való kiúttalanság, a szókratészi beszélgetések tipikus végpontjának negatív következményeinek kezeléseként. A dialógus azonban arról tanúskodik, hogy a mizológia hasznos is lehet, amennyiben kiindulópont tud lenni az igazi tudást biztosító helyes módszerhez, ez az argumentumokra vonatkozó szaktudás (*peri tusz logusz tekhné* – 90B7). Szókratész ennek megfelelően a helyzetet ügyesen kezeli (88E–89A): szelíden és jóindulatúan áll az ellenvetésekhez, élesen látja a logoszok hatását társai lelkére, és ennek köszönhetően gyógyítja ki őket a kétkedésből. A szakaszból így az vonható le, hogy a sikeres meggyőzéshez ismerni kell (1) az affektív akadályokat (vonatkozzon az a tárgyra vagy a beszélgetőpartnerre), (2) a logoszokkal kapcsolatos diszpozíciót (pl. mizológia vagy relativizmus), illetve (3) a logoszok helyes módszerét. Az affekciók szem előtt tartása tehát elengedhetetlen feltétele egy vita sikeres levezetésének.

(5) A végső argumentum meggyőzőereje kapcsán természetesen nincs konszenzus a szakirodalomban.[16] Szimmiasz vonakodása véleményem szerint ugyanakkor kulcsfontosságú: habár az argumentum helyességét nem tudja vitatni, bizonyos fenntartásokkal él. Állapota Kalliklészéhez hasonló, ám az affektív akadály az ő esetében nem a szeretet, hanem az emberi megismerőképesség megvetése – furcsa is volna, ha ilyen nagy kérdésben ilyen könnyen alakulna ki benne szilárd meggyőződés. Szókratész mindenesetre kettős eljárást ajánl: egyrészt barátainak az argumentumok újravizsgálatát javasolja, másrészt egy olyan zárómítoszt mond el a lélek halál utáni útjáról, amit az érvekhez hasonlóan ráolvasás gyanánt (114D) alkalmazhatnak egymáson társai. A mítosz retorikai nyelvezetének célja – hasonlóan a *Gorgiasz* lezárásához – egyértelműen az affektív meggyőzés, az elhangzott argumentumok támogatása az affektusok finomhangolásával. E befejezetlenségre utaló motívumok véleményem szerint arra utalnak, hogy a meggyőzés az affektív akadályok miatt meghiúsult. Ám a zárójelenetben látható könnyeikkel küszködő barátok mégsem jelentenek kudarcot: Szókratész barátai kezébe adta a

[16] Lásd: Peterson, 2011. 175; Sedley, 1995. 17; Brill, 2013. 18; Dorter, 1982. 90.

ráolvasásokat, utoljára is az önmagukkal való törődésre buzdította őket, és megmutatta számukra az igazság felé vezető utat.[17]

A kérdés, hogy a racionalitás mögött működő és azt befolyásoló affektivitás visszaszorítható-e, a *Phaidón* gondolatmenete szerint nyitva marad. A fő cél a test és a lélek dichotómiájával párhuzamos másik dichotómia, a racionalitás és az affektivitás feszültségének bemutatása, illetve e feszültségben rejlő veszélyek és feloldási lehetőségük vázolása. Az affektivitás valódi természete, a lélekben elfoglalt pontos helye és kezelésének módja azonban tisztázatlan marad – ez az *Állam* pszichológiájában kerül kifejtésre.

BIBLIOGRÁFIA

Blondell, Ruby: 2002. *The Play of Character in Plato's Dialogues*. Cambridge, CUP.

Brill, Sara: 2013. *Plato on the Limits of Human Life*. Bloomington, Indiana University Press.

Dorter, Kenneth: 1982. *Plato's* Phaedo*: An Interpretation*. Toronto, University of Toronto Press.

Gallop, David: 1975. *Plato:* Phaedo. Oxford, Clarendon Press.

Kahn, Charles H.: 1996. *Plato and the Socratic Dialogue*. Cambridge, CUP.

Peterson, Sandra: 2011. *Socrates and Philosophy in the Dialogues of Plato*. Cambridge, CUP.

Platón: 2020. *Phaidón*. Ford. Bárány István. Budapest, Atlantisz.

Romero, M. Ross: 2016. *Without the Least Tremor. The Sacrifice of Socrates in Plato's* Phaedo. Albany, NY, State University of New York Press.

Rosta Kosztasz: 2020. „A meggyőzés próbája a *Phaidón*ban." *Elpis* 13. 1. 41-54.

Sedley, David: 1995. „The Dramatic Personae of Plato's *Phaedo*." In. *Philosophical Dialogues. Plato, Hume, Wittgenstein*, Szerk. Timothy Smiley, 3-26. Oxford, OUP.

Segal, Charles P.: 1982. „Gorgias and the Psychology of the Logos." *Harvard Studies in Classical Philology* 66. 99-155.

Stauffer, Andrew: 2006. *The Unity of Plato's* Gorgias. Cambridge, CUP.

[17] A ráolvasások platóni tanához lásd Rosta, 2020.

Steiger Kornél: 2003. Utószó. *Nagyobbik Hippiász*, Platón, 163-192. Budapest, Atlantisz.

Szlezák, Thomas A.: 2000. *Hogyan olvassunk Platónt?* Ford. Lautner Péter. Budapest, Atlantisz.

Tarnopolsky, Christina H.: 2010. *Prudes, Perverts, and Tyrants*. Princeton, PUP.

A NEGATIVITÁS FOGALMÁRÓL – KANT LEIBNIZ-KRITIKÁI

Blandl Borbála

Kant filozófiai hivatkozásainak pantheonjában Leibniz-cel kapcsolatban nincsenek olyan jól idézhető mondatok, mint amilyenek a Rousseau-ról és Hume-ról szóló híres idézetek. Annál fontosabb azonban a Leibniz-olvasmányok hatása, amely már első filozófiai témájú írásában *(Gondolatok az eleven erők nagyságáról)* megjelenik, és töretlenül kifejeződik Kant szinte minden olyan prekritikai szövegében, amelyben metafizikai és/vagy természetfilozófiai kérdéseket tárgyal. Ez nyilván nem független attól a ténytől, hogy az őt közvetlenül körülvevő gondolkodói közeg túlnyomórészt leibniziánus, de nem is magyarázható ezzel maradéktalanul, hiszen a Leibniz-i metafizika iránti érdeklődése és a vele való vitakészsége töretlen marad a kritikai fordulat után is.

Előadásomban egy olyan fogalom kanti életútjának rekonstrukciójára teszek kísérletet, amelyet Kant a prekritikai korszakában fejtett ki, a dinamikus anyagfogalom alapjává válik, majd *A tiszta ész kritikájá*ban, méghozzá annak a leginkább Leibniz-kritikájáról ismert Amfibólia-fejezetében újra felbukkan (és ezzel a felbukkanásával jócskán hagy maga után hiányérzetet).

A következőkben a logikai ellentmondás fogalmával szembeállított reális oppozícióról lesz szó.

Mi is az a "negatív mennyiségek tana" (és miért nem kerül bevezetésre végül a világbölcseletbe)?

A kérdés megválaszolásának érdekében érdemes két részre bontani a negatív mennyiségek fogalmát: negativitásra és (matematikailag kifejezhető) mennyiségre. Kant is így jár el, amikor bevezetésének első lépésénél a negativitás egy új fogalmát alkotja meg: a reális oppozícióét. A reális oppozíciót a logikai ellentmondással áll szemben. Így beszél róluk:

"[...] a logikai oppozíció (...) abban áll, hogy egyazon dologról egyidejűleg állítunk és tagadunk valamit. E logikai összekapcsolás következménye az egyáltalán semmi *(nihil negativum, irrepresentabile),* miként az ellentmondás tétele kimondja. Egy test, amely mozgásban van: valami; az a test, amelyik nem mozog, szintén valami (cogitabile); csakhogy az a test, amely mozog, s

ugyanabban az értelemben egyidejűleg nyugalomban is van, az egyáltalán semmi."[1]

Ezzel szemben a reális oppozíció:

"az, amikor egy dolog két predikátuma ellentétes, de nem az ellentmondás tétele révén. Itt is kioltja az egyik azt, amit a másik tételez, csakhogy a következmény valami (cogitable). Egy test bizonyos irányú mozgatóereje s e test ugyanekkora törekvése ellentétes irányba nem mondanak ellent egymásnak, s predikátumokként egyidejűleg lehetségesek valamely testre nézvést. Ennek következménye a nyugalom, ami valami (representabile). Mindazonáltal igazi ellentéttel van dolgunk. Mivel azt, ami az egyik tendencia által, ha tudniillik egyedül lenne, tételeződik, a másik közömbösíti, s mindkét tendencia egy és ugyanazon dolog valódi predikátuma, s ezek egyidejűleg megilletik azt. Ennek következménye is semmi, de más értelemben, mint az ellentmondás esetében (nihil privativum, repraesentabile). Ezt a semmit ezentúl zérónak = 0 kívánjuk nevezni."[2]

A priváció és a reális ellentmondás közötti különbség későbbi tárgyalásánál Kant egy fogalmi finomítást tesz. A reális ellentmondás, bár közel áll a nihil privativum fogalmához, abban különbözik tőle, hogy:

"[a hiány] nem követel meg pozitív okot, csak annak hiányát; a [reális ellentmondás] viszont rendelkezik a tételezés igazi okával, s van egy épp akkora ellentétes oka is. Egy testben rejlő nyugalom vagy pusztán hiány, azaz a mozgás tagadása, amennyiben nincs jelen mozgatóerő; vagy megfosztás (Beraubung, privatio), amennyiben nagyon is van benne mozgatóerő, de a következményt, vagyis a mozgást kioltja egy ellentétes erő."[3]

Amíg a logikai ellentmondás esetében eltekintünk attól, hogy az egymásnak ellentmondó két állítás predikátumai közül melyik az állító és melyik a tagadó, a reális ellentétnél nem ez a helyzet. Bár a reális ellentét is

"egyazon dolog két predikátumának egymáshoz való viszonyán alapszik, ez a viszony azonban egészen más típusú. [...] mindkét predikátum (A és B) állító, csakhogy míg ezek következményei külön-külön a és b lennének, addig, ha e két predikátum egy szubjektumban együttesen van jelen, a következmény sem az egyik, sem a másik, tehát zéró. Tegyük fel, hogy valakinek valamekkora

---

[1] Immanuel Kant: Kísérlet a negatív mennyiségek fogalmának a világbölcseletbe való bevezetésére, In. *Prekritikai írások,* Osiris – Gond-Cura, Budapest, 2003. 223., Aradi László ford.

[2] Uo.

[3] Uo. 229.

követelése van (A=100 birodalmi tallér) valakivel szemben: akkor ez egy ilyen mértékű bevétel alapja. Ugyanennek az embernek azonban tartozása is van (B=100 birodalmi tallér): így ez ugyanilyen mértékű kiadás alapja. A kettő együtt zérót ad ki, azaz az illető nem ad, és nem is kap pénzt. Könnyen belátható, hogy viszonylagos semmi ez a zéró, amennyiben tudniillik csak egy bizonyos következmény nincs, ahogy ebben az esetben egy bizonyos tőke (...) nincs, ezzel szemben a [logikai] ellentmondás során történő megsemmisítés esetén egyáltalán semmi sincs."[4]

Kant szerint a reális ellentmondás az alapja a negatív mennyiségek matematikai fogalmának.[5] A reális ellentmondásnak két fontos jellemzője van a logikai ellentmondással szemben. Először is nem formai, hanem tartalmi szembenállásról van szó, másodszor pedig ennek az ellentmondásnak fokozatai vannak, és e fokozatok legalábbis elvben matematikailag kifejezhetőek.

A fenti kettős elhatárolás után (elhatárolás a nihil negativumtól (logikai ellentmondás) és a nihil privativumtól (metafizikai ellentmondás) Kant a következő példákat hozza a negatív mennyiségek használatára:

1. (a fizikából): az áthatolhatatlanság mint negatív vonzás
2. (a lélektanból): az utálkozás negatív vágyakozás, a gyűlölet negatív szeretet, a rútság negatív szépség, a feddés negatív dícséret.[6]

---

[4] Uo. 224.

[5] "Akkor negatív egy mennyiség a másikhoz képest, ha sehogy másként, csakis egymással ellentétbe állítva vehetjük együtt őket, vagyis úgy, hogy az egyik a vele egyenlő részt elveszi a másikból. Ez természetesen igenis kölcsönviszony, s az egymással ily módon ellentétes mennyiségek kölcsönösen elvesznek valami egyenlőt a másikból." uo., 225.

[6] Ebben az esetben Kant egy összetettebb példán is megvilágítja, hogyan kell értenünk az érzelmek reális ellentétét: Egy spártai anyának azt a hírt hozzák, hogy fia az ütközetben hőshöz méltó bátorsággal harcolt a hazáért. Az öröm kellemes érzése tölti el az anya lelkét. Hozzáfűzik, hogy a fiú a csatában dicsőséges halált halt. Ez erősen csökkenti az örömöt, s kisebb mértékűvé teszi. Nevezzük az első okból fakadó öröm mértékét önmagában 4a-nak, s a fájdalom legyen pusztán egy tagadás =0, s miután mindkettőt összevontuk, az öröm mértéke 4a+0=4a. Így hát az öröm mértéke nem csökkenne a halálhír következtében, ami hamis. Legyen hát a bátorság bizonyításából fakadó öröm = 4a, s ami megmarad, miután a fájdalom is kifejtette hatását a második ok miatt, legyen egyenlő 3a-val, s így a fájdalom =a: ez az öröm negatívja, vagyis -a, s ezért lesz 4a-a=3a." Uo., 231. o.) Ebből a levezetésből azért már eléggé látható, miért jelent problémát az, hogy Kant a reális ellentmondás fogalmát ilyen erősen ráutalta a negatív mennyiségek tanára: a mennyiségeket ugyanis nem lehet csupán "tartalmilag" és nagyjából meghatározni (a fájdalom kisebbítette az örömöt), hanem egzaktnak kell lennie, ami az egymással reális ellentétben álló érzelmek esetében kevéssé tűnik megalapozottnak.

3. (gyakorlati világbölcselet): az erénytelenség nem csupán tagadás, hanem negatív erény (hiszen erénytelenség csak akkor fordulhat elő, ha egy lényben van belső törvény, amellyel ellentétesen cselekszik[7], a tiltás negatív parancs, a büntetés negatív jutalom stb.

Nem sorolom tovább a kanti példákat, csupán még azt a két tételt idézem, amelyet Kant a *Kísérlet* következő szakaszában rögzít:

1. tétel: a világnak az összes természetes változása esetén nem nő, nem is csökken a pozitív összege, amennyiben azt úgy becsüljük meg, hogy az összhangban lévő (nem ellentétes) tételezéseket összeadjuk, a reális ellentéteket pedig kivonjuk egymásból.

2. tétel: az univerzum összes reális oka, ha összeadjuk azokat, melyek összhangban vannak, s kivonjuk egymásból azokat, melyek egymással ellentétesek, olyan eredményt kapunk, mely a nullával egyenlő. Önmagában véve az egész világ semmi, hacsak nem más akarata révén valami.[8]

Kant nem követi tovább a fenti két tételből adódó következményeket, és igazolásukat sem tartja feladatának, hiszen ezek nem többek "problematikusan előadott befejezetlen állításoknál"[9]. Egy fontos megjegyzést azonban még hozzáfűz az első tételhez, s ez a megjegyzés lesz az, amellyel ténylegesen Leibnizhez köti a reális ellentétek fogalmán alapuló negatív mennyiségek tanát. Ez a megjegyzés a priváció és a reális ellentétek közti különbségre vonatkozik:

"(...) gyakran nehéz megállapítani, vajon bizonyos tagadások a természetben pusztán egy meg nem lévő okból fakadó hiányok-e, vagy pedig két pozitív ok reális ellentétéből fakadó privációk. Gyakran találunk erre példát az anyagi világban. Egy test összefüggő részei valódi erőkkel (a vonzás erőivel) gyakorolnak nyomást egymásra, s e törekvések következménye a térfogat csökkenése lenne, ha ugyanolyan valódi tevékenységek nem hatnának azonos mértékig velük szemben, az elemek visszataszítása révén, mely tevékenységek hatása jelenti az áthatolhatatlanság okát. Itt nem azért van nyugalom, mert hiányoznak a mozgatóerők, hanem mert azok egymás ellen hatnak. Éppen így vannak nyugalomban a súlyok a mérleg mindkét karján, ha az egyensúly törvényeinek megfelelően helyeztük őket az emelőre."[10]

---

[7] Uo. 233.
[8] Uo, 244.
[9] Uo, 247.
[10] Uo, 248.

A "gyakran nehéz megállapítani" ebben az esetben alighanem azt jelenti, hogy szinte sosem, illetve csak utólag, az egyensúlyi helyzet felbomlása után lehet megállapítani, hogy egy test azért van (volt) nyugalomban, mert nem hat rá semmilyen erő, vagy azért, mert az egymással ellentétes erők törékeny egyensúlya feszíti. Ez az (elvileg) pontos mennyiséggel kifejezhető, s egyben önmagát láthatatlanná tévő (nullával egyenlő) dinamikus viszonyrendszer ugyanakkor "messze az anyagi világ határain túlra is kiterjeszthető."[11] Kant ezt a kiterjesztést meg is teszi, méghozzá eléggé meglepő módon éppen a *Monadológia* Leibnizét megidézve:

"Éppenséggel nem szükséges, hogy amikor azt hisszük, szellemünk teljes tétlenségben van, kisebb legyen a gondolkodás és a vágyakozás reális okainak összege, mint abban az állapotban, amikor bizonyos fokig megnyilvánul ez a működés a tudat számára. [...] Valami jelentős, és úgy látom, igen helytálló rejlik Leibniz úr gondolatában: a lélek az egész univerzumot megragadja képzetalkotó képességével, jóllehet e képzeteknek csak egy végtelenül kis része világos. Mindennemű fogalomnak pusztán lelkünk belső tevékenységén kell nyugodnia. [...] A lélek gondolkodási képességének mindegyikük reális okait tartalmaznia kell, amennyi közülük csak természetes módon csak fakad belőle, s a létrejövő és elmúló ismeretek jelenségei minden látszat szerint csak mindezen tevékenységek összhangjának vagy ellentétének tulajdoníthatók."[12]

Ezek a mondatok persze a "kísérlet" részei, vagyis nagy valószínűséggel éppen olyan nehéz megállapítani a helytállóságukat, mint pontosan megállapítani az öröm és a gyász mérhető mértékét és egymáshoz viszonyított pontos mennyiségüket. Ugyanakkor fontos iránymutatásnak tekinthetők arra nézve, hogy mi volt annak a gondolatkísérletnek az eredeti tétje, amelyikből aztán a dinamikai anyagfogalom előlépett.

A Leibniz-kritika az Amfibólia-fejezetben:

Kant Leibniz-kritikájának pontos helye van a transzcendentálfilozófiai rendszerben: *A tiszta ész kritikájá*ban, a "Transzcendentális analitika" végén, az amfibóliákról szóló "Függelékben" található. Pontosabban: a Leibniz-kritika alkotja magát ezt a fejezetet. A fejezet a "Függelék a reflexió fogalmainak amfibóliájáról, mely az értelem empirikus és transzcendentális használatának felcseréléséből ered" címet viseli, és egyfajta átmenetet képez az értelem analitikája és az ész dialektikája között. Kant ebben a fejezetben négy reflexiós fogalompárt vezet be, amelyek segítségével végrehajthatjuk a

[11] Uo. 249.
[12] Uo.

"transzcendentális reflexiót", vagyis azt a gondolati aktust, amellyel meghatározzuk a számunkra adott képzetek eredetét. A transzcendentális reflexióra azért van szükség, hogy alkalmazásával elkerüljük azt a sajátos gondolkodási hibát, amelyet Kant amfibóliának, csúsztatásnak nevez. A transzcendentális csúsztatás annyit tesz, hogy összekeverjük vagyis inkább meghamisítjuk a képzeteinket, a reflexió segítségével pedig azt kell megállapítanunk, hogy "a képzeteim a tiszta értelem vagy az érzéki szemlélet képzeteiként hasonlíttatnak-e össze egymással"[13]. Kant összesen háromszor fejti ki ennek mikéntjét az Amfibólia-fejezetben: az első megfogalmazás után tipográfiailag is elválasztott megjegyzésben, majd pedig a megjegyzés után egy csillaggal elválasztott fejezetben teszi ugyanezt. Az első kifejtésben így foglalja össze a transzcendentális reflexió lényegét:

"... a transzcendentális reflexió (mely magukra a tárgyakra irányul) magában foglalja a képzetek objektív összehasonlítása lehetőségének alapját, és így döntően különbözik a logikai reflexiótól, mivel a kettő nem ugyanahhoz a megismerőképességhez tartozik. A transzcendentális reflexió: kötelesség, melyet senki nem háríthat el magától, ha a priori ítéletet kíván a dolgokról alkotni."[14]

A transzcendentális reflexiót a reflexiós fogalmak segítségével kell végrehajtani. Ez a négy fogalompár sorban: 1. Egyformaság és különbözőség; 2. Összhang és ellentmondás; 3. Belső és külső; 4. Anyag és forma. Eltekintek most a reflexiós fogalmak első megjelenésének szorosabb elemzésétől, mert bár önmagukban is izgalmasak, de most inkább a "filozófiai helyük" és ezzel összefüggésben a Leibniz-cel való kapcsolatuk az, ami érdekes. Az amfibóliákhoz írt megjegyzésben Kant a következőket mondja a fogalmak újbóli felsorolása előtt:

"A reflexió fogalmairól alkotott táblázatunk azt a nem várt előnyt nyújtja nekünk, hogy feltárja Leibniz tanításának, e tan minden részének megkülönböztető vonását és egyszersmind e merő félreértésen alapuló, sajátságos gondolkodásmód legfőbb alapját. (...) Leibniz intellektualizálta a jelenségeket, míg Locke, noologikus rendszerének megfelelően (...) szenzualizálta az értelmi fogalmakat, azt tartván róluk, hogy nem egyebek a reflexió empirikus vagy elvont fogalmainál (...) ahelyett, hogy a képzetek két egészen különböző forrását keresték volna az értelemben és az érzékekben, de két olyan formát,

---

[13] Immanuel Kant: *A tiszta ész kritikája*. Atlantisz, Budapest, 2009. 276. [B 317]

[14] Uo.

amelyek csak egymással összekapcsolva képesek objektív erejű ítéletet alkotni..."[15]

A fenti általános kijelentésen kívül (tudniillik hogy Leibniz – és Locke – nem tett különbséget a jelenségek és a magánvaló dolgok között), a reflexiós fogalmak táblázatának van még fontos mondanivalója a leibnizi filozófiával kapcsolatban, ugyanis a reflexiós fogalmak táblázatának mindegyik fogalompárja a leibnizi filozófia fontos metafizikai elveivel áll kapcsolatban.[16] 1. A megkülönböztethetetlenek azonosságának elve az azonosság és különbözőség reflexiós fogalmain alapul: mivel Leibniz nem vette figyelembe a képzetek kettős származását, mondja Kant, "a megkülönböztethetetlenek azonosságának elvét óhatatlanul ki kellett terjesztenie az érzékek tárgyaira is, jóllehet ez az elv csak a dolgok egyáltalán mint dolgok puszta fogalmaira érvényes, s így abba a hitbe ringatta magát, hogy ily módon nem kis mértékben gyarapította a természetre vonatkozó tudásunkat."[17] 2. A második reflexiós fogalompár, az összhang és ellentmondás lesz az, amelyik a témánkhoz követlenül kapcsolódik, mivel itt kerül elő újra a reális ellentmondás fogalma. A másik három fogalompár esetével szemben itt nem egy Leibniznek tulajdonított elvről van szó, hanem egy olyanról, amelyre maga Leibniz is támaszkodott ugyan, de valójában csak követői építették be metafizikájukba: ez a rossz negációként való értelmezése (amellyel Kant a reális ellentmondás fogalmát állította szembe). Kant így ír erről az Amfibóliákhoz fűzött megjegyzésben: "Eme tétel szerint ... minden rossz csupán a teremtmények korlátozott voltának következménye, azaz negáció, mert ez az egyedüli, ami a realitásnak ellentmond (a dolog egyáltalán mint dolog puszta fogalmában így is van, de nem a dologban mint jelenségekben)."[18] A valóságos ellentmondás ezzel szemben "mindenütt megjelenik, ahol fennáll az A-B=0, ahol tehát két realitás egyazon szubjektumban kapcsolódik össze, s az egyik kioltja a másik hatását. A természetben lépten-nyomon találkozunk ilyen hatásokkal és visszahatásokkal..."[19] A reális, erőkön alapuló ellentmondás további tárgyalása *A természettudomány metafizikai alapelvei* körébe tartozik majd, ahol az általános mechanika a priori alapszabályaként tisztázódik az is, hogy a reális ellentmondás empirikus feltétele az irányok ellentétessége. A rossz negációként való értelmezése metafizikai tézisének transzcendentálfilozófiai

---

[15] Uo. 283. [B 327]

[16] Ehhez lásd: Michael Wolff: *Der Begriff der Widerscpruchs. Eine Studie zur Dialektik Kants und Hegels,* Eule der Minerva Verlag, Berlin, 2017. 3. kiadás.

[17] Uo. 283-284. [B 328]

[18] Uo. 285. [B 329]

[19] Uo. 284. [B 329]

tárgyalása pedig *A tiszta ész kritikájá*nak „A transzcendentális ideálról *(Prototypon transcendentale)"* fejezetében kerül sor. Kant itt a negáció fogalmát a realitás teljességének korlátozásaként értelmezi: „Ha tehát az ész által végrehajtott teljes meghatározás számára valamiféle transzcendentális szubsztrátum szolgál alapul, ha mintegy ez tartalmazza azon anyag egész készletét, melyből a dolgok valamennyi lehetséges predikátuma meríthető, akkor ez a szubsztrátum nem egyéb, mint a realitás teljességének *(omnitudo realitatis)* ideája. Így aztán az igazi tagadás mindig csak *korlátozás…".* A tagadás mint a valóság teljességének részleges meghatározások segítségével történő korlátozása pedig a korlátozatlannak egy olyan felfogását implikálja, amely a spinozai filozófiától való elhatárolódást is szükségessé teszi Kant számára: „…a legfőbb realitás az összes dolog lehetőségének *alapja* és nem az *összessége,* s a dolgok sokfélesége nem magának az eredendő lénynek a korlátozásán, hanem *folyományainak teljességén* nyugszik…"[20]

A harmadik reflexiós fogalompárral (külső/belső) kapcsolatos amfibóliát az előre meghatározott harmónia elvének alkalmazásával követi el Leibniz, Kant szerint a következőképpen:

"A leibnizi monadológia egyedüli alapja, hogy (…) csupán értelmi viszonyként alkotott képzetet a belső és külső különbségéről. (…) a szubsztanciák lehetséges kölcsönviszonyának elve Leibniznél nem lehetett fizikai hatás, hanem valamilyen előre meghatározott harmóniát kellett rögzítenie. Mert ha minden monász csupán belsőleg tevékeny, azaz a tulajdon képzeteivel foglalatoskodik, úgy az egyik szubsztancia képzeteinek állapota semmiféle hatásösszefüggésben nem állhat a másik szubsztancia képzeteinek állapotával, hanem valamilyen harmadik oknak kell összhangot teremtenie benső állapotaik között (…) amelynek létezésüket és állandóságukat köszönniük kell, ennélfogva azt is, hogy általános törvényeknek megfelelő, kölcsönös összhang van közöttük."[21]

A negyedik reflexiós fogalompár (anyag/forma) pedig a tér és az idő leibnizi felfogásával lesz kapcsolatba hozható:

"kizárólag a transzcendentális reflexió ugyanezen eltévelyedéséből származik Leibniz híres tanítása a térről és az időről, mely intellektualizálja az

---

[20] Kant: *A tiszta ész kritikája,* 471-472. [B 606-607]

[21] Uo. 286. [B 331] Allison egy 2012-ben megjelent tanulmányában felveti, hogy az előre meghatározott harmónia elvének ez az elemzése jeleníti meg Kant számára a "transzcendentális káosszal" szembeállított "empirikus káoszt", ld.: H. E. Allison: „The Critique of Judgement as a 'True Apology of Leibniz'", In. Uő.: *Essays on Kant*. Oxford University Press, 2012. 189-200.

érzékelés eme formáit. (...) Leibniz a teret a szubsztanciák kölcsönviszonyának meghatározott rendjeként gondolta el, az időt pedig állapotaik dinamikai egymásutánjaként. De a tér és az idő sajátos (...) jellegzetességét Leibniz e fogalmak zavaros voltának tulajdonította; ez magyarázta volna, hogy ami nem egyéb dinamikai viszonyok puszta formájánál, az mégis már meglévő és magukat a dolgokat megelőző szemléletnek tűnt föl."[22]

Összegezve: Amikor Kant *A tiszta ész kritikájá*ban bírálja Leibniz filozófiáját, a gondolkodási hibák egy egészen sajátos formáját köti hozzá. Az amfibóliák elemzésekor ugyan feltűnik Locke neve is, mintegy ellentételezve a Leibniz által elkövetett hibát (szembeállítva az "intellektualizálást" a "szenzualizálással"), de az amfibóliákból következő elvek tárgyalásakor nyoma sincs már semmiféle szimmetriának ezügyben, a "Locke-i filozófia" alapelvei nem jelennek meg az elemzésben. A reflexiós fogalmak táblázata ugyanakkor nagy vonalakban a kategóriatáblát követi, így Leibniz filozófiája abba a kitüntetett pozícióba kerül Kant filozófiáján belül, hogy lényegében egyedüli történeti példaként alapul szolgál a transzcendentális fogalmak egy sajátos kiterjesztéséhez.

Nem véletlen ugyanakkor, hogy a transzcendentális reflexió tana egészen más irányt vesz majd a következő években - a leibnizi metafizikával túlságosan is szorosan összekötött reflexiós fogalmak tana helyett az ítélőerő tanává válik az *Ítélőerő kritikájá*ban. A reális ellentmondás fogalma pedig nem a transzcendentális elveket tárgyaló kritikákban, hanem a természettudomány metafizikai elvei között találja meg a helyét a rendszerben és ezzel az Opus Postumum lezáratlan átmenet-tervezetének részévé válik.

[22] Kant: *A tiszta ész kritikája,* 286. [B 332]

A VITA MINT MÓDSZER A GORGIASZBAN

HÉTHELYI MÁTÉ[1]

A *Gorgiasz* 457c4-ben, épp miután Gorgiasz többé-kevésbé szabatos módon meghatározta a retorika és a szónok mibenlétét, Szókratész váratlanul megszakítja a beszélgetést, és a következő szavakat intézi beszélgetőtársához: *„Úgy gondolom, Gorgiasz, hogy te is már sok vitatkozásban vettél részt, s szembetűnhetett neked a következő körülmény. A beszélgetők nemigen szokták szabatosan meghatározni a vitatkozás tárgyát, hogy így egymáson okulva, egymást oktatva juthassanak a kérdés végére. Hanem, ha ellentmondás támad közöttük, s az egyik azt mondja, hogy ellenfele nem beszél helyesen vagy világosan: összezördülnek, és ráfogják egymásra, hogy irigységből, puszta ellenkezésből állítanak valamit, nem pedig a szóban forgó tárgy kiderítésére. Vannak, kik végül rútul összecsapnak, egymást csúfolják, szidalmazzák, úgyhogy a jelenlévők szinte restelkednek, hogy ilyen embereket figyelmükre méltattak. S miért mondom most ezt? Mert úgy látom, hogy abból, amit a szónoklásról először megjegyeztél, nemigen következik s vele nemigen egyezik az, amit most beszélsz. Ha mármost megcáfollak, attól tartok, majd azt hiszed: kötekedésből beszélek, és nem a dolog megvilágítására, hanem ellened. Ha te is azon emberek sorából vagy, akikéből én, nagyon szívesen kereszttűzbe veszlek; de ha nem, inkább abbahagyom a dolgot. S milyen emberekhez tartozom én? Azokhoz, akik szívesen veszik a cáfolatot, ha nem mondanak igazat, de szívesen cáfolnak is, ha másvalaki hibázza el; s azokhoz, kiknek a megcáfoltatás semmivel sem kellemetlenebb, mint a cáfolás. Sőt a megcáfoltatást annyival nagyobb jónak tartom, amennyivel jobb, ha az ember maga szabadul meg a legnagyobb rossztól, mintha mást szabadít meg. S azt hiszem, nagyobb rossz nem is érhetné az embert, mint a hamis vélemény épp arról, ami most szóban forog. Ha te is ilyen embernek vallod magad, úgy folytassuk a beszélgetést; ha azonban azt gondolod: ne vitassuk tovább, ám legyen, hagyjuk abba.”*[2]

---

[1] A Magyar Filozófiai Társaság középiskolás diákok számára 'A vita' címen filozófiai esszépályázatot írt ki 2020-ban. Első helyezett: Déri Barnabás (Czuczor Gergely Bencés Gimnázium), Megosztott második helyezett: Héthelyi Máté (ELTE Trefort Ágoston Gyakorló Gimnázium), Csiszár Martin (Veszprémi Szakképzési Centrum). A díjak átadására az MFT 2021. november 20-i díjátadóján került sor. A díj részeként a győztesek megjelenési lehetőséget kaptak jelen tanulmánykötetben, amelyben végül csak Héthelyi Máté dolgozata jelenik meg. (A szerk.)

[2] 457c4-458b3, Péterfy Jenő fordítása (493-495) (a pontos adatokat minden hivatkozott mű esetében a bibliográfiában adom meg), a görög szöveg legújabb kiadása E. R.

A fent idézett rész első látásra egy olyan kitérőnek látszik, mely nem kapcsolódik szorosan véve a szöveg egészéhez. Érteleme ebben az első ránézésre történő értelmezésben annyi lehet, hogy Szókratész – és áttételesen nyilván Platón is – késleltetni akarja Gorgiasz retorikát dicsérő beszédének cáfolatát. Részint, hogy a cáfolat jelentőségét kihangsúlyozza, részint, hogy az olvasó, illetve a jelenlévő hallgatóság – esetleg már lankadó – figyelmét újra felkeltse, egy olyan késleltetéssel, melyben felmerül a lehetőség, hogy a cáfolat el sem hangzik, s melyben a hallgatóságnak – és áttételesen magának az olvasónak is – el kell döntenie, hogy hallgatja-e tovább a beszélgetést, vagy a most következő, egyébként oly fontos részt már nem szándékszik meghallgatni. Nyilván ilyen esetben a hallgatóságnak nem marad más választása, mint meghallgatni a beszélgetés következő részét, mégis azáltal, hogy ebben neki magának kellett döntenie, figyelme újra felélénkül, és fokozottabb gonddal kíséri majd az elkövetkező szavakat, hiszen önkéntelenül is nagyobb fontosságot tulajdonít nekik alapos előkészítettségük miatt.

Ez az értelmezés azonban, mint hangsúlyoztam is, csak első ránézésre helytálló. Hiszen Szókratész fenti szavait nem beszélgetésük hallgatóihoz, hanem beszélgetőtársához, Gorgiaszhoz intézi, s láthatólag fel akarja hívni a figyelmét valamire, ami mind neki, mind Gorgiasznak kellemetlenséget okozhat, ha véleményük e dolog tekintetében eltérő.[3] Alaposabb vizsgálat alapján arra juthatunk tehát, hogy Szókratész szavait nem kitérőnek szánja, hanem olyan fontos módszertani sajátosságokat ír le velük, melyek az ő beszélgetőmódszerére, illetőleg vitamódszerére jellemzőek, mely módszertani jellemzők azonban nem egyedülállóak, s a beszélgetés folytatásához rögzíteni kell ezeket, valamint rögzíteni kell azt is, hogy a beszélgetőpartner elfogadja-e a rögzített módszert. Ez vezet el tanulmányom alapkérdéseihez: Mi az a módszer, melyet Szókratész a fentiekben vázolt? Illetve, mi az a másik módszer, melytől elhatárolta magát? E kérdések megválaszolása során egyértelművé fog válni az olvasó számára, hogy a szövegrészlet, melyet fentebb idéztem, nemcsak, hogy nem kitérő jellegű, de a *Gorgiasz* egyik legfontosabb részletének tekinthető, mely a dialógus egészében megnyilvánuló módszertani sajátosságokat ír le.

Kezdjük hát az első kérdés megválaszolásával: Mi az a módszer, melyet Szókratész a fentiekben vázol? A szövegrészletből kiderül, hogy a módszernek három premisszája van:

1. Feltételezzük, hogy van valamilyen igazság a szóban forgó kérdésben.

Dodds kommentált szövegkiadása, melynek 84-85. oldalán található az idézett szakasz eredetije, a hozzá fűzött kommentár pedig a 213-214. oldalon.

[3] Jól mutatja ezt, hogy a hallgatókhoz nem is Szókratész, hanem Szókratész fent idézett szavaira válaszként Gorgiasz fordul (458b4-c2).

2. Ez az igazság objektív, mindenki számára azonos.
3. Ez az igazság a vitatkozás során megismerhető.

Amennyiben e három elem valamelyikét kivesszük, a módszer láthatólag nem lesz működőképes, amennyiben azonban mindhármat szem előtt tartjuk, felépíthető a vitának egy Szókratész által elfogadott metódusa. A vita ezen fajtájában a beszélgetőpartnerek először is pontosan meghatározzák azt a kérdést, melyben az igazságot keresik (pl. a retorika mibenlétének kérdését), ezt követően a lehető leginkább szabatos módon előterjesztik álláspontjaikat, ennek megtörténte után pedig egymásnak feltett kérdésekkel igyekeznek megvilágítani a kifejtettekben mutatkozó ellentmondásokat. A vita akkor ér céljához, ha az ellentmondásokat teljességgel sikerül kiküszöbölni, és eljutnak egy olyan elmélethez, mely mindannyiuk álláspontja szerint konzisztens. Az azonban még nem elegendő, hogy az egyes vitapartnerek egyvalakinek az álláspontját – személyes vagy egyéb okokból – jóváhagyva jussanak konszenzusra. Mivel az igazság objektív, objektív feltételei vannak annak is, hogy mikor fogadható el egy elmélet igaznak, és mikor nem. A beszélgetőpartnerek tehát akkor fognak elkezdeni kérdezni, amikor úgy tűnik nekik, hogy társuk elmélete nem felel meg ezeknek az objektív feltételeknek. Csakhogy íly módon nem lesz elegendő pusztán a fenti három módszertani premisszát elfogadni ahhoz, hogy valaki – szókratészi mércével mérve – jól vitatkozzék, hanem ismerni kell az igazság objektív feltételeit is. Az igazságot magát nem kell ismerni, hiszen ha a vitázó felek ismernék az igazságot, a vitának nem lenne többé értelme, mert – mint láttuk – a szókratészi vita sosem öncélú, első és egyetlen célja mindig az igazság megismerése, ha ez már végbement nincs többé vitának helye. Az a helyzet áll tehát elő, hogy a szókratészi vitát folytató emberek ismerni fogják azokat a kritériumokat, melyek alapján egy elmélet igaznak mondható, nem fogják azonban ismerni magát az igazságot, a vitával pedig éppen az lesz a céljuk, hogy egymás véleményeit ütköztetve eljussanak az igazsághoz, vagy legalább megszabadítsák egymást azoktól a hamis véleményektől, melyek nem állják ki az igazság kritériumainak próbáját. A szókratészi vita résztvevőjének tehát két felételt kell kielégítenie:

1. rendelkeznie kell valami véleménnyel az adott kérdésben,
2. ismernie kell az igaznak mondhatóság kritériumait.

Az első feltételnek szinte automatikusan mindenki eleget tesz, hiszen a vitában felvetett kérdések olyanok, hogy egyfajta köznépi véleménnyel mindenki rendelkezik róluk, az olyan típusú emberek pedig, akikkel Szókratész beszélget, e kérdések szakértőinek tartják magukat. A második feltétel kielégítése azonban jóval problematikusabb, hiszen egy Gorgiasz, Pólosz vagy Kalliklész nyilván máskor tart valamit igaznak, mint Szókratész. Egy bizonyos

pontig ez természetesen nem vezet nehézséghez, hiszen a legtágabb kritériumok szintjén a fent felsoroltak mindegyike egyetért, pl. olyan dolgokban, hogy egy elmélet nem fogadható el, amennyiben belső ellentmondás mutatható ki benne, amint ez megtörténik Gorgiasz retorika elméletének esetében. Lesznek azután olyan esetek, amikor bizonyos mindenki által osztott vélemények alapján mutatja ki Szókratész egy elmélet hibás voltát, vagy, hogy az ő – egyébként a mindenki által osztott véleményektől igen távol eső elméletét – miért kell elfogadni, mint az a Pólosszal való beszélgetés során többször is megtörténik. Olyan esettel nem találkozunk, amikor Szókratész bizonyítatlan, a partner számára elfogadhatatlan kritériumokat ajánlana fel beszélgetőpartnerének, s e kritériumok alapján mutatná meg számára valamely elmélet igaz vagy hamis voltát.[4] Amikor tehát az igazság kritériumai ismeretének szükségességéről beszélünk, vagy olyan általános, mindenki által elfogadott kritériumokra gondolunk, melyekkel minden beszélgetőpartner tisztában van, vagy olyan – esetleg valamivel szűkebb – kritériumokra, melyeket a beszélgetőtárs maga használt fel elméletének felvázolásakor, melyekkel azonban bizonyos ponton, mint Szókratész megmutatja, ellentmondásba került, mely kritériumokat azonban ettől függetlenül is ismer és elfogad. Látható tehát, hogy egy szókratészi módszerrel lefojtatott vitában bárki részt vehet, ez pedig még általánosabb érvényűvé teszi a kutatott, és esetenként meglelt igazságokat.

A fenti vitamódszer vázolását három, alapjául szolgáló premissza kimondásával kezdtem, melyeket nem magyaráztam. A továbbiakban megkísérlem megmutatni e premisszák kapcsolatát Szókratész metafizikai, etikai és ismeretelméleti nézeteivel, rávilágítva arra, hogy a szókratészi vitamódszer milyen mélyen beágyazódik a filozófus gondolatvilágába, illetve arra is, hogy a vitának a fent leírt módszere egyáltalán nem véletlenszerűen vagy tetszőlegesen, hanem egy feltételezett világműködési elvet reprezentálva jött létre.[5] A szókratészi nézetek egyik fő pontja az, hogy a rossz és a bűn rendezetlenségből származik, s íly módon nem kapcsolódik hozzájuk valamilyen meghatározható, nem lehet róluk ismeretet sem szerezni. A rossz és a bűn tudatlanság. Van azonban lehetőség e tudatlanság és rendezetlenség megszüntetésére, amennyiben felismerjük ezt az állapotot, és igyekszünk elérni az ellenkezőjét. A jó: rendezettség, és csak erről lehet ismeretet szerezni. A legrosszabb állapot mind ismeretelméleti, mind etikai szinten egy olyan rendezetlenség és ismerethiány, melyhez nem kapcsolódik vágy, hogy ezt megszüntessük. Az az állapot

---

[4] Erre részletesen felhívja a figyelmet Julia Annas Plato the sceptic című tanulmányában (50-55.).

[5] Nem vonok meg sem itt sem a tanulmány más részeiben szigorú distinkciót a szókratészi és platóni filozófia között, mivel ez olyan problémákhoz vezetne, melyek e speciális vitamódszer kérdéskörén kívül helyezkednek el.

ez, amikor nem rendelkezünk ismeretekkel, nem tudjuk meghatározni tehát lelkünk számára sem a rendet, hiszen ez csak ilyen módon lehetséges, nem látjuk viszont át, hogy rendezetlen és tudatlan állapotban vagyunk, nem látjuk át ezen állapot rosszaságát, nem törekszünk hát megszüntetésére sem. Ennél az állapotnál magasabb szintű az, amikor átlátjuk a rendezetlenséget és tudatlanságot, és igyekszünk a megszüntetésére. Ez az állapot még nem tökéletes, hiszen nem sikerült még elérnünk a rendezettséget, nem szereztünk még biztos ismereteket, nem sikerült még meghatározásokat felállítanunk, melyek rendhez vezetnének. Ez az állapot azonban már előszobája egy olyannak, melyben ilyen meghatározásokhoz, és végül magához a rendezettséghez is eljutunk. Ehhez, az alapvetően ismeretelméleti-etikai jellegű megfontolásrendszerhez kapcsolódik az a metafizikai felfogás, hogy a világban is – legalább egy intelligibilis világ szintjén mindenképpen – rend és tökéletesség uralkodik, amikor tehát ismereteinket szerezzük, mindig a jóról szerzünk ismereteket, a rossz nem megismerhető, s legfeljebb, mint hiány jelenik meg a világban.[6]

A vita a fentiek fényében egy ismeretelméleti módnak tekinthető, melynek segítségével eljuthatunk a rendezettség és jó állapotába mind etikai, mind metafizikai szempontból. A vita kezdetén még lesznek olyan beszélgetőpartnerek, akik a fenti szintek közül a legalsóban vannak, tehát noha semmit sem tudnak, azt hiszik, hogy rendelkeznek ismeretekkel. Szókratész az ilyeneket, az általuk mondottak alapos vizsgálata alapján, önmagukkal kapcsolatos nézetük revideálására, vagyis a második szintre való átlépésre készteti. Amennyiben a vita tagjai már a második szinten állnak, belefoghatnak egy olyan közös vizsgálatba, melynek során – legalább részben – eljuthatnak a harmadik állapothoz.[7] A vitának fentiekben ismertetett rendezett módja hasonlít ahhoz a rendezettséghez, melyhez el akarunk jutni általa. Ismeretelméleti módszerként épp ezért lehet a szókratészi vita működőképes. Egész felépítettsége olyan jellegű, hogy példázza azt, amit meg kívánunk a segítségével ismerni, ahogyan végigjárjuk egyes lépéseit, feltárul előttünk, már a módszerből következőleg is az eredmény, melyhez vezetni fognak. Ez okozza, hogy Szókratész már a beszélgetés lényegi részének kezdetén rögzíti módszerének alapjait, és elfogadásukra készteti beszélgetőtársát, ha ez az elfogadás nem történne meg, vagy ha – ismertetés hiányában – a beszélgetőtárs más módszerekkel kísérletezne, a beszélgetés egyáltalán sehová sem juthatna. Ha nem neki megfelelő módon vizsgáljuk az igazságot, sohasem ismerhetjük meg. Szókratész szemében pedig csak az általa kidolgozott vitamódszer lehet

---

[6] Szókratész rosszfelfogását Tengelyi László elemzi röviden *A bűn mint sorsesemény* című művében (18-19.).

[7] Szókratész több helyen is utal rá, hogy a harmadik állapot földi életünkben nem érhető el kielégítő módon ld. pl. *Phaidón* 66b-67b5.

megfelelő módja az igazság vizsgálatának, hiszen ez annak hasonlatosságára jött létre. Egy más, ettől eltérő módszerrel elvi szinten nem juthatnánk célhoz, hiszen ebből hiányozna az a fajta rend és felépítettség, mely a keresett tárgyban is megvan. Az így létrejövő vélemények pedig nyilván különböznének attól, amit ismeretnek, vagy tudásnak nevezhetünk, hiszen már formájuk is különböző lenne a tárgyétól, melyre irányulni vágynak.[8] Amennyiben tehát a beszélgetőtárs nem fogadja el Szókratész módszerét, értelmetlen tovább folytatni a beszélgetést, hiszen úgysem juthatnának vele sehová.

A tanulmány elején feltett kérdések közül ezen a ponton szükséges a másodikhoz fordulni, hiszen önkéntelenül is felötlik bennünk a kérdés: Mi az a vitamódszer, melytől Szókratész ilyen világosan elhatárolja magát? A vitának minden olyan módszere, melyben az előbbiekben kimondott premisszák valamelyike nem érvényesül, elvetendő a szókratészi szemlélet szerint. Amennyiben az első premisszát nem fogadjuk el, tehát úgy véljük, hogy a szóban forgó kérdésben nem lelhető meg az igazság, a vita egy olyan állapottá változik, ahol a résztvevők csak vitatkozói, erisztikus képességeiket csillogtatják. A vitával céljuk csak annyi, hogy hallgatóságukat és társaikat meggyőzzék arról, milyen nagyszerűen elsajátították a vitatkozás szónoki és érvelő módszereit. Egy ilyen jellegű vitatkozási mód természetesen közel állhat Gorgiaszhoz és a többi szofistához, akik a szónoklattanra már önmagáért is nagy hangsúlyt fektetnek. Szókratész számára csak zűrzavarnak látszik az efféle módszer, mely egymás gyalázásába torkollik, amennyiben nem születik a beszélgetők között konszenzus arról, hogy ki a legtökéletesebb vitázó közülük. Módszertanilag egy ilyen, igazságkeresést nélkülöző vitának semmi haszna, Szókratész pedig nem tartja úgy, hogy érdemes volna vitázni pusztán azért, hogy a vitatkozók egyéni képességeit csodáljuk, a vita az ő szemében ismeretelméleti módszer, mely ugyanazon igazsághoz kell, hogy eljuttasson minden résztvevőt, nem szabad, hogy vitázási képességektől függjön kimenetele, illetve, ha ilyenektől függ, bizonyos, hogy semmilyen eredményre nem fog vezetni. A vitának ez a felfogása természetesen erőteljesen jelen van Szókratész környezetében – mint az Euthüdémoszból is látható – s módszere ismertetésénél ezért is fontos, hogy mereven elhatárolja magát tőle, nehogy társai, illetve hallgatói úgy véljék, hogy ő is erisztikus célokkal vitázik[9], illetve, nehogy ők ilyen céllal vágjanak a beszélgetésbe.

---

[8] Szókratész módszeréhez hasonló Spinozáé, aki azért választotta a geometriai módszert a világ leírására, mert – nézete szerint - ez felelt meg leginkább a létezők metafizikai rendjének.

[9] Amint ez a vád vissza-visszatérően felmerül Szókratész ellen a különböző Platón dialógusokban, Kalliklész részéről a *Gorgiasz*ban is (482c4-483a8).

A második premissza elvetése esetén oda jutunk, hogy a szóban forgó kérdés igazsága nem objektív, nem azonos minden vitázó számra. Ezzel a prótagoraszi elmélethez hasonlót kapunk, hiszen ebben jelenik meg az, hogy az igazság mindig szubjektív: mindenki számára az van, amit érzékel, viszont minden érzékletünk igaz, következésképpen nem határozható meg egy egyértelmű, minden emberre érvényes igazság, ilyen meghatározással nem is érdemes kísérleteznünk, hiszen nem vitathatjuk el senki érzeteinek igaz voltát sem. Ilyen felfogás mellett a vita legfeljebb annyiban fog különbözni az első premissza elvetésével nyert fajtájától, hogy egy érvelő személy esetleg célul tűzheti ki mások, egyébként az övével egyformán igaz véleményének megváltoztatását, mert úgy véli, az ő véleménye egy adott kérdésben hasznosabbnak fog bizonyulni a többiekénél.[10] Amennyiben ebben a többiek nem értenek vele egyet, a vita ismét egymás szidalmazásához fog vezetni. Másfelől, a meggyőzés eszközeként itt ismét csak erisztikus érvek alkalmazhatók, hiszen – az objektív igazság lehetőségének tagadása mellett – a többiek véleményének hamissága nem, legfeljebb haszontalansága mutatható ki. Szókratészi szemszögből tehát ez a módszer éppúgy nem vezet sehová, mint az előbbi.

A harmadik premissza, vagyis az igazság megismerhetősége elvetése esetén a vita, mint ismeretelméleti módszer lehetősége küszöbölődik ki. A harmadik premissza nélkül lefolytatott vita ismét csak a vitázók retorikai képességeinek csillogtatására használható.

Láttuk tehát, hogy Szókratész számára a fent idézett szövegben ismertetett vitamódszer az egyetlen lehetséges ismeretelméleti módnak tekinthető, mivel csak ez áll összhangban egyéb – metafizikai, etikai – nézeteivel. Az ettől különböző vitamódszerektől, mint ismeretelméletileg működésképtelenektől határolja el magát. Vitamódszere rögzítésével pedig nem figyelemfelkeltő kitérőt akar tenni, hanem mintegy előre meghatározni a beszélgetés vizsgálódási módját, és így fő irányvonalait és végkövetkeztetéseit is.

BIBLIOGRÁFIA

Annas, Julia: Plato the sceptic. In. *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, Supplementary Volume, 1992. 43-72.

Dodds, E. R.: *Plato Gorgias, A Revised Text with Introduction and Commentary*. Clarendon Press, Oxford, 1959. (Reprinted 2002)

Platón Összes Művei. Első kötet, Európa Könyvkiadó, Budapest, 1984.

Tengelyi László: *A bűn mint sorsesemény*. Atlantisz Könyvkiadó, Budapest, 1992.

[10] Ennek az elméletnek szabatos ismertetését ld. a *Theaitétosz* 151e-172b-ben.

VITA PÁRBESZÉD NÉLKÜL. FICHTE DIALÓGUSKÉPTELENSÉGE AZ ATEIZMUS-VITA SZÓVÁLTÁSAIBAN

HANKOVSZKY TAMÁS

A megadott cím nem pontosan fedi mindazt, amiről szó lesz. Csak írásom harmadik harmadban térek rá magára az ateizmus-vitára, előtte Fichtének a vitához és a lehetséges vitapartnerekhez való kétféle viszonyáról fogok beszélni. Többet szeretnék ugyanis mondani a vitafelfogásáról és vitakultúrájáról, mint ami magából az ateizmus-vitából kiolvasható, vagyis hogy ebben a sorsfordító szituációban ugyanolyan okból és éppúgy nem volt nyitott az érdemi vitára, mint ahogyan az *Első bevezetés a tudománytanba* jól ismert koncepciója szerint egy idealista nem vitatkozhat a dogmatikusokkal, hiába hiszi, hogy tévednek.

Mindenekelőtt azt szeretném elmondani, hogy Fichte egész életét végigkísérte a vita. Az *Első bevezetést* például követte ugyanannak a befejezetlen műnek egy másik, önállóan publikált részlete, a *Második bevezetés a tudománytanba*, amely valóságos vitairat, ha vitán csak annyit értünk, hogy Fichte ellentmondott más szerzőknek, nem pedig azt, hogy érveikre nyitott, őszinte dialógusba lépett volna velük, hogy együtt keressék az igazságot.[11] Az igazság keresésében Fichte senkinek a segítségére nem tartott igényt – vagy legalábbis nem ismerte el, hogy bárki segítségét igénybe venné. A vitához való viszonyát az határozta meg, hogy a filozófiát természete szerint monologikus tevékenységnek vélte, és bár olykor említést tett róla, hogy későbbi filozófusok fejleszthetik még a tudománytant, meg volt győződve róla, hogy saját rendszere nagyjából és egészében máris az igazságot tartalmazza, a rivális rendszerek pedig, legyenek bár maguk is transzcendentális idealisták, tévesek.

[11] Hasonló diagnózist állít fel Grósz Eszter is Fichte és Reinhold levelezést elemezve: „A filozófia betetőzése Fichte számára az ő saját, magányos teljesítménye, amire Reinhold nem lehet semmilyen hatással. Így összességében azt mondhatjuk, hogy Fichte voltaképpen elzárkózik attól, hogy belelépjen egy hermeneutikai megközelítésű vitaszituációba Reinholddal, és ezzel kizárja a kölcsönhatásnak még a lehetőségét is". (Grósz Eszter: A vita kritikája, kritika a vitában. In. Daróczi Enikő – Laczkó Sándor (Szerk.): *Lábjegyzetek Platónhoz 19. A vita*. Szeged, Pro Philosophia Szegediensi Alapítvány – Magyar Filozófiai Társaság – Státus Kiadó, 2022. 271-279., 278.

A *Második bevezetés* „olyan olvasók részére [íródott], akik már rendelkeznek filozófiai rendszerrel".[12] Ha a benne olvasható cáfolatokból rekonstruáljuk az ellenvetéseket, amelyekre a mű válaszol, láthatjuk, hogy nem akármilyen filozófiai rendszerekről van szó. Fichte nem bocsátkozik vitába a Kant előtti, általa dogmatikusnak nevezett filozófusokkal (az ilyen vitát az *Első bevezetés* már értelmetlennek minősítette), hanem csak olyanokkal, akik hozzá hasonlóan Kantból indultak ki.[13] Tanításukat azonban, amennyiben különbözik a sajátjától, nem az igazság más oldalról való megragadásának tekintette, hanem olyan akadálynak, „amely miatt [e filozófusok] nem [...] figyelnek"[14] a tudománytanra, vagy „félreértik"[15] azt. Ennek megfelelően e művével azt szeretné elérni, hogy ellenfelei „kételkedni kezdjenek saját"[16] filozófiájukban, illetve hogy – mintegy ennek eszközeként – igazolást nyerjen a tudománytan a félreértésekből fakadó ellenvetéseikkel szemben.[17] Bár világosan látja és találóan mutatja be a rivális rendszerek álláspontját, nem vesződik azzal, hogy pontról pontra cáfolja őket, hanem – mint általában – saját filozófiájával van elfoglalva, és igyekszik azt még pontosabban vagy másként kifejteni, mint a korábban.

A korabeli olvasók és a későbbi filozófiatörténészek sokat foglalkoztak a kérdéssel, hogy vajon egységes-e Fichte tanítása, vagy az ateizmus-vita mentén két sok tekintetben különböző korszakra osztható. Ez utóbbi nézeten volt például Schelling,[18] maga Fichte viszont az vallotta, hogy filozófiája a tudománytan felfedezése óta „[n]em változott egyetlen részletében sem".[19] Nem könnyű igazságot tenni ebben a kérdésben, eldönteni, mekkora jelentőséget tulajdonítsunk a mondanivaló lényegét illetően azoknak a kétségkívül

---

[12] Fichte: Második bevezetés a tudománytanba. (Ford. Endreffy Zoltán) In. Fichte: *Válogatott filozófiai írások*. Budapest, Gondolat, 1981. 53-127; 53 (GA I,4,209)

[13] Vö. Reinhard Lauth – Hans Gliwitzky: Vorwort. GA I,4,169-182; 174-177. Vö. Fichte: Rückerinnerungen, Antworten, Fragen. GA II,5,103-186; 108.

[14] Fichte: Második bevezetés a tudománytanba. 55 (GA I,4,209)

[15] Vö. Fichte: Második bevezetés a tudománytanba. 99, 125 (GA I,4,246, 266)

[16] Fichte: Második bevezetés a tudománytanba. 55 (GA I,4,209)

[17] Fichte: Második bevezetés a tudománytanba. 98, 99, 125 (GA I,4,245, 246, 266)

[18] Vö. Friedrich Wilhelm Joseph Schelling: Darlegung des wahren Verhältnisses der Naturphilosophie zu der verbesserten Fichteschen Lehre. In. K. F. A. Schelling (Ed.): *Friedrich Wilhelm Joseph von Schellings sämtliche Werke*. I. 7. Stuttgart – Augsburg, Cotta, 1860. 1-126. 25.

[19] Fichte, Johann Gottlieb: *A boldog élet útmutatója avagy a vallás tana*. Ford. Hankovszky Tamás, Budapest, Szent István Társulat, 2010. 5. (GA I,9,47)

markáns változásoknak, amelyeket a kifejtésmódban minden olvasó észrevesz, aki összehasonlítja a jénai és a berlini korszakot.[20] Mivel nem gondolom, hogy Fichte filozófiája igaz volna, abban az értelemben, ahogyan ő remélte, vagyis hogy már első kifejtésekor is az egyetlen és végső igazságot mondta volna ki egységes rendszerbe foglalva arról, ami tudható, és arról is, hogy mi tudható – mert ha így volna, a változatlanság erénye lenne –, úgy vélem, az lenne a jobbik eset, ha mégiscsak sok mindenben változott volna az álláspontja. Persze nem úgy, mint jénai elődjéé Reinholdé, aki két-háromévente váltogatta a filozófiáját, és egy rövid ideig a tudománytan híve is volt, talán még csak nem is úgy, mint utódáé, Schellingé, aki a tudománytannál kezdte, aztán, ha hosszabb idő alatt is, de szintén többféle filozófiát képviselt. Egyetértek ugyanis Fichtével abban, hogy „egy filozófiai rendszer nem valami holt ruhanemű, amelyet tetszés szerint felölthetünk és levethetünk, hanem átlelkesíti annak az embernek a lelke, akié."[21] És egyetértek azzal is, hogy az, „hogy valaki milyen filozófiát választ, [...] attól függ, milyen ember",[22] de ez a választás megítélésem szerint csak a filozófia legalapvetőbb vonásaira vonatkozhat (Fichténél az idealizmus és a dogmatizmus közötti választásra), és ennek megfelelően személyiségünk legmélyebb, változásnak legkevésbé kitett rétegei határozzák meg (Fichténél az, hogy hiszünk-e a szabadságunkban). Minden másnak az érvek szintjén kell eldőlnie. Ha pedig a filozófia nem monologikus vállalkozás, akkor vitában. Azon, hogy a filozófia nem monologikus vállalkozás, azt értem, hogy a filozófiai rendszerek, művek, sőt egyes felismerések is mindig egy a hagyományt is magában foglaló tág értelemben vett közösség munkájának gyümölcsei. Izoláltan senki nem juthat el valamire való filozófiai igazságokhoz, de még csak tézisekhez sem. Ha pedig valaki tényleg bekapcsolódik a dialógusba, ha nyitottan megy bele a vitákba, akkor nemcsak cáfolni, félreértéseket eloszlatni és meggyőzni fog, hanem megcáfolódni és tanulni is, annyit legalább, hogy saját rendszere kiigazításra szorul. E premisszáim alapján úgy gondolom, hogy ha Fichte filozófiája valóban „nem változott egyetlen részletében sem", akkor személyiségének más vonásai is befolyásolták életművét, mint amelyekről az imént idézett híres szentencia – megítélésem szerint helyesen – beszél.

Fichte a korabeli irányzatokat alaposan ismerő, fáradhatatlanul és következetesen érvelő, bátran és korrektül vitázó gondolkodó volt, de ha húsz év olvasás, gondolkodás és vita során valóban nem változott a filozófiája, akkor

---

[20] A kérdés részletes tárgyalását lásd: Peter L. Oesterreich – Hartmut Traub: *Der Ganze Fichte*. Stuttgart, Kohlhammer, 2006. 108-122.

[21] Fichte: Első bevezetés a tudománytanba. (Ford. Endreffy Zoltán) In. Fichte: *Válogatott filozófiai írások*. Budapest, Gondolat, 1981. 17-52; 35 (GA I,4,195)

[22] Fichte: Első bevezetés a tudománytanba. 35 (GA I,4,195)

ez azt bizonyítja, hogy teljesen képtelen volt a dialógusra. Ha mégiscsak változott, akkor nem volt elég őszinte hozzá, hogy számot adjon azokról a pontokról, ahol módosításokat hajtott vége, és hogy megadja a méltányos elismerést azoknak a vitapartnereknek, akiknek az érvei hatására módosította az elméletét.

A vitához való viszonyát már egy egészen korai műve előrevetíti, amikor az ideális filozófiai gondolkodást úgy írja le, mint ami anélkül halad egyenesen előre, hogy közben jobbra vagy balra sandítana, vagy azzal foglalkozna, hova is akar kilyukadni.[23] Ezzel a felfogással rokon, amikor Fichte a gondolkodást később egy olyan egyeneshez hasonlítja, amelyet egy adott pontból egy meghatározott szögben húzunk meg. Nem egy másik ponthoz húzzuk, hanem csak a szöget ismerjük, amely az irányát meghatározza. E több művében is visszatérő kép[24] elsősorban arra vonatkozik, hogy a filozófus az elméleti filozófiában *nem* arra törekszik, hogy egy adott tételt igazoljon, vagy hogy elméletével a tőle független dolgokhoz igazodjon, és a gyakorlati filozófiában sem arra, hogy egy kitüntetett következmény felől határozza meg a helyes cselekvés elvét. Azért nem kell tekintettel lennie az elméleti és a gyakorlati ész lehetséges céljaira, mert ha kiindulópontja és eljárásának szabályai adottak, más támpontra már nincs szüksége. Mindent le fog vezetni, ami levezethető, de semmi mást.[25] Ugyanilyen okból nincs szüksége semmire abból, amit más filozófusoktól tanulhatna; nem kell se jobbra, se balra pillantania. Nem *körültekintően* kell érvelnie, csak *következetesen*.[26] Sorra ki kell fejtenie alaptételének implikációit. Rendszere akkor lesz kész, ha már mindet kifejtette, ezt

---

[23] Fichte: Einige Aphorismen über Religion und Deismus. GA II,1,283-291; 289. A gondolat egyik későbbi felbukkanása: „szükséges, hogy egyedül azt az utat tartsuk szem előtt, amelyet a kritika kijelöl. Ezt kell követni szigorúan, anélkül, hogy valamely lehetséges cél lebegne szemünk előtt." (Fichte: *Minden kinyilatkoztatás kritikájának kísérlete*. (Ford. Rokay Zoltán – Gáspár Csaba László) Budapest, L'Harmattan, 2003. 14. (GA I,1,18))

[24] Fichte: Az igazság iránti tiszta vonzalom élénkítéséről és fokozásáról. (Ford. Hankovszky Tamás) In. *Tiszatáj* 66. (2013) 5. 78-83; 79 (GA I,3,85), Fichte: Első bevezetés a tudománytanba. 49. (GA I,4,205) Fichte: Az ember rendeltetése. (ford. Kis János) In. Fichte: *Válogatott filozófiai írások*. Budapest, Gondolat, 1981. 237-411; 349 (GA I,6,266)

[25] „Ha az alaptétel adott, akkor minden egyes tételnek is – benne és általa – adottnak kell lennie" (Fichte: A tudománytan, avagy az úgynevezett filozófia fogalmáról. Meghívóirat gyanánt a szerzőnek az e tudományról tartandó előadásaihoz. (Ford. Felkai Gábor) In. Felkai Gábor: *Fichte*. Budapest, Kossuth, 1988. 185-230; 207 (GA I,2,130))

[26] Vö: „Rendszerem tehát csak önmagából vizsgálható, nem pedig valamely más filozófia tételei alapján; csak önmagával kell összhangban lennie, csak önmagából magya-

pedig onnan veszi észre, hogy következtetéseinek láncolata visszaér a kiindulóponthoz.[27] Módszere nem abban áll, hogy több szempontból veszi szemügyre a tárgyát, hanem hogy mindig megkeresi azt az egyetlen lehetséges közvetítő tagot, amely egy előzőleg levezetett tétel vagy fogalom belső ellentmondását feloldhatja.[28] Hogy van ilyen közvetítő tag, hogy egyetlen ilyen tag van, és hogy az meg is található, ezek Fichte előfeltevései, amelyek az ész természetéről alkotott elképzeléséből következnek. Mivel szerinte a filozófia a tudás tudománya, az észben pedig egyetlen ellentmondásmentes rendszer van, azzal a reménnyel látott munkához, hogy tudománytana révén hamarosan „olyan filozófiánk lesz, amely éppoly evidens, mint a geometria".[29]

Mivel a transzcendentális filozófia a tudat metatudománya, a filozófusnak csak arra kell figyelnie, csak arról kell számot adnia, ami a saját tudatában zajlik. Ha valaki – természetesen nem Fichte – erre magától nem volna képes, akkor mások is vezethetik a gondolkodását, de csak annyiban, hogy megmondják neki, merre nézzen, mire figyeljen, és ha ezt megteszi, akkor kétségkívül meg fogja pillantani és fel fogja ismerni az igazságot. Vitának itt nincs helye. „Tedd, amit mondok neked, és azt fogod gondolni, amit én gondolok. Kivétel nélkül mindig ezt a módszert fogjuk alkalmazni vizsgálódásunk folytatása során" – szólítja meg Fichte az olvasót,[30] akinek először is az ént kell elgondolnia, és önmagát megfigyelve e gondolkodásban egy cselekvést kell találnia. „De ha úgy adódnék, hogy koruk több neves filozófusához hasonlóan te sem ébredsz itt tudatára semmiféle tevékenységnek, akkor most rögtön el is válhatunk egymástól békességben, mert mostantól fogva egyetlen szavamat sem fogod megérteni. Azokhoz beszélek, akik ezt megértik."[31] Akik a tudománytant megértik, azokkal *nem kell* vitatkozni, legfeljebb segíteni nekik, hogy szembesüljenek az evidenciáival, akik viszont nem értik meg, azokkal *nem*

---

rázható, csak önmagából bizonyítható vagy cáfolható; vagy egészen el kell fogadnunk, vagy egészen el kell vetnünk." (Fichte: Első bevezetés a tudománytanba. 21 (GA I,4,185))

[27] Fichte: A tudománytan, avagy az úgynevezett filozófia fogalmáról. 207-208. (GA I,2,130-131)

[28] Ez az eljárás jól megfigyelhető a jénai fűműben, például a harmadik alaptétel magyarul is olvasható levezetésénél is: Fichte: A teljes tudománytan alapja. 1-3. §. (Ford. Hankovszky Tamás) In. *Magyar Filozófiai Szemle,* 55. (2011) 3. 9-30; 19-21 (GA I,2,267-270)

[29] Fichte: Levél Stephanihoz (1793. december közepe). GA III,2,28.

[30] Fichte: Kísérlet a tudománytan új kifejtésére. (Ford. Endreffy Zoltán) In. Fichte: *Válogatott filozófiai írások*. Budapest, Gondolat, 1981. 129-145; 133 (GA I,4,272-273). Vö. Fichte: Az ember rendeltetése. 292 (GA I,6,226)

[31] Fichte: Kísérlet a tudománytan új kifejtésére. 132 (GA I,4,271)

lehet vitatkozni, hiszen azért nem értik, mert képtelenek felemelkedni a tudománytan álláspontjára.

Az utóbbiakat nevezi Fichte dogmatikusoknak. Mint az *Első bevezetés a tudománytanba* kifejti, az idealista és a dogmatikus azért nem folytathat filozófiai vitát, mert nincs olyan közös premisszájuk, amelyből kiindulhatnának, és együtt vizsgálhatnák meg, melyikük rendszerét lehet ténylegesen levezetni belőle.[32] A vita lehetetlenségének ez a fichtei magyarázata az előfeltevések legalább két csoportjára támaszkodik. Az *egyik* az alaptétel létére és szerepére vonatkozik. Eszerint minden filozófiai rendszernek van egy alaptétele, és két filozófiai rendszer között csak akkor van valós érintkezés – részbeni egyezés vagy ütközés –, ha ugyanaz az alaptételük.[33] A *másik* az alaptétel tartalmával kapcsolatos. Fichte magától értődőnek tartja, hogy a filozófiában a tudást kell megmagyarázni, és szerinte ez a feleadat határozza meg, ha nem is azt, hogy mi *legyen*, de azt mindenképpen, hogy mi *lehet* alaptétel. Mivel a tudást a szubjektum és az objektum megfeleléseként fogja fel, úgy véli, hogy a tudás csak két egymást kizáró módon magyarázható, vagy a szubjektumtól vagy az objektumtól indulva, így az alaptétel tartalmilag csak kétféle lehet.[34]

Jóllehet a dogmatizmus a maga alaptételére építve nem tud kielégítően megmagyarázni mindent,[35] amit *az idealista szerint* meg kellene, az idealizmus viszont igen, Fichte ezt nem tekinti perdöntőnek a két rendszer közötti

---

[32] Fichte: Első bevezetés a tudománytanba. 30-32 (GA I,4,191-193) Fichte a *Második bevezetés*ben is visszatér a dogmatikusokhoz való viszonyára. Érdemes idézni álláspontjának rövid összegzését. „Maradunk tehát a gyakran megismételt állításnál: nem akarjuk őket meggyőzni, mert a lehetetlent nem lehet akarni, nem akarjuk rendszerüket nekik megcáfolni, mert erre nem vagyunk képesek. *Magunknak* meg tudjuk ugyan cáfolni rendszerüket, mert meg lehet, mégpedig nagyon könnyen meg lehet cáfolni, a szabad ember puszta lehelete is megdönti, csak nekik nem tudjuk megcáfolni. Nem *az ő számukra* írunk, beszélünk, nem őket tanítjuk, mert egyáltalán nincs olyan pont, ahonnan megközelíthetnénk őket. Ha *róluk* beszélünk, akkor ezt nem az ő kedvükért, hanem mások kedvéért tesszük, hogy ezeket megóvjuk az ő tévedéseiktől, és érdeklődésüket elfordítsuk üres és semmitmondó fecsegésüktől." (Fichte: Második bevezetés a tudománytanba. 118-119 (GA I,4,261-262))

[33] Az alaptétel azonossága bizonyára nem követeli a szó szerinti egyezést. A lényeg az, hogy az idealista a szubjektumból induljon ki. Vö. Fichte: Levél Reinholdhoz (1795. március-április). In. Johann Gottlieb Fichte – Carl Leonhard Reinhold levelezése. (Ford. Weiss János) In. *Magyar Filozófiai Szemle* 48. (2004) 1-2. 27-195; 55-69; 60, 67. (GA III,2,282, 275)

[34] Fichte: Első bevezetés a tudománytanba. 26 (GA I,4,188)

[35] Fichte: Első bevezetés a tudománytanba. 36. (GA I,4,195-196) A probléma tárgyalásának további fontos részleteit lásd a 40-41. (GA I,4,19-200) oldalon.

választásban.[36] Ha így tenne, akkor túlságosan is egy célra való tekintettel ítélné meg a filozófiát, és a rendszerépítés metaforája egy olyan vonalhúzás volna, amelyet egy előre adott célpont irányít. Fichte számára sokkal fontosabb a vonal kiindulópontja. A dogmatizmust azért veti el, mert nem az az alaptétele, mint amit ő adekvátnak tart – de az alaptételről nem tud filozófiai vitába bocsátkozni, mert az alaptétel és-vele az egész filozófia választása megelőzi a filozófiát.[37] Nem érvek alapján dől el, hanem aszerint, hogy ki milyen ember. Persze nem velünk született karakterünk vagy neveltetésünk a meghatározó a választásban, hanem hogy hiszünk-e a szabadságban, ebben pedig azok hisznek, akik konkrét tettek végrehajtása révén tapasztalatot szereztek már a szabadságukról.[38] Abból lesz idealista, aki „tudatára ébred önálló és a külvilágtól független mivoltának – és ennek csak úgy ébredhet tudatára, ha mindentől függetlenül, önmaga által teszi magát valamivé".[39] Ezzel szemben A dogmatikusok olyan emberek, akik „még nem emelkedtek fel szabadságuk és abszolút önállóságuk teljes átéléséhez".[40]

Ennek megfelelően, jóllehet a tudománytanon belül mindent érvek igazolnak, magát a tudománytant nem érvek igazolják. Senkinek nem lehet *bebizonyítani*, hogy szabad, viszont bárki szabadnak *találhatja* magát. A tudománytan a szabadság tapasztalatán kívül azon a hajlamunkon is nyugszik, hogy nem akarunk lemondani szabadságunk hitéről, vagy más szóval a filozófusnak azon az érdekén, hogy „énjét az okoskodásban el ne veszítse, hanem megőrizze és érvényre juttassa".[41] Ezért nincs mit csodálkozni azon, hogy

---

[36] Vö. Fichte: Appellation an das Publicum über die durch ein Churf. Sächs. Confiscationsrescript ihm beigemessenen atheistischen Aeusserungen GA I,5,375-453; 445.

[37] Peter Baumanns: *Fichtes Wissenschaftslehre. Probleme ihres Anfangs*. Bonn, Bouvier, 1974. 125-126.

[38] Amikor Machoń ezzel kapcsolatban „tudatos döntésről" beszél az idealizmus, illetve az emberi szabadság és saját önállóságunk mellet, megbontja azt az egyensúlyt, amelyet Fichte megfogalmazása sugall, amikor választásról beszél ugyan, de olyan választásról, amelyben köt bennünket az, hogy kik vagyunk. Henryk Machoń: Tertium non datur? Der Streit zwischen Idealismus und Dogmatismus in Fichtes Versuch einer Neuen Darstellung der Wissenschaftslehre. In. *Forum Philosophicum* 13. (2008) 2. 283-294; 293. A kérdésről és annak kiterjedt irodalmáról lásd Daniel Breazeale: *Thinking Through the Wissenschaftslehre. Themes From Fichte's Early Philosophy*. Oxford, Oxford University Press, 2013. 301-333.

[39] Fichte: Első bevezetés a tudománytanba. 35 (GA I,4,194)

[40] Fichte: Első bevezetés a tudománytanba. 34 (GA I,4,194)

[41] Fichte: Első bevezetés a tudománytanba. 34 (GA I,4,194) A tudománytan körkörösségének posztulátuma értelmében, nevezetesen, hogy „az alaptétel, amelyből kiindultunk, legyen a végső következmény" (Fichte: A tudománytan, avagy az úgynevezett filozófia fogalmáról. 208 (GA I,2,131)), a filozófiai dedukció vonalának ahhoz a ponthoz kell vezetnie, amelyből kiindult, az én öntevékenységéhez. Így a

miként az egyes embert nem fokozatos filozófiai érlelődése vezeti a tudománytanhoz, úgy maga az emberiség sem a filozófia evolúciója révén jutott a birtokába, hanem mintegy véletlenül, tapogatódzó próbálkozások és a gondolkodás hirtelen fordulata által,[42] amelyben döntő jelentősége volt a francia forradalomnak mint történelmi, de nem filozófiatörténeti fejleménynek.[43] „Mialatt erről a forradalomról írtam, merültek fel bennem, mintegy jutalomképpen, e rendszer első előjelei és sejtései"[44] – erősíti meg Fichte a kapcsolatot a „szabadság filozófiája" és szabadság politikai tapasztalata között. Ahhoz, hogy valaki felemelkedjen a tudománytanhoz, vagy legalább a transzcendentális idealizmus egy tökéletlenebb változatához, nem helyesen levont következtetések láncolatára, hanem egyfajta „ugrásra" vagy „újjászületésre" van szüksége.[45] Akivel ez még nem történt meg, azzal nincs miről vitatkozni.[46]

1799-ben Fichte mégis vitára kényszerült, legalábbis a filozófiatörténetbe ateizmus-vita néven vonult be az a szóváltás, amelynek keretében több műben is reagált a vallásfilozófiai nézeteit ért szakmai és hatósági támadásokra. A vita közvetlen előzménye egy tanulmány volt, amelyben Fichte, mivel megtagadni nem akarta, hogy az általa szerkesztett folyóiratban jelentethesse meg, legalább korrigálni és tompítani kívánta Friedrich Karl Forberg kantiánus

---

cél képzete mégiscsak értelmezhető a filozófiai gondolkodásban. A vonalat, amelyet a filozófusnak meg kell húznia, definiálhatjuk a végpontja felől, igaz, ekkor elvész az egyenes szögének jelentőségét kiemelő eredeti kép láttató ereje, mivel az egyenesből körvonal lesz.

[42] Vö. Fichte: A tudománytan, avagy az úgynevezett filozófia fogalmáról. 221-222. GA I,2143.

[43] Fichte később sem rokonszenvez azzal a gondolattal, hogy a szellem terén egyfajta evolúció révén lehet lényegi előrelépést tenni. Szerinte a „filozófiának leginkább attól a teljesen értelmetlen és hiábavaló fáradozástól kell óvakodnia, hogy az esztelenséget az értelmetlenség fokának apránkénti csökkentésével próbálja észé fokozni, és az évezredek elég hosszú sorának közbeiktatásával végül is egy Leibnizet vagy Kantot próbáljon leszármaztatni egy orangutántól." (Fichte: A jelenlegi kor alapvonásai. (Ford. Endreffy Zoltán) In. Fichte: *Válogatott filozófiai írások*. Budapest, Gondolat, 1981. 413-701; 559-560 (GA I,8,299)).

[44] Fichte: Levélfogalmazvány Baggesenhez (1795. április-május). GA III,2,298. Az idézet közvetlen kontextusa: „Az én rendszerem az első, amely a szabadság rendszere; ahogyan [a francia] nemzet elszakítja az ember külső láncait, úgy rázza le az én rendszerem a magában való dolog, a külső befolyás béklyóit, amelyet minden eddigi rendszer, még a kanti is, többé-kevésbé köréje fon, és állítja elénk az embert az első alaptételben mint önálló lényt. Ez a rendszer azokban az években, amikor ama nemzet külső erői latba vetésével a politikai szabadságot kiharcolta, az önmagammal, a meggyökeresedett előítéletekkel vívott belső harcban keletkezett."

[45] Vö. Fichte: Appellation an das Publicum. GA I,5,446.

[46] "Nem vitatkozni kell velük, hanem – ha lehet – művelni kell őket." (Fichte: Az erkölcstan rendszere a tudománytan elvei alapján. (Ford. Berényi Gábor) In. Fichte: *Az erkölcstan rendszere*. Budapest, Gondolat, 1976. 75-474; 220 (GA I,5,130)

vallásfilozófiai gondolatait, mégpedig a *Második bevezetés* stratégiáját követve. Ugyanazt a témát fejtette ki, mint egykori kollégája,[47] de anélkül, hogy pontról-pontra cáfolta volna az állításait. Emiatt a szöveg úgy hat, mintha a tudománytan vallásfilozófiájának átfogó kidolgozása volna, pedig csak egy „alkalmi írás",[48] egy szerkesztői kommentár volt.

A kanti fordulaton át nem esett filozófia képviselői mindkettőjük nézeteit ateistának nyilvánították, az általuk befolyásolt hatóságok pedig mindkét írást betiltották és a szerzőket számadásra kötelezték. Forberg védekezése elég diplomatikus volt ahhoz, hogy felmentsék, Fichte viszont elvesztette jénai katedráját, mert se kompromisszumot, se közös nevezőt, de még csak közösséget sem keresett vádlóival. Érvelt és védekezett, de vitatkozni nem volt hajlandó velük, hiszen dogmatikusnak tekintette őket,[49] akikkel az *Első bevezetés* értelmében nem lehetséges a vita. „Két különböző világban állunk, és két különböző világról beszélünk" – mondta ki a *Fellebbezés a közönséghez az ateizmus vádjával szemben* című remekbe szabott írásában, majd hozzátette, „amennyiben következetesek vagyunk, az alapelveknek ezen abszolút ellentétessége miatt szükségképpen ellentétes lesz egész gondolatrendszerünk, filozófiánk és vallásunk."[50] Így aztán, mivel Fichte magát nem tartja ateistának, mint többször nyíltan ki is jelenti, ellenfeleit kell annak tartania, sőt, még bálványimádónak is.[51] Mivel pedig egyik tábor sem érvek alapján fogadta el alapelveit, hanem a (most a szív hangjaként meghatározott[52]) hajlamait követve, egyik sem tudja bebizonyítani őket a másiknak. Bár Fichte szerint „teljességgel lehetetlen, hogy egymást megcáfoljuk, meggyőzzük, belátásra vezessük",[53] mégsem kételkedik benne, hogy az igazság az ő oldalán áll, ebből pedig számára az is következik, hogy a dogmatikusok idővel vagy maguktól

---

[47] Kant és Forberg vallásfilozófiájának kapcsolatáról lásd: Hans Vaihinger: *Die Philosophie des Als Ob. System der theoretischen, praktischen und religiösen Fiktionen der Menschheit auf Grund eines idealistischen Positivismus. Mit einem Anhang über Kant und Nietzsche,* Lipcse, Meiner, 1922[7-8] (1911), 736. Lásd még: Hankovszky Tamás: A vallás a puszta gyakorlati ész határain belül. Forberg vallásfilozófiája. In. Hidas Zoltán – Jani Anna (Szerk.): *Hit és gondolkodás. Tanulmányok Mezei Balázs tiszteletére.* Budapest, L'Harmattan, 2021. 62-77.

[48] Fichte: Appellation an das Publicum. GA I,5,421.

[49] Fichte: Appellation an das Publicum. GA I,5,435, 440.

[50] Fichte: Appellation an das Publicum. GA I,5,444. Vö. „Az én vallásfilozófiám csak transzcendentális álláspontról ítélhető meg, vitatható vagy hagyható jóvá." (Fichte: Rückerinnerungen. GA II,5,136)

[51] Fichte: J. G. Fichte's als Verfassers des ersten angeklagten Aufsatzes und Mitherausgebers des phil. Journals Verantwortungsschrift. GA I,6,29-144; 43. Fichte: Appellation an das Publicum. GA I,5,437, 450.

[52] Fichte: Appellation an das Publicum. GA I,5,444.

[53] Fichte: Appellation an das Publicum. GA I,5,444.

feladják alapelvüket, amelyből ateizmusuk fakad, és felemelkednek az idealizmushoz, és egyúttal az igaz valláshoz is, vagy az idő fog ítélni felettük.

Az ellentáborról való lemondás,[54] és időhöz, az utókorhoz és egyáltalán az aktuális szembenálláson kívül állókhoz való fellebbezés[55] már az *Első bevezetés*ben is megjelent. Míg a *Második bevezetés* azoknak íródott, akiknek van már filozófiai rendszerük, mégpedig a tudománytanhoz hasonló, de itt-ott mégiscsak téves rendszerük, az *Első bevezetés* „elfogulatlan olvasók számára, vagyis olyanok számára, aki előzetesen kialakított vélemény nélkül rábízzák magukat az íróra".[56] Az előbbieket a saját rendszerükben való kételkedésre kell rávenni, az utóbbiakat a megfelelő választás felé kell segíteni. Az teheti őket a tudománytan és a vele összeegyeztethető igaz vallás hívévé, vagy legalább szimpatizánsává, ha felfedezik benne azt a szabad ént, amelyet már megtaláltak magukban, vagy amilyenek maguk is lenni szeretnének.[57] Így nemcsak az első, de a második csoport számára is az a leghasznosabb, ha szembesülhet a tudománytan igazságával. Érvelésre mindkét esetben szükség van, cáfolatra és vitára egyik esetben sincs. Nemcsak politikai üzenete van tehát annak, hogy Fichte a filozófiában járatlan, elfogulatlan közvéleményhez *fellebbez* az őt ateistának bélyegző fejedelmi leiratokkal szemben,[58] hanem egyszerűen azokhoz intézi a szavait, akikhez beszélnie érdemes, akik megérthetik. Nem kell „semmi újat hozzátennie" a vitát kiváltó szaktanulmányban az „újabb filozófia"[59] hívei számára leírtakhoz, elég csak „más módon mondania az ott mondottakat".[60]

Kétségkívül Fichte személyiségéről is sokat elárul, hogy a *Fellebbezés*t írva beéri azzal, hogy újra, más nyelven fejtse ki elképzelését a vallás lényegéről, anélkül, hogy a különféle kritikák hatására bármit is módosítana rajta,[61] és kész tudomásul venni, hogy, ha így sem talál megértésre, akkor „túl korán

---

[54] A tág értelemben vett saját táborról viszont, akik már túljutottak a kritikai fordulaton, Fichte a legkevésbé sem kíván „lemondani". A *Második bevezetés* éppen azt a célt szolgálja, hogy őket a megfelelő irányba segítse. Vö. Fichte: Második bevezetés a tudománytanba. 55 (GA I,4,209)

[55] Fichte: Appellation an das Publicum. GA I,5,448.

[56] Fichte: Második bevezetés a tudománytanba. 55 (GA I,4,209)

[57] Fichte: Appellation an das Publicum. GA I,5,450.

[58] Fichte: Appellation an das Publicum. GA I,5,450.

[59] Fichte: Appellation an das Publicum. GA I,5,421.

[60] Fichte: Appellation an das Publicum. GA I,5,423.

[61] Vö. Fichte: Aus einem Privatschreiben. GA I,6,369-389; 369.

jött",[62] és ő is egyike lesz az „igazság mártírjainak".[63] Remélem, az elmondottakkal mégis sikerült alátámasztanom a tételt, amely szerint Fichte vitaképtelensége elsősorban nem sajátos személyiségéből fakadt, hanem a filozófia és az ember mint eszes lény természetéről alkotott nézeteiből. A filozófiát rendszernek, mégpedig egyetlen alaptételre épülő rendszernek gondolta, amelynek tárgya idealizmusa értelmében az ész, mégpedig saját eszünk ésszerű, tehát ellentmondásmentes rendszere. Ezért aki egyszer a helyes alaptétel birtokába jutott, némi tehetséggel anélkül is filozofálhat, hogy bármi másra is tekintettel lenne, mint eszének vizsgált és a vizsgálatban alkalmazott törvényeire. Mivel a filozófia az ész önreflexiója, a filozófusnak az ész álláspontjára kell helyezkednie, ez garantálja alaptétele helyességét. Fichte szerint azonban az ész lényege, gyökere a *gyakorlati* ész, ezért a gyakorlati ész mint olyan álláspontjára, nézőpontjára kell helyezkednie. Akiknek ez a szabadság megtapasztalása révén sikerült, azok ugyanazt fogják látni, közöttük valódi vitáknak nincs helye, és még a legrosszabb esetben is csak a megfelelő irányba kell terelniük egymás figyelmét, meg kell csak mutatniuk egymásnak, amit látnak. A helyes nézőpontból vizsgálódva ugyanis a filozófia nemcsak hiánytalan és ellentmondásmentes rendszer, hanem evidens is. Aki pedig a megfelelő álláspontot elvétve még az alaptételt sem birtokolja, azzal vitatkozni sem lehet. Összességében úgy gondolom tehát, hogy Fichte dialógusképtelensége végső soron abból fakad, hogy a filozófiához szerinte a monológ illik, magát pedig alkalmasnak tartotta arra, hogy ezt a monológot elmondja.

GA = Johann Gottlieb Fichte: *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*. Eds. Reinhard Lauth et al. Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1962–2010.

Baumanns, Peter: *Fichtes Wissenschaftslehre. Probleme ihres Anfangs*. Bonn, Bouvier, 1974.

Breazeale, Daniel: *Thinking Through the Wissenschaftslehre. Themes From Fichte's Early Philosophy*. Oxford, Oxford University Press, 2013.

Fichte, Johann Gottlieb: *A boldog élet útmutatója avagy a vallás tana*. (Ford. Hankovszky Tamás) Budapest, Szent István Társulat, 2010.

Fichte, Johann Gottlieb: A jelenlegi kor alapvonásai. (Ford. Endreffy Zoltán) In. Fichte: *Válogatott filozófiai írások*. Budapest, Gondolat, 1981. 413-701; 559-560.

[62] Fichte: Appellation an das Publicum. GA I,5,418.

[63] Fichte: Appellation an das Publicum. GA I,5,418-419.

Fichte, Johann Gottlieb: A teljes tudománytan alapja. 1-3. §. (Ford. Hankovszky Tamás) In. *Magyar Filozófiai Szemle,* 55. (2011) 3. 9-30.

Fichte, Johann Gottlieb: A tudománytan, avagy az úgynevezett filozófia fogalmáról. Meghívóirat gyanánt a szerzőnek az e tudományról tartandó előadásaihoz. (Ford. Felkai Gábor) In. Felkai Gábor: *Fichte*. Budapest, Kossuth, 1988. 185-230.

Fichte, Johann Gottlieb: Appellation an das Publicum über die durch ein Churf. Sächs. Confiscationsrescript ihm beigemessenen atheistischen Aeusserungen GA I,5,375-453.

Fichte, Johann Gottlieb: Aus einem Privatschreiben. GA I,6,369-389.

Fichte, Johann Gottlieb: Az ember rendeltetése. (Ford. Kis János) In. Fichte: *Válogatott filozófiai írások*. Budapest, Gondolat, 1981. 237-411.

Fichte, Johann Gottlieb: Az erkölcstan rendszere a tudománytan elvei alapján. (Ford. Berényi Gábor) In. Fichte: *Az erkölcstan rendszere*. Budapest, Gondolat, 1976. 75-474.

Fichte, Johann Gottlieb: Az igazság iránti tiszta vonzalom élénkítéséről és fokozásáról. (Ford. Hankovszky Tamás) In. *Tiszatáj* 66. (2013) 5. 78-83.

Fichte, Johann Gottlieb: Einige Aphorismen über Religion und Deismus. GA II,1,283-291.

Fichte, Johann Gottlieb: Első bevezetés a tudománytanba. (Ford. Endreffy Zoltán) In. Fichte: *Válogatott filozófiai írások*. Budapest, Gondolat, 1981. 17-52.

Fichte, Johann Gottlieb: J. G. Fichte's als Verfassers des ersten angeklagten Aufsatzes und Mitherausgebers des phil. Journals Verantwortungsschrift. GA I,6,29-144.

Fichte, Johann Gottlieb: Kísérlet a tudománytan új kifejtésére. (Ford. Endreffy Zoltán) In. Fichte: *Válogatott filozófiai írások*. Budapest, Gondolat, 1981. 129-145.

Fichte, Johann Gottlieb: Második bevezetés a tudománytanba. (Ford. Endreffy Zoltán) In. Fichte: *Válogatott filozófiai írások*. Budapest, Gondolat, 1981. 53–127.

Fichte, Johann Gottlieb: *Minden kinyilatkoztatás kritikájának kísérlete*. (Ford. Rokay Zoltán – Gáspár Csaba László) Budapest, L'Harmattan, 2003.

Fichte, Johann Gottlieb: Levél Reinholdhoz (1795. március-április). In. Johann Gottlieb Fichte – Carl Leonhard Reinhold levelezése. (Ford.

Weiss János) In. *Magyar Filozófiai Szemle* 48. (2004) 1-2. 27-195; 55-69.

Fichte, Johann Gottlieb: *Levél Stephanihoz* (1793. december közepe). GA III, 2, 28.

Fichte, Johann Gottlieb: Levélfogalmazvány Baggesenhez (1795. április-május). GA III,2,298.

Fichte, Johann Gottlieb: Rückerinnerungen, Antworten, Fragen. GA II, 5, 103-186.

Grósz Eszter: A vita kritikája, kritika a vitában. In. Daróczi Enikő – Laczkó Sándor (Szerk.): *Lábjegyzetek Platónhoz 19. A vita*. Szeged, Pro Philosophia Szegediensi Alapítvány – Magyar Filozófiai Társaság – Státus Kiadó, 2022. 272-279.

Lauth, Reinhard – Hans Gliwitzky: *Vorwort*. GA I,4,169-182.

Machoń, Henryk: Tertium non datur? Der Streit zwischen Idealismus und Dogmatismus in Fichtes Versuch einer Neuen Darstellung der Wissenschaftslehre. In. *Forum Philosophicum* 13. (2008) 2. 283-294.

Oesterreich, Peter L. – Hartmut Traub: *Der Ganze Fichte*. Stuttgart, Kohlhammer, 2006.

Vaihinger, Hans: *Die Philosophie des Als Ob. System der theoretischen, praktischen und religiösen Fiktionen der Menschheit auf Grund eines idealistischen Positivismus. Mit einem Anhang über Kant und Nietzsche,* Lipcse, Meiner, 1922[7-8] (1911)

Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph: Darlegung des wahren Verhältnisses der Naturphilosophie zu der verbesserten Fichteschen Lehre. In. K. F. A. Schelling (Ed.): *Friedrich Wilhelm Joseph von Schellings sämtliche Werke*. I. 7. Stuttgart – Augsburg, Cotta, 1860. 1-126.

A „MI” ÉRZÉSÜNK KITERJEDÉSE ÉS A MORÁLIS DISKURZUSOK

BARCSI TAMÁS

1. BEVEZETÉSKÉNT: RORTY A LIBERÁLIS IRONIKUSRÓL ÉS A „MI” ÉRZÉSÜNK KITERJEDÉSÉRE ALAPOZOTT MORÁLRÓL

A következőkben az együttérzés és a morál összefüggéseiről fogalmazok meg néhány gondolatot, és azt állítom, hogy morál nem alapozható pusztán együttérzésre, a morális diskurzusok lefolytatása elengedhetetlen. Jürgen Habermast követve megkülönböztetem a morált az etikától, *morál* alatt a legalapvetőbb, *mindenki által követendő erkölcsi normákat* értem, az *etika fogalmát* pedig *a jó élet* általánosan meg nem válaszolható kérdéseihez kapcsolom.[1]

A kiindulópontom Richard Rorty amerikai pragmatikus filozófus morálfelfogása. A Rorty-féle „liberális ironikus” az önteremtés magánjellegű kísérletei mellett mindig felülvizsgálja, hogy tevékenységével nem okoz-e szenvedést másoknak és folyamatosan megpróbálja szolidaritását, *„mi” érzését* a *lehető legtágabb körre* kiterjeszteni. Rorty szerint a szolidaritásérzés szükségszerűen azon múlik, hogy mely hasonlóságok és különbségek feltűnőek számunkra, ez viszont egy történetileg esetleges végső szótár függvénye. Ugyanakkor lehet arra törekedni, hogy egyre jobban kiterjesszük „mi” tudatunkat olyan emberekre, akikről korábban, mint „ők”-ről gondolkodtunk. Rorty elismeri, hogy *van morális fejlődés*, ezt azonban nem a minden emberben meglévő emberi lényeg egyre szélesebb körű felismerése magyarázza, hanem az, hogy *egyre több hagyományos különbséget lényegtelennek tartunk a szenvedés és a megalázás tekintetében meglévő hasonlóságokhoz képest*. Rorty a szolidaritást mint *önmagunkban való kételkedést* értelmezi: kételkedést abban, hogy *elég érzékenyek vagyunk-e mások szenvedésére, megalázására*, hogy intézményeink alkalmasak-e a szenvedés és a megaláztatás

[1] Jürgen Habermas: Feljegyzések a diszkurzusetika megalapozásának programjához. Ford. Felkai Gábor, In. Jürgen Habermas: *A kommunikatív etika*. Új Mandátum, Budapest, 2001. 165-168.

elhárítására. Az tekinthető liberálisnak, aki úgy gondolja, hogy *a kegyetlenség a legrosszabb* mindabból, amit teszünk.[2]

2. *AZ EGYÜTTÉRZÉS SZEREPE A KEGYETLENSÉG CSÖKKENTÉSÉBEN*

A fentiekhez kapcsolódóan nem felesleges tisztázni a kegyetlenség és a „mi" érzésünkkel nyilvánvalóan kapcsolatba hozható empátia fogalmát. Értelmezésemben a kegyetlenség a világ alakítása során egyéni cselekvésként megvalósított vagy egy rend mechanizmusaiból adódó *szükségtelen és nem menthető,* tehát *elfogadhatatlan sérelemokozás*, továbbá az egyént vagy a vele kapcsolatban álló másokat érő, illetve egy rend működésmódjából következő *nem menthető és szükségtelen* (kisebb vagy nagyobb erőfeszítéssel, olykor már megfelelő odafigyeléssel is kiküszöbölhető), tehát *elfogadhatatlan szenvedés eltűrése*.[3]

Ahogy Steven Pinker az emberi erőszak csökkenéséről szóló nagyszabású művében rámutat: az *empátia* fogalmát többféle értelemben használjuk, de a *legfontosabb jelentése az együttérző aggodalom, amikor egy másik ember jólétét örömeinek és fájdalmainak ismeretében összehangoljuk a magunkéval.* Az így értett empátia nem a tükörneuronok automatikus reflexe: az együttérző aggodalom ki-bekapcsolható, akár ellenempátiává is fordítható (amikor örülünk mások bánatának). Pinker szerint a ragály, az utánzás, a tükörneuronok értelmében vett empátiára nem számíthatunk a másik jóléte iránti együttérző aggodalom előidézésében. *A hozzá fűződő viszonyunktól függően reagálunk a másik fájdalmára* empatikusan, semlegesen vagy ellenempatikusan. Pinker számos kísérlet eredményei alapján *bizonyítottnak látja az együttérzés-önzetlenség hipotézist: ha az együttérző aggodalom értelmében vett empátia jellemző ránk, akkor fontosnak érezzük a másik jólétét, és ez arra késztet bennünket, hogy hátsó szándék nélkül segítünk neki* (itt nincs szó se pszichológiai hedonizmusról, se pszichológiai egoizmusról, hiszen ekkor nem azért segítünk, mert jó nekünk, vagy mert hasznunk származik belőle). Ez az együttérzés leginkább a *csecsemőkre*, *kisgyermekekre* (és a gyermekarc geometriáját – nagy fej, nagy szem, kis orr, kis végtagok – hordozó

---

[2] Richard Rorty: *Esetlegesség, irónia és szolidaritás*. Ford. Boros János, Csordás Gábor, Jelenkor Kiadó, Pécs, 1994. 209-219.

[3] A kegyetlenség fogalmának értelmezésével részletesebben foglalkoztam a Változatok a kegyetlenségre. Filozófiai vázlat a civilizáció és az embertelenség néhány összefüggéséről. In. *Nagyerdei Almanach* 2017. 1. illetve a Kegyetlenség rendje és az idegenség. In. *Lábjegyzetek Platónhoz 16., Az idegen*. Szerk. Laczkó Sándor, Pro Philosophia Szegediensi Alapítvány, Magyar Filozófiai Társaság, Státus Kiadó, Szeged, 2018., című írásaimban.

állatokra), a *rászorultakra* (akikkel viszonylag alacsony költségek árán tudunk jót tenni) terjed ki, illetve mindazokra, akik *hasonlóak hozzánk* (közös értékek, egyéb hasonlóságok). Daniel Batson áramütéses kísérleteiből is kiderült, hogy alapvetően önző érdekből segítünk másoknak, azért, hogy enyhítsük a másik fájdalmának végignézéséből eredő rosszkedvünket, azonban ha az előbb kifejtett értelemben együttérzünk az áldozattal, akkor mindenképpen csökkenteni szeretnénk a kínjait, akár jobb lesz nekünk ettől, akár nem (amikor a kísérleti alanyok olyan információkat kaptak, amelyek alapján azt hitték, hogy a szenvedő embernek az övékhez hasonlóak az értékei, abban az esetben is segítettek neki, ha elhagyhatták volna a kísérlet helyszínét, és így nem kellett volna végignézniük a szenvedéseit). Pinker *a nézőpont-együttérzés hipotézist is igazoltnak véli*: *ha belehelyezkedünk a másik nézőpontjába, akkor ez együttérzést vált ki belőlünk.* A pszichológiai vizsgálatok szerint a szépirodalmi alkotások, a játékfilmek, a dokumentumfilmek és az interjúk hozzásegíthetik a befogadót a szereplő(k) nézőpontjának átvételéhez, olyan társadalmi csoporthoz tartozó szereplő(k) esetén is, akivel (akikkel) szemben az olvasónak-hallgatónak-nézőnek előítéletei voltak. A nézőpontváltás következtében együttérzően fog viszonyulni a szereplő(k)höz, ez az együttérzés pedig kiterjed a szereplő(k) által képviselt csoportra is. A két igazolt hipotézisből az következik, hogy *a nézőpontváltás együttérzést vált ki, ez pedig önzetlenséghez vezet.* [4]

Pinker szerint a *humanitárius forradalom* – amely Nyugaton a 17. században kezdődött, és a 19. században teljesedett ki – következményeképpen az intézményesített erőszak (halálbüntetés, kínhalál, vallási alapú erőszak, rabszolgaság, háború, népírtás) egyre csökkent. (Természetesen számos más tényező is szerepet játszott az újkori erőszak mérséklődésben, Pinker Norbert Elias elméletét felhasználva kiemeli például az önkontroll fokozódásával – és ebből adódóan a hétköznapi erőszakcselekmények és a gyilkosságok csökkenésével – járó civilizációs folyamat jelentőségét.) A humanitárius forradalom *egyik legfontosabb mozgatórugója* – állítja Pinker – *az együttérző aggodalom értelmében vett empátia kiterjedése volt, amely folyamathoz jelentős mértékben hozzájárult az „olvasás forradalma”*: a nyomtatási, könyvkiadási technológiák fejlődésével Nyugaton a 18. században már tömegekhez jutottak el a könyvek. A kutatások szerint a 17. század végére az angol férfiak többsége tudott írni és olvasni, de más nyugati országokban is folyamatosan nőtt az írni és olvasni tudók száma. A 18. században *a regényolvasás tömeges szórakozássá vált, a regények pedig elősegítették az együttérzés kiterjedését* (Pinker a levélregények jelentőségére utal), hiszen ezek nézőpontváltásra, a szereplők

[4] Vö. Steven Pinker: *Az erőszak alkonya. Hogyan szelídült meg az emberiség?* Ford. Gyárfás Vera, Typotex, Budapest, 2018. 638-656.

nézőpontjának átvételére késztették az olvasókat. A 19. században még többen olvastak, és számos ekkor íródott regény mutat be problematikus helyzetben lévő társadalmi csoportokat, lásd a szegénységgel foglalkozó műveket (pl. *Twist Olivér*), a nők helyzetével kapcsolatos regényeket (pl. *Bovaryné*, *Anna Karenina*), az USA déli államaiban élő rabszolgák helyzetéről szóló legnagyobb hatású regény pedig a *Tamás bátya kunyhója*. Pinker a regények mellett kiemeli *az újkori racionális gondolkodás szerepét*, a felvilágosodás eszméinek terjedését és a racionális viták fontosságát is, ezek is hozzájárultak a humanitárius forradalom sikeréhez.[5]

Ide kapcsolhatók Richard Rorty gondolatai. *Rorty úgy véli, hogy az erkölcsi fejlődést a szépirodalom és az újságírás jobban szolgálják, mint a filozófia*: a szolidaritást kis darabokból kell összeállítani, semmint megtalálni, ehhez a legtöbb segítséget nem a filozófia, hanem az irodalom, továbbá az etnográfia és az újságírás nyújtja. A nyilvános és a magánjellegű megkülönböztetéséből következik, hogy *vannak olyan könyvek*, amelyek az autonómiánkat növelik, illetve vannak olyanok, *amelyek ahhoz segítenek bennünket, hogy kevésbé legyünk kegyetlenek*. Ez utóbbi könyvek egy része segít meglátni, hogyan hatnak a társadalmi gyakorlatok és intézmények másokra (pl. a rabszolgaságról, a szegénységről szóló regények, a korrupciót leleplező újságírók könyvei stb.), más része pedig segít feltárni azt, hogy saját egyéni gondolkodásmódunk, egy bizonyos tökéletesedés elérésére irányuló magánjellegű megszállottságaink hogyan hatnak másokra.[6]

A 19. század végén, legalábbis, ha az USA-t és Európát nézzük, a hétköznapi és az intézményes erőszak szintje is alacsony volt, ennek ellenére a 20. század első felének történései (két világháború, holokauszt, sztálini rémuralom) borzasztó szenvedésekkel, sok millió ember halálával jártak. Pinker ezeket a borzalmakat arra vezeti vissza, hogy *az ellenfelvilágosodásból táplálkozó ideológiák, mozgalmak* (militáns nacionalizmus, romantikus militarizmus, marxista szocializmus, fasizmus, nácizmus) *lerombolták a humanitárius forradalom eredményeit*. Utal továbbá arra is, hogy a 20. században valóban nagyobb volt az erőszakos halálesetek száma, mint korábban, de sokkal többen is éltek a földön, mint addig. Ha a korábbi háborúk, egyéb vérengzések áldozatainak számát a 20. század népességének megfelelően számoljuk ki (mennyi áldozattal jártak volna, ha a 20. században történnek), akkor nem a II. világháború lenne a legszörnyűbb esemény (55 millió áldozattal), hanem az An Lushan-felkelés (Kína, 8. század), amely 36 millió áldozattal járt, de a korrigált szám 429 millió lenne. *Az erőszak csökkenése a visszaesést követően a*

---

[5] Pinker: i.m. 4-223.

[6] Rorty: i.m. 108-112., 159-160.

huszadik században is folytatódott, mondja Pinker, *hiszen a század közepétől kezdetét vette az ún. „hosszú béke”*: nem tört ki a harmadik világháború, a nagyhatalmak nem háborúztak egymással. Az 1945 utáni háborúk halálos áldozatainak száma meg sem közelítette a világháborúk okozta veszteségeket.[7] A terrorizmus ugyan napjaink része, nagy félelmet gerjeszt, de kevesen halnak meg terrorcselekmények következtében.[8]

Könyve *Jogi forradalmak* című fejezetében Pinker *bizonyos társadalmi csoportokkal* (etnikai és szexuális kisebbségekkel, gyermekekkel, nőkkel) *és az állatokkal kapcsolatban még elfogadott erőszak csökkenéséről ír*.[9] Ezeket akár *morális forradalmaknak* is nevezhetjük, hiszen morális belátások hatására változott a jogi szabályozás, illetve ezek a változások napjainkban is tartanak.

Pinker koncepciója számos kérdést felvet, módszertani kifogások is megfogalmazhatók (a statisztikákkal való „bűvészkedés” és sok esetben a mélyebb történelmi elemzés hiánya)[10], illetve meglehetően problémás művének történelemfelfogása, amely szerint az emberiség a mindennapokban állandóan jelenlévő durva erőszak állapotából, visszaesésekkel bár, de eljutott egy lényegében békés állapotba, korunkban pedig, együttérzésünk további kiterjedéséből adódóan az érdekeiket kevéssé képviselni tudó, hátrányos helyzetű társadalmi csoportokat, vagy éppen az állatokat érintő erőszakot, illetve a korábban kevésbé súlyosnak ítélt erőszakformákat is fokozatosan felszámoljuk. Azt Pinker sem állítja, hogy nem jöhet egy újabb visszaesés, de inkább optimista a jövőt illetően, pedig számos, napjainkban tapasztalható tényező (pl. az ökológiai válság) inkább borúlátásra adhatna okot. Továbbá több baloldali kultúrkritikus utal arra, hogy napjaink globális kapitalizmusa eleve egy kegyetlen rend, hiszen a kizsákmányolás, az elidegenedés, az eldologiasodás fogalmai továbbra is érvényesek, és hiába csökkent a durva, közvetlen, könnyen azonosítható erőszak, a strukturális, kevésbé észrevehető, sokszor az érintettek számára sem nyilvánvaló kegyetlenség mégis jelen van. Byung-Chul Han rámutat például a teljesítményelvű szemléletben rejlő alapvető kegyetlenségre. Álláspontja szerint a globális kapitalizmus korának (fejlett) társadalmai elsődlegesen nem fegyelmező, hanem teljesítményelvű társadalmak. Ezekben a „kell” helyét a „lehet”, a tiltás és a parancs helyét a kezdeményezés

---

[7] Pinker: i.m. 224-337.

[8] I.m. 390-409.

[9] I.m. 428-541.

[10] „Az olvasónak időnként az lehet az érzése, hogy a számok a tézis alátámasztásával elfedik a valóságot. A számok mintha a forráskritika és a kontextusok feltárásának, illetve elemzésének helyére léptek volna.” – állapítja meg Balogh László Levente: Úton az örök béke felé? *Alföld*, 2020. 71. évf. 5. szám, 106.

és a motiváció váltotta fel. Azonban a teljesítményelvű társadalom csak látszólag a szabadság világa, mivel a kényszer itt belsővé válik: az adott társadalmi keretek között minél jobb teljesítményre törekvő egyén is engedelmes marad, ráadásul túlzott sikerorientáltságával pusztítja önmagát, az önkizsákmányolásnak pedig kimerültség, kiégés, depresszió a következménye.[11] Mark Fisher is azt állítja a *Kapitalista realizmus* című munkájában, hogy manapság a külső kontrollnál nagyobb szerepe van a belső ellenőrzésnek, amíg a fegyelmező társadalomnak a munkás-rab, a mai, ellenőrző társadalomnak az adósfüggő a tipikus figurája. A figyelemhiányos hiperaktivitás nem deviancia, hanem norma a kései kapitalizmusban – írja Fisher –, mivel a hipermediális fogyasztói kultúra széttöredező szubjektivitással jellemezhető szórakozásfüggőket állít elő.[12] Az önmagukat kiégésig hajszoló, vagy a „jó élet" megvalósítása miatt eladósodott emberek, illetve a szórakozás-függők a fennálló rend manipulatív mechanizmusai miatt általában fel sem ismerik, hogy a rend kegyetlenségének áldozatai. Mindazok, akik az adott rend nehezebben azonosítható, és pusztán az együttérzés kiterjesztésével megszüntethetetlen kegyetlenségét felismerik, esetleg a (lacani értelemben vett) „valóság" mögötti „Valós" nyilvánvalóvá tételével próbálhatnak előidézni strukturális változásokat.

3. A MORÁLIS DISKURZUSOK JELENTŐSÉGE

Abban nyilván igaza van a liberális szemléletű Pinkernek, hogy az együttérzés kiterjedése nagyban hozzájárult az intézményesített erőszak számos formájának visszaszorulásához, illetve napjainkban is zajló erkölcsi változások alapját jelenti. Ugyanakkor az együttérzés önmagában nem elég, sőt, önmagában akár az igazságosság elve ellen hathat, ahogy ezt Pinker is hangsúlyozza (említi például Batson vizsgálatát, amelyben egy betegséggel küzdő kislány történetét megismerve az emberek arra szavaztak, hogy ugorjon a várólista élére, hátrányos helyzetbe hozva a névtelen és arctalan várakozókat).[13] Az empátia árnyoldalairól könyvet író Fritz Breithaupt így fogalmaz: „Két stratégia áll azelőtt, aki támogatni szeretné az erkölcsöket. Az első a „mi" érzés megerősítése. … Aki egyszer már a „mi" kategóriában gondolkodik, az könnyebben megtesz dolgokat másokért. A második stratégia a belső hang, a

---

[11] Byung-Chul Han: *A kiégés társadalma*. Ford. Miklódy Dóra, Simon-Szabó Ágnes, Typotex, Budapest, 2019.

[12] Mark Fisher: *Kapitalista realizmus. Nincs alternatíva?* Ford. Tillmann Ármin, Zemlényi-Kovács Barnabás, Napvilág, Budapest, 2020.

[13] Pinker: i.m. 655.

lelkiismeret támogatása. ... Meg kell tanulnunk, hogy ha teszünk valamit, akkor igazolnunk kell a tetteinket, vagy verbálisan reflektálnunk kell rájuk."[14]

Valóban: a morált nem lehet *csupán az együttérzésre alapozni*, mert ha így lenne, az erkölcsi elbizonytalanodáshoz, a viszonyítási pontok hiányához vezetne: hiszen az egyik ember „mi" érzése kiterjedt, míg a másiké meglehetősen korlátozott, az egyik ember megalázásnak érezhet valamit, amit a másik ember nem tart annak, így ezekből eltérő erkölcsi cselekvések következnének fontos morális kérdésekben. Az *együttérzés segíthet elítélni a rosszat, de azt, hogy mit kell tenni, az együttérzés nem jelöli ki,* mivel „üres", nincs meghatározva a tárgya (erre mutat rá például Richard Posner vagy Sajó András), ugyanakkor a megalázott, áldozattá vált emberekkel való együttérzésnek kimutatható szerepe volt bizonyos emberi jogok elismerésében.[15] Annak megállapításához viszont, hogy miként is értelmezzük az adott jogokat, már morális diskurzusok szükségesek. *Az együttérzésnek szerepe lehet egy adott morális norma konvencionális értelmezésének felülvizsgálatában*: a nagy visszhangot kiváltó eseteknél a szenvedés okozta felháborodás alapját képezheti egy morális diskurzus elindításának. Habermas is kifejti: az ideális szerepátvétel igényes kognitív műveleteket követel meg, ezek belső kapcsolatban állnak olyan motívumokkal, mint amilyen például az empátia. Felebarátunk sorsa iránti érdeklődés a szociokulturális távolság eseteiben szükségszerű emocionális feltételét képezi a diskurzus résztvevője által elvárt kognitív teljesítményeknek. „A megismerési teljesítményeknek és az érzelmi beállítódásoknak a normák megalapozása és alkalmazása során történő integrációja jellemez minden *kiérlelt* erkölcsi ítélőképességet."[16]

4. Befejezésként: kitekintés a zaklatási ügyek kapcsán zajló morális változásokra

Napjainkban egymás után születnek zaklatási ügyeket feltáró újságcikkek, könyvek, tévéműsorokban és online felületeken beszélnek az áldozatok az őket ért traumákról, számos, a témával kapcsolatos dokumentumfilm, játékfilm készült az elmúlt években. Az általában zaklatási ügyeknek nevezett esetek

---

[14] Fritz Breithaupt: *Az empátia árnyoldalai*. Ford. Simon-Szabó Ágnes, Typotex, Budapest, 2020. 205.

[15] Vö. Sajó András: Mi a „természettől adott" az emberi jogokban? *Állam- és Jogtudomány*, 44. évf. 1-2. szám, 2003. 10-21.

[16] Jürgen Habermas: *Morális tudat és kommunikatív cselekvés*. Ford. Felkai Gábor, In. Jürgen Habermas: *A kommunikatív etika*. Új Mandátum, Budapest, 2001. 212-213.

lényegében négy esetcsoportba sorolhatók (itt csak a negyedikkel foglalkozom részletesebben). (1.) Az *iskolai bullyingra* (amikor diák zaklat diákot, ez a fizikai erőszakoktól a lelki terroron át a kiközösítésig többféle formában megvalósulhat, fogalmi eleme a rendszeresség) még a modern korban is kevéssé figyeltek oda a tanárok, a szülők (nem árt a gyereknek egy kis verés, tanulja meg megvédeni magát, én is kibírtam annak idején, stb.), bár a szépirodalomban ez a probléma is megjelent, gondoljunk például Ottlik Géza *Iskola a határon* című regényére, az ebben bemutatott katonaiskolai évfolyamnak az iskola kegyetlen rendje mellett a társaikból álló klikk kegyetlenségeit is el kell viselniük. A bullying jelenségének tudományos vizsgálatát az 1970-es években kezdte meg Dan Olweus. Mára nincs vita arról, hogy ezt komolyan kell venni – ráadásul ma online felületen is történhet, illetve folytatódhat a zaklatás –, általánosak a problémát felismerni, kezelni, illetve megelőzni segítő kampá-nyok, pedagógiai programok. (2.) A *pedofil-ügyek* esetében megdöbbenést okozott a közelmúltban, hogy nyilvánvalóvá vált: még az elmúlt évtizedekben is *gyakran eltussolták intézményi (iskolai, egyházi) érdekek miatt azokat a cselekedeteket, amelyek elítéléséről egyébként morális konszenzus volt/van*. A felháborodás hatására Ferenc pápa zéró toleranciát hirdetett a papok által elkövetett szexuális visszaélésekkel szemben. Magyarországon egy tényfeltáró újságíró cikke nyomán 2014-ben kirobbant a Sipos Pál-ügy. A középiskolás fiú diákjait a nyolcvanas évek elejétől zaklató, egyébként rendkívül népszerű tanár ugyan lebukott, és eltávolították az iskolából, de eljárás nem indult ellene, így a kilencvenes évektől minden további nélkül vezethette a köztévé ifjúsági műsorokat is előállító stúdióját. Az ügy kirobbanása után sem kellett felelnie a tetteiért a bíróság előtt Siposnak, mert az általa elkövetett bűncselekmények már elévültek. Az emiatt kialakult erkölcsi felháborodás a BTK módosításához vezetett: a gyermekek sérelmére elkövetett szexuális bűncselekmények nem évülnek el. (3.) Külön csoportba sorolhatjuk azokat az eseteket, amikor *a szülők, tanárok, edzők hatalmukkal visszaélve nem szexuális jellegű erőszakot alkalmaznak gyerekekkel szemben*, olykor persze a nem szexuális és a szexuális erőszak együtt jelentkezik (mint egy friss ügyben: az ismert úszónő azzal vádolja az apját, aki az edzője is volt egy ideig, hogy gyerekkorában fizikai, lelki és szexuális erőszakot követett el rajta). *Morális viták folynak azzal kapcsolatban, hogy mit engedhet meg egy szülő a gyermekével szemben*, vannak, akik a fizikai erőszak enyhébb formáit el tudják fogadni fegyelmezés céljából, mások mindenféle erőszakot elutasítanak, többek között arra hivatkozva, hogy még a legenyhébb testi fenyítés is traumatizálhatja a gyereket. Magyarországon 2015 óta a törvény nem ad lehetőséget semmiféle szülői erőszakra, de volt olyan politikus, aki ezt a szabályt túl szigorúnak, betarthatatlannak nevezte és a

kanadai szabályozást hozta fel pozitív példának, ahol a törvény konkrétan rögzíti, milyen jellegű testi fenyítést alkalmazhat a szülő nevelési célból. Arról viszont morális konszenzus alakult ki, hogy a tanár vagy az edző nem alkalmazhat fizikai és pszichikai erőszakot tanítványával szemben. (4.) *A legtöbb vita a felnőttek által felnőttek sérelmére elkövetett szexuális, és más hatalmi visszaélésekkel kapcsolatban van.* Ide tartozik a párkapcsolati erőszak is, de itt most a munkakapcsolat során megvalósuló zaklatásokról ejtenék néhány szót. 2017 októberében jelent meg Jodi Kantor és Megan Twohey leleplező cikke a *New York Times* hasábjain Harvey Weinstein filmproducerről: ebből és az ezt követő cikkekből értesült a nyilvánosság arról, hogy a sikeres producer hatalmával visszaélve, majdnem öt évtizeden keresztül számos nőt zaklatott szexuálisan, és nem egy nőt meg is erőszakolt. Érdemes elolvasni Kantor és Twohey *She Said* című könyvét, amelyben a szerzők cikkük születésének körülményeiről és annak utóéletéről írnak. A könyv olvasói számára egyértelművé válnak azok a mechanizmusok, amelyek miatt egy súlyos bűncselekményeket elkövető befolyásos ember büntetlen maradhat egy jogállamban: ehhez hozzájárult például, hogy Weinstein áldozatai – akik általában az asszisztensei vagy feltörekvő színésznők voltak – féltek attól, hogy vége lesz a karrierjüknek, vagy egyáltalán nem kapnak munkát, ha beszélnek, mert a producer utánuk nyúl. Azokat az áldozatokat, akik mégis ügyvédhez fordultak, vagy feljelentést tettek, olyan jogi megállapodással vették rá Weinstein sztárügyvédei az eljárástól való elállásra, amely értelmében az áldozatok sok pénzt kaptak, de soha többé nem beszélhetnek arról, ami velük történt. Az előbbi okok miatt a tényfeltáró újságírók, akikhez eljutottak információk Weinstein tevékenységéről (hiszen Hollywoodban nyílt titok volt a producer erőszakossága, ha a legtöbben nem is rendelkeztek pontos információkkal az ügyekről), nem tudták megírni a cikkeiket, mert nem találtak olyan embert, aki névvel nyilatkozott volna (és Weinstein mindent megtett, hogy a készülő cikkeket ügyvédi fenyegetéssel, vagy akár hízelgéssel és könyörgéssel leállítsa, az újságírókat és a nyilatkozni akarókat külföldi magánkémekkel figyeltette). A *New York Times* újságírói is nagyon nehezen jutottak konkrét bizonyítékokhoz, és a nagy áttörést az hozta meg nekik, hogy egy színésznő, Ashley Judd végül vállalta a nyilvánosságot. „A szabály, amely évtizedeken keresztül megvédte Weinsteint, az volt, hogy egyetlen színésznő sem akart az első lenni, aki kimondja a Weinstein nevet”.[17] Cikkük – illetve Ronan Farrow nem sokkal később a *New Yorker*ben megjelentett írásának – hatására sok áldozat állt a nyilvánosság elé. *Elindult a MeToo-mozgalom*, amelynek célja *a*

[17] Jodi Kantor és Megan Twohey: *She said. A MeToo mozgalom keletkezésének és Harvey Weinstein leleplezésének története*. Ford. Bokor Pál, Atlantic Press, Budapest, 2019. 180.

hatalmukkal visszaélő, magas társadalmi presztízsű szexuális „ragadozók" leleplezése. Azonban *számos túlkapás történt*, bizonyos sajtóorgánumok névtelen vádaskodók nem bizonyítható történeteit közölték, illetve ahogy Kantor és Twohey is elismeri: *a szexuális zaklatás fogalmát meglehetősen problémás módon kiterjesztették* a szóbeli sértésektől kezdve a kikényszerített randikig.[18] Azt az ismert férfit, akinek bűne az volt, hogy szexista megjegyzéseket tett nőkre, ugyanúgy szexuális zaklatóknak nevezték a médiában, mint Weinsteint. Egyetérthetünk Linda Alcoff – a *Rape and resistance* című monográfia szerzője – és Réz Anna megállapításával: mivel *sok a tisztázatlan kérdés, további morális diskurzusok lefolytatására van szükség*. Hogyan határolható el a szexuális erőszak a nem erőszakos szexuális együttléttől? A beleegyezés a kulcsfogalom? Akkor szerződést kell kötni a szexuális aktusok előtt? És minden mozdulat új beleegyezést igényel?[19] Nyilvánvalóan szexuális tevékenység közben újra és újra (írásos?) beleegyezést kérni és adni, meglehetősen életidegen. Mint ahogy talán jól hangzik a munkahelyi etikai kódexben rögzített zéró tolerancia a szexuális zaklatásokkal szemben, de nem igazságtalan, ha valakit azért rúgnak ki az állásából, mert öt másodpercnél tovább nézett egy kollégája szemébe, vagy mert véletlenül a keze hozzáért a munkatársa kezéhez a liftben? (Hiszen vannak olyan cégek, ahol meghatározzák azt is, hogy mennyi ideig szabad a szemébe nézni a másiknak, és mindenfajta érintés szigorúan tilos.) Érdekes az is, hogy Kantor és Twohey meg sem említik a könyvükben, hogy nők is lehetnek zaklatások, munkahelyi erőszakcselekmények elkövetői, csak zaklató férfiakról van szó (Weinsteinen kívül a Kavanaugh-üggyel is foglalkoznak), a nők vagy tehetetlen áldozatok, vagy hősök (mint Judd, vagy Christine Blasey Ford), esetleg árulók (mint a neves nőjogi ügyvéd, akit „megvett" Weinstein). A MeToo mozgalomnak köszönhetően aztán néhány ismert nőről is kiderültek szexuális visszaélések, de az elmúlt két-három évben egyre több lett az olyan ügy, amelyek *nem szexuális, hanem más jellegű munkahelyi hatalmi visszaélésekről* (pszichikai erőszak, lelki terror, mérgező munkahelyi légkör teremtése) *szóltak*, és ezekben a nők is nagyobb számban érintettek (elég csak az USA-ban az Ellen DeGeneres-, nálunk pedig az Eszenyi-ügyre utalni). Tovább nem folytatva a felmerülő problémák tárgyalását, annyit megállapíthatunk, hogy az említett ügyeknek a napvilágra kerülése *beleillik Rorty vagy Pinker liberális koncepciójába:* kiterjedt a „mi" érzésünk (pl. a munkahelyi hatalmi visszaélések érintettjeire), morális diskurzusokat folytatunk, jogszabályok születnek, csökken a kegyetlenség. De vajon *a fizikai*

---

[18] I.m. 224.

[19] Vö. *Linda Martin Alcoff: Rape and resistance. Understanding the complexities of sexual violation. Polity Press, Cambridge UK, 2018,* illetve Réz Anna: *Miért higgyünk az áldozatoknak? http://www.muut.hu/archivum/35571*

és a pszichikai agresszió elleni küzdelem nem vezet-e újabb, másfajta, nehezebben azonosítható kegyetlenségekhez? Nem kegyetlen az a munkahely, ahol az egyénnek folyamatosan ellenőriznie kell magát, hogy nem néz-e túl sokáig a kollégája szemébe? Azt is mondhatjuk, hogy a Weinstein-ügyben a kapitalizmus lényege mutatkozott meg, az eszközszemlélet, nyilvánvalóvá vált a „valóság" (az adott rend ideológiája szerinti valóság) mögötti „Valós". A rend ideológusai persze azt bizonygatják, hogy az ilyen szélsőségesen erőszakos emberek eltávolításának és a munkahelyi „zéró toleranciának" köszönhetően immár biztonságban vagyunk. A durva erőszak visszaszorul, azonban az eszközszemlélet, a megfigyelés és az önmegfigyelés, a kizsákmányolás és az önkizsákmányolás méginkább jelen van. A mosolygó (képmutató) kapitalizmusban a(z) (ön)kizsákmányoltak mosolya ismét csak kényszeredett mosoly, amellyel szenvedéseiket leplezik.

AUTONÓM IGAZMONDÁS: AZ IGAZSÁGRA TÖREKVÉS SZEREPE A TERMÉSZETES ERKÖLCSI TÖRVÉNY MACINTYRE-FÉLE DIALOGIKUS FELFOGÁSÁBAN[1]

PAÁR TAMÁS

Az általam MacIntyre dialógusetikájának, illetve a természetes erkölcsi törvény dialogikus felfogásának nevezett megközelítés lényege, hogy *az igazságot* megcélzó dialógushoz szükséges elveket tekintjük az erkölcs alapvető értékeinek és szabályainak, a természetes erkölcsi törvény előírásainak.[2] Ebből már látható, hogy az igazságot, illetve az igazság megismerését egy központi értékként kezeli ez az etika.

Az igazságra orientált dialógus felől megközelített természetes törvény alapján magától értetődőnek tűnhet, hogy az igazmondást is betartandó elvként kellene kezelnünk – a helyzet azonban ennél összetettebb. MacIntyre műveiben talán épp ez az a kérdés, amelyhez legtöbbször visszatért, időnként módosítva saját álláspontján. „Truthfulness, Lies, and Moral Philosophers: What Can We Learn from Mill and Kant?" című két részre bontott cikke[3] az egyik legfontosabb forrás erre a kérdésre nézve, ahol is a dialógust és az igazmondást középpontba állítva vizsgálja az etikát.

Ami először szembeötlő lehet az igazmondás macintyre-i tárgyalásában, hogy a kérdést nem az „őszinteség" problémájának formájában, hanem az igazmondás erénye felől tárgyalja – sőt, az őszinteség említés szintjén sem szerepel a már említett kétrészes cikkében. Az angol kifejezés, vagyis a „*truthfulness*" tartalmában különbözni is látszik az „igazmondás" szótól: ha az *igazságnak megfelelően* járunk el és beszélünk, akkor már talán „*truthful*"-nak mondható a viselkedésünk, ám egy további kérdést jelent, hogy mindig igazat is kell-e mondanunk, illetve hogy mindig kerülnünk kell-e a szándékosan megtévesztő és félrevezető hamis állításokat, vagyis a hazugságot? Mindig megköveteli-e az őszinteséget az igazságra törekvés? MacIntyre talán épp azért választja ezt a

[1] A cikk a John Templeton Foundation és az Ian Ramsey Centre támogatásával készült.

[2] Erről bővebben ld. Paár Tamás: MacIntyre természeti törvényről és emberi jogokról. In. Frivaldszky János – Tussay Ákos (Szerk.): *A természetjog napja II. Konferenciatanulmányok*. Budapest, Pázmány Press, 2020. 171-190.

[3] Ezen a címen lett publikálva eredetileg az a tanulmány, amely később két részben jelent meg ld. Alasdair MacIntyre: *Ethics and Politics. Selected Essays Vol. 2.*, 101-142. Notre Dame, University of Notre Dame Press, 2006.

kifejezést, amely alatt ezt a problémát feldolgozza, mert a válasza az utóbbi kérdésre nemleges. Az igazi „*truthfulness*" sem feltétlenül kell hogy azt jelentse: minden egyes megszólalásunk az igazságot fejezi ki. Ezért a „*truthfulness*" helyesen felfogott elve MacIntyre-nél egyfajta igazságelvűséget jelent, az igazságra törekvés kimondott vagy kimondatlan jelenlétét. Emiatt fogom a macintyre-i erényt „igazságra törekvésnek" nevezni.[4] Az alábbiakban azt mutatom be és elemzem, ahogy MacIntyre eljut ehhez az erényhez, tartalmának kibontásához és az indokolt hazugság eseteihez – eközben különös figyelmet szentelek annak, hogy érvelésében milyen szerepet játszik az autonómia fogalma.

A már említett dupla cikk összesen négy részből áll: egy történeti áttekintést és társadalmi szempontokat is felvonultató bevezetésből, Mill álláspontjának elemzéséből, Kant megközelítésének vizsgálatából, és egy saját érvelésből, amely igyekszik figyelemmel lenni a Millnél és Kantnál szereplő legfontosabb szempontokra is.

A Kant és Mill nyújtotta eligazítást a következőket illetően látja lényegileg helyesnek MacIntyre: „Kantnak helytálló az a feltételezése, hogy az igazmondásra nézve csakis egy kategorikus és feltétlen szabály irányíthatja az emberi viszonyokat, amennyiben ezek a viszonyok gyakorlati racionalitással rendelkező ágensek közt állnak fenn; Millnek pedig igaza van abban, hogy egyetlen szabály sem lehet megfelelő, ha nem ismer el olyan eseteket, amikor nem csupán megengedhető a hazugság, de kötelességünk is."[5] Vagyis Mill szempontjait MacIntyre arra használja, hogy kijavítsa a kanti kategorikus szabály hibáit – a kategorikusságot azonban fenntartja. Ezúttal a kapott értékeket tárgyalom elsősorban – és emiatt csak a Milltől átvett belátásokkal fogok foglalkozni, kevésbé a kantiánus kategorikussággal és módszerrel.

Nézzük meg közelebbről, hogy mit is sajátít el MacIntyre Milltől. Mill okfejtése a boldogságra apellál, és azt veti fel, hogy a boldogságra nézve is rendelkeznünk kell a megfelelő fogalommal: ha a boldogságról alkotott fogalmunk nem megfelelő, akkor hibás célokat fogunk követni. A helyes boldogságfogalom kialakításához pedig a (közös) vizsgálódás, a dialógus segíthet hozzá. Megjegyzendő, hogy ennek a gondolatnak a lényege megjelenik MacIntyre-nél legalább két szövegben is, egyszer Millnek tulajdonítva,[6] egyszer pedig bizonyos eltérésekkel saját álláspontjaként szerepeltetve[7] – ebből tehát látható, hogy MacIntyre véleménye ebben a kérdésben lényegileg egybeesik Millével.

---

[4] Alasdair MacIntyre: A politika, a filozófia és a közjó. Ford. Vitéz Viktória. In. Horkay Hörcher Ferenc Szerk.: *Közösségelvű politikai filozófiák*. Bp. Századvég, 2002. 89.

[5] Alasdair MacIntyre: *Ethics and Politics. Selected Essays Vol. 2.,* i.m. ix.

[6] Alasdair MacIntyre: *Ethics and Politics. Selected Essays Vol. 2.,* i.m. 117.

[7] Alasdair MacIntyre: i.m. 71. Hogy a boldogságot és az ember végső célját azonosnak tekinthetjük-e, és ha nem, akkor melyik lehet irányadó számunkra, azt a fentiekből adódóan szintén vizsgálódás tárgyává tehetjük.

A közös vizsgálódás szükségességéből két dolog következik MacIntyre Mill-rekonstrukciójában. Az egyik a bizalom fontossága: Mill itt annak a tradíciónak a képviselőjeként szerepel, amely számára a bizalomra leselkedő veszély miatt lesz elítélendő a hazugság (legalábbis a legtöbb esetben). A másik következmény az, hogy az igazságra törekvés helyes elve, a közös vizsgálódás és a bizalom nem csupán eszközök a boldogsághoz, hanem annak részét kell képezzék. Először lássuk ezek közül az előbbi tétel kifejtését.

A bizalom fontossága abból következik, hogy a boldogságunkat, illetve a megfelelő célunkat (valamint az ennek eléréséhez szükséges eszközöket és a saját helyzetünket) a közös dialógusban ismerjük meg, és ennek a dialógusnak az ingatagságához vezet, ha szándékosan megtévesztő kijelentésekkel élünk. A hazugságok természetesen nem egyforma mértékben gyengítik ezt az emberi kijelentések megbízhatóságába vetett hitet [8] – ám mindegyik hazugság kiderülése bizalomvesztést eredményezhet – ami, ha nem is teszi lehetetlenné a szociális életet,[9] árt a dialógus egyenességének.

Ha figyelembe vesszük, hogy MacIntyre saját okfejtése során milyen indokokat sorol fel az igazság őszinte kimondása mellett, ez az érvelés máris meggyőzőbbé válhat. Az általa felsorolt szempontok ugyanis a tanulással kapcsolatosak: önmagunk, saját gyengeségeink megismerése, az emberi viszonyok racionális kritikájának lehetővé tétele.[10] Ahhoz, hogy megfelelő képpel rendelkezzünk magunkról és kapcsolatainkról, hiteles képet kell közvetítenünk magunkról és másokról, ezért szükséges az igazság kimondása.

MacIntyre itt tudományos és más jellegű kutatói közösségekhez hasonlítja azt a közösséget, amely az erkölcsös élethez szükséges közös vizsgálódásba bocsátkozik[11] – ám azt is mondhatnánk: az erkölcsi dialógusközösségek nem csupán hasonlítanak a kutatói közösségekhez, hanem maguk is közéjük tartoznak.[12] És ezért adhatunk igazat MacIntyre-nek abban, hogy a kétfajta közösségnek ugyanabból az okból kell ragaszkodnia az igazághoz.[13]

---

[8] John Stuart Mill: *A szabadságról. Haszonelvűség*. Ford. Pap Mária. Budapest, Magyar Helikon, 1980. 272. Idézi Alasdair MacIntyre: i.m. 114, 119.

[9] MacIntyre hangsúlyozza, hogy jóllehet ma is számtalanszor élünk hazugságokkal, ettől még nem bomlik fel a társadalom.

[10] Alasdair MacIntyre: *Ethics and Politics. Selected Essays Vol. 2.,* i.m. 136-137. MacIntyre emellett harmadikként felhozza a képzelet káros hatásainak mérsékelését is – mind különböző „életeket", mind különböző kapcsolatokat illetően – ám mindkét aspektus voltaképp besorolhatónak tűnik a fenti pontok alá.

[11] Alasdair MacIntyre: *Ethics and Politics. Selected Essays Vol. 2.,* i.m. 120.

[12] Egy helyen az általa preferált politikai közösséget MacIntyre is a „vizsgálódás és a tudás közösségének" nevezi. Ld. Alasdair MacIntyre: *2.,* i.m. 94.

[13] Vö. Alasdair MacIntyre: *Ethics and Politics. Selected Essays Vol. 2.,* i.m. 120.

Ezen kívül – ahogy már utaltam rá – MacIntyre amellett érvel Millre támaszkodva, hogy az igazság és az igazságra törekvés részét kell képezze boldogságunknak, elérni kívánt célunknak – nélkülük nem lehet róla megfelelő képzetünk. Ugyanis az igazsággal kapcsolatos megfelelő attitűd elsajátítására az képes, aki az igazságot már az igazságért önmagáért értékeli – és nem pusztán valamilyen haszon miatt, legyen az akár a saját boldogsága vagy a közjó. Hiszen ezekre tekintettel számos indokot felhozhat az ember egyes esetekben, ami igazolhatná a hazugságot, ám ezek szintén veszélyeztetik az egymás szavahihetőségébe vetett bizalmat.

Térjünk rá MacIntyre saját érvelésére az igazmondás problémájáról. MacIntyre néhány intuitív példával vezeti fel azt a kérdést, amely szerinte az igazság kimondását illetően releváns: „mit kell tennünk *potenciálisan racionális* személyekként, akiket összekötnek a kapcsolataik?”[14] Ez a kérdés már tartalmazza annak a dialektikus gondolatnak a két oldalát, amelyet MacIntyre itt érvényesít: egyrészt szükségünk van társas kapcsolatainkra, és azok faktikus viszonyaiból nem tudunk teljesen kitörni – ám eszes személyként nem kerülhetjük meg, hogy ezekre a viszonyokra kritikai igénnyel rákérdezzünk. Bármelyik oldalt ignoráljuk, azzal potenciálisan önmagunknak ártunk – és racionális társadalmi lényekként elérhető boldogságunkat, vagyis elérendő célunkat toljuk el magunktól.

Az ember szociális oldala egyrészt integráns része, hiszen kapcsolataink segítségével ébredünk öntudatra, sajátítjuk el episztemikus képességeinket és közösség nélkül nincs lehetőség arra az önvizsgálatra sem, amelyet a dialógus biztosít. Ám épp mivel az ember megismerő lény és szükséges számára a racionalitás gyakorlása, ezért az önismeret is esszenciális számára, viszonyainak megismerésével egyetemben. Ehhez az is hozzátartozik, annak felmérése, hogy saját személyisége, képességei és társadalmának adottságai mennyiben járulnak hozzá a racionalitás és a kritika lehetőségének biztosításához, aminek pedig egy elengedhetetlen eszköze a közös dialógus.

Ezek a megfontolások támasztják alá MacIntyre gondolkodásában az autonómia értékét: az autonómia számára azt jelenti, hogy képesnek kell lennünk felismerni, miben kell önállónak lennünk, és miben kell elismernünk másokra

---

[14] Vö. Alasdair MacIntyre: *Ethics and Politics. Selected Essays Vol. 2.,* i.m. 135. Ez az összekötés, illetve kötöttség kétértelműnek tűnik: jelentheti azt, hogy viszonyaink egyszerűen összekapcsolnak minket, de azt is, hogy kapcsolataink kötelezettségeket rónak ránk – az utóbbi itt előfeltételezné, hogy eleve morális szempontokkal bírnak ezek a viszonyok, így az utóbbi megoldást választottam; ám mint látni fogjuk, MacIntyre igyekszik plauzibilissé tenni, hogy kapcsolataink erkölcsi értelemben kötöttségeket, korlátokat is jelentenek cselekvésünk számára. Az előbbi megoldás mellett szólna, hogy MacIntyre ugyanitt a Kantnak tulajdonított fő kérdés megfogalmazásakor a „*bound*” szót erkölcsi kötelességként szerepelteti.

utaltságunkat.[15] Nagyon úgy tűnik, mintha MacIntyre az autonómiát az arisztoteliánus jellembeli kiválóságok mintájára, középként gondolná el. Ezt értelmezhetjük úgy, hogy részben egy helyes ítéletet jelent függőségünk aktuális fokáról, részben az autonómia (számunkra) helyes mértékéről. Részben viszont a közép gyakorlatbeli eltalálása is hozzá tartozik: az, hogy megfelelő mértékben elismerjük függőségünket és kifejezzük függetlenségünket közösségünk irányába, megvalósítva ezzel az autonómia erényét. Ezzel a megközelítéssel MacIntyre egyszerre alapozza meg a közösségiség és a függetlenség értékét.[16]

Felmerülhet ezen a ponton ellenvetésként, hogy tulajdonképpen ellentmondásos ez a dialektikus gondolat, miszerint az ember másokra ráutaltságán múlik függetlensége, és függetlenségében kell megállapítania, hogy mennyiben támaszkodhat másokra. Vagy legalábbis nem ad számunkra semmilyen eligazítást, amennyiben tartalmatlannak bizonyul, mert egyik oldalnak sem juttat primátust: sem a közösségünk felé irányuló kötelességeinknek, sem a magunkra irányuló elvárásoknak. Mi lehet ennek a dilemmának a megoldása?

Bár sok írásában MacIntyre inkább a közösségiséget, az ember társas viszonyokba ágyazottságát hangsúlyozza, időnként úgy látszik, hogy a függetlenség egy aspektusból mégiscsak alapvetőbbnek bizonyul társas lény voltunknál. MacIntyre ugyanis amellett érvel, hogy „a morális ágenciát csak azok gyakorolhatják, akik magukat [...] bizonyos mértékig különbözőnek és függetlennek fogják fel a társadalmi szerepeiktől. Az, hogy jó emberek vagyunk-e, nem attól függ, hogy jók vagyunk-e ennek vagy annak a szerepnek a betöltésében."[17] Minden társadalom és minden társas kapcsolat bizonyos szerepeket és elvárásokat ró ránk, ám képesnek kell lennünk magunkat bizonyos mértékig függetleníteni ezektől ahhoz, hogy valóban erkölcsi kérdéseket tehessünk föl és erkölcsösen ítélhessünk, akár adott szerepeinkről is.[18] Ha csupán szerepelvárásokat teljesítünk, felfüggesztjük ítélőképességünket – mely ha nincs meg legalább bizonyos mértékig, akkor megszűnünk egyáltalán erkölcsi ágensnek lenni. Tehát erkölcsi életünk számára fundamentális ez a reflexió – de mint ahogy fentebb láttuk, ennek egy esszenciális része *társas reflexió*.

Olyan esetre, amikor ez az elszakadás és a korábbi társadalmi hovatartozásunk megtagadása kifejezetten kötelességünk, MacIntyre explicite utal az

---

[15] Alasdair MacIntyre: *Ethics and Politics. Selected Essays Vol. 2.,* i.m. 136.

[16] Ezzel pedig meglehetősen közel látszik kerülni Kant „társiatlan társiasság" gondolatához. Vö. Immanuel Kant: „Az emberiség egyetemes történetének eszméje világpolgári szemszögből". Ford. Vidrányi Katalin. In. *A vallás a puszta ész határain belül és más írások*. Budapest, Gondolat, 1980. 65-66.

[17] Alasdair MacIntyre: *Ethics and Politics. Selected Essays Vol. 2.,* i.m. 195.

[18] Ehhez bővebben ld. Paár Tamás: Szerep, tekintély, kötelesség és a távolodó telosz. MacIntyre nyomában az orvosi etikától az emberi egymásrautaltság erkölcséig és tovább. *Magyar Filozófiai Szemle,* 2021. 2. 47-75.

igazság kimondásáról szólva: „racionális személyekként kapcsolatokban [...] találjuk magunkat, úgy fogva fel ezeket mint amelyek mindig kritika tárgyává tehetők, amelyek esetében nyitva áll megtagadásuk lehetősége, ha nem lehetséges érdemi megváltoztatásuk vagy újragondolásuk."[19] Azt, hogy időről időre adódhatnak olyan esetek, mikor ellent kell mondanunk a közösségünknek,[20] MacIntyre-nek egy másik szövegére tekintve egy olyan példával illusztrálhatjuk, ahol is az ágens a náci Németországban tudatosan ignorál bizonyos kritikus kérdéseket.[21] Ebből az is következni látszik, hogy nem volna szabad azonosulnunk egy olyan társadalommal, ahol egyáltalán nincs meg a racionális felülvizsgálatra hivatott kérdések felvetésének lehetősége[22] – sőt függetleníteni kell magunkat tőle és ellenállnunk neki. Máskülönben saját reflexivitásunk, erkölcsi státuszunk tönkretételének aktív közreműködőivé válunk.

Ezért is írja MacIntyre, hogy az igazságra törekvésnek „már majdnem kantiánus indokokból [...] minden személy racionalitását tiszteletben kell tartania, akik bármely aktuális vagy potenciális kapcsolatnak részei – vagy részei lehetnek".[23] Ezen elv mellett az szól, hogy bármely személytől tanulhatunk, ha a racionalitását (így őt magát is) tiszteletben tartva igyekszünk számára biztosítani az autonóm gondolkodás lehetőségét.

Hogy mások megfontolásra érdemesnek tartsák a gondolatainkat és a kritikánkat, ahhoz szükség van integritásra, állhatatosságra, és ez a hitelességet is megköveteli.[24] Ez a tisztességesség autentikus kritikusként csak úgy tartható fenn, ha alapvetően igazat mondunk. Bár talán észrevételeink önmagukban akkor is megfontolásra érdemesek lehetnek, ha sokszor ferdítünk vagy egyenesen hazudunk – az ilyen esetek kiderülése befolyásolná a megítélésünket, és azt, ahogy mások kezelik állításainkat: eleve meg sem hallgatnának vagy állításainkat megismerve azok mellett szóló érveink racionális mérlegelését komolyan befolyásolná a bennük rólunk kialakult kép. Ez az egyik fő szempont, ami miatt MacIntyre szerint az igazság kimondására

---

[19] Alasdair MacIntyre: *Ethics and Politics. Selected Essays Vol. 2.,* i.m. 136.

[20] Ehhez ld. még Paár Tamás: A felforgatás finom egyensúlya. MacIntyre mértékletességről és bomlasztásról. *Pannonhalmi Szemle,* 2020. 4. 60-73.

[21] Alasdair MacIntyre: *Ethics and Politics. Selected Essays Vol. 2.,* i.m. 186-204.

[22] Voltaképp közösségünktől elvárandó annak a kötelességnek a teljesítése, hogy megteremtsék autonómiánk alapjait – ami így egy közösségi alapú önállóságnak tekinthető.

[23] Alasdair MacIntyre: *Ethics and Politics. Selected Essays Vol. 2.,* i.m. 137-138.

[24] Vö. Alasdair MacIntyre: i.m. 137. Néhány további erényt MacIntyre felsorol még ugyanezen cikk előző oldalán, de ezeket itt nem bontom ki bővebben: ezek a „neheztelés hiánya, a tapintat, a türelem és a könyörületesség", hiszen mindegyik szükséges ahhoz, hogy „az igazságra törekvés hatékony lehessen."

vonatkozó szabálynak kivétel nélkülinek (vagyis kategorikusnak) kell lennie – hogy mások megbízhassanak bennünk a követését illetően.[25]

Ám az, hogy mindenkivel szemben hitelességre törekszünk, és hogy a velük fenntartott vagy épp a velük lehetségesen létrejövő kapcsolatunkból tanuljunk, nem jelenti azt, hogy mindenkivel mindig egyformán kell bánnunk, és hogy mindenkinek csakis a teljes igazságot kellene mondanunk a lehető legőszintébben. Sőt: időnként éppenséggel hazugságra van szükség ahhoz, hogy hitelesek lehessünk és hogy megvédhessük kapcsolataink racionalitását. Időről időre előbukkanhatnak ugyanis olyan személyek vagy csoportok, akik fenyegetik vagy saját racionalitásunkat, vagy kapcsolataink fennállását. Az ilyen esetekben pedig a rendelkezésünkre álló arányos eszközökkel szükséges védekeznünk. Mint fentebb kiderült, az igazság kimondására azért van szükség, hogy az igazságot jobban megismerhessük – ám ugyanez teszi indokolttá a hazugságot is: ha minket, kapcsolatainkat és ezáltal racionalitásunkat veszélyezteti valaki szándékosan, például erőszakot helyez kilátásba vagy erősen manipulatív és hazug retorikát alkalmaz – akkor az ő ellenében jogosan folyamodhatunk hazugsághoz, már ha nem tudjuk máshogy elhárítani a fenyegetést.[26] Ha hajlandóak vagyunk a hazugság árán megvédeni kapcsolatainkat, azzal kifejezzük azt is, amire MacIntyre úgy utal, hogy a védelmezettek „társaink az erkölcsi élet vállalkozásában".[27] Ez az eszköz tehát csak annyiban megengedett, amennyiben kellőképp bizonyosak vagyunk az illető által jelentett veszély komolyságában és ha nem tudjuk máshogy elhárítani a veszélyt, ekkor is csak olyan arányban látszik indokoltnak a hazugság alkalmazása, ami bár megvéd bennünket, de lehetőleg a későbbiekben nem teszi teljesen lehetetlenné, hogy az agresszorral is racionális dialógust folytathassunk.

A fentiek motiválják azt az átfogó elvet, amelyhez MacIntyre az igazság kimondásával kapcsolatosan végül eljut, és amellyel tanulmányomat összegezhetem. Ezt értelmező parafrázissal a következőképp fejezhetjük ki: „Tartsd meg az igazságra törekvést minden cselekedetedben. *Egyrészt* azáltal, hogy minden autonómiádat biztosító racionális kapcsolatodban korlátlanul légy igazmondó. *Másrészt* azáltal, hogy hazudsz az agresszoroknak, ám csak azért, hogy megvédd racionális kapcsolataidat, és csak abban az esetben, ha a hazugság jelentette kár a legkisebb, amivel a kapcsolataidat még hatékonyan védelmezheted."[28]

---

[25] Ld. Alasdair MacIntyre: *Ethics and Politics. Selected Essays Vol. 2.,* i.m. 120-121.

[26] Vö. Alasdair MacIntyre: *Ethics and Politics. Selected Essays Vol. 2.,* i.m. 139.

[27] Alasdair MacIntyre: *Ethics and Politics. Selected Essays Vol. 2.,* i.m. 120.

[28] Vö. Alasdair MacIntyre: *Ethics and Politics. Selected Essays Vol. 2.,* i.m. 139.

„Jól van Szókratész, mint idősebb ember állok veletek szemben, választhattok: mondjak el egy mítoszt bizonyítékul, vagy inkább fogalmi bizonyítás útját járjam végig?”

ISTEN NÉLKÜL – VITA MAREK SIEMEKKEL

VAJDA MIHÁLY

Marek Siemeket Dubrovnikban ismertem meg. Legközelebb azután – jóval később – Jenában találkoztunk, már a fordulat után, egy komikus konferencián. A konferencia témájára nem emlékszem; az viszont világos volt a számomra, hogy a szervezők, akik már az NDK idején is professzorok voltak, külföldi kollégák meghívásával kívánták legitimálni magukat. Kelet-európai professzorokat hívtak meg, akik a szocialista időkben ilyen vagy olyan módon a rezsim kritikusai voltak, valahai marxisták, akik aztán fokozatosan a marxizmus kritikusaivá váltak.

Marekkal nem sokat beszéltünk a korábbi időkről, nem akartunk mást, mint megérteni magunk körül a világot, mindketten a magunk módján. Marek számára Hegel lett a kiindulópont, jómagam akkortájt Heideggerrel kísérleteztem, akit valamiféle posztmodern látásmód lehetséges kiindulópontjaként akartam értelmezni. Marek Hegel segítségével ki akart alakítani egy egységes új világmagyarázatot, magam viszont tagadtam bármiféle egységes világmagyarázat lehetőségét; a világ az én szememben darabokra törött, s ezért mindent elutasítottam, ahol valamilyen abszolút tudás igénye akárcsak mint horizont mutatkozott. Hegelt nem tudtam elfogadni.

Emlékszem egy weimári kirándulásra, melynek során a konferencia résztvevői egy sétát tettünk valami kertben vagy parkban; a séta során Marekkel egy meglehetősen vad vitába keveredtünk; egyszer csak megálltunk, hogy minden erőnkkel a témára koncentráljunk; a többiek is megálltak, s félkört képeztek kettőnk körül, s halálra röhögték magukat: úgy tűnt, ilyet még soha nem láttak: két úgynevezett filozófus, akik olyan vadul egymásnak estek Hegel miatt, mintha a Hegel melletti vagy elleni állásfoglalás számukra életkérdés lenne.

Marekkel később gyakran találkoztunk, minden esetben alapevő filozófiai kérdésekről vitatkoztunk – soha semmiben egyet nem értettünk; ennek ellenére nagyon kedveltük egymást: nagyra értékeltük a másik elkötelezettségét. Hegel vagy Heidegger, később aztán Nietzsche; fontos csak az volt, hogy a filozófiai kérdéseket illető állásfoglalást a másik is életfontosságúnak tartja, s unatkozik, ha valaki a filozófiát objektív tudományként műveli.

Igen, filozófia mint életkérdés. Nemrégiben részt vettem Egerben egy konferencián, melynek témája a trauma és a válság volt[1]. Én már megtartottam a

[1] *Trauma és válság*. Nemzetközi konferencia. Eger, Eszterházy Károly Főiskola, 2015. október. 20-22.

magam előadását, hallgattam a fiatalabb kollégák előadásait, az egyik a fiatal Lukácsról beszélt[2], a másik Husserlről és Heideggerről[3], a harmadik Carl Schmittről[4]. Pozitív jövőképek, a modernitás válságának meghaladása – ezek a szavak zsongtak a fülemben; a múlt század elején ezek a filozófusok az emberiség akkori válságát szerették volna meghaladni, úrrá akartak lenni az ember egzisztenciális bizonytalanságán. Lukács akkor még nem, legalábbis nem azokban az írásaiban, melyekről a kolléga beszélt. Furcsa, állapítottam meg, mindig azt hittem, s elég sokat is írtam erről, hogy Lukács mindig is a tökéletes bűnösség korszakát akarta meghaladni, kezdetben elméletileg, később, már mint kommunista a gyakorlatban. ... Azt kérdeztem magamban, hogy a filozófus melyik korszakáról beszélt a kolléga, s világossá vált a számomra: a fiatal Lukács történetfilozófiáját az első világháborút megelőzően soha nem vettem szemügyre; hogyan is akarhattam volna? Az idő tájt még nem gondolt történetfilozófiára. Kizárólag a személyes megváltás útja foglalkoztatta. Egyfajta történetfilozófiai beállítottság csak *A regény elmélété*ben jelent meg, ez azonban már 1916-ban volt, amikor már az első világháború tobzódott ... Hogy a történetfilozófia mint olyan a háború éveiben vált a filozófia centrális problémájává, ez még világosabbá vált, amikor a következő kolléga elkezdett Husserlről és Heideggerről beszélni.

Igen, a második kolléga hangsúlyozta ugyanis, hogy Husserlnél, és tőle függetlenül Heideggernél is a történetfilozófia ugyanabban a történelmi korszakban érdeklődésük centrumába került. ... Persze, mi sem természetesebb. Az első világháborúval egy új világkorszak kezdődött, erről már többször is írtam. És még ha ez a körülmény az előadásokban nem is került említésre, nem szabad megfeledkeznünk arról, hogy *a háború a valóban kreatív filozófusok beállítódását megváltoztatta*. Az emberiség válságba jutott, mindketten, Husserl és Heidegger a korszak jellemző szimptómájának azt tartották, hogy *veszendőbe ment az értelem*. ... De vissza Lukácshoz. Néhány ismert mondata jutott az eszembe a tízes évek elejéről, amelyeket a kolléga is idézett. Lukács a halálról mindenféle transzcendens vonatkozás nélkül akart beszélni, számára a halál a tényleges véget jelentette, nem pedig az igazi lét kapuja volt. Igen. Ezt

---

[2] Loboczky János: Művészetfilozófia versus élet-/válságfilozófia Lukács György esszéiben az 1910-es években. In. *Trauma és válság a századfordulón - Irodalom, művészet, filozófia*. Szerk. Kusper Judit – Loboczky János, Eger, Eszterházy Károly Főiskola Líceum Kiadó, 2015. 238-246.

[3] Schwendtner Tibor: Válság és értelemalapítás - Husserl és Heidegger történelemfilozófiája a 30-as években. In. *Trauma és válság a századfordulón - Irodalom, művészet, filozófia*. Szerk. Kusper Judit – Loboczky János, Eger, Eszterházy Károly Főiskola Líceum Kiadó, 2015. 202-215.

[4] Gedő Éva: Válság és diktatúra Carl Schmitt weimári korszakában. Elhangzott a *Trauma és válság című n*emzetközi konferencián. Eger, Eszterházy Károly Főiskola, 2015. október. 20-22.

láthatjuk így, sőt, így kell látnunk. Mintha Lukács akkoriban még, de óvatosabban kell magamat kifejeznem, az legalább is idézett esszében „A tragédia metafizikájá”-ban egészen másként látta volna az emberi egzisztenciát, mint később. Képe az emberi egzisztenciáról görögség-képével függött össze. (Az esszé kiindulópontja Paul Ernst *Brünhildé*-je, de Lukács, nem vitás, a klasszikus görög drámát is szeme előtt tartotta.) Mintha még a klasszikus görögségnek burghardti és nietzschei képét osztotta volna, nem pedig, mint később, *A regény elméleté*-ben, a winkelmanni és goethei görögség-képet; jól ismert az utóbbi művében a görög világ szépségének leírása. Tudjuk, „A tragédia metafizikájában” a görög világ még másképpen néz ki. Még sokkal komorabb: Isten még nem halott ugyan, de csak mint néző van jelen a világ színpadán.

Egy két nappal ezt a konferenciát megelőzően érdekes beszélgetést folytattam egy Ovidius Nárcisszuszát elemző írás szerzőjével[5]. Hirtelen felmerült emlékezetemben ez a beszélgetés. Az új interpretáció szerint Nárcisszusz története nem egy fiatal emberről szól, akit az istenek megbüntetnek, mert csak önnönmagát hajlandó észrevenni, s így kizárólag csak magába lehet szerelmes, hanem az emberré válás paradigmája. Nárcisszusz mint ember, mint bárki közülünk, magában hordja sorsát. Az új interpretációban Nárcisszusz nem patologikus eset. Öntudatos ember, aki elfogadja, hogy halandó lény. Persze az emberréválás a bibliai történetben is a halandóság felismeréséhez kapcsolódik. De milyen nagy a különbség! A görög nem vár a messiásra, nem hisz a megváltásban. A görög még bele mert tekinteni a lét szakadékába.

Az első világháború alapjában véve azzal váltott ki egzisztenciális válságot, hogy a modern világ színpadán a főszerepet a nietzschei utolsó ember vette át. Megöltük Istent, hirdette Friedrich Nietzsche néhány évvel korábban. S valóban. Élhet-e még Isten, ha a lövészárkokban emberek, akiknek fegyvereit a már nem létező Isten képviselői megáldották, egymást éveken át a semmiért gyilkolják? Elég, ha csupán ezt a tényt említjük, nem muszáj a múlt század rémtetteit felsorolnunk, hogy megértsük, a régi stílusú filozófia, amely valóban ontoteológia volt, elvesztette szavahihetőségét? Mintha ezt Nietzsche előre látta volna.

Megkísérlem most annak a kollégának az alapgondolatait összefoglalni, aki Husserlről és Heideggerről beszélt:

> Mindkét fenomenológus hangsúlyozza a válságtudatot, mely korunkat jellemzi. Az alapvető szimptóma, mint már röviden említettük, az értelemvesztés. Husserl számára a válság az értelem és

[5] Gábor Sámuel: A Narcissus-paradigma, avagy az önmegismerés veszélyei. Ovidius: Átváltozások III. 339-510, In. *Horváth Judit Szerk.: Tengeristennő az Olymposon: Mítoszok szóban és képben*. Budapest, Gondolat, 2015. 261-278.

az önazonosság válsága. Az önazonosságé, amely az egész európai történelmet, valamint az európai ember önmeghatározását és reményeinek horizontját érinti. Az európai tudományok és filozófia potenciálja, amely az értelmet és az önazonosságot meghatározta, összeomlott. A tudomány lényegéből fakadóan éppen azt a kérdésfeltevést zárja ki, amelyek boldogtalan korunkban a legégetőbbek az emberek számára, akik ki vannak szolgáltatva a végzetes változásoknak: mert ezek éppen egész emberi létezésünk értelemmel bíró vagy értelem nélküli jellegére vonatkoznak – mondja Husserl.
Heidegger a harmincas évek második felében a totális értelemvesztést diagnosztizálja. A jelent – Fichte nyomán? – „a beteljesült értelemnélküliség" korszakának nevezi. Korunk folyamatait az erőszak és a brutalitás jellemzik. Husserl hanyatlásról beszél, Heidegger létfeledésről, a metafizika csak a létezőt látja, a lét kizáratott érdeklődésének köréből.

A heideggeri gondolat, hogy az istenek elhagyták világunkat, egy változata csupán a nietzschei mondásnak: Isten halott; ahogyan „a bolond" mondja: megöltük őt. A konferencia egész szekciója, melyről beszélek, Nietzsche gondolata körül forgott, anélkül, hogy Nietzsche neve felmerült volna. Miért? – tettem én fel a végén a kérdést. Ami a Carl Schmittről szóló előadásra is vonatkozott, melynek facitja: Az ember diktatúrára vágyik, vagy legalábbis elfogadja a diktatúrákat, mert azt reméli, hogy a diktatúrák felszámolják a totális egzisztenciális bizonytalanságot.

A totális egzisztenciális bizonytalanság több tényezővel függ össze. Ezek egyike a felvilágosodás „győzelme". Emlékezzünk a vitákra, igen heves összecsapásokra a 18. században. Mindenek előtt a francia filozófiában, de a németben is. Egyesek úgy vélik, hogy az egyház hazug hatalmát nem tűrhetjük: a vallás csupán annak eszköze, hogy az embert megzabolázzák. Az erkölcsnek semmi köze a valláshoz. Tehát: Écrasez l'infâme! Mások óvatosabbak. Emlékeztetek Moses Mendelsohn „A kérdésről: mit jelent felvilágosítani" című írására, arra a szövegre, amely talán a legvilágosabban fejezi ki egy meggyőződéses aufklárista kétségeit. Megállapítja, hogy az emberiség felvilágosítása nélkülözhetetlen, mégis, egy bizonyos hasznos és az embert felemelő igazságot csak oly módon szabad elterjeszteni, hogy az ne rombolja le a vallásnak és az erkölcsiségnek az emberben benne rejlő alaptételeit. Az erényeket tisztelő aufkláristának óvatosan és elővigyázatosan kell eljárnia. Kétségtelen, hogy ezekben a mondatokban egy jó adag naivitás rejlik benne. Nietzsche sokkal józanabb volt. Olyan évezredek után, amikor megpróbálták az embert a legszörnyűbb büntetések fenyegetésével és az örök élet ígéretével erkölcsös magatartásra bírni, Isten megöletése szükségképpen ahhoz a meggyőződéshez

fog vezetni, hogy most már minden megengedett. Nemcsak nekem, a másiknak is. Nietzsche minden volt, csak nem nihilista. De pontosan tudta: a nihilizmus uralmát egészen biztos, hogy hosszú időre nem lehet elkerülni. Amikor azonban a nihilizmus meghaladásáról elmélkedett, csupán halvány reményeket tudott megfogalmazni.

De nem csak arról van szó, hogy az erkölcs alapelvei kezdik elveszteni érvényüket. Mindenek előtt arról van szó, hogy a pokoltól való félelem bizonyára nem volt olyan elviselhetetlen, mint a puszta Semmitől való félelem, a végleges és visszavonhatatlan megsemmisüléstől, Semmivé-válásomtól való félelem. A félelem a megsemmisüléstől egyszerűen felfoghatatlan. S ily módon a szorongás, a tárgytalan félelem elkerülhetetlenül a modern ember sorsa.

Semmi sem segít. A legkevésbé természetesen a földi megváltás ígéretei. Semmiféle igazságosabb társadalom nem lehet képes arra, hogy felszámolja az ember egzisztenciális szorongását. Azzal pedig, hogy az ilyen ígéretek mindig megneveznek egy bűnbakot, aki a társadalom állapotáért és az egyes ember tragikus sorsáért felelős, felszabadítják az ember legrosszabb, az egzisztenciális szorongásban gyökerező ösztöneit. Az ellenséget meg kell semmisíteni, hogy az ember megsemmisüléstől való félelme enyhüljön. De a filozófia ígéretei éppoly kevéssé segítenek. Hogy aztán a kiüresedett vallásokról szó se essék. Úgy tűnik, nem találhatunk eszközökre, melyek hozzásegítenék az embert, hogy félelem nélkül bele tudjon tekinteni a lét szakadékába, végességét valamiféle hamis jövőkép nélkül elfogadja. Ezért játszott Nietzsche az Übermensch gondolatával. Egy olyan emberről, aki nincsen, mert képes az emberek egzisztenciális szorongását leküzdeni. Ő maga sem volt képes azt gondolni, hogy híd vezet az embertől, a legkevésbé persze az utolsótól az Übermenschhez.

Akkor pedig mi legyen? A filozófia nem arra van, hogy megvigasztalja az embert, inkább éppen arra, hogy elfogadtassa vele a nehezen elfogadható igazságot. Vagy éppen elhárítja ezt magától. Akkor azonban feladja, hogy bármiféle választ adjon hagyományos kérdéseire.

Mindez összefügg a Marek és közöttem zajló említett vitával. Akkoriban – a komikus vita, melyet fentebb említettem, ha nem tévedek, 1991-ben zajlott – elképzelésem az egész Nietzsche előtti filozófia ontoteológiai karakteréről nem volt még olyan világos, mint ma. Vagy éppenséggel egyáltalában nem volt számomra még világos. Hegel azonban, ahogyan később Marx még egyértelműbben, a filozófia újkori fejlődésének azon képviselője volt, aki a történelmet a boldog beteljesülés felé vezető folyamatnak képzelte. Ez a beteljesülés a hegeli iskola számára minden eddigi történelmi ellentmondás kibékülése volt. Hegel szemében minden a polgári társadalomban ér véget, Marx számára a kommunizmusban; Hegelnél a folyamatot az abszolút szellem teljesíti be, Marxnál a proletariátus; boldog vég az egész számára, ami az egyénnel mit sem

törődik. És jóllehet Marx bírálta Hegelt, hogy az egyénről megfeledkezett, abban a világban is, amely Marxra hivatkozott, az egyén ugyancsak az egész céljának a megvalósulását szolgálta. Az egyént feláldozták az egész oltárán. A filozófia az egész diktatúrájához vezet; már csak azért is, mert számára a kiindulópont *az ember* egyes számban, nem pedig *az emberek* többes számban. Hannah Arendt nem akarta, hogy filozófusnak nevezzék; politikai teoretikusnak nevezte magát. Valószínűleg éppen azért, mert nem akart *az emberről* beszélni, hanem csakis *az emberekről*. Isten a maga képmására teremtette az embert – magyarázta. Innen nézve csak az ember lehetséges, az emberek csupán ismétlések lehetnek – többé-kevésbé sikeres ismétlései ugyanannak. Minden egyes szemében mindenki más felesleges; létezésük értelmetlen. Csupán kópiái az egyedül jogosan létező képmásnak, önmagamnak. Nehéz lenne tagadni, hogy ennek a monoteisztikus ontoteológiának a másiktól való félelem és annak gyűlölete a gyümölcse.

A fentebb elemzett egzisztenciális szorongás tehát tényleg nemcsak a haláltól való szorongás; szorongás az idegentől is.

A VITA-HIÁNY ELMÉLETE
(KÍSÉRLET A PETŐFI KÖR FILOZÓFUS-VITÁJÁBÓL KIINDULVA)[*]

WEISS JÁNOS

A közelmúltban kiadott életrajzi interjújában Heller Ágnes ezt mondta a Petőfi Kör filozófus-vitáján elhangzott hosszú felszólalásáról: „Utolsóként kaptam szót. Éjjel egy óra volt, és mindenki csupán öt percet kapott a felszólalásra. Amikor be akartam fejezni a hallgatók tapsolva bíztattak, hogy folytassam. Először tapasztaltam, hogy hatással tudok lenni az emberekre. Mégis azt mondtam magamnak, hogy nem tartozom ide, hiszen a szobám sarkában kéne Hegelt olvasnom. Habár örültem a többiek reakciójának, világossá vált, hogy ez nem az én utam, és én nem ez vagyok."[1] Rögzítsünk néhány történelmi paramétert: a vitára 1956. június 15-én került sor; s ez év tavaszán már volt vitaest a marxista politikai gazdaságtanról és a történettudomány aktuális kérdéseiről. Az interjúból azt is megtudjuk, hogy Heller Ágnes (a közönség tagjaként) a korábbi üléseken is rendszeresen részt vett. De most más a helyzet: filozófusnő a felszólalásakor huszonhét éves, még nem jelent meg önálló kötete, de egyetemi előadásai, amelyeket ilyen fiatalon, nagy közönség előtt tartott, már országosan ismert gondolkodóvá tették.[2] És nem teljesen igaz, hogy ő volt az utolsó felszólaló, habár a terv szerint valószínűleg ő lett volna. A legutolsó Lukács György volt, a maga vitaösszefoglaló kiselőadásával. Először is induljunk ki abból, hogy ez az ülés az önelnevezés alapján egy VITA volt. És idézzük föl még egyszer az interjú-részlet következő fordulatát: „azt mondtam, magamnak, hogy nem tartozom ide, hiszen a szobám sarkában kéne Hegelt olvasnom". Az előadásomban tulajdonképpen ennek a fordulatnak vagy kiszólásnak a rejtélyét próbálom körülzárni, és talán megfejteni. De annyit már elöljáróban is kimondhatok, hogy ez a vita *nem* volt filozófiai vita; és Heller – talán maga is némileg zavartan – a vitával szemben inkább a magányos olvasgatást-tanulgatást ajánlja. Heller alkatát és a habitusát fölidézve azonban azt gondolom, hogy minden teketóriázás nélkül elfogadta

[*] A dolgozat az MTA-PTE Kritikai Tanulmányok Kutatócsoport munkájának keretei között készült.

[1] Heller Ágnes: *A véletlen értéke*. Budapest, Noran Libro, 2019. 92.

[2] Egyrészt a „hallgatók" megnevezés mintha egyetemistákra utalna, és akkor a beszélő a tanárnő, másrészt a „többiek" megnevezés azt mutatja, hogy a beszélő maga is a közönség része, és így egyfajta együttgondolkodás zajlik. Uo.

volna Herbert Schnädelbach 2002-es berlini búcsúelőadásának alapgondolatát. Eszerint „a filozófia *beszélgetés*. Ezt Platón óta jól tudjuk, de én még azt is állítanám, hogy ugyanakkor nem *dialógus*. Már a Szókratész által folytatott dialógusok sem voltak igaziak: ő maga ironikus torzításban nem-tudóként és bábaasszonyként rejtőzködik, miközben az áldozatokat belekényszeríti a ginekológiai székbe, és hagyja, hogy ott szüljenek. A fájdalmak általában óriásiak, és az eredmény többnyire egy torzszülött. Aztán a kései dialógusaiban még erről a szcenárióról is lemond, és a szemben álló féllel csak ilyeneket mondat: »na de mégis«, »te mondtad«, »hogyan másképp?«."[3] Azt szeretném tehát állítani, hogy a filozófia lényegileg beszélgetés, és ez a vita magja.[4] De akkor hogyan volt lehetséges a „rossz közérzet", amely a fenti kiszólásban érezhetően benne van?

I.

Nézzük először is, hogy miféle vita volt a Petőfi Kör által szervezett „filozófiai" vita? Nem mehetek bele a részletekbe, de e vita alapvető karakterisztikumát mégis csak körvonalaznom kell. A vita meghatározó szólama egy filozófián belüli konfliktus. Tudjuk, hogy a szocializmus a marxizmus-leninizmuson keresztül teremtette meg a maga ideológiai legitimitását. Ennek pedig része volt a filozófia is (a politikai gazdaságtan és a tudományos szocializmus mellett). Így a filozófia támogatott helyzetbe került, de csak egy feltétellel, ha elfogadja a neki fölkínált propaganda-szerepet. Ennek feltételeit azonban Magyarországon a kommunista diktatúra már 1949 nyarán véglegesen „fölszámolta", amikor elindította az úgynevezett „Lukács-vitát". Ma már sokat tudunk e vita politikai indíttatásáról, lefolyásáról és következményeiről.[5] Azt is sejtjük, hogy ez a „vita" Lukács és a Magyar Kommunista Párt, Lukács és a magyarországi szocializmus viszonyának egyetemes kiindulópontja. Már túl a csúcsponton, Lukács némileg panaszkodva írja régi barátjának, Révai Józsefnek: „Nem lehet négyszemközti beszélgetésekben az én újból való bekapcsolásomat a magyar irodalmi életbe emlegetni – ugyanakkor azonban a pártlap cikkeiben irodalmi Rajkot csinálni belőlem. A jelen esetben persze nemcsak

---

[3] Herbert Schnädelbach: *Das Gespräch der Philosophie. Abschiedsvorlesung 18. Juli 2002*. Hunboldt Universität Berlin, 2002. 4-5.

[4] Tudom, hogy mélyen problematikus etimologizálással tartalmi kérdéseket eldönteni próbálni, de mégis szeretném megemlíteni, hogy az anyanyelvemként szolgáló 18. századi hesseni dialógusban a diskutieren (vitakozni) szó elsődleges jelentése beszélgetni, és nem vitatkozni.

[5] Lásd a *Lukács György és tanítványai* című könyvem vonatkozó elemzéseit, Budapest, Áron, 2018.

rólam van szó. Én elnémulhatok, akár néhány esztendőre is."[6] Ezt a levelet Lukács 1950. január 3-án írja, ezért két dolgon is meglepődhetünk. *Egyrészt* mindössze két és fél hónap telt el Rajk László kivégzése óta, de Lukács mintha azt feltételezné, hogy Révai is tudja, hogy az egész koncepciós eljárás volt. *Másrészt* Lukács úgy gondolja, hogy a Rajk-ügyet önmagára metaforikusan vonatkoztathatja (ma már tudjuk, hogy reális esély volt rá, hogy a kommunista tisztogatás Lukáccsal fog folytatódni). Ez a hallatlan kulturális botrány is tehát a VITA cím alatt folyt. És milyen nehéz volt Zoltai Dénesnek erről még a nyolcvanas évek közepén is írnia, bele is ragad, illetve bonyolódik. Van, amikor azt állítja: „A stílus bizony perre emlékeztet, nem vitára."[7] De aztán bő egy oldallal később már ezt olvashatjuk: „Az itt újraközölt írások megismerése hasznos lehet a társadalmi és kulturális életünk közvetlen előtörténete iránt érdeklődő olvasóknak. Az újraközlés nem holmi Lukács-apologetika céljait szolgálja; a valóságos vitaálláspontok és vitavonalak bemutatása a cél."[8] Zoltai ebben az időben Lukács tanítványa volt, de még három és fél évtizeddel később sem mert ezekről a sokkoló, a teljes magyar filozófiai életet mélyen traumatizáló eseményekről őszintén beszélni. A bizonytalankodásaiból talán annyit kiemelhetünk, hogy a Lukács-vita megmutatta, hogy a diktatúra idején a „vita" a „per" felé mozdul el; de még ez sem elég pontos. A diktatúra a vitát a politikai leszámolás fedőneveként használta. És a leszámolás ebben az időben nagyon könnyen jelenthetett volna akár halálos ítéletet is. A halálos ítéletre nem került sor, Lukács önkritikát gyakorolt. Ezt azonban jól érezhetően vonakodva és meglehetősen akaratlanul tette: „Ma is meg vagyok arról győződve, hogy számos kérdésben helyesen jártam el. Másrészt azonban azt is látom, hogy nem egy esetben túl messzire mentem el ebben a kiindulásban az akkor adott ideológiai állapotból, és nem elég messze a konzekvenciák levonásában."[9] Ezt az önkritikát Lukács egész életében szégyellte; és az utókor olvasója azt érezheti (és ezt kellett éreznie már 1985-ben is), hogy a fölülről elindított leszámolásszerű kritika talán nem vezet halálbüntetéshez vagy más erőszakos megtorláshoz, de legalábbis kikényszeríti az önmegalázást. Ami itt tehát lejátszódott, az a vita talán évszázados tönkretétele, ami nélkül pedig a filozófia művelése általában sem lehetséges.

---

[6] Ambrus János (Szerk.): *A Lukács-vita*. Budapest, Múzsák Közművelődési Kiadó, 1985. 309.

[7] Zoltai Dénes: Előszó, In. i.m. 17.

[8] I.m. 18.

[9] Ambrus János (Szerk.): i.m. 79.

II.

A Petőfi Kör vitái azonban más természetűek voltak; itt tulajdonképpen egy alulról jövő kezdeményezésről volt szó, amely meglévő feszültségeknek és ellentmondásoknak próbált hangot adni. A filozófus szakma ki volt éhezve a vitára, és ez a vita bizonyos értelemben a filozófiai vita rehabilitálása szeretett volna lenni. De miről is szólt a vita? Rudas László Lukácsnak egy elvétett mondatát pécézte ki, amelyben azt állítja a saját korunkról, hogy abban a „társadalmi élet" csak a „stréberek és a gazemberek" számára állt nyitva. Erre Rudas ezt írta: „*Az imperializmus kora ugyanakkor a proletárforradalmak kora is*, az imperialista országok mellett ott vannak a Szovjetunió és a népi demokráciák országai, köztük saját hazánk is, a szabad Kína stb. – szabad-e erről megfeledkeznünk, amikor korunkról, és benne az »egyén« sorsáról elmélkedünk? Vagy korunk »társadalmi életéről«?"[10] Az alig-alig kimondott, de masszívan sugallt vád az, hogy Lukács nem számol a Szovjektunió és a népi demokráciák létével, és innen már csak egy kis lépés: kétségbe vonja a legitimitásukat. Vagyis: Lukács mint vezető értelmiségi, mint a párt vezető ideológusa, nem ért egyet a szocializmus építésével. Ez nem egyszerű feddés, hanem egy fenyegető halálos ítélet közelébe megy. De miután a halálos ítélet elmaradt, a Lukács-vita következményei intézményes síkra tolódtak át: a magyarországi filozófus-képzést kiszervezték Lukács alól, létrehozták az úgynevezett Lenin-Intézetet, és az oktatást a propaganda-gépezet igényeihez szabták. Így létrejött egy némileg mutált konfliktus: Lukács György és első tanítványai, akik a filozófiai szakmaiságot képviselték, marginalizálódtak, és velük szemben álltak a pártmunkában oktató ideológusok. Így kialakult egy filozófián belüli belső választóvonal, amely 1949 és 1956 között egy konfliktusteli, rendkívül instabil állapotot eredményezett. Ez természetesen Sztálin halála, majd a „dogmatizmus" elleni küzdelem meghírdetése után új értelmet és jelentést kapott. Lukács mindenesetre úgy érzi, hogy a történelmi események egyértelműen őt igazolták. „Vagyis, ha arról van szó, hogy kit igazolt az idő, akkor igenis nagyon nyíltan lehet mondani – én nem állítom, hogy mindaz, amit mások írtak, helytelen volt –, hogy fő voanalaiban mi azon a vonalon mozogtunk, amely előkészíteni segített a XX. Kongresszus ideológiáját, és ezzel szemben az elvtársak lényegében és fő vonalában egy szektariánus-sztálinista vonalat képviseltek. (*Közbeszólás:* Ez az!) Ez elvtársak, az igazság (*élénk taps*), és az igazság kimondása nélkül elvi egység nem lehetséges. Elvi egység azonban kell a XX. Kongresszus által újra életre keltett marxizmus-leninizmus

[10] I.m. 22.

elvi és módszertani alapjai alapján [...]."[11] A Petőfi Kör vitája így nem is igazi VITA, hanem a teljesen lebombázott vita-feltételek regenerálási kísérlete. Ezt nevezte Lukács az „elvi egység" újra-megteremtésének. (És ez lett volna a „marxizmus reneszánszának" bázisa is.) Ha Heller Ágnes hozzászólásának magját keressük, akkor az első megközelítésben szintén az „elvi egységben" áll: „Azt hiszem, hogy a XX. Kongresszus megteremtette a filozófiai egység kialakulásának objektív alapját."[12] És amit a XX. Kongresszus objektíve lehetővé tett, azt most kell szubjektíve megvalósítani, a diskurzus-univerzum újra-helyreállításával. De Heller arra is figyelmeztet, hogy ez nem jelenthet valamiféle üres „egalitarizmust". És innen kezdve a gondolatmenete egy kicsit más irányba kanyarodik.[13] „Elméletben a tényleges személyi kultusz [létrehozott egy olyan jelenséget], hogy mindenki egyenlő mindenkivel, aki filozofál, egyformán filozófus, mindenki, aki az ökonómiával folglalkozik, egyformán közgazdász, és mindenki, aki ír, egyformán író. A dogmatizmus számára megszűnik az értéksorrend, a dogmatizmus mindenben csak azt nézi, hogy [valami] megfelel-e vagy nem felel meg az adott, gyakran szubjektivista dogmáknak. A dogmatizmus számára nincs megfelelő kritérium arra, hogy mi az, ami értékes, [és] mi az, ami kevésbé értékes."[14] Ez a passzus a lukácsi gondolat fontos kiegészítéseként, de inkább árnyalásként olvasható. A diskurzus-univerzum nem egy nagy szétválasztás vagy megosztás következtében szűnt meg, hanem azért, mert az ebbe való belenyúlás megszüntette a szakmai „kiválóság" (vagy általában a szakmaiság) szempontjait. Azt persze tudjuk, hogy a politikai beavatkozás a propaganda-filozófusok megemelését jelenti. Ennek következtében a szakmai teljesítmény elismerése minden mércéjét elveszti. Az

---

[11] Hegedűs B. András – Rainer M. János (Szerk.): *A Petőfi Kör vitái hiteles jegyzőkönyvek alapján II. Filozófusvita.* Budapest, Kelenföld Kiadó – ELTE, é.n. 94.

[12] I.m. 90.

[13] Az egység megteremtése jegyében Heller Ágnes Balogh Elemérrel közösen publikált is egy beszámolót a „vitáról" a *Természet és társadalom* ez évi 7. számában. A közös szerzőség gesztusa az „elvi egység" felé mutat, miközben a mondanivaló inkább a hamis egalitarizmust állítja előtérbe. „A filozófiával foglalkozó oktatók, propagandisták legnagyobb része [Lukács egyszerűen elvtársaknak nevezte őket] ma már tisztában van filozófiai életünk eddigi hibáival és jó részük önkritikusan szemléli saját eddigi munkásságának dogmatikus vonásait." I.m. 112. (Ezeket a sorokat nagy valószínűséggel Heller Ágnes fogalmazta meg.) Egyrészt még Lukács is – részben legalábbis – elégedett volt Balogh Elemér önkritikájával, aki ekkoriban a Pártfőiskola filozófia tanára volt. Habár azt kifogásolja, hogy az önkritikája egy egyszerű meaculpázás volt, és nem bírálta a maga dogmatizmusának objektív alapjait. (I.m. 92.) Másrészt viszont éppen Heller Ágnes fölszólalása alatt valaki ezt kiáltotta közbe: „Onnan semmilyen önbírálatot nem hallottunk." (I.m. 85.) Ma már inkább azt mondanánk, hogy valószínűleg mind Lukács, mind Heller túl jóhiszeműek voltak.

[14] I.m. 87.

pedig messze nem tekinthető filozófiai vitának, ha a szakmaiság helyébe a párthoz vagy az eszméhez való hűség kérdése kerül. Kétségtelen, hogy a Lukács-vita valami ilyesmit vitt keresztül, a lehető legnagyobb erőszakkal. A „hűség" az emberek közötti viszonyokban értelmezhető fogalom, de az eszmék és gondolatok ideológia-hűsége értelmesen nem diszkutálható. Ebben benne van Ariszotelész gesztusa: „Szeretem Platónt, de az igazságot még jobban szeretem." Hogy ha feltételezzük, hogy a vita valamiképpen az igazság felderítésére irányul, akkor azt mondhatjuk, hogy ebben nem aktiválódhat semmiféle vonatkozás egy szubjektumra, vagy egy kollektív szubjektumra, egy társadalomra vagy egy eszmerendszerre. Ennek eredményeképp pedig a Petőfi Kör filozófus-vitája (Lukács György és Heller Ágnes szerint) olyan kísérlet, amely a diskurzus-univerzum regenerálására irányult. Vagy a másik oldalról: a politikailag motivált viták legkárosabb hatása nem is az élet fenyegetése, hanem a diskurzus-univerzum olyan drasztikus felosztása, illetve az értékszempontjainak olyan durva szétzilálása, amely minden párbeszédet eleve lehetetlenné tesz.

III.

A Petőfi Kör ülésén a VITA kérdése közvetlenül is fölmerült, méghozzá általában alkalminak tűnő megjegyzésekben, amelyek azonban talán mégsem azok. – (1) Mészáros István, aki akkoriban Heller Ágnes mellett Lukács legközelebbi tanítványa volt, a képet egy kicsit kitágítja: „A dolog eléggé világos: az osztályharc kiéleződésének elmélete, ez a légkör hívta életre a Déry-vitát."[15] Déry Tibor *Felelet* című regényének második kötete 1952-ben jelent meg, és a vita Révai József bírálatával vette kezdetét. Poszler György írja egy szép tanulmányában: „Révai utolsó nagy műítészi közszereplése. Déry kései, átfogó, nagy önelemzése. Kétségtelen bizonyosság az elsőben. Mérlegelő bizonytalanság a másodikban. Hol vannak a hangsúlyok? Például ott, hogy minden lefordítható, sőt lefordítandó a politika nyelvére. Például ott, hogy nem érdemelte a nagy elmélt és indulatokat. Mert középszerű munka. Mármint Déry regénye. Tényleg, valószínűleg az."[16] Ez számunkra nem annyira érdekes. Sokkal fontosabbak és alapvetőbbek a következő sorok: „Mire adott hát a regény és vita feleletet? [...] Arra, hogy egy teoretikusnak-esztétikainak álcázott ideológiai-politikai procedúra befejeződött. Befejeződött és bizonyította: létrejött egy állapot. Amiben a művészileg viszonylagosan is öntörvényű és

[15] I.m. 78.

[16] Poszler György: Felelet? – mire?. A Déry-vita dilemmái. In. *Tiszatáj,* 2003. 3. 61.

irodalmilag viszonylagosan is magas igényű alkotás lehetetlenné vált."[17] A kulturális élet ideológiásítása befejeződött.[18] Ezt érezhette Mészáros István is: „amikor mi most filozófiai kérdéskről beszélünk, nem szigetelhetjük el az irodalompolitika kérdéseitől".[19] A *Felelet*-vita a Lukács-vita meghosszabbítása; vagyis lassan-lassan már megfogalmazhatjuk, hogy van egy olyan politikai berendezkedésünk, amely a kulturális életet ilyen vitákon keresztül irányítja. Ugyanakkor Mészáros egy speciálisnak szánt jellegzetességet is megemlít: „A vitát [...] [egyfajta] túlfeszítettség, [egyfajta] mesterséges harci készültség jellemezte, egy olyan korszakban, amikor az élet valóságos fejezete a béke irányába haladt."[20] Tekintsünk el most gyorsan attól, amitől el kell tekinteni: Mészáros egy pillanatig sem gondol a filozófia és a művészet autonómiájára; ő is egy átfogó, nagy és homogén politikai folyamatot tart szem előtt, amelybe a művészetnek és a filozófiának is bele kell tagozódnia. Csak éppen az összfolymat felbecsülése volt hibás, a „dogmatizmus" miatt. Ezért a viták hangneme túlzottan kiéleződött, talán azt is mondhatjuk, hogy a viták túlfűtöttek lettek, harciasodtak. Ezt Mészáros is általános jellemvonásnak tekintette, ezért írhatta: „s ez vonatkozik a filozófiai életre is".[21] A cél nem egyszerűen a kölcsönös lesöprés, hanem a háttérben lévő politikai premisszák fényében egy ítélet: nem tartozol közénk, és ennek beláthatatlanul kedvezőtlen következményei lesznek (vagy lehetnek) rád nézve.[22] – (2) Lukács a hozzászólásainak elszórt pontjain beszél arról, hogy a vitának a politikai hatalomgyakorlás eszközeként való instrumentalizálása hogyan hat a kritika általában

---

[17] Uo.

[18] Tulajdonképpen torokszorító, amit Déry az 1954-es második kiadáshoz készült utószóban ír: „Kötelességemnek tartom figyelmeztetni az olvasót, hogy a regénynek kb. két évvel ezelőtt megjelent második kötete heves vitákat váltott ki. A párt fenntartással fogadta, néhány aspektusát határozottan elítélte. Nem tartanám becsületes dolognak, ha az olvasót tájékozatlanságban hagynám a párt állásfoglalásáról." (Déry Tibor: *Felelet*, 2. kötet, Budapest, Szépirodalmi, 1954. 479.) De mivel a *Felelet* egy hosszú regényfolyamnak készült, ezért lehetett arra hivatkozni, hogy a folytatás majd más lesz. „Természetes, hogy pártom bírálatát a lehető legnagyobb gondossággal s szeretettel mérlegelem s remélem, hogy a munkám még háralévő két kötete, ha tökéletlenül is, el tudja végezni ezt a feladatot, melyet mint kommunista író vállaltam." (Uo.) És persze ez a két kötet már sohasem készült el.

[19] Hegedűs B. András – Rainer M. János (Szerk.): i.m. 78.

[20] Uo.

[21] Uo.

[22] „Érthetőek a történtek ma is? Nehezen. Kívülről visszanézve nem. Belülről előre nézve talán igen. Pontosabban kívülről vissza és belülről előre, azaz egyszerre kívülről és belülről nézve talán igen. Mert adott volt egy politikai-ideológiai-esztétikai-irodalmi paradigma. Aki megélte vagy dokumentumokból rekonstruálni tudja, megértheti. Aki nem élte meg és dokumentumokból sem tudja rekonstruálni, nem értheti." Poszler György: i.m. 61.

vett gyakorlatára. *Először is* a vita elveszti a maga tárgyra-vonatkoztatottságát. Lukács ezzel kapcsolatban egy nagyon érdekes esetet mesél el, ami persze számos formában megtörténhetett. „Amikor kiértem a Szovjetunóba, ott éppen egy közgazdasági vita folyt egy Rjubin nevű mensevik közgazdász művei körül. Engem a kérdés nagyon érdekelt [...]. Erre nekem [valaki] pontosan elmondta, hogy Varga elvtárs ugyan helyesen kritizálta Rjubin jobboldali nézeteit, de közben egy baloldali hibába esett, amelyet ezután valami Ivanov elvtárs kijavított, közben ő stb. stb. Amikor a végén megkérdeztem, melyek azok a kérdések, amelyek körül a vita folyik, [nem kaptam választ]."[23] A vita mint hatalomgyakorlás nem is csak kampányok formájában folyik, hanem az álláspontok sztenderdizálásán keresztül is, és így a tárgy szép lassan eltűnik. Vitatkozunk, vitatkozunk, de tulajdonképpen még beszélnünk sem lenne mi*ről*. A vita így végzetesen kiüresedik. *Másodszor* létrejönnek az ál- és a látszatviták: és most nem azért, mintha a vita tárgya tűnne el, hanem mert a vitához szükséges szembeszegülés és ellenkezés megy veszendőbe. „Mint az Akadémia elnökségének tagja mondhatom, hogy most már nem tudom hány éve óta szégyennel mondjuk ki: bizony a vitaszellem nem fejlődött ki eléggé sem ebben, sem abban a szakmában."[24] Lukács nyilvánvalóan a bizottsági ülésekre, esetleg a védésekre utalhat. És most arra próbál válaszolni, hogy miért nem alakult ki ez a vitaszellem és vitakultúra. „Mi mindig azt mondtuk, hogy vita kell, és most legyen szabad egy anonim idézetet mondanom, amely egy meglehetősen illetékes hellyel való beszélgetésemben helyezkedett el. Azt hallottam ott, hogy a viták nagyon jók, csak mondják ki az emberek, ami a bögyükben van, majd azután jól ráütünk a fejükre. (*Derültség*.) Ilyen körülmények között vita nem lehetséges [...]."[25] Vagyis, a társadalomban és a kultúrában spontán megjelenő vitákat még akár engedni is lehet, sőt talán még támogatni is. Végül azonban a politika számon fogja kérni az álláspontokat, díjazni fogja őket, de még inkább büntetni. „Mert nem [gondolhatjuk], hogy azok az értelmiségiek buta emberek."[26] És nem is csak az értelmiségiekről van szó: az emberek előrevetítik a lehetséges válaszokat. És akkor már nem fogják fölhajtani vagy fölébreszteni az ellenálláshoz szükséges erőt. Lukács gondolatait egy kicsit meghosszabbítva: a vita tárgyvesztése és a hozzá szükséges ellenálló erő hiánya együttesen egy „apologetikus karakter" kialakulásához vezet – és ez a „dogmatizmus" (a diktatúra) végső bázisa.

---

[23] Hegedűs B. András – Rainer M. János (Szerk.): i.m. 69.

[24] I.m. 73.

[25] Uo.

[26] Uo.

IV.

A vita nem egyszerűen a valóság-megértés különböző módjainak összeütközése, hanem már a valóság megértésének, sőt már a valóság percepciójának is alapvető feltétele. Ezért a vita-képtelenség (véleményem szerint) fontos összetevője annak, amit Bibó István „eltorzult alkatnak" és „zsákutcás történelemnek" nevezett. „Különleges magyar jelenség [...], hogy ez az ország történetének legújabbkori szakaszában, különösen pedig a 19. század végétől kezdve, döntő történeti pillanatokban [...] végzetes módon képtelennek bizonyult arra, hogy saját helyzetének *valóságos adottságait* és az ebből adódó *feladatokat* meglássa."[27] A vita így valóság-konstiuáló lesz, és a hiányának alapvető történelmi következményei lesznek. Bibó első ránézésre mintha csak a megfogalmazás drámaiságát erősítené: „a magyar nemzeti közösségben újból meg újból olyan módon vetődtek fel a döntő, az egész közösséget foglalkoztató és megosztó kérdések, hogy annak következtében a közösség terméketlen, sehová sem vezető harcokba [vitákba] bonyolódott, és a *valóságos* feladatokkal, *valóságos* problémákkal szemben *vakká* lett."[28] De közelebbről tekintve azt láthatjuk, hogy itt zárul a kör: a viták, a vitákra vonatkozó késztetés és erő híján létrejön egy pszeudo-valóság, amelyben csak úgy burjánoznak a terméketlen, sehová sem vezető, rosszul feltett alapkérdésekből kiinduló viták. Ezzel egy kicsit átfogalmaztuk Lukács leírását: a viták a pszeudo-realitásról szólnak, és igazából (egy hangsúlyos értelemben) létre sem tudnak jönni. Bibó István 1948-ban még bízott abban, hogy ennek most végre vége. „Magyarország a felszabadulással radikálisan és véglegesen kiesett azokból a hamis konstrukcióból, melyekben addigi életét berendezte." [29] – És most térjünk vissza Heller Ágnes bevezetésként idézett értékeléséhez (kiszólásához): „[Azt] tapasztaltam, hogy hatással tudok lenni az emberekre. Mégis azt mondtam, magamnak, hogy nem tartozom ide, hiszen a szobám sarkában kéne Hegelt olvasnom."[30] *Először* tegyük fel, hogy ez valóban Heller akkori gondolata: 1956 nyarán már régen világos volt, hogy Magyarország 1945-ben „nem esett ki a hazug konstrukciókból". És azt is láttuk, hogy a Petőfi Kör vitája értelmezhetö egy olyan gigászi kísérletnek, amely e „konstrukciók" fölszámolására irányult. De *másodszor* az is lehet, hogy a fenti értékelés mégis csak a jelenből kiindulva fogalmazódik meg (az interjú 2018-ban készült): a

---

[27] Bibó István: Eltorzult magyar alkat, zsákutcás magyar történelem, In. *Bibó megmondja, részletek Bibó István írásaibó*l. Szerk. Király Levente, Budapest, Corvina, 2019. 96. Kiemelések tőlem.

[28] I.m. 97. Kiemelések tőlem.

[29] I.m. 128.

[30] Heller Ágnes: *A véletlen értéke*. Budapest, Noran Libro, 2019. 92.

magyar történelem a pszeudo-realitás és az ennek áttörésére irányuló kísérletek váltakozása. De végső soron nincs esély: a pszeudo-realitás és a látszat-viták újra és újra visszatérnek. És akkor már csak az a kérdés, hogy hogyan lesz ebből filozófia, hogyan nőhet ki ebből a talajból egy filozófiai gondolkodás?[31]

[31] Ezt a kérdést szeretném ma föltenni Heller Ágnesnek, és úgy képzelem, hogy a kérdés megfogalmazása után hosszú csend következne, de hogy ezután mi következne, azt nem tudom.

A VITA KRITIKÁJA, KRITIKA A VITÁBAN

GRÓSZ ESZTER

A vita egy széleskörűen elfogadott értelmezésben mint harc jelenik meg.[1] A vitának ez a domináns koncepciója meghatározza, hogy hogyan beszélünk, gondolkodunk a vitákról, és egyáltalán hogyan vitatkozunk. A vitának ez az elképzelése gyakran meghatározza a filozófiai vitákat is. Einstein szavaival élve a vitában résztvevők számára ilyenkor *a tudomány sport, erőteljes élmény és becsvágyuk kielégítése, túláradó szellemi erejük boldog érzésével foglalkoznak a tudománnyal.*[2] Lehetséges azonban a vitának egy ettől eltérő, hermeneutikai megközelítésű modellje, amely jobban megfelel azoknak a vitáknak, amelyeknek „érdeke a megismerés". Ez utóbbi modellben, melyet elsősorban Rüdiger Bubner *Dialektika mint topika, A racionalitás egy életvilágbeli elméletének építőkövei*[3] című műve alapján szeretnék ismertetni, a kritika mint a vitának egy megkerülhetetlen komponense jelenik meg. Előadásomban azt szeretném megvizsgálni, hogy milyen összefüggései vannak vitának és kritikának, ha szembeállítjuk egymással a vita fent említett két modelljét, és milyen előnyei vannak a hermeneutikai vitának a vita harc metaforájával szemben, ha vitáink célja a megismerés.

Miért vitatkozunk tehát egyáltalán? Miért számít nekem, hogy mások szerint működik-e a hegeli dialektika, vagy egy platóni dialógus, vagy akár Arisztotelész *Topikája*. Mi a haszna egy filozófiai vitának? Van-e egyáltalán valamilyen univerzális haszna? A kérdés megválaszolásához hatoljunk egy kicsit mélyebbre, hogy lássuk mi is történik egészen pontosan egy filozófiai vita során. Ehhez azt javaslom, először vizsgáljuk meg az első, fent említett modellt, a vitának mint harcnak a modelljét. Ennek a modellnek a szemléltetésére Reinhold és Fichte levelezését próbálom rekonstruálni 1793-tól 1800-ig[4], mert ebben egy olyan filozófiai vita látszik körvonalazódni, elementárfilozófia

---

[1] Az előadás az MTA-PTE Kritikai Tanulmányok Kutatócsoport munkájának keretében készült.

[2] Albert Einstein: *Hogyan látom a világot?* Budapest, Gladiátor, 1997. 121.

[3] Rüdiger Bubner: *A dialektika mint topika,* Budapest, Typotex, 2020. Ford. Weiss János. A továbbiakban Bubner: A dialektika mint topika.

[4] Johann Gottlieb Fichte és Carl Leonhard Reinhold levelezése. *Magyar Filozófiai Szemle* 2004. 1-2. 27-195. Ford. Weiss János. A továbbiakban: Fichte és Reinhold levelezése.

és tudománytan között, melyet elsősorban a vitának mint harcnak a metaforája határoz meg.[5] A levelezés mindazonáltal fölöttébb szívélyesen indul:

> „Arról, hogy mennyire tisztelem az Ön igazságszeretetét, az emberiség számára legfontosabb kérdések iránti érdeklődését, ami Önt fáradhatatlan kutatóvá teszi, nem akartam beszélni. Ön nem gondolhatott volna rám olyan jósággal, mint ahogy tette, ha nem számított volna rá, hogy érzelmeimmel és tiszteletemmel viszonozni fogom. Az Ön őszinte tisztelője és híve, Fichte."[6]

Sőt, mind Reinhold mind Fichte többször utal rá, hogy valamiképpen egyesíteniük kellene munkáik célját A szerzőknek ez az intenciója persze következhet a korszak Kantból eredeztethető tudományos kritériumából, melyet a metafizika vonatkozásában Kant így fogalmaz meg: „Ha a közös munkában részt vevők nem tudnak megegyezni abban, miként valósítsák meg együttes céljukat, úgy nem kételkedhetünk benne, hogy az ilyen stúdium még nem lépett a tudomány biztos útjára, hanem sötétben botorkál[...]" A filozófia tehát csak akkor tehető tudománnyá, ha eredményeit vagy legalábbis alapprincípiumait tekintve általános egyetértés uralkodik.[7] Ennélfogva a szellemi erők egyesítésére vonatkozó célkitűzés nem feltétlenül kizárólag a kölcsönös személyes szimpátia következménye lehet, hanem jelentheti ennek a Kant által meghatározott tudományos kritériumnak a puszta elfogadását is. Ez magától értetődően jócskán megemeli a vita tétjét, hiszen a konszenzus megtalálásán fog múlni, hogy lehetséges-e a filozófia tudománnyá emelése, miközben ez már mindkét szerző hallatlan ambícióját is előfeltételezi, miként mindketten a filozófia alapját igyekeznek megkonstruálni az öntudat és az én meghatározásán keresztül. Ez a közös útkeresésre vonatkozó hangnem nagyjából Reinhold 1795 január 7-i leveléig uralkodó is marad. Innentől kezdve azonban

---

[5] Elsősorban, írom, mivel mint minden modellnek, a vita modelljeinek is pusztán iránymutató, magyarázó szerepük van, melyek a vita vizsgálandó jelenségét hivatottak magyarázni vagy lehetőség szerint jobban magyarázni más felmerülő modellekkel szemben, ám ez nem jelenti azt, hogy egy kiragadott vita, esetünkben Reinhold és Fichte vitája, tökéletesen megfelelne a vita mint harc modelljének.

[6] Fichte és Reinhold levelezése 42.

[7] Mint ismeretes Reinhold a maga reformáció tanulmányában *(Miként lehetséges a filozófia reformációja?)* az általános egyetértés hiányát az általános érvényűség hiányára vezeti vissza, hogy aztán *Az emberi képzetalkotó képesség új elmélete* című könyvben megkülönböztesse egymástól általános érvényű és általánosan érvényes fogalmait, a maga feladatát a kanti filozófia általános érvényességének bizonyításában jelölve ki. Erről a témáról lásd bővebben: Weiss János: 'Reinhold küzdelme a populárfilozófiával' In. *Koncepciók és viták a Kant utáni filozófiában*. Hungarian Edition, Attraktor, 2007. 11-53.

a levelezésben egyre inkább előtérbe kerülnek a vitának mint harcnak a metaforái[8]: barátság és ellenségeskedés, dicsőség-éhség és hiú egoizmus, csatározások és kihívások, harci érdemek említései sokasodnak a levélváltásban és legfőképpen: „Mi harcban álltunk egymással és azonos fegyverekkel küzdöttünk, én az Ön okoskodását csak egy másik okoskodással támadhattam meg."[9]-írja Fichte Reinholdnak 1795 áprilisában. Ebben a megfogalmazásban azt láthatjuk, hogy a vita Fichte számára elsősorban az érvek ütköztetését jelenti, okoskodásra okoskodással válaszolni, a vitát pedig az fogja megnyerni, akinek jobbak a fegyverei, azaz kiválóbbak az érvei, a nyeremény pedig az igazság napfényre kerülése, melyet azonban semmiképpen sem szabad személyes érdemnek, hanem közkincsnek kell tekinteni. Fichte ugyanakkor mindvégig meg van győződve arról, hogy a közkincsnek tekintett igazság letéteményese egyedül a tudománytan lehet, annak ellenére, hogy az maga is még fejlesztendő, amit Fichte újra és újra meg is tesz a tudománytan újabb és újabb kidolgozásaival. Fichtében mindazonáltal egy pillanatra sem merül fel saját képességeinek kritikája és mereven elutasítja Reinhold minden kísérletét arra vonatkozóan, hogy felébressze ebből a már-már *dogmatikus szendergéséből,* és valamiféle közös alapot határozzanak meg, ahonnan kiindulva aztán egyesíthetnék szellemi erejüket.[10] A filozófia betetőzése Fichte számára az ő saját, magányos teljesítménye, amire Reinhold nem lehet semmilyen hatással. Így összességében azt mondhatjuk, hogy Fichte voltaképpen elzárkózik attól, hogy belelépjen egy hermeneutikai megközelítésű vitaszituációba Reinholddal, és ezzel kizárja a kölcsönhatásnak még a lehetőségét is, Fichte lesz tehát az, aki végső soron képtelen kilépni a vitának mint harcnak a modelljéből. Reinhold azonban Fichtével szemben nem csak képes, de hajlandó is saját rendszerének

---

[8] A vita eszkalálódásának egy további tényezője lehet, hogy Fichte és Reinhold soha nem tudott személyesen találkozni egymással, ma már a különböző kutatásokból és vizsgálatokból tudni lehet, hogy ha a vitázó felek hallják egymás hangját, akkor sokkal kisebb eséllyel *durvulnak* el a viták. Mind Fichte mind Reinhold többször is határozottan kifejezi azt az óhaját, hogy személyesen is találkozzanak egymással és arra is történik utalás, hogy egy ilyen személyes találkozó alkalmával sokkal jobban megérthetnék egymás nézőpontjait.

[9] Fichte és Reinhold levelezése. Fichte Reinholdhoz (Jéna, 1795. április 28.) 69-70.

[10] Ez olyannyira igaz, hogy még amikor Reinhold arról értesíti Fichtét, hogy végre sikerült megértenie a tudománytant és feladja saját rendszerét, „Végre sikerült elolvasnom az Ön tudománytanát, vagy ami számomra ugyanaz, megértenem a filozófiát (mindenféle jelző nélkül).[...] Emellett hevernek a tanrendszerem romjai,[...].", (In. Fichte és Reinhold levelezése 100.) Erre Fichte azzal a belátással reagál, hogy a tudománytan valóban hiányos és továbbfejlesztendő. Fichte tehát még itt is ragaszkodik ahhoz, hogy mindig egy lépéssel Reinhold előtt legyen, mire Reinhold megértette a tudománytant (amit egyébként a levelezés egy későbbi pontján Fichte elvitat) addigra ő már neki is állt annak továbbfejlesztéséhez.

feladására, sőt, még ennél is továbbmegy, és kételyeket fogalmaz meg azzal kapcsolatban, hogy a filozófia célja egy csalhatatlan rendszer felállítása kellene, hogy legyen, ahelyett, hogy a filozófia iránt érdeklődők gondolkodói erejét és erkölcsi érzékét ébresztené fel.[11] Ezen a ponton kitapinthatóvá válik egy sajátos törés a két gondolkodónak a filozófia céljára vonatkozó koncepciója között. Ezt a különbséget Fichte az 1799. április 22-i levelében meg is fogalmazza, amikor kifejti, hogy Reinhold szerint *a filozófia által az embereket jobbá lehet tenni és meg lehet téríteni*, itt Fichte valószínűleg Reinhold leveleire utal a kanti filozófiáról, ezzel szemben ő (azaz Fichte) úgy gondolja, hogy a filozófia nem képes az élet átalakítására, mivel az éppen ellentétes az élettel, célja csak a tudásért való tudás, gyakorlati haszna pedig pusztán közvetett.[12] Éppen ezen utóbbi fichtei gondolat az, amelyet aztán majd a német idealizmus kritikusai élesen támadnak. Mint azt a levelezésből láthatjuk, a filozófia nem csak az élettel áll szemben, de Fichte egyértelműen elveti a személy bármilyen fajta belekeverését is egy filozófiai vitába.

> „Annak ellenére például, hogy az Ön rendszerét hamisnak, az enyémet pedig igaznak tartom, Önt teljes szívemből tisztelhetem, és mélyen meghajolhatok Ön előtt, ha Önnek nagyobb jellembeli ereje és nagyobb igazságszeretete van, mint nekem. És ha sikerülne is felépítenem a filozófiát mint tudományt (amire azt hiszem, képes leszek), akkor sem hiszem, hogy ezzel a legkisebb érdemre tennék szert. Én ebben csak a természet szerszáma vagyok, és csak annyi érdemem van, amennyi a szabadságomon keresztül megvalósul."[13]

Igazat kell-e adnunk azonban Fichtének, és valóban el kell-e vetnünk az ad hominem érvelés minden fajtáját, vagy vannak esetleg olyan esetek, amikor számításba kell vennünk a vitapartnerek személyét, igazolási rendszereiket, hátterüket vagy akár stílusukat, nyelvüket?[14] Én itt amellett szeretnék érvelni,

---

[11] „Az én célom az volt, és most is az, hogy a hallgatóim gondolkodói erejét és erkölcsi érzékét felébresszem, életre keltsem és kimű veljem, és nem az, hogy a tiszta igazságot hirdessem (melynek egyébként nem is vagyok birtokában), hogy megalkossak egy csalhatatlan rendszert, amely, még ha meg is találtuk volna, semmiképpen sem lenne hirdethető egy katedrán." Fichte és Reinhold levelezése. 54.

[12] Azt is tudni lehet, hogy Fichte is folyamatosan öntételezésre szólítja fel hallgatóit, ezen a ponton talán érdemes kiemelnem, hogy az előadásban nem veszem figyelembe az egész Reinhold-Fichte szövegkorpuszt, hanem kizárólag erre a levelezésre koncentrálok, természetesen az elementárfilozófia megalkotójának is fontos a szisztematika és a *Kinyilatkoztatás* szöveg szerzőjének sem csak a szisztematika a fontos.

[13] Reinhold-Fichte levelezés 57.

[14] Hiszen az ideális érvelés sem csak a premisszák és konklúziók sorozataként értelmezhető mint ahogy Kant szerint az értelem sem pusztán ez alapján gondolja el a dolgok a priori kapcsolatát. A logika nem csak Fichténél nem írhat elő szabályokat

hogy igenis figyelembe kell vennünk az egyes vitaszituációk, „vitanyelvek” és vitázó típusok differenciálódását ahhoz, hogy a vitát mint vizsgálandó jelenséget fogalmi síkra tudjuk emelni, az ún. „tudományos gondolkodás” avagy szisztematikusság kényszere nélkül, amely ezen a szempontokat eleve kizárná.

Ezen a helyen térhetünk át a vita fent említett második modelljére, a vita mint megértés modelljére. Rüdiger Bubner *A dialektika mint topika* című könyvében ugyanis éppen amellett köteleződött el, hogy kitágítsa a tudományosnak tartott viták keretfeltételeit és ezzel a racionalitáskoncepciónk flexibilizálódása lehetségessé váljon. Ehhez a szerző szerint arra van szükség, hogy a tudomány rangjára emelt hegeli dialektika felől, mintegy visszafelé tekintve fedezzük fel, hogy a dialektika forrását voltaképpen a vita életvilágbeli szituációiban találjuk meg. Mint azt a fentiekben láthattuk, Fichte képtelen dialógusba lépni Reinholdal, de mégis mik lesznek a feltételei a dialógusba való belépésnek, és hogyan néz ki az életvilágbeli viták dialektikus logikája? Mindenekelőtt azt kell hangsúlyoznunk, hogy a vita mint megértés modellje csak ott tud színre lépni, ahol maga a megértés valamilyen módon már válságba jutott, a meglévő tudásunkkal nem tudunk előrébb jutni, megakadtunk. Ekkor szerencsés esetben találunk még olyanokat, akik hasonlóan magukénak érzik a problematikus tárgyat, de önállóan ők sem képesek a probléma megoldására. Bubner szerint csakis ebben a szituációban jelenhet meg a vitának egy olyan eljárása, amely azzal a reménnyel kecsegtet, hogy képes feloldani a problematikus pontokat anélkül, hogy a kezdeti alapállásunkat teljesen helyettesíteni próbálná. Felmerül tehát egy kérdés, amely összeköti a dialógusba belépő partnereket, amennyiben mindannyian szeretnének választ kapni a kérdésre, ugyanakkor mindenki rendelkezik már egy bizonyos nézőponttal a dologra vonatkozóan. Mi következik ezután? A vita mint harc modelljében azt gondolhatnánk, hogy ekkor az egyik nézőpont mégiscsak képessé válik arra, hogy a többi fölé emelkedjen, ebben a modellben a kiváló vitázó az, aki képes pusztán a szavak erejével meggyőzni a többieket saját nézetének helyességéről, egyfajta mágikus képességgel elmegy a végletekig és megszünteti a megosztottságot. A dialektikus, megértésorientált vitában azonban ennek éppen az ellenkezője történik. Már az életvilágbeli tapasztalataink is azt mutatják, hogy az igazán hatékony vitázók abban nagyok, hogy képesek megtalálni azt a közös pontot, amelyben az összes résztvevő egyetért. A jó vitázó képes az összes felmerülő nézetet egy átütő érv segítségével visszavezetni arra a pontra, legyen

---

a filozófia számára, de már a mindennapi tapasztalataink is azt mutatják, hogy korántsem mindig tisztán logikai úton döntünk arról, hogy melyik érvet fogadjuk el. Ugyanakkor ez továbbra is nyitva hagyja a kérdést, hogy hogyan határozható meg a filozófiai viták kritériumrendszere és hogy egy ilyen kritériumrendszer felállítása vajon szükségszerűen maga után vonja-e a vitázó felektől és azok kontextusaitól való teljes elvonatkoztatást.

ez a pont bármilyen apróság, amelyben a résztvevők mindannyian egyetértenek. Az egyetértésnek ezeket a helyeit nevezi Bubner, egy Arisztotelésztől kölcsönzött fogalommal, toposzoknak. A toposzok tehát Bubner megfogalmazása szerint, *olyan lehetőségeket tárnak fel, amelyekben a megfelelő érvek keresése sikeresnek ígérkezik.*[15] A pszichológusok talán ezeket a topikus helyeket a közös valóság helyeiként határoznák meg, Bubner analógiájában pedig a topika helyei a nyelvben gyökerező általános logikai struktúrákhoz vannak hasonlítva mint analógia, ellentét, hasonlóság stb. Ez annyiban tekinthető egy közös valóságnak, amennyiben *a nyelv komplex szabályrendszere adja egy világkép logikai konzisztenciáját.* Ahhoz azonban, hogy egyáltalán eljussunk a fent leírt topikus helyekre, ahonnan aztán kiindulhat az érvelés oda-vissza játéka, szükségünk van olyan „átütő érvekre", amelyek képesek megszüntetni a problematikus dologra vonatkozó nézeteink rögzítettségét. A vita megértés modelljében itt jelenik meg tehát első ízben a kritika mint a vitába való belépés előfeltétele. A kritika célja tehát a vitában a vitázó felek előfeltevéseinek és prekoncepcióinak háttérbe szorítása annak érdekében, hogy biztosítsa a „közös valóság" felépítésének, vagyis a topikus helyek megtalálásának lehetőségfeltételét, miközben persze a dologra vonatkozó érdeklődés mindvégig fennmarad. Azokat, akik egy vitában képesek olyan átütő érveket alkalmazni, amelyek a vitában résztvevők nézeteink relativizálásához vezethetnek, nevezhetjük a vita provokátorainak. A platón dialógusok Szókratésza, a filozófusok ősmintája például ilyen provokátornak tekinthető, az utálatos bögöly, aki képes felébreszteni a lomha paripát. A vita provokátor típusa tehát eléri azt, hogy ne „ragaszkodjunk" a nézeteinkhez, követve az érvelését, a vitában résztvevőknek lehetőségük van alternatív nézőpontokat felvenni, ebben a folyamatban aztán szép lassan feloldódik az az előfeltevésünk, hogy a dologra vonatkozó nézetünk és maga a dolog egy és ugyanaz. Egy vitába belépni tehát csak úgy lesz lehetséges, ha a résztvevők felfedezik és tudatosítják magukban, hogy a szavak és a dolgok között mindig van differencia, ez teszi egyáltalán lehetővé a dologra vonatkozó különböző nézőpontokat, vagyis a vita lehetőségfeltételét maga ez a viszonykarakter fogja biztosítani. Nem az az érdekes tehát, hogy ki teszi fel a kérdést, hanem hogy mi teszi lehetővé azt. Az átütő érvelés sikere azonban, melyben tehát a vitában résztvevők nézőpontjait sikerül egyenrangúként felmutatni a résztvevők számára, mindig kontextusfüggő. A provokátornak figyelembe kell vennie a résztvevők kompetenciáját, képzését, mércéit, igazolási rendszereit, hiteit, Ezen az általánossági szinten tehát figyelembe kell vennem a vitában résztvevők személyét is mint a vitaszituáció előfeltételét.

---

[15] Rüdiger Bubner: *Dialektika mint topika*. 70.

Ezen a ponton azonban miután az összes résztvevő „felpróbálta" a dologra vonatkozó összes lehetséges nézetet, az oppozíciók ellenére, vagy talán sokkal inkább rajtuk keresztül bekövetkezik az, amit Bubner az ellentétek ellentmondásba való átcsapásának nevez. Az átcsapás a hegeli dialektikakoncepcióból kiindulva éppen a fentiekben leírt viszonykarakter tudatosításának tudatosítását jelenti, azaz a reflexió reflexióját. Míg az első reflexiós szint csak az előzetesen adott nézetekre vonatkozik, addig a második reflexiós szint már vonatkozik ezekre a nézetekre, önmagára és eddigi eredményére is. A viszony tehát önmagából kiindulva változik meg, a hátrahagyott szintet megszüntetve-megőrizve, ezek az átcsapások lesznek tehát a dialektikus folyamat motorjai. Bubner szerint a dialektikus tendencia ott válik önkényessé, hogy nem ad magyarázatot arra, hogy ezek az ellentétből ellentmondássá kiéleződött átcsapások miért éppen azokon a helyeken következnek be, ahol bekövetkeznek, és erre a dialektikus folyamat eszményének szem előtt tartása önmagában még nem adhat magyarázatot. A maga Hegel interpretációjában Adorno ezeket az átcsapásokat a megérthetetlenség karakterével ruházza fel. Adorno azt állítja, hogy a *Logika* megértésének nehézsége Hegel azon törekvéséből adódik, hogy „egyfajta lebegő-függő karaktert biztosítson a filozófiának" (egy hérakleitoszi folyam értelmében)*, ahol semmit sem lehet elszigetelten megérteni, mindent csak az egész összefüggésében lehet érteni, azzal a kínos kikötéssel, hogy az egész viszont csak az egyes pillanatokban él.*[16] Mivel azonban Adorno az átcsapásnak ezt a szerepét mint megérthetetlenséget, az irracionalitás pillanatait konstatálta, ezért úgy gondolta, hogy Hegel *Logiká*jában a szó szigorú értelmében nem is beszélhetünk érvelésről.[17] Bubner a maga Hegel rekonstrukciójában azonban a dialektika dialógusra azaz életvilágbeli vitákra való visszavezetésével meggyőzően bizonyítja, hogy valós vitáink folyamata sokkal közelebb áll a dialektikus procedúrához, mint ahogy arra a tudományra fölesküdött statikus racionalitáskoncepciókból következtetni lehetne. Adorno ebben a bubneri perspektívában tehát csak azért minősítheti Hegel Logikáját érthetetlennek, mivel a maga érvelésfogalma is áldozata a tudományos gondolkodás vélt kényszerének. Adorno kritikája, miszerint *Hegel szövegei a doktrinák nyelvén íródtak, miközben éppen ezt a nyelvet kritizálja*, ebből a bubneri perspektívából nézve saját magára is visszaszáll.

---

[16] Theodor W. Adorno: Skoteinos oder Wie zu lesen sei. In. Gretel Adorno, RoIf Tiedemann (Szerk.): *Gesammelte Schriften*, Frankfurt am Main, Shurkamp Verlag, 3. kiadás, 1990. 326-375., 328. Saját fordítás. A továbbiakban: Adorno: Skoteinos.

[17] „Hegel mélységesen bizalmatlan az érveléssel szemben és jogosan. Elsősorban mert a dialektikus tudja azt, amit később Simmel újrafelfedezett: hogy bármi, ami érveléssel bizonyított, az mindig megcáfolható. Ezért ábrándítja ki szükségszerűen Hegelt az érvek keresése." In. Adorno: *Skoteinos*... 370. Saját fordítás.

Függetlenül attól azonban, hogy megérthetetlenségnek vagy átcsapásnak nevezzük, mind Adornót mind Bubnert a dialektikában benne rejlő anticipáló, sejtésszerű racionalitási várakozás érdekli. Mindkét szerzőnél ez egy Hegel esetében hiányként felmutatható nyelvi dimenziót kap.

> „ A nyelvi egyetemesség momentumában, amely nélkül nem lenne nyelv, visszavonhatatlanul sérül a teljes tárgyilagos meghatározhatósága annak a jellegzetességnek amit meg akarunk határozni. A korrekció mindig is egy felismerhetetlen törekvés az érthetőségre. Ez az érthetőség ellentétes pólusú a tiszta nyelvi objektivitáshoz képest. A kifejezés igazsága csak a kettő közötti feszültségben rejlik."[18] – írja Adorno.

Ez persze nem áll messze a Bubner által leírt dialógus szituációtól, mely során meg kell egyeznünk a racionalitás egy adott koncepciójában, de csak azért, hogy képesek legyünk átlépni rajta. A *Logika* ki nem mondott kérdése tehát mindkét szerző szerint arra vonatkozik, hogy mi az, amit nyelvünk bázisán egyáltalán el lehet gondolni.

Ha válaszolni akarunk a kiinduló kérdésünkre arra vonatkozóan, hogy van-e valamilyen univerzális haszna a filozófiai vitáknak, akkor adornói parafrázissal talán azt mondhatnánk, hogy ez a haszon *a filozófiai észszerűség felépítése az irracionalitás pillanatában, egy nyelvvel ellentétes nyelv létrehozása, melyet saját lehetetlenségének stigmája jellemez, amely csak annyiban látható, amennyiben láthatatlan*, új racionalitások létrehozása tehát a racionalitás vitákban létrejövő kritikáján keresztül. Talán mégiscsak Reinholdnak volt igaza, és a filozófia képes megváltoztatni az életet és, tehetnénk hozzá Bubnerrel, abból is kell kiindulnia. Amennyiben azonban az életből szeretnék kiindulni fel kéne tennünk a kérdést, hogy talán nem éppen azért vált-e a vita mint harc metaforája ennyire meghatározóvá mert szélőségesen meritokratikus társadalmunkban, ahol minden győzelmünk egyéni győzelem és minden vereségünk és harcunk egyéni vereség és harc, olyannyira háttérbe szorult a szép malraux-i remény, hogy *a döntő fontosságú többé ne a különleges legyen, ami az egyes emberben él, és hogy az egyén ne azt védje, ami őt a többi embertől elválasztja, hanem azt, ami lehetségessé teszi, hogy közösségben találkozzék velük*.[19]

---

[18] Adorno: *Skoteinos*... 340. Saját fordítás.

[19] Részlet André Malraux 1934-ben tartott beszédéből, melyet Sinkó Ervin idéz fel *A regény regénye* című könyvében.

FREUD ÉS JUNG ÁLOMSZÖVEG-OLVASATAI

BRANCZEIZ ANNA

„a dream is a panorama
of the whole mental life"

(John Berryman: *Dream Song 327*)

Tanulmányom mottóját John Berryman XX. századi amerikai költő *Álomdalok*[1] című ciklusának 327. darabjából kölcsönzöm: „az álom a mentális élet egészének panorámája". Berryman hosszúverse sokrétű, a legkülönfélébb poétikai és nyelvi eszközökkel konstruálja meg a különböző álomképeket, egyúttal meghagyja az értelmező szabadságát. Erre utalnak az idézett sorok. A *327. Álomdal* Freud-kritika is, amit az első sorok nyilvánvalóvá is tesznek: „Freud was some wrong about dreams, or almost all" („Freud valamiben tévedett az álmokról, vagy majdnem mindenben"). Azért idézem Berryman e sorait, mert ezek motiváltak akkor, amikor a témafelvetésemet megfogalmaztam. Előadásom háttértanulmány egy irodalmi elemzéshez. Meglátásom szerint az *Álomdalok* Freud-kritikája Jung Freud-kritikájára rezonál, Berryman pedig mindkettőjük munkáit ismerte és olvasta. Ennek a felvetésemnek az alátámasztásához szeretném körbejárni a két pszichoanalitikus álomelmélete közötti hasonlóságokat és különbségeket.

A következőkben Freud és Jung egy-egy értelmezésének összevetésével azt vizsgálom, hogyan olvas a két szerző álomszövegeket. Az összehasonlítás kiindulópontjaként Heller Ágnes *Az álom filozófiája* című kötetét[2] használom. Könyvének álom hermeneutikájáról szóló fejezetében Heller azt a kérdést járja körül, milyen attitűd szerint értelmezhetők az álomtartalmak: „[…] az álmokat akkor meséljük el, akkor igyekezünk pontosan felidézni, visszaadni, szöveggé fordítani az álomképet, amikor jelentést, mi több: számunkra fontos jelentést tulajdonítunk az álomnak általában".[3] Heller három nagy elméleti diskurzust taglal: Freud, Jung és a Dasein-analitikusok meglátásait referálja.

Összefoglalóan elmondható, hogy Freud és Jung alapvetően egyetértenek abban, hogy az álmok megértését nem vezérelhetik előítéletek. Ez számomra Hans-Georg Gadamer felvetéseit idézi. Heller szóhasználata („álomhermeneutika") is arra csábít, hogy Gadamer vonatkozó meglátásait használjam

[1] Berryman, John: *The Dream Songs*. New York, Farrar, Strauss and Giroux, 2014.
[2] Heller Ágnes: *Az álom filozófiája*. Budapest, Múlt és Jövő, 2011.
[3] *Uo*. 113.

keretként megközelítésemben. Az *Igazság és módszer* című könyvének idevágó fejezetében Gadamer megkülönbözteti a legitim, az értelmezésben termékenyen működtethető előítéleteket azoktól az előítéletektől, melyeknek leküzdése, mint írja, „a kritikai ész feladata".[4] Azt, hogy az előítéletek gyümölcsözőek is lehetnek a megértésben, Gadamer más szövegeiben is felveti. *Hermeneutika* című esszéjében például a következőket írja: „[...] megértés csak úgy lehetséges, ha a megértő játékba hozza saját előfeltevéseit. Az értelmező produktív hozzájárulása elválaszthatatlanul hozzátartozik magának a megértésnek az értelméhez."[5] *Szöveg és interpretáció* című tanulmányában is amellett érvel, hogy az értelmezés beszélgetés, dialógus a szövegekkel, „állandóan változó kísérlet", „ismétlődő kísértés", hogy belebocsátkozzunk valamibe („sich auf etwas einlassen"), hogy kapcsolatba kerüljünk valakivel („sich mit jemandem einlassen").[6] Mint írja, „[a] beszéd olyannyira nem az előítéleteink puszta kiterjesztése és érvényesítése, hogy inkább azok kockáztatását jelenti."[7] Úgy vélem, Freud és Jung álomértelmezői gyakorlatának különbségeit jól szemléleti, hogyan viszonyulnak saját elméletükhöz. Ehhez pedig jó támpontot adhat, ha szem előtt tartjuk Gadamer imént idézett gondolatait az előítéletekről.

Noha Jung és Freud – mint azt Cseri Kinga is jelzi tanulmányában – kölcsönösen elismerték egymás munkásságát, számos területen más nézeteket vallottak, ami konfliktusok forrása volt a két analitikus között.[8] A kettejük közötti ellentét talán az álomműködésről, illetve az álomértelmezésről alkotott gondolataikban mutatkozik meg a legélesebben. Freud az álmokat a korai életszakasz traumáihoz, elfojtott indulatokhoz, ösztönökhöz köti, és vágyteljesítő funkciót tulajdonít nekik. Jung elveti Freud vágyelméletét. Amellett érvel, hogy az álmok tudatos beállítódásainkat kompenzálják, és olyan konfliktusokra, élethelyzetekre reagálnak, amelyek aktuálisan foglalkoztatnak bennünket.

---

[4] Gadamer, Hans-Georg: *Igazság és módszer*. Ford. Bonyhai Gábor, Budapest, Gondolat, 1984. 198.

[5] Gadamer, H-G.: Hermeneutika. Ford. Bacsó Béla In. Csikós Ella, Lakatos László (Szerk.), *Filozófiai hermeneutika*. Budapest, Filozófiakutatók Továbbképző és Információs Központja, 1990. 11-28., 23.

[6] A német eredetire támaszkodom: Gadamer, H-G., Text und Interpretation In. H-G. G.: *Hermeneutik II. Wahrheit und Methode (Gesammelte Werke. Band 2.),* Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1993², 330-360., 335.

[7] Gadamer, H-G.: Szöveg és interpretáció. Ford. Hévizi Ottó In. Bacsó Béla (Szerk.). *Szöveg és interpretáció,* Cserépfalvi, h. n., é. n., 21.

[8] Freud és Jung kapcsolatáról bővebben lásd: Cseri Kinga: A tudattalan filozófiája – Sigmund Freud és Carl Gustav Jung elméletének összehasonlító vizsgálata In. Fehér M. István, Kiss Andrea-Laura, Lengyel Zsuzsanna, Nyírő Miklós, Budapest, L'Harmattan, MTA-ELTE Hermeneutika Kutatócsoport, 2015. 401-414., 404-407.

Freud álomelméletének fő műve az 1900-as *Traumdeutung,* amely magyarul Hollós István fordításában jelent meg *Álomfejtés* címmel.[9] Freud a következő szavakkal indítja úttörőnek számító gondolatmenetét: „E lapokon be fogom bizonyítani, hogy van olyan pszichológiai eljárás, amellyel az álmok megfejthetők, és hogy alkalmazásakor minden álom értelmes lelki képződménynek bizonyul, amely meghatározható helyen beilleszthető az ébrenlét lelki működésébe."[10] Freud legmeghatározóbb felismerése, hogy az álmok szimptómaként érthetők, amelyek segítenek feltárni a tudattalan lelki folyamatokat, és hozzájárulhatnak a különféle neurózisok kezeléséhez. Álomfejtési módszere is sajátos: a szabad asszociáció technikáját követi. Ennek lényege, hogy „a kritikátlan önmegfigyelés állapotába" helyezkedjünk: nem szabad rostálni a gondolatainkat. Első közelítésben az álom minden eleme lényeges.[11] Ez még akár gadameri gondolatként is érthető.

Freud technikáját kiválóan szemlélteti a kötet központi álmának elemzése. Az Irma-álom a pszichoanalitikus saját álma. Mélyreható elemzésének nyomán arra a következtetésre jut, hogy ezt az álmát a bosszúállás vágya hajtja. Innen jön Freud álomfelfogásának egy másik központi gondolata: „Az álomfejtő munka befejezésekor az álom vágyteljesülésnek bizonyul."[12] Elfogadható ez a kijelentése, az általánosítását azonban én is fenntartásokkal kezelem. A gondolat, miszerint az álmoknak vágyteljesítő funkciójuk van, egyenesen gúzsba köti Freudot. Rendületlenül érvel amellett, hogy az álmok elfojtott ösztöneinket, vágyainkat reprezentálják. Ezt a felvetését olyan álmokkal igyekszik igazolni, amelyek „leplezetlenül elárulják vágyteljesülés-jellegüket". Freud egyik példája egy testi inger (a szomjúság) által kiváltott álom: „Ha sikerül szomjúságomat azzal lecsillapítani, hogy álmomban iszom, akkor nem kell felébrednem, hogy szomjamat oltsam. Vagyis ez kényelmi álom."[13] Freud szerint a gyermekek álmai is azt a felvetést támasztják alá, hogy az álmoknak vágyteljesítő funkciójuk van. A *Pszichoanalízis* című kötet III. előadásában például a következőket olvashatjuk: „A kisgyermek mindig azoknak a vágyaknak a beteljesedéséről álmodik, amelyek az előző napon ébredtek fel benne, de kielégülést nem leltek. Minden különös magyarázó képesség nélkül rá fogunk jönni az ilyen álmok egyszerű megfejtésére, elég ha azok után az események után tudakozódunk, amelyeket a gyermek a megelőző napon (az álom napján) átélt."[14]

---

[9] A következő kiadásra hivatkozom: Freud, Sigmund: *Álomfejtés*. Budapest, Helikon, 1985.
[10] *Uo*. 15.
[11] *Uo*. 82-83.
[12] *Uo*. 95.
[13] *Uo*. 97.
[14] Freud, Sigmund: *Pszichoanalízis*. Ford. Ferenczi Sándor, Lengyel József és Pártos Zoltán, Bukarest, Kriterion, 1977. 69-70.

Ehhez a gondolathoz köthető a bécsi pszichoanalitikus másik vesszőparipája: az álmok mindig azokat az ösztönös vágyainkat torzítják el, amelyek az álmot megelőző napon merültek fel bennünk, de elfojtottuk azokat. Az adott nap történései katalizátorként idézik elő az álmot, amely ugyanakkor korábbi emlékekből, eseményekből, benyomásokból is építkezhet.

Freud olyannyira ragaszkodik teóriájához, hogy még az ellene felhozott példákról is igyekszik bebizonyítani, hogy azok valójában őt igazolják. Erről tanúskodnak a következő gondolatok: „Ezeknek az álmoknak egyik hatóerejük az a vágy, hogy ne legyen igazam. Ilyen álmok rendszerint kezelés közben keletkeznek, amikor a páciens ellenállást érez irántam; nagy valószínűséggel számíthatok rá, hogy ilyen álmot idézek elő, amikor a betegnek első ízben magyarázom el, hogy az álom vágyteljesülés. Sőt arra is el vagyok készülve, hogy minden olvasómmal is ez fog történni: álmában készséggel le fog mondani valamilyen vágyáról, csak hogy az a vágya teljesüljön, hogy ne legyen igazam."[15]

A bécsi pszichoanalitikus az önigazolás jegyében értelmezi például annak a páciensének az álmát is, aki unokaöccse halálát álmodja meg. Ezt az eset így vezeti fel: „Egyik nőbetegem egy komorabb jellegű álmot hozott fel, ugyancsak a vágyelmélet ellen." A fiatal lány nővérének két fia volt: Karl a fiatalabb, Otto az idősebb. Otto azonban meghalt: ő volt a lány kedvenc unokaöccse. Álmában Karl temetését látja. Miután ezt elmondja a következő kérdésekkel fordul a pszichoanalitikushoz: „Nos, mondja meg, mit jelentsen ez? Hisz ismer, hát olyan rossz vagyok, hogy testvéremnek még megmaradt egyetlen gyermeke elvesztését kívánjam? Vagy azt jelenti-e az álom, hogy inkább láttam volna Karl halálát, mint Ottóét, akit annyival jobban szerettem?" Freud beleáll a vitahelyzetbe, és módszeresen bebizonyítja, hogy ez az álom is vágyálom. A fiatal lány ugyanis beleszeretett nővérének egy férfi barátjába, de a testvér útját állta a bimbózó kapcsolatnak. A lány viszont a szakítás után sem tud elszakadni a férfitól: keresi azokat a helyzeteket, amikor láthatják egymást. Az álmot előidéző esemény Freud szerint az, hogy a lány éppen egy hangversenyre készül, ahol a férfi is ott lesz. Ez az álom tehát a viszontlátás vágyát artikulálja, amely ellen a lány „belsőleg küzd". Megtévesztő lehet, hogy egy olyan helyzet leplezi el a lány vágyát, amelyben „[...] ilyen vágyakat el szoktak fojtani, olyan helyzetet, amelyben az embert annyira eltölti a gyász, hogy szerelemre sem gondolhat."[16]

Ahelyett, hogy elfogadná a „vágyelméletbe" nem illő álmok létezését, Freud gondolkodás nélkül igyekszik minden álmot beszuszakolni az általa megalkotott dobozba. Noha a szabad asszociációs technika alkalmazása közben felfüggeszti előítéleteit, ebben a kérdésben mereven ragaszkodik elképzeléseihez.

---

[15] Freud: *Álomfejtés*. *i.m.* 118-119.
[16] A bekezdésben az összes idézet innen: *Uo.* 115-116.

Sőt, nemcsak ragaszkodik egy általa megalkotott, jól beváltnak tűnő rendszerhez: orvosi tekintélyét arra használja, hogy a pácienssel elfogadtassa saját perspektíváját. Heller Ágnes Freud gyakorlata kapcsán megfogalmazott felvetései nagyon is jogosnak és helytállónak tűnnek: „Persze mindig ki lehet választani olyan álmokat, amelyek az elméletet alátámasztják, illetve úgy lehet elemezni azokat, hogy alátámasszák. Freud idejében a tudományos ítéletnek apodiktikusnak kellett lennie, és elvárták, hogy törvényalkotó legyen."[17]

Freud hozzáállását Jung szavaival jellemezhetjük „egyoldalú megértésként" is. Jung vonatkozó gondolatai így hangoznak: „Egyoldalú megértés esetén [...] az a veszély, hogy az orvos eleve kialakított véleményéből kiindulva olyan ítéletet fogalmaz meg, amely esetleg ortodox módon megegyezik valamilyen tannal [...]. De nem kapja meg a páciens önkéntes egyetértését, és ezért gyakorlatilag nem helytálló".[18] Ez mintha látens Freud-kritika lenne.

Jung módszere sok tekintetben követi a bécsi mester álomértelmezői gyakorlatát, de a svájci pszichoanalitikus határozottan elhatárolja magát a vágyelmélettől. Abban például egyetértés mutatkozik a két pszichoanalitikus között, hogy az álmok a tudattalanról adnak hírt, függetlenek akaratunktól, és ezért sokat elárulhatnak a bennünk zajló, egyébként rejtett lelki folyamatokról.[19] Jung elfogadja Freud mélyelemző, asszociációs módszerét is. Az elemző munka során darabjaira osztjuk az álomtextust, aztán „szabadon sorjázó mozaikokat" gyűjtünk az egyes részekhez. Ennek eredményeképpen „[...] nemsokára igen bensőséges összefüggést veszünk észre az álomképek és az éber állapotunkban bennünket lelkünk mélyén foglalkoztató dolgok között, természetesen anélkül, hogy rögtön meg is értenénk ennek az összefüggésnek a jelentését. A mozaikok összegyűjtésével az álomanalízisnek csak az előkészítő részét végeztük el."[20]

Jung az álom működésmódjának megragadásra a „kompenzáció" fogalmát vezeti be. A kompenzáció, mint írja „[...] különböző tények vagy nézőpontok szembesítése és összehasonlítása, melynek révén kiegyenlítődés vagy igazolás következik be."[21] Olyan, mintha az álom tükröt tartana tudatos beállítódásaink elé. Ha kell, akkor torzítja a képet. Jung ezzel kapcsolatban a következő gondolatokat fogalmazza meg: „Ha a tudatnak az életszituációval kapcsolatos beállítódása nagymértékben egyoldalú, az álom az ellenkező oldalra áll. Ha a tudat a «középhez» viszonylag közeli helyzetet foglal el, az álom beéri variánsokkal. Ha azonban a tudat helyzete «korrekt» (adekvát), az álom koincidál és

---

[17] Heller: *i.m.* 128.
[18] Jung, Carl Gustav: *Gondolatok az álomról és az önismeretről.* Ford. S. Nyírő József, Budapest, Kossuth, 1996. 43.
[19] *Uo.* 12-13.
[20] *Uo.* 13-14.
[21] *Uo.* 26.

ezzel aláhúzza a tudat tendenciáját, anélkül azonban, hogy közben elveszítené sajátságos autonómiáját." [22] Jung szerint a páciens tudatszituációjának értékeléséhez kiemelten fontos az álomgazda kikérdezése,[23] gondos és specifikus kontextusfelvételek nélkül ugyanis elképzelhetetlennek tartja az álomértelmezést.[24]

Egyik példája egy olyan ötven év körüli férfi álma, aki szenvedélyes hegymászó. Álmában egyedül vág neki egy hegyi túrának: egy nagyon magas, meredek hegycsúcsot akar megmászni. Ahogy egyre feljebb és feljebb jut, extázisba zuhan, olyan érzés fogja el, mintha repülne, mintha minden terhétől megszabadult volna. Végül a csúcs fölött kilép a semmibe, a levegőbe. Ekkor ébred fel. Jung szerint az álom az álmodó nyelvén fejezi ki magát, ezért innen is kell azt megérteni. [25] Álomértelmezésében abból indul ki, hogy a férfi különösen kedveli a hegymászást. Olyannyira, hogy „[...] nem fél a veszélytől, hiszen ha a hegyekben érné a halál, az nagyon szép halál lenne."[26] A pszichoanalitikus arról faggatja a férfit, miért teszi ki magát ilyen veszélynek. Kiderül, hogy számára a hegymászás menekülés az otthoni élettől. Jung így gondolkodik: „Ezzel felfedte szenvedélyének intim okait. Megtudtam tőle, hogy házassága tönkrement, és odahaza semmi sem tudja lekötni. Többé-kevésbé elege van a munkájából is. Így nyilvánult meg a hegyek iránt táplált félelmetes szenvedélye: a hegyek megváltást jelentettek neki az elviselhetetlenné vált létezéstől."[27]

Jung hagyja, hogy a pácienssel folytatott beszélgetés valóban alakítsa az értelmezést. Fogalomhasználata is jelzi, másként gondolkodik az álmok tudattalanhoz és éber élethez fűződő viszonyáról, mint bécsi kollégája. Freud figyelme arra irányul, mi az álom tárgya, mit formál a tudattalan álommá. Ha az álom segítségével megfejtettük, pontosan melyek ezek az elfojtott ösztönök és vágyak, arra kell rájönnünk, milyen szerepük van a különböző lelki zavarokban, neurózisokban. Azaz Freud olyan kétosztatú rendszerben gondolkozik, amelyben az álom a közvetítő, a „királyi út" a tudattalan és a tudatos, éber élet között.[28] Jungot viszont az érdekli, hogyan működik az álom, hogyan formálja az ismeretlent álommá, és hogy az így kreált kép hogyan korrelál az éber élet történéseivel. Jung tehát olyan kétosztatú rendszerben gondolkodik, ahol az álom párbeszédbe lép az éber élettel. Ennek megragadására használja a „kompenzálás" kifejezést.

---

[22] *Uo.* 26-27.
[23] *Uo.* 27.
[24] *Uo.* 34.
[25] *Uo.* 20.
[26] *Uo.*
[27] *Uo.* 21.
[28] „Az álomfejtés pedig a tudattalan lelki élet megismerésének királyi útja." Freud: *Álomfejtés*. i.m. 421.

Jung szerint az álomértelmezőnek félre kell tennie előítéleteit, és valami váratlan dologra kell készülnie: „De semmilyen körülmények között ne számítsunk arra, hogy ez az értelem meg fog felelni valamilyen szubjektív várakozásnak; hiszen az álom esetleg – sőt nagyon gyakran – valami megdöbbentően mást mond, mint amit várnánk."[29] Ez Gadamer azzal kapcsolatos meglátásaira emlékeztet, hogy a megértés előítéleteink kockáztatását jelenti.[30] A *Gondolatok az álomról és az önismeretről* című könyv fejezetei különböző Jung-szövegekből származó idézeteket fűznek össze. *Az álmok értelmezéséhez* című fejezet Freud-kritikával indít: „Nem tudtam osztani Freudnak azt a véleményét, hogy az analízis módszere azonos az ő szexualitáselméletével, és nem tudtam elfogadni azt az elméletét sem, amely szerint az álom a vágyak teljesítője."[31] Ironikus, hogy Jung Freud-kritikáját éppen a következő gondolatok követik: „Egyáltalán nincs szükség hatodik érzékre ahhoz, hogy meg tudjuk érteni az álmokat. De igenis többre van szükség annál a szellemtelen sematizmusnál, amit a vulgáris álmoskönyvek nyújtanak, illetve ami az előítéletek hatására szinte folyton újratermelődik."[32]

Gondolatmenetem zárásaként visszautalok Berryman versére. Freud minden bizonnyal ellenállásként értené a *327. Álomdalt;* olyan vágyteljesülésként, amely azt akarja bizonyítani, hogy Freudnak nincs igaza. A szöveg tehát torzítás: mást mond (Freud téved), mint amit valójában gondol (elfogadhatatlannak tartom Freud elméletét). Ha viszont a többi *Álomdal,* netán Berryman interjúinak, esszéinek kontextusában értelmezzük ezt a darabot, az összeegyeztethető Berryman Freudról, a pszichoanalízisről és általában az értelmezésről alkotott elképzeléseivel: nincs egyetlen értelmezői szempont, nincs egyetlen helyes olvasat. A mottóként idézett sor („az álom a mentális élet egészének panorámája") leginkább Jung arra vonatkozó gondolatait visszhangozza, miszerint „az álom a legszorosabban össze van fonódva a személyiség valamennyi tendenciájával, hajlamaival"[33]. Ezért nincs két egyforma álom, és mindegyik álomnak más funkciója van, amit csak akkor fedhetünk fel, ha jól ismerjük az álmodót. Azaz, miként Heller Ágnes fogalmaz, „[...] minden álom különbözőképpen értelmezhető. Ahhoz, hogy (feltehetően) találóan értelmezzük az álmot, jobb, ha ismerjük az embert, aki álmodta."[34]

---

[29] Jung: *i.m.* 45.
[30] Gadamer: Szöveg és interpretáció. i. m., 21.
[31] *Uo.* 34.
[32] *Uo.*
[33] *Uo.* 14.
[34] Heller: i.m. 179.

A DIALEKTIKA HATÁRA

CZÉTÁNY GYÖRGY

Rüdiger Bubner *A dialektika mint topika* című könyvében a dialektikát a vita beszédszituációjaként értelmezi. Ebben a felek egy közös tárgyra vonatkozóan egymást kizáró nézeteket fogalmaznak meg. Egymás nézeteinek kölcsönös megtapasztalása azt eredményezi, hogy már egyikük esetében sem azonosítható közvetlenül egymással a dolog és az álláspont, illetve visszatekintve úgy tűnik, a kettő sohasem volt azonos. Ezúttal már a dolog és az álláspontok viszonya válik témává.[35] Ebből következően a meghasonlott reflexió a két álláspont között ingázik. Ezen az állapoton akkor tud túllépni, ha magára a reflexióra reflektál, a viszonyhoz viszonyul.[36] Ebből pedig egy olyan érv keletkezhet, amely a résztvevő felek közös nézetévé válhat.[37] A keletkező szintetikus nézet nem vezethető le a korábbi nézetekből, nem konstruálható meg, vagyis a dialektika nem uralhatja az újonnan előálló nézetek keletkezésének folyamatát.[38] Bubner Hegellel szembeni bírálata éppen abban áll, hogy Hegel a dialógus spontán folyamatát egy szellemi monológ tudományos módszerévé változtatta. „Hegel az úgynevezett »Logika tudományá«-ban szeretné megszüntetni ezt *a folyamatnak alá nem vetett kezdeményezést*, mégpedig azzal, hogy a dialektikát módszertanilag autonómnak feltételezi."[39]

A fogalmi mozgásnak az a formája, melyet Hegel nyomán dialektikának nevezünk, és amely a szembeállított fogalmak egymásra vonatkoztatásában áll, nem a hegeli rendszerben jelenik meg először. Első megnyilvánulási formája Fichte tudománytana, pontosabban az, amiből Fichte első, 1794-es tudománytanának egész rendszerét levezeti. Ez pedig nem más, mint a három alaptétel. A három alaptétel nemcsak a tudománytan fogalmainak levezetési módját határozza meg. Maga a dinamika – a fogalmi tartalomtól elvonatkoztatva – éppúgy meghatározza Schelling és Hegel gondolkodását is. Mármost a három alaptétel keletkezése éppen egy olyan vitához köthető, melynek folyamata sok

[35] Rüdiger Bubner: *A dialektika mint topika. A racionalitás egy életvilágbeli elméletének építőkövei.* Ford. Weiss János. Typotex, Budapest, 2020. 11-15.

[36] I.m. 45., 49.

[37] I.m. 65.

[38] I.m. 88-89.

[39] I.m. 89. Kiemelés az eredetiben.

tekintetben megfeleltethető a bubneri struktúrának. A módszeressé tett dialektika valóban egy konkrét vitaszituáció lenyomatát hordja magán. Lássuk ezt a vitaszituációt, illetve azt, hogyan alakul ki e vitából Fichte három alaptétele!

A történetet Karl Leonhard Reinhold 1789-ben és 1791-ben megjelent két könyvével kezdjük. Ahogy az utóbbi könyv címéből is kitűnik (*A filozófiai tudás fundamentumáról*), ezekben Reinhold a kanti kritikai filozófia szisztematikus megalapozására tesz kísérletet. Reinhold szerint a filozófia tudománnyá válásához eddig – Kantnál is – hiányzott a tudás végső alapjának meghatározása.[40] Olyan tényt kell keresnünk, amely a Kant által tárgyalt minden emberi képességben közös. Mármost a megismerőképességek (az érzékelés, az értelem és az ész), sőt még a vágy is mind képzetek meghatározott formáira vonatkoznak.[41] A feladat a tiszta képzet fogalmának megragadása. Ezt a fogalmat a tudat puszta tényére való közvetlen reflexió által kapjuk meg. A tudat ténye nem más, mint hogy a tudatban a képzetet a szubjektum megkülönbözteti a szubjektumtól és az objektumtól, és mindkettőre vonatkoztatja. Ezt nevezi Reinhold a tudat tételének. Ez a tétel önmagában megálló, általános érvényű és általános elismerésre tarthat igényt; így a tudás fundamentumává válhat.[42] A filozófia alaptétele és Reinhold által adott meghatározása között a filozófus számára egyszerű közvetlen azonosság van.

Ezt az azonosságot Gottlob Ernst Schulze szünteti meg, aki Aenesidemus néven jelentet meg Reinhold elementáris filozófiájáról 1792-ben kritikát. Eszerint mivel a tudat tétele egy tétel (*Satz*), amely magába foglalja egy szubjektumnak és egy predikátumnak az ellentmondás tételének megfelelő összekapcsolását, ezért a tudattétel formája előfeltételezi az ellentmondás tételét.

---

[40] Karl Leonhard Reinhold: *Über das Fundament des philosophisen Wissens*. Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1978. XIII-XIV. 3.

[41] Lásd Immanuel Kant: *A tiszta ész kritikája*. Ford. Kis János. Atlantisz, Budapest, 2004. 316. A320-321/B376-377: „A *képzet* (*raepresentatio*) egyáltalán mint képzet [*Vorstellung überhaupt*]: a nem. Alatta következik a *tudatos képzet* (*perceptio*). A percepció, amennyiben csupán a szubjektumra vonatkozik mint állapotának modifikációja, az *érzet* (*sensatio*), az objektív percepció az *ismeret* (*cognitio*). Az utóbbi vagy *szemlélet*, vagy *fogalom* (*intuitus vel conceptus*). Az egyik közvetlenül a tárgyra vonatkozik és egyedi, a másik közvetve vonatkozik a tárgyra, valamely ismérv által, mely sok dologban közös lehet. A fogalom vagy *empirikus*, vagy *tiszta fogalom*, a tiszta fogalom pedig, amennyiben forrása csupán az értelem (s nem az érzéki szemlélet tiszta képe), a *notio*. A *notiones* alkotta fogalom, ha túllép a lehetséges tapasztalat határain, az *idea* avagy észbeli fogalom." Kant azonban nem határozza meg a „képzetnek egyáltalán mint képzetnek" a fogalmát.

[42] Reinhold: *Über das Fundament des philosophisen Wissens*, 77-78.

Az ellentmondás tétele minden ítélet legfelső alaptétele.[43] Ezzel tehát Schulze egy Reinholdéval ellentétes nézetet fogalmaz meg közös tárgyukkal, az alaptétellel kapcsolatban. Ez pedig – ahogy Bubner fogalmaz – megszünteti a dolog és az álláspont közvetlen azonosságát és a kettő közötti viszonyt helyezi középpontba, méghozzá mindkét fél esetében. Ahogy Schulze rámutatott az alaptétel és annak reinholdi meghatározása közötti diskrepanciára, hasonlóképp jár el Reinhold is Schulze pozíciójával szemben. Reinhold szerint ugyanis – aki ebben Kantot követi – az ellentmondás tétele csak logikai igazságok megalapozására képes, viszont nem mond semmit a reális (empirikus) igazságról. Azáltal, hogy belátom valaminek a logikai lehetőségét, még nem tudok meg semmit a létezéséről. Reinhold szerint az ellentmondás tétele nem alaptétel, amely meghatározza a tudattételt, hanem törvény, amelynek ez utóbbi nem mondhat ellent.[44] Most két egymást kizáró nézet között ingázunk, melyek egyike sem képes megoldani az alaptétellel kapcsolatos problémát.

Ezen a ponton lép be Fichte Schulze kritikájáról írt recenziójával, mely 1794 februárjában jelenik meg. Fichte nem pusztán a felek egyike által a másikban feltárt viszonyra reagál, hanem a kölcsönösen feltárt viszonyokra reflektál, hogy azokat egy közös alapra vezesse vissza. Először is igazat ad Schulzének, amennyiben a tudat-tétel valóban előfeltételezi az ellentmondás tételét. Ám igazat ad Reinholdnak is, amennyiben az ellentmondás tétele formális. Schulze bírálata tehát akkor érvényes, ha az ellentmondás elvének reális érvényt is tulajdonít. Vagyis fel kell tételeznie valamilyen tényt az elmében, amely ezt az elvet megalapozza.[45] A kritikából tehát nem az alaptétel meghatározásának kudarca következik, csupán az, hogy a filozófia tudományossá válása érdekében tovább kell kutatnunk egy a képzet fogalmánál is magasabb elv után, mely a tudattételt is megalapozza. Ez annál is inkább így van, mivel a képzet reinholdi fogalma egy szintézist fejez ki.

> A képzetalkotás cselekvése, a tudat aktusa [...] szintézis, hiszen megkülönböztetés és vonatkoztatás történik benne; mégpedig a legfőbb szintézis, minden más lehetséges szintézis alapja. És itt az a nagyon természetes kérdés vetődik fel: vajon hogyan lehet az elme minden cselekvését egy összekapcsolásra visszavezetni?

---

[43] Gottlob Ernst Schulze: *Aenesidemus oder über die Fundament der vor dem Herrn Professor Reinhold in Jena gelieferten Elementar-Philosophie*. Verlag von Reuther & Reichard, Berlin, 1911. 47.

[44] Reinhold: *Über das Fundament des philosophisen Wissens*, 85.

[45] Johann Gottlieb Fichte: Aenesidemus-recenzió. Ford. Hankovszky Tamás. *Passim*, IX. évf. 1. szám, 2013. 34.

> Hogyan gondolható el *szintézis* előfeltételezett *tézis* és *antitézis* nélkül?[46]

Hogy Fichte megoldása tekinthető a vitázó felek legalább egyike által elfogadott közös alapnak, azt egy, a filozófiatörténetben páratlan esemény erősíti meg. Reinhold ugyanis 1797 februárjában ír egy levelet Fichtének, melyben elismeri, hogy az alaptétel kérdésében nem neki, hanem Fichtének van igaza.

> Egyszer csak nem értettem, hogy hogyan helyezhetem el az egész tevékenységet a puszta *összekötésben*, hogy hogyan gondolhatom el a *szubjektumot* az objektumtól függetlenül, és hogyan gondolhatom, hogy az objektív egység nem más, mint a szubjektum tevékenységmódja, melynek realitásához hozzátartozik valami olyasmi is, ami a szubjektumon kívül helyezkedik el.[47]

A probléma tehát az, hogy a reinholdi alaptétel egy szintézis, egy „összekapcsolás", amely előfeltételezi a tézist és az antitézist. Ezáltal jutunk el *A teljes tudománytan alapjá*ban kifejtett három alaptételhez. A harmadik alaptétel fogalmazza meg a szintézist, vagyis a megkülönböztetettek összekapcsolását. A megkülönböztetést, avagy a szembeállítást (*Gegensetzen*) a második alaptétel végzi el, amely formálisan kifejezve az ellentmondás tételének felel meg. Mindezt azonban az első, legmagasabb alaptételnek kell megalapoznia, amely már semmilyen szintézist vagy szembeállítást nem tartalmazhat, pusztán egy öntételezést, önmaga azonosságának tételezését (*Setzen*). Erre azonban szintén igaz, hogy nem elég logikai igazságnak lennie, nem lehet pusztán az azonosság formális tétele (A=A), hanem a tudatban fellelhető reális tartalma kell legyen. Ez a tartalom pedig nem lehet más, mint az én, mely épp a reális öntételezés (én=én). Az önmagát tételező én nem a tudat ténye (*Tatsache*), hanem tiszta cselekvés, amelynek eredménye önmaga – egy tettcselekvés (*Tathandlung*).[48]

A második alaptétel tartalmát az első alaptételből vezetjük le: az én tételez. Ám a forma ezúttal nem az azonosság, hanem a szembeállítás. A szembeállítás formája az énnel a nem-ént állítja szembe. A tudat feltétele az öntételezés

---

[46] I.m., 35-36. Kiemelés az eredetiben.

[47] Johann Gottlieb Fichte és Carl Leonhard Reinhold levelezése (1793-1800). Ford. Weiss János. *Magyar Filozófiai Szemle*, 48. 1-2. 2004. 102. Kiemelés az eredetiben.

[48] Fichte: *Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre als Handschrift für seine Zuhörer*. In. *Gesamtausgabe. Der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. Band 2. Werke 1973-1975*. Hrsg. Reinhard Lauth, Hans Jacob. Friedrich Frommann Verlag, Stuttgart – Bad Cannstatt, 1965. 258-263.

mellett az, hogy valamilyen tőle megkülönböztetett szemléletre vonatkozik. A második alaptétel egyszerre feltételezi az én öntételezését (melytől tartalmát kapja) és tagadja azt (formája szerint). Egyszerre feltételezi, hogy az öntételezés a legmagasabb alaptétel, melyből minden mást le kell vezetni, és tagadja ezt a nem-én által. Vagyis egy ellentmondást fejez ki.[49]

Ezt az ellentmondást a harmadik alaptétel oldja fel. A megkülönböztetett tagokat a harmadik alaptétel szintetizálja, vonatkoztatja egymásra azáltal, hogy egy vonatkoztatási alapot, egy elégséges alapot, egy új közös tartalmat talál számukra.[50] Ez az új tartalom a korlátozás, vagyis az, hogy az én és a nem-én a szintézisben nem teljességgel megszüntetik, csupán kölcsönösen korlátozzák egymást.[51] A harmadik alaptételben én és nem-én egyszerre szembeállítottak és egyesítettek egy új fogalomban. Ebből az alapelvből vezethető le Reinhold tudattétele, a képzet fogalma, mely szembeállítja magával a szubjektumot és az objektumot, és egyszersmind önmagára vonatkoztatja azokat. Az egyszerre elválasztó és vonatkoztató szintézis, mely a tudat tényének tűnt, valójában egy olyan dinamika eredménye, melyet három alaptétel fejt ki. Ez tehát minden képzet alapmozgása, és ezzel együtt az emberi szellem minden cselekvésének alapmozgása.

A Reinhold és Schulze közötti szembenállás Fichte által kínált feloldása egyben a szembenállást feloldó folyamat fogalmi megragadása. Bubner felől tekintve itt a vitaszituáció metodizálására kerül sor. Ám a metodizálás maga is egy vitából jön létre – olyan vitából, amelynek folyamata leírható Bubner dialektika-fogalmával. Márpedig alapvetően ez a gondolatmozgás, a fogalmak elválasztása és vonatkoztatása az, ami egyszersmind a schellingi és a hegeli rendszerek fogalmi mozgásának is alapja, és amit az utóbbi gondolkodó dialektikának nevez.

Mármost miből ered az alapvető különbség a dialektikus gondolatmozgás tekintetében annak német idealista és bubneri változata között? Fichte a racionális gondolatmozgás alapjaként a reflexiót emeli ki, miközben a dialogikus jelleget feloldja a monologikus szubjektumban. Ennek oka a tudománytan eszméje, mely nem engedhet teret a nyelv és a dialógus esetlegességének, és melynek deduktív szükségszerűségét az énnek teljességgel uralnia kell. Ez az eszme határozza meg Hegel rendszerét is, immár azonban nem az abszolút én kellésének képében, hanem az önmaga szubsztanciáját megismerő szubjektum léteként, lényegeként és fogalmaként. A szubjektum mint reflexió és mint

---

[49] I.m., 264-269.

[50] Ahogy az első alaptétel formálisan kifejezve az azonosság logikai elve, a második pedig az ellentmondás elve, úgy a harmadik alaptétel tartalmától elvonatkoztatva kapjuk meg az elégséges alap elvét. I.m., 272.

[51] I.m., 269-271.

tagadás nem a dialektikus folyamat egyik megszüntetve-megőrzött meghatározása, hanem maga a megszüntetve-megőrzés folyamata, a meghatározások elválasztása és vonatkoztatása. A reflexió a dialektika motorja.

Bár a reflexiót Bubner is a folyamat nélkülözhetetlen elemének tekinti, ezt ugyanakkor a vitaszituációra vezeti vissza. A dologhoz való viszonyomra történő reflektálást a szembenálló nézőpont megjelenése teszi lehetővé. Bubner tehát a gondolatmozgás tekintetében nem a reflexív, hanem a dialogikus jelleget hangsúlyozza. Márpedig a dialógus folyamatát semelyik résztvevő szubjektum nem uralhatja és nem láthatja előre. A vitát megoldani képes érvek spontán keletkezésének végső lehetőségfeltételét Bubner ezért nem a szubjektumban, hanem a nyelvben látja. A beszédszituációk alapjaként a nyelv nem objektiválható, mivel minden objektiválás eleve feltételezi a nyelvet.[52] A nyelv a megértés végső horizontja. „A nyelvi rend a maga nem teoretikus potencialitásában, minden reflexió előtt tartalmazza azokat a lehetséges nézőpontokat és perspektívákat, amelyeket esetről esetre érvekké formálhatunk. Az érvelés folyamatában strukturális előírásokat teszünk kifejezetté.”[53] A nyelv a produktív dialektika prereflexív lehetőségfeltétele, és épp ezért nem tehető a maga egészében beszéd tárgyává. A nyelv mint egész nem integrálható a dialektikus folyamatba.

A dialektika sajátos fogalma mind a német idealizmus, mind Bubner esetében úgy alakul ki, hogy kiragadják a racionális gondolatmozgás egy elemét, amelyet azután a gondolatmozgás lehetőségfeltételévé emelnek. A német idealizmus esetében ez a reflexió, míg Bubner esetében ez a kommunikáció. A német idealizmusban a dialektika a reflexió mozgása, Bubnernél a dialektika az érvelő diskurzus mozgása. Itt tehát egy újabb vita keletkezik, még ha történetietlen és fiktív formában is. Ám könnyen találhatunk kortárs szerzők között folyó olyan vitákat, melyek tétje hasonlóképp a reflexió és a kommunikáció elsődlegességének kérdése – gondoljunk csak Manfred Frankra és Habermasra. A vizsgálandó problémát azonban az általunk konstruált vitán keresztül tudjuk igazán kiélezni, úgyhogy térjünk ehhez vissza!

A kérdésünk az, hogy vajon ez a dialektika fogalmát érintő vita is elgondolható-e a dialektika bubneri folyamataként. A probléma abban áll, hogy a racionális gondolatmozgás német idealista fogalma esetében „a megértés végső horizontja” más, mint Bubner fogalmánál. Az előbbi esetben a dialektika mozgásának végső alapja és lehetőségfeltétele nem a nyelv, hanem a reflexív tagadás avagy szembeállítás és az önmagára vonatkoztatás. Nem a kommu-

---

[52] Bubner: *A dialektika mint topika*. 76-77.

[53] I.m. 78.

nikáció, hanem a reflexió. Apellel mondhatjuk, hogy itt a filozófia két különböző paradigmájába ütközünk. A dialektika két eltérő folyamatát meghatározó fogalom egyszersmind két eltérő filozófiai paradigmába illeszkedő fogalom. Ez esetben a megértés végső horizontja különbözik. Ezért szembenállásuk nem vonatkoztatható egy közös nézetre. A szembenállásból már nem következhet dialektikus mozgás, vagyis vitájuk nem oldható fel egy közös tárgyban. Itt a dialektika határához érkeztünk. Ami marad, az a különböző paradigmák konfliktusának fogalmi megragadása, vagyis a szembenállásuk alapját képező probléma meghatározása – és nem megoldása. A megoldás ugyanis azt feltételezi, hogy megteremtjük a két paradigma közös alapját, a megértés közös végső horizontját. Ám éppen ebben különböznek. Vagyis a megoldás csakis valamelyiküknek a másikból való levezetését jelentheti. Például azt mondjuk, hogy a szubjektum a nyelvi megnyilvánulás szubjektumaként jön létre. Ezáltal pedig a reflexiót egy nyelvtani kategóriára, az első személyű személyes névmásra vezetjük vissza. Kritériuma tekintetében tehát a közös alap az egyik paradigma szempontjából önigazoló, vagyis körbenforgó, a másik szempontjából pedig külsődleges. A másik oldal elnyomásával magunk is egyoldalúvá válunk. Amit ez ellen itt, a dialektika határán tehetünk, az az, hogy a paradigmák konfliktusát a megértés végső horizontját érintő problémaként határozzuk meg. A dialektikus filozófiának tisztáznia kell a racionális gondolatmozgás alapelvét, de a filozófia története az alapelvek paradigmatikus különbségét mutatja számunkra. Ezek pedig a dialektika fogalmának is feloldhatatlanul különböző jelentést adnak – legyen szó a bubneri, a hegeli, vagy akár a platóni dialektikáról. Az ekképp keletkező probléma nem egy megoldással kecsegtető dialektikus probléma, hanem egy olyan transzcendentális probléma, melyet egy minden oldallal szemben érzékeny filozófiának nem megoldania, hanem meghatároznia kell.

AZ ÁLTALÁNOSSÁG DESPOTIZMUSA
IMMANUEL KANT ÉS JUSTUS MÖSER VITÁJA AZ ELMÉLET ÉS A GYAKORLAT VISZONYÁRÓL*

TÁNCZOS PÉTER

I. A „VITA" HÁTTERE

Immanuel Kant 1793 szeptemberében a *Berlinische Monatschrift*ben jelentette meg az *Ama közönségesen használt szólásról, hogy ez talán igaz az elméletben, ám a gyakorlatban mit sem ér* című írását.[1] A vitairat elkészítésének közvetlen kiváltó oka az volt, hogy Kant reagálni szeretett volna Christian Garve ellenvetéseire, amelyeket a pályatárs *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése* boldogság-értelmezésével szemben fogalmazott meg.[2] A königsbergi filozófus szerint Garve félreértette a szavait, amely nem is olyan meglepő, hiszen az ember hajlamos „a szokatlan gondolatokat" a már megszokott paradigmába illeszteni;[3] és persze azért sem meglepő – s ezt Kant nagyvonalúan nem teszi hozzá –, mivel Garve korábban is már megszenvedett a kritikai filozófia értelmezésével.[4] A maga korában óriási visszhangot kiváltó írás azonban elsősorban nem a Garve kritikájára adott válaszával hatott. Kant ugyanis egyúttal arra is megragadta az alkalmat, hogy egyes kortársainak elméletellenességével vitatkozzon (a morál, az államjog és a nemzetközi jog

* Az Innovációs és Technológiai Minisztérium ÚNKP-21-4 kódszámú Új Nemzeti Kiválóság Programjának a Nemzeti Kutatási, Fejlesztési és Innovációs Alapból finanszírozott szakmai támogatásával készült.

[1] Jonathan B. Knudsen: *Justus Möser and the German Enlightenment*. Cambridge, Cambridge University Press, 2002. 175.

[2] Ernst Cassirer: *Kant élete és műve*. Ford. Mesterházi Miklós. Budapest, Osiris – Gond-Cura Alapítvány, 2001. 391.

[3] Immanuel Kant: Ama közönségesen használt szólásról, hogy ez talán igaz az elméletben, ám a gyakorlatban mit sem ér. Ford. Mesterházi Miklós. In. Immanuel Kant: *Történetfilozófiai írások*. Szeged, Ictus, 1997. 176.

[4] Christian Garve *A tiszta ész kritikájá*nak egyik korai recenzense volt, és a *Göttingische Gelehrten-Anzeigen*ben megjelent írása főként azért vált nevezetessé, mert a Garve által becsületesen megírt munkát a szerkesztő, Feder megkurtította és bántóan reduktív megjegyzésekkel látta el. Cassirer: *Kant élete és műve*. id. kiad. 238-240. A Garve-recenziót, valamint az ennek kapcsán Kant és Garve között létrejövő, tisztázó levelezést Horváth Zoltán részletesen elemzi. Lásd: Horváth Zoltán: *Immanuel Kant prekritikai fordulata*. Budapest, L'Harmattan, 2020. 309-319.

területén) – mindezt Garve, Hobbes és Mendelssohn releváns koncepciójának bírálatán keresztül. Ez a szöveg Kant politikafilozófiával is foglalkozó írásainak egyik talán legérdekesebb darabja; és egyik reprezentatív alkotása annak a közvetlenül a kritikai életmű befejezése után írt „cikksorozatnak", amelyben Kant a felvilágosodás racionális projektumát támadó véleményekkel szemben lépett fel.[5] Van olyan értelmezés is, amely szerint az *Ama közönségesen…* valójában a *Vallás a puszta ész határain belül* folytatása, a cenzúra miatt meghiúsult terv újragondolásának az eredménye.[6] Már ennyiből is látszik, hogy a szöveg rengeteg analógiát nyit meg, amelyek közül nekem jelen írásban csupán egyet lesz lehetőségem – azt is csak hozzávetőlegesen – felvázolni.

Ahogyan a Kant-írás keletkezését is a transzcendentális filozófiát ért kritikák, illetve a korabeli politikafilozófiai viták motiválták, úgy az *Ama közönségesen…* utóéletét is felháborodás, ellenkezés és polémia övezte. Számos, önmagában is fontos válasz született Kant megállapításaira, amelyek közül most csak Herder, Friedrich Gentz és August Wilhelm Rehberg írását említeném meg.[7] Azért nevesítettem éppen őket, mivel összeköti a fenti gondolkodókat az, hogy korábban mindhárman hallgatták Kant előadásait (eltérő mértékben ugyan, de a königsbergi mester tanítványai voltak), ám a kérdéses időszakban már jórészt Edmund Burke és Justus Möser tanaira támaszkodva bírálták egykori tanáruk nézeteit.[8] Volt azonban még valaki, akit nagyon felzaklatott az *Ama közönségesen…*, és hozzá is fogott saját válasza megírásához, azonban azt a halála miatt már nem tudta befejezni. Ő az imént már említett Justus Möser volt, aki az ellenvetéseit az *Elméletről és gyakorlatról* címen hátrahagyott szövegegyüttesben összegezte.[9] Kettejük klasszikus, direkt vitájára tehát nem kerülhetett sor, hiszen Kantnak már nem volt lehetősége reagálni Möser soha be nem fejezett bírálatára. Ennek ellenére könnyen lehet, hogy Kant korábban a vitairata nem egy megállapítását, kissé frivol megjegyzését éppen Möserrel szemben fogalmazta meg. Van ugyanis egy rejtélyes utalás Kant írásában: saját bevallása szerint a szöveg koncepcióját egy „pökhendien nyilatkozó úriember" észrevételei mentén dolgozta ki.[10] Legjobb

---

[5] Ernst Cassirer: *Kant élete és műve*. id. kiad. 391.

[6] Jonathan B. Knudsen: *Justus Möser and the German Enlightenment*. id. kiad. 175.

[7] Reidar Maliks: *Kant's Politics in Context*. Oxford, Oxford University Press, 2018. 9. Ezekre a reakciókra a későbbiekben nem térek ki, ugyanis filozófiatörténeti és politikafilozófiai jelentőségük miatt külön elemzést igényelnek.

[8] Reidar Maliks: The State of Freedom: Kant and his conservative critics. In. Quentin Skinner – Martin van Gelderen (eds): *Freedom and the Construction of Europe*. Cambridge, Cambridge University Press, 2016. 188-189., 194.

[9] Klaus Epstein: *The Genesis of German Conservativism*. Princeton, Princeton University Press, 1975. 331.

[10] Immanuel Kant: *Ama közönségesen használt szólásról…* id. kiad. 172.

tudomásom szerint a szakirodalomnak eddig nem sikerült egyértelműen beazonosítania ezt a bizonyos pökhendi urat (könnyen lehet, hogy nem is egy konkrét személyre utalt), azonban a szóba jöhető jelöltek között (például Edmund Burke és Friedrich Gentz mellett) ott van Justus Möser is.[11] Ebben a kérdésben végképp nem szeretnék állást foglalni – főleg nem hozok fel filológiai érveket –, azonban szeretném felhívni a figyelmet egy-két olyan megoldásra, motívumra, amely Möser valamilyen mértékű érintettségét legalábbis valószínűsíti.

Ez a hátrahagyott Möser-szöveg nem különösebben éles hangvételű, nem kimondottan vitriolos, Kanttal szemben pedig – miközben éppen ő a hagyatékban maradt írás fő kritikai tárgya – látszólag meglepően előzékeny, sokszor igazat ad neki; úgy tűnik, mintha próbálna belehelyezkedni Kant perspektívájába; igaz, inkább kevesebb, mint több sikerrel.[12] Legalábbis könnyedén kelthet a szöveg ilyen benyomást. Ugyanis a látszat ellenére több olyan elejtett megjegyzés, figuratív megoldás is található a szövegben, amely egyértelműen arról tanúskodik, hogy Mösert felháborította Kant cikke. Möser többször, többféleképpen is belekezdett a bírálata megfogalmazásába; emiatt a szöveg nyitányának három-négy variánsa is létezik, hiszen az osnabrücki filozófus újra és újra próbált fogást találni Kanton.[13] Amikor általánosságban beszél a Kant-típusú gondolkodókról (nem magáról a königsbergi filozófusról), már egyáltalán nem fogja vissza magát – rövid, de epés megjegyzésekkel illeti az ilyen habókos alakokat. Bár tényleg nehéz eldönteni, Kant kire célzott a „pökhendi" („keck") jelzővel,[14] az szinte biztos, hogy Möser – okkal vagy ok nélkül – de magára vette. Korábban már volt része kantiánus ihletettségű kritikában –

---

[11] Reidar Maliks: *The State of Freedom*. id. kiad. 192.

[12] Több ponton is úgy tűnik, hogy Möser tényleg inkább a Kant-epigonokat támadja, s nem magát a mestert (noha indirekt módon kétségtelenül Kanttal vitatkozik). Hamarosan látni fogjuk, hogy ugyan Möser a transzcendentális fordulatról egy meglehetősen reduktív képet alkotott, de ez a leegyszerűsítő megközelítés nemcsak a kritikai filozófia ellenzőire, hanem sokszor a támogatóira is igaz volt; ennyiben Möser Kant-követőkkel szembeni kritikája nem volt alaptalan. Mások mellett például Friedrich Schlegel is szót ejt a transzcendentális filozófia felfuvalkodott követőiről; ehhez lásd: Valastyán Tamás: Fondorlatos esztétika: Friedrich Schlegel Kant-inspirációi. In. Laczkó Sándor (Szerk.): *Lábjegyzetek Platónhoz 10.: Az ész*. Szeged, Pro Philosophia Szegediensi Alapítvány – Magyar Filozófiai Társaság – Státus, 2012. 151-154.

[13] Justus Möser: Ueber Theorie und Praxis. In. Justus Möser: *Sämmtliche Werke*. IX. Berlin, Nicolai, 1843. 158-161.

[14] Immanuel Kant: Über den Gemeinschaft: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis. In. Immanuel Kant: *Werke in sechs Bänden*. VI. Hrsg. von Wilhelm Weischedel. Darmstadt, Wissen Bildung Gemeinschaft, 2016. 130.

talán ezért is gondolta, hogy az itt-ott előforduló dehonesztáló sorok kifejezetten rá vonatkoznak.[15] Az *Elméletről és gyakorlatról* című munkájában Möser folyamatosan igyekszik felmenteni a tapasztalat híveit a kanti kritika hatálya alól, illetve olykor direkt ellentámadásba is lendül a nevükben.

Mind a Kant-, mind a Möser-írás elég sok témát felvet, számos értelmezési utat megnyit. Érdekes és releváns lenne annak vizsgálata, hogy a két gondolkodó politikafilozófiája hogyan viszonyult egymáshoz: szembe lehet állítani Möser regionális jellegű gondolkodását Kant kozmopolitizmusával, a hagyomány, a bevett intézmények melletti elköteleződést az észelvekre épülő alkotmánnyal.[16] Bár kétségtelen, hogy mind az *Ama közönségesen…*, mind az *Elméletről és gyakorlatról* felvet számos politikafilozófiai kérdést, meglátásom szerint a két szöveg közötti ellentét elsősorban nem az eltérő államelméleti felfogásból eredt, hanem sokkal mélyebben keresendők a „vität" kiváltó okok. A továbbiakban amellett szeretnék érvelni, hogy a két gondolkodó közötti elsődleges és gyökeres különbség az elvekhez és az általánossághoz való eltérő hozzáállásukból származott. Innen érthető meg az, hogy miért gondolkodtak olyan eltérően elméletről és gyakorlatról, hogy miért beszéltek el voltaképpen egymás mellett. Mivel Kant viszontválasza nem áll rendelkezésünkre, a félreértéseket inkább csak Möser esetében tudjuk regisztrálni – bár az talán azért kijelenthető, hogy Kant eleve jobban megértette Mösert, mint Möser Kantot. Ugyan érinteni fogok konkrét politikafilozófiai kérdéseket, jelen írásban mégis inkább az elvi struktúrára szeretnék koncentrálni.

II. Idealista elmélet és empirista gyakorlat

Justus Möser azzal a meglepő gesztussal indítja az *Elméletről és gyakorlatról* című kritikáját, hogy látszólag igazat ad Kantnak. Az elmélettel magával valóban semmi gond sincs – sőt, ha úgy alakul, hogy az elmélet ellentétbe kerül a gyakorlattal, akkor szerinte sem túl sok, hanem túl kevés volt a teóriából.[17] Az elmélet nagyon is fontos a tisztán teoretikus diskurzusban, azonban a gyakorlathoz mérve mindig csak utólagos lehet – Möser egészen pontosan azt állítja, hogy a teóriának mindig a tapasztalaton kell alapulnia, tehát a posteriorinak kell lennie. Möser gondolkodásának azt a sajátos vonását, hogy

---

[15] Eduard von Clauer volt az, aki még 1790-ben két cikket is írt ellene. Lásd Jonathan B. Knudsen: *Justus Möser and the German Enlightenment*. id. kiad. 172.

[16] Kontler László: Felvilágosodás és konzervativizmus: Edmund Burke Németországban. *Világosság,* 1992. 12. 907-910.; Szabó Máté: A birodalomtól a nemzetállamig: A német nemzetfelfogásokról (1775–1815). *Világosság,* 1983. 8-9. 496-497.

[17] Immanuel Kant: *Ama közönségesen használt szólásról…* id. kiad. 170.; Justus Möser: *Ueber Theorie und Praxis*. id. kiad. 158.

nem akar és nem tud a tisztán empirikuson túlival foglalkozni, hogy irtózik minden spekulatív vakmerőségtől, Mannheim Károly találóan „szellemi térszonynak" nevezi.[18] Ez az idióma azért is fejezi ki érzékletesen a möseri gondolkodás lényegét, mivel beleillik a német filozófus által használt figuratív nyelvi rendbe. Möser azt is világosan kijelenti, az empiristáknak (akik közé magát is sorolja) nem a teóriával, hanem magukkal a teoretikusokkal van bajuk. Ugyanis az idealista elméletalkotók az elveiken lépkedve túl magasra jutnak, ahonnan azt hiszik, mindjárt megrajzolhatják a megismerés térképét, holott csak fantazmagóriákat gyártanak.[19] Möser jelzi, hogy a tiszta észből csak tiszta elveket lehet levezetni, amelyeknek a valósághoz nem sok közük van.[20]

Általában igaz az Möser írására, hogy folyamatosan képeket, különféle figuratív alakzatokat és történeteket állít Kant érveivel szembe. Ahol csak lehet, kerüli a fogalmi nyelvet és inkább groteszk hasonlatokkal, szellemességekkel és példabeszédekkel próbálja megcáfolni a kanti állításokat. Találunk azonban arra is példát, hogy az *Ama közönségesen*... valamelyik ritka, metaforikus megoldásába kapaszkodik, és annak az ironikus ellenpárját alkotja meg. Kant még a vitairata elején a következőket írja:

> „Mert, botrányára a filozófiának, neki hánytorgatják föl gyakorta, hogy ami benne talán igaz, a gyakorlatban érvénytelen; s teszik ezt abban az előkelően megvető modorban, melyre a hiú törekvés bátorít, hogy a filozófiát – még annak tekintetében is, ami számára a legbecsesebb – a tapasztalat alapján reformálják meg, tévhitében bölcsességüknek arról képzelegve, hogy vakondok-szemüket a tapasztalatra meresztvén messzebb és élesebben látnak, mint ama szemmel, amelyik fölegyenesedve állni és az égre fölnézni teremtett lénynek osztályrésze lett."[21]

Möser ezt a „vakondok-szem" kifejezést magára veszi, megsértődik, és több ellenmetaforát léptet fel vele szemben, amelyek mindegyike a túl magasra kapaszkodó, a fejüket a felhőkbe verő idealistákon gúnyolódik szemben az empiristák éles, földhözragadt tekintetével.[22] Persze alkalmaz más, de a fentivel analóg képeket is: a teoretikusok olykor olyan szobatudósok, akik az ablakból

---

[18] Mannheim Károly: *A konzervativizmus*: Tanulmány a tudás szociológiájáról. Ford. Kiss Endre. Budapest, Cserépfalvi, 1994. 114.

[19] Justus Möser: *Ueber Theorie und Praxis*. id. kiad. 158.

[20] Justus Möser: *Ueber Theorie und Praxis*. id. kiad. 159.

[21] Immanuel Kant: *Ama közönségesen használt szólásról*... id. kiad. 171.

[22] A különféle képek közös nevezője az, hogy a közvetlenül maga elé nem néző idealista (aki olykor kormányos, olykor térképész, olykor hadvezér) nekiütközik valaminek. Például vö.: Justus Möser: *Ueber Theorie und Praxis*. id. kiad. 160., 166.

nézik a csatateret,[23] vagy az árbóckosárban mélázva zátonyra vezetik a hajót.[24] Möser nem fukarkodik a gunyoros allegóriákkal. Kant a vakondok-tekintettel a felegyenesedett állást, járást állítja szembe: bár Kant az antropológiai írásaiban is elég markáns véleményt fogalmaz meg ezzel kapcsolatban,[25] itt inkább – mint hamarosan látni fogjuk – morálfilozófiai jelentősége van a motívumnak.

Joggal merülhet fel a kérdés, hogy Möser miért pont az empirizmus-idealizmus ellentétben ragadja meg a kettőjük közötti különbséget, amikor a kanti szövegben ez ilyen formában értelemszerűen nem kerül elő. Bár Kant többször ír a tapasztalat (Erfahrung) szerepéről,[26] egyszer-kétszer használja az empirikus kifejezést is, de a gyakorlat elsőbbségét vallókat nem azonosítja az empiristákkal. Van azonban egy szöveghely, amely Mösert szintén kihozhatta a sodrából, és az iménti szembeállítás megfogalmazására bátoríthatta. Kant a Hobbes-szal foglalkozó szakaszban azt állítja, hogy a jogszerűségnek a priori elveken kell alapulnia, amelybe nem vegyülhet semmiféle empirikus kontárkodás – egészen pontosan fogalmazva: az a priori elvekbe az empirista (Empiriker) nem kontárkodhat bele.[27] Möser feltehetően erre a szöveghelyre támaszkodva nevezi magát dacból is empiristának, és állítja fel az idealista-empirista oppozíciót a kéziratban maradt válaszszövegében.

Annak viszont, hogy Möser ilyen jellegzetesen transzformálja, átértelmezi a kettejük közötti intellektuális különbséget, messzemenő következményei lesznek. Möser olyan típusú idealizmussal vádolja Kantot, amelytől Kant maga is elhatárolódik. Ha *A tiszta ész kritikáj*át hívjuk segítségül, akkor az idealitás paralogizmusában kifejtettek értelmében Möser empirikus idealistának (transzcendentális realistának) tartja Kantot – éppenséggel ez az az idealizmus, amellyel szemben Kant fellépteti a maga transzcendentális idealizmusát, avagy empirikus realizmusát.[28] Möser szemmel láthatóan azt feltételezi, hogy Kant is bizonyíthatatlannak tartja a külvilág létét, holott Kant a valóság

---

[23] Justus Möser: *Ueber Theorie und Praxis*. id. kiad. 166.

[24] Justus Möser: *Ueber Theorie und Praxis*. id. kiad. 161.

[25] Kant híres recenziójában a felegyenesedett járás „természetellenes" voltáról ír. Vö. Immanuel Kant: Recenzió Peter Moscati anatómusprofesszor *Az állatok és emberek fölépítésében mutatkozó lényegi testi különbségekről* címmel tartott páviai egyetemi előadásairól, melyet Johann Beckmann göttingai professzor fordított olaszból. In. Immanuel Kant: *Antropológiai írások*. Ford. Mesterházi Miklós. Budapest, Osiris – Gond-Cura Alapítvány, 2003. 309.

[26] Például Immanuel Kant: *Über den Gemeinschaft*... id. kiad. 127, 142-143.

[27] A német eredetiben Kant ezen a ponton tényleg használja az „Empiriker" kifejezést, amelyet Möser őt ért támadásként regisztrál. Immanuel Kant: *Über den Gemeinschaft*... id. kiad. 159.; Immanuel Kant: *Ama közönségesen használt szólásról*... id. kiad. 199.

[28] Immanuel Kant: *A tiszta ész kritikája*. Ford. Kis János. Budapest, Atlantisz, 2009. 703-705. (A 367-371)

észleletként való értelmezésével éppen a külvilág (jelenségként) való közvetlenségét állítja.[29] Azt gondolja, hogy Kant is a tiszta ész használata révén, a cogito-ból kiindulva szeretné megismerni a világot (ahogyan a racionális pszichológia hívei), és még indirekt módon blaszfémiával is vádolja, mondván, Kant azt hiszi, Istenhez hasonlóan ő is képes az elméjével teremteni.[30] Möser tehát elsősorban olyasmivel polemizál Kant filozófiájában, ami abból teljességgel hiányzik. Némileg emlékeztet ez a helyzet a Herder védelmében született, korai és álneves Reinhold-recenzióra, amelyben Reinhold Kant filozófiáját régi típusú metafizikaként értelmezi, és ennek tükrében bírálja Kant Herderrel szembeni ellenvetéseit.[31]

Azt látjuk tehát, hogy a transzcendentalitás témája Mösernél egyértelműen háttérbe szorult, de azért teljesen nem tűnt el. Persze Möser erősen transzformálja és karikírozza a transzcendentalitás fogalmát. E tekintetben valószínűleg a leginkább kifejező részlet az, amelyben arról ír, hogy az empirista jön, lát és hódít, a teoretikus pedig utólag átgondolja, hogyan volt mindez lehetséges.[32] Möser nyilvánvalóan csúsztat, hiszen szándékosan inadekvát helyzetben teszi fel a transzcendentálfilozófia fő kérdését, így téve azt nevetségessé. A transzcendentalitás – legalábbis gyakorlati értelemben – számára merő időpocsékolás, utólagos és meddő okoskodás, amely nem csak hogy haszontalan, hanem kifejezetten káros is a cselekvésre nézve. Ezen a ponton már nincs is jelentősége annak, hogy Möser összemossa a transzcendentális idealizmust a dogmatista idealizmussal, hiszen ebből a tulajdonképpen „hadászati" perspektívából a tiszta episztemológiai érdeklődés (úgy, ahogy van) elveszti a relevanciáját.

Ezzel függ össze a Möser-szöveg egy másik figuratív ellentételezése is. Kant ezt írja az *Ama közönségesen…* egy pontján:

> „Mármost a gépészen, aki az általános mechanikát, avagy a tüzéren, aki a bombavetés matematikáját azzal fitymálná, hogy ezek az elméletek remekül vannak ugyan kiagyalva, ám a gyakorlatban egyáltalán nem érvényesek, mert alkalmazásukkor a tapasztalatban egészen más eredmények adódnak, nevetnénk csupán (…)".[33]

---

[29] Immanuel Kant: *A tiszta ész kritikája*. id. kiad. 708-709. (A 375-376)

[30] Justus Möser: *Ueber Theorie und Praxis*. id. kiad. 165-166.

[31] Vö. Immanuel Kant: A herderi *Eszmék az emberiség történetének filozófiájáról* recenzensének észrevételei egy, a recenziót támadó és a februári *Teutscher Merkur*ban megjelent írásról. In. Immanuel Kant: *Történetfilozófiai írások*. id. kiad. 74-76.

[32] Justus Möser: *Ueber Theorie und Praxis*. id. kiad. 167.

[33] Immanuel Kant: *Ama közönségesen használt szólásról…* id. kiad. 170.

Möser ezzel egyet is ért, valóban nevetséges lenne, ha valaki az ilyen elméletek gyakorlati érvényességét megkérdőjelezné. Azt feltételezi azonban, hogy az elméleti ember fő problémája az, hogy olyan messzire merészkedik, ahol már a gyakorlati ellenőrzésnek nem marad tere, hogy aztán szükségképpen tévedésbe essen. A kanti tüzérrel szemben egy másik harcászati képet léptet fel, hangsúlyozva a saját álláspontját: az empirista a gyakorlatban képes megvalósítani azt, amit elméletileg nem lehet megragadni – ennek kapcsán Lucknernek, a hétéves háború egyik tábornokának bonmot-ját idézi, aki azt válaszolta Ferdinánd herceg kérdésére, hogy tudja, hogyan kell legyőzni az ellenséget, de azt nem, hogyan kell hozzá tervet készíteni.[34] Möser álláspontja tehát az, hogy a célok előmozdítására szolgáló cselekvésnek nincs szüksége feltétlenül transzparens elvi alapra[35] – a gyakorlat remekül megvan explicit teoretikus háttér nélkül is.

Ennek az elvi különbségnek egyik legfontosabb politikafilozófiai következménye, hogy egészen másként gondolkodnak a jogszerűség feltételeiről. Kant végig hangsúlyozza, hogy csak az lehet tisztán jogszerű, ami nélkülöz minden empirikus szempontot, és ami a tiszta a priori törvényhozó ész eredménye.[36] Ezzel szemben Möser a jogosság kritériumait empirikus-történeti eredetükből olvassa ki, kifejezetten a történeti és pszichológiai valószínűségre építve.[37] Ennek a különbségnek az egyik legpregnánsabb megnyilvánulása a társadalmi szerződésről alkotott koncepciójuk. Kant nem abban látja egy adott jogrend érvényességét, hogy milyen történeti előzményeket tud felmutatni, hanem hogy lehetséges-e, hogy abba a nép bármikor beleegyezését adja:

> „(…) arra kötelezhet tudniillik minden törvényhozót, hogy úgy hozza meg törvényeit, ahogy azok az egész nép akaratából következ*hetnének*, s úgy kötelez minden alattvalót, ha polgár szeretne lenni, mintha ebben az akaratban maga is megegyezett volna. Mert ez minden közjogi törvény jogszerűségének próbaköve. Ha tudniillik akként van megalkotva, hogy ahhoz *lehetetlen* volna az egész népnek beleegyezését adnia (ha, példának okáért, az *alattvalók* valamely osztályára örökletes módon az *uralkodó rend* kiváltságait ruházná), akkor jogtalan; ám ha akárcsak *lehetséges*

[34] Justus Möser: *Ueber Theorie und Praxis*. id. kiad. 167.

[35] Szemben Kanttal, vö. Immanuel Kant: *Ama közönségesen használt szólásról…* id. kiad. 169.

[36] Immanuel Kant: *Ama közönségesen használt szólásról…* id. kiad. 186.

[37] Justus Möser: *Ueber Theorie und Praxis*. id. kiad. 168.

is, hogy a nép hozzá beleegyezését adná, akkor a törvényt kötelességünk jogosnak tartani (...)."[38]

Möser az *Elméletről és gyakorlatról* című írásában legtöbbször éppen ezt a szöveghelyet támadja, ennek megcáfolásába fekteti a legnagyobb energiát: szerinte nem igaz az, hogy nem öröklődhetnek ezek a kiváltságok, hiszen egész Európa múltja és jelene ennek létét példázza, igazolja empirikusan.[39] Ha pedig tapasztalat alapján ki tudjuk mutatni a létét, akkor lehetségesnek is kell lennie annak, amit Kant lehetetlennek tart – Möser persze nem veszi figyelembe, hogy Kant megfogalmazása normatív jellegű. Kant szerint a rang, a megérdemelt kiváltság nem ruházható át, nem örökíthető,[40] Möser viszont azt válaszolja, hogy dehogynem, hiszen ezer példáját látjuk ennek a szokásnak. Möser nem az észre, hanem az atyai tekintélyre támaszkodik: ez szerinte minden társadalmi szerződés alapja, mintája.[41]

Möser beismeri, hogy Kant igen nagy meggyőző erővel fogalmazza meg a téziseit, azonban észelvű elgondolásával szembeni kritikaként előad egy „empirista mesét".[42] Eszerint élt egyszer egy császár, akit a népe választott uralkodónak, s aki a halála előtt felosztotta tizenkét részre a birodalmát, s mindegyik élére egy-egy herceget állított. Az öröklés tényét minden tartomány elfogadta és üdvözölte, azonban a hercegek halála után mindegyik tartomány más utat követett – hol jobban, hol rosszabbul irányították az országot, mindenhol más típusú vezetői gyakorlat volt érvényben, és ennek következtében másként viszonyult a nép is a hatalomhoz.[43] A történet (vélhetően a szöveg befejezetlensége miatt) tulajdonképpen konkrét konklúzió nélkül zárul, habár az így is világossá válik belőle, hogy az iskolai, teoretikus tudás az államigazgatásban nem különösebben kifizetődő.

III. A RÉSZVÉNYES ROBINSON ÉS A LOCKE-IÁNUS KALÓZ

Ahhoz, hogy jobban megértsük Möser „empirizmusát", érdemes röviden kitekinti releváns politikafilozófiai elgondolásainak egy másik aspektusára is. A *Patrióta fantáziák* címen összegyűjtött alkalmi írásaiban szintén erős képekkel írja le saját koncepcióját. Möser az állami ügyekbe való beleszólás

---

[38] Immanuel Kant: *Ama közönségesen használt szólásról*... id. kiad. 194.
[39] Justus Möser: *Ueber Theorie und Praxis*. id. kiad. 168-169.
[40] Immanuel Kant: *Ama közönségesen használt szólásról*... id. kiad. 189.
[41] Justus Möser: *Ueber Theorie und Praxis*. id. kiad. 174-175.
[42] Justus Möser: *Ueber Theorie und Praxis*. id. kiad. 161.
[43] Justus Möser: *Ueber Theorie und Praxis*. id. kiad. 161-162.

jogát a tulajdonhoz köti.[44] Ahhoz, hogy megvilágítsa álláspontját, egy hasonlattal él: az állam olyan, mint egy részvénytársaság – az rendelkezik a beleszólás jogával, akinek vannak részvényei. A Kelet-Indiai Társaságnak sem lesz valaki csak azért a tagja, mert ember vagy mert keresztény, hanem részvényesnek kell lenni.[45] Möser szerint senki sem kaphat alanyi jogon beleszólást a közügyekbe. Ezzel kapcsolatban is előad egy történetet. Élt egy Robinson nevű angol úr (itt egyáltalán nem szenved hajótörést, hanem kolóniát alapít),[46] aki saját költségén letelepített több nélkülöző angol családot a gyarmatán.[47] Ők teljesen elfogadták a röghözkötésük tényét, hálásak voltak segítőjüknek, aki iskolát, templomot építtetett nekik, bírót és lelkészt alkalmazott a számukra a jobbágyi sor fejében. Mivel nem volt tulajdonuk, saját testükkel feleltek Robinsonnak. Egy generációval később azonban kikötött egy kalóz a szigeten, aki a locke-i szabadságfelfogással mérgezte meg az ottlakó jobbágyok elméjét. A helyi lelkész és bíró győzködte a telepeseket, hogy legyenek hálásak, hiszen a testükön kívül semmilyük sem volt, így legalább a számukra juttatott javak árát le kell dolgozniuk, és majd azután távozhatnak, ha még mindig akarnak.[48] Végül a lakosoknak sikerült az ifjú Robinsonnal megegyezniük, s a locke-iánus kalóz fortélya csak időleges zavarkeltésre volt elégséges. Érdekes egybeesés egyébként, hogy pont azok a diszciplínák veszik Mösernél védelmükbe a jobbágyság intézményét (orvosi, jogi, teológiai), amely felsőbb fakultásokkal Kantnál a filozófia majd vitába keveredik.[49]

---

[44] Kant is úgy gondolja, hogy szavazati joggal csak az rendelkezik, aki a saját maga ura, tehát akinek tulajdona van, de ő a tulajdonba beleérti azt is, ha valaki elidegeníthető opust hoz létre, amelyből bevétele lehet (ez csak a művészekre és kézművesekre igaz, a napszámosokra Kant szerint nem). Vö. Immanuel Kant: *Ama közönségesen használt szólásról…* id. kiad. 192.

[45] Justus Möser: Patrióta fantáziák: Válogatott írások. In. Paczolay Péter – Szabó Máté (Szerk.): *Az egyetemes politikai gondolkodás története: Szöveggyűjtemény*. Budapest, Tankönyvkiadó, 1990. 263.

[46] Antal Éva hangsúlyozza, hogy Defoe regényében Robinson számkivetettből idővel uralkodóvá avanzsál, s magára mint szigete törvényhozójára, királyára tekintett, aki alattvalóinak (a sziget lakossága vele együtt négy fő) nagyvonalúan engedélyezi a szabad vallásgyakorlást. Vö. Antal Éva: A sziget lehetetlensége: Az identitás kérdése a neohumanista disztópiában. In. Antal Éva: *Repedések és redőzetek: Filozófia – irodalom – művészet*. Debrecen, Debreceni Egyetemi Kiadó, 2020. 118. Ha erre helyezzük a hangsúlyt, akkor Möser és Defoe Robinsona több hasonlóságot is mutat, hiszen mindketten kolóniaalapítóként lépnek fel.

[47] Justus Möser: *Patrióta fantáziák*. id. kiad. 264.

[48] Justus Möser: *Patrióta fantáziák*. id. kiad. 265.

[49] Justus Möser: *Patrióta fantáziák*. id. kiad. 264-265.; Immanuel Kant: A fakultások vitája három szakaszban. Ford. Mesterházi Miklós. In. Immanuel Kant: *Történetfilozófiai írások*. id. kiad. 354-358.

Ezzel nem akarom azt állítani, hogy Kant folyamatosan Möserre való tekintettel írta volna kései műveit – előbbi analógia szinte biztosan csak véletlen. Ugyanakkor az *Ama közönségesen*-hez készült fogalmazványok mintha mégis azt sugallnák, hogy a vitairat mögött volt möseri olvasmányélmény. Korábban említettem, hogy a szövegben szereplő felegyenesedés-metaforának lehetnek morálfilozófiai konnotációi: a szöveg fennmaradt fogalmazványaiban ugyanis szerepel egy kissé enigmatikus kifejezés: „kétrét-görnyedés a morálban".[50] Nem célom, hogy ezt a sokféleképpen értelmezhető, gyakorlatilag önmagában álló kijelentést megfejtsem,[51] azonban ha hozzáolvassuk azt a részt, amelyben Kant jelzi, hogy szerinte csak a mindenkori uralkodót szabad kegyelmes úrnak nevezni, senki mást,[52] illetve a fogalmazványnak azt a megállapítását, hogy a szabadság nem aggregátum, nem feldarabolható, nem szétosztható, hanem abszolút egység,[53] akkor felfogható úgy ez a kijelentés, mint a möseri típusú jogelmélet, hierarchikus társadalomszerkezet és a jobbágyság morális-pszichológiai igazolásának burkolt kritikája. Kant szerint az ember mint *homo noumenon*, mint a gyakorlati ész szubjektuma olyan méltósággal rendelkezik, amely nem fér össze az alázatoskodással és a szolgalelkűséggel,[54] amelynek kontúrjait azért felfedezhette Möser társadalmi különbségeket legitimáló, moralizáló okfejtésében. Persze nem biztos, hogy ezek a megjegyzések tényleg Möserre vonatkoztak, azonban a publikált írás ilyen kijelentéseiről joggal hihette azt Möser, hogy őt támadják velük.

IV. A HÁBORGÓ ÓCEÁN KÉTFÉLE VESZÉLYE

Összességében megállapítható, hogy Möser tendenciózusan átértelmezte a kanti filozófiát. Azt feltételezte, hogy a königsbergi filozófus a tiszta ész elveit a maguk általánosságában szeretné alkalmazni a konkrét esetekre – azt nem vette figyelembe, hogy Kant ebben a szövegében is viszonylag hosszan foglalkozik az ítélőerő közvetítő szerepével.[55] Möser Kantban az általánosság

---

[50] Immanuel Kant: *Ama közönségesen használt szólásról*... id. kiad. 213.

[51] A homályos kanti kifejezés részletesebb elemzésére vállalkoztam a következő helyen: Tánczos Péter: Létezik-e politikai a priori? Immanuel Kant és Friedrich Schlegel „vitája" a forradalomról. *Erdélyi Múzeum,* 2020. 4. 28-30.

[52] Immanuel Kant: *Ama közönségesen használt szólásról*... id. kiad. 190.

[53] Immanuel Kant: *Ama közönségesen használt szólásról*... id. kiad. 214.

[54] Immanuel Kant: Az erkölcsök metafizikája. Ford. Berényi Gábor. In. Immanuel Kant: *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése. A gyakorlati ész kritikája. Az erkölcsök metafizikája*. Budapest, Gondolat, 1991. 550-552.

[55] Immanuel Kant: *Ama közönségesen használt szólásról*... id. kiad. 169-170.

despotáját látta meg,[56] míg Kant Möserben az önkényesség szószólóját.[57] Möser azt írja a *Patrióta fantáziák*ban, hogy a jogok esetében az egyénnel, az esetivel foglalkozó szabályok előbbrevalók az általános előírásoknál: mindig az egyedivel kell kezdeni, és fokozatosan haladni az általános felé.[58] Az általánossággal való helyes bánásmódra a római jogot és a görög szobrászatot hozza fel példaként, míg a negatív példája a klasszicista francia színművészet: a görögök nem kívántak általános szabályokat adni a vésőjüknek, míg a franciák együgyű elvek mentén strukturálták a darabjaikat.[59] Möser azt gondolja, hogy Kant is egyetlen elvből szeretné levezetni az államgépezet működését. Kant viszont *A tiszta ész kritikájá*ban ezt azt az elképzelést, hogy a polgári törvényeket egyetlen elvből vezessük le, egy olyan, ősrégi óhajnak nevezi, amely ha nem is teljes képtelenség, mindenesetre azért elég fonák dolog lenne.[60]

Végezetül arra szeretném felhívni még a figyelmet, hogy nemcsak direkt oppozíciókat, hanem bizonyos retorikai-figuratív hasonlóságokat is mutat a két munka. Például a hivatalnok, a bürokrata pejoratív kifejezés mindkét szerző számára, csak míg Kant velük szemben a filozófusokat lépteti fel (szerinte a hivatalnokok támadják az iskola embereit), addig Möser éppen a teoretikusoknak tulajdonítja a hivatalnok-mentalitást.[61] Érdekes az, hogy a metaforák szintjén mind Kant, mind Möser a megismerés vad tengerének, háborgó óceánjának a veszélyeire figyelmeztet. Möser szinte ugyanazt a képet használja saját Kant-kritikájában, amit Kant *A tiszta ész kritikájá*ban a noumena kapcsán figyelmeztetésül szegez az olvasónak: az igazság birodalmának apró szigetét a látszat háborgó óceánja övezi, amely új földek hamis ábrándját kelti fel.[62] Möser éppen annak vétségében marasztalja el Kantot, amitől Kant nagyon határozottan távol akarja tartani magát – Möser úgy

---

[56] Möser egyféle despotizmusként értelmezi azt, ha mindent kevés, egyszerű elvre szeretnénk visszavezetni, ha minden mögött az általánost keressük. Vö. Justus Möser: *Patrióta fantáziák*. id. kiad. 260. Éppen ez az, amit Kant szemére is vet a hátrahagyott írásában. Vö. Justus Möser: *Ueber Theorie und Praxis*. id. kiad. 159.

[57] Kant azt a fajta gondolkodásmódot, amelyet Möser is képviselt, főként önkényessége miatt marasztalta el. Immanuel Kant: *Ama közönségesen használt szólásról…* id. kiad. 183-184.

[58] Justus Möser: *Patrióta fantáziák*. id. kiad. 260.

[59] Uo. A francia irodalommal szembeni fenntartásaira *A német nyelvről és irodalomról* című munkájában is kitér. Vö. Justus Möser: *Über die deutsche Sprache und Literatur*. Norderstedt, Vero, 2015. 14-15.

[60] Immanuel Kant: *A tiszta ész kritikája*. id. kiad. 304. (B 358)

[61] Immanuel Kant: *Ama közönségesen használt szólásról…* id. kiad. 169-172.; Justus Möser: *Ueber Theorie und Praxis*. id. kiad. 159.; Justus Möser: *Patrióta fantáziák*. id. kiad. 260.

[62] Immanuel Kant: *A tiszta ész kritikája*. id. kiad. 258. (B 295)

állítja be, mintha Kant lenne az a felelőtlen tengerész, aki menthetetlenül eltévedt az ismeretlen vizeken.[63] Habár *Az ég általános természettörténete és elmélete* című munkájában Kant még tényleg affirmatíve használja a merészségnek ezt a metaforáját,[64] a kritikai munkákban már ő is elrettentő képként alkalmazza a veszélyes tengeri utazást.

---

[63] Justus Möser: *Ueber Theorie und Praxis*. id. kiad. 161.

[64] „Homályos sejtések alapján veszélyes utazásra merészkedtem, de már látom az új földrészek hegyfokait." Immanuel Kant: Az ég általános természettörténete és elmélete, avagy kísérleti vázlat a világegyetem mibenlétéről és mechanikai eredetéről a newtoni alapelvek szerint. Előszó. In. Immanuel Kant: *A vallás a puszta ész határain belül és más írások*. Ford. Vidrányi Katalin. Budapest, Gondolat, 1980. 33.

A TUDOMÁNY ÉS VILÁGNÉZET VITÁJAKÉNT LEGITIMÁLT FILOZÓFIA ESZMÉJE

Horváth Péter

A huszadik század filozófiai disputáinak sorában Wilhelm Dilthey és Edmund Husserl 1911-ben lezajlott vitája egyike azoknak az ellentétes álláspontokat ütköztető elméleti eszmecseréknek, melyet a filozófiatörténet-írás mindmáig a legjelentősebb polémiák közt tart számon. Több volt ez a diszkusszió mint két gondolkodó intellektuális összecsapása, miután a századforduló korszellemét meghatározó filozófiai irányzatok, a szellemtudomány és a fenomenológia prominens alakjai szembesítették egymást szemléletmódjuk összebékíthetetlennek tűnő különbözőségével. Ezen időszak egyik jellegadó alapvonása volt, hogy a filozófia két ellentétes irányból érkező kihívással, a tudomány és a világnézet látványos térnyerésével kellett hogy szembenézzen. Milyennek kell lennie a jövő filozófiai gondolkodásának, világnézeti problémákra keresse elsősorban a választ vagy kövesse a tudományok példáját, s kizárólag az elméleti kutatómunkát állítsa középpontba? Ennek az alapkérdésnek a megvitatása jelentette a kiindulópontját Dilthey és Husserl dialógusának, amely a filozófia lényegére irányuló vizsgálódásban nyerte el ismeretelméleti jelentőségét. Kettejük kapcsolatát és vitájukat meglehetős részletességgel feldolgozta a szakirodalom, ezért a következőkben csupán annak vázlatos összefoglalására szorítkozom.[1] Tanulmányomban egyetlen problémát kívánok röviden érinteni, melyet legjobb tudomásom szerint ezidáig nem övezett kitüntetett kutatói figyelem: meríthetett-e vajon Husserlnek a szigorú filozófiatudományra vonatkozó koncepciója közvetlen inspirációt Dilthey írásaiból. Minden polemikus diskurzus emellett hordoz magában egy csak rá jellemző értelmet, amelynek kifejtése és feltárása az egymással

[1] A vitát tárgyaló szakirodalmi írások: Elisabeth Ströker: Systematische Beziehungen der Husserlschen Philosophie zu Dilthey, In. *Dilthey und die Philosophie der Gegenwart*, (hrsg. Ernst Wolfgang Orth) Karl Alber, Freiburg – München, 1985. 63-96.; Guy van Kerckhoven: Die Grundansätze von Husserls Konfrontation mit Dilthey im Lichte der geschichtlichen Selbstzeugnisse, In. *Dilthey und der Wandel des Philosophiebegriffs seit dem 19. Jahrhundert (Phänomenologische Forschungen Bd. 16)*. (hrsg. E. W. Orth) Freiburg-München, Felix Meiner, 1984. 134-160., Fehér M. István: Filozófusok vitái, különös tekintettel a XIX-XX. századra, In. *Vitában egymással. Filozófusok disputái, kontroverziái*. (Szerk. Fehér M. István, Kiss Andrea-Laura, Lengyel Zsuzsanna Mariann, Nyírő Miklós) L'Harmattan – MTA-ELTE Hermeneutika Kutatócsoport, Budapest, 2015. 25-64.

szemben álló felek közös célja. A vitában és a vita által, ha és amennyiben valódi vita, mindig valami új születik meg, ami korábban nem létezett, egy váratlan felismerés vagy egy kényszerű belátás. Egy filozófiai vita annyiban különbözik minden más hasonló szellemi virtustól, hogy csak filozófusok között jöhet létre, s így szükségszerűen megmutatja azt, hogy mi maga a filozófia, illetve hogy ki az a filozófus. Írásomban ezért azon tézis mellett fogok érvelni, hogy nincs ez másként Husserl és Dilthey összecsapása esetében sem, ami világnézet és tudomány egymással való vitába bocsátásán keresztül hozta felszínre a filozófia egy eredendően új történeti értelmét.

A FILOZÓFIAI VITA EXPOZÍCIÓJA

A Husserl és Dilthey közt lejátszódott vita egyik fontos ismertetőjegye, hogy egy új filozófiai program meghirdetésével összefüggésben, mintegy annak kritikai vetületeként jött létre. Husserl majd egy évtizednyi hallgatás után 1911 márciusában a *Logos* folyóiratban adta közre *A filozófia mint szigorú tudomány* című elhíresült tanulmányát. A szigorú tudományként elgondolt filozófia mint a fenomenológiai kutatás Husserl által itt felvázolt irányadó eszméje indulásakor azzal a reménnyel látszott kecsegtetni, hogy a gondolkodás egy mindaddig ismeretlen értelemhorizontját fogja megnyitni. A fenomenológiai mozgalomnak szentelt monográfiájában Spiegelberg abban látta Husserl *„leglenyűgözőbb programszerű írásának”* jelentőségét, hogy a szélesebb közönség számára a beharangozott filozófiai diszciplína manifesztumává vált, miután ismételten megerősítette a tudományos filozófiába vetett hitet, és a prolegomena stílusában lefektette mindazon feltételeket, melyek alapján bármely jövőbeli filozófia tudománynak vallhatta magát.[2] Ennek a filozófiaeszménynek a képviseletében a transzcendentális fenomenológia kizárólagos igénnyel lépett fel, s Husserl elvi proklamációjának meghatározó részét képezte az a széles ívű kritikai argumentáció, amely világosan elhatárolta a kitűzött irányvonal szempontjából nem elfogadható nézeteket. A világnézetfilozófiára vonatkozó bírálat Diltheyben találta meg célpontját, akinek filozófiája nem önmagában és egészében képezte kritika tárgyát, hanem csak annyiban, amennyiben nem volt képes megfelelni a fenomenológiai lényegkutatás normájának. *A filozófia mint szigorú tudomány*ban a szerzői hang megszólalásformájában a vitát kezdeményező fél fellépése egy olyan teoretikus álláspont protagonistáéval kapcsolódott össze, akinek kezében a kritika egyetlen cél, a saját filozófiai alapvetés primátusának igazolására

[2] Herbert Spiegelberg: *The Phenomenological Movement: A Historical Introduction*. Kluwer, Dordrecht - Boston - London, 1994. 108.

szolgált. A kritikai eljárás egyoldalú és reduktív voltáról joggal mondható el, miszerint *„nem titkolt polemikus szándékkal arra vállalkozik, hogy Dilthey bizonyos filozófiai elgondolásait saját fenomenológiai ambícióinak mércéjén mérje le”*[3].

Husserl kritikai munkája a szigorú filozófiatudományt többek közt a világnézetfilozófiát érintő mélyreható bírálat megfogalmazásával kívánta megalapozni. A világnézettel kapcsolatosan Dilthey úgy jelenik meg *A filozófia mint szigorú tudomány* lapjain, mint olyan gondolkodó, aki a világnézetfilozófiák kétségtelenül legelismertebb kutatója. Husserl *A világnézetek típusai és kialakulásuk a metafizikai rendszerekben (Die Typen der Weltanschauung und ihre Ausbildung in den metaphysischen Systemen)* című 1911-ben kiadott munkáját ennek megfelelően mint *„valóban csodálatra méltó teljesítményt”* méltatja. A műből kiválasztott szöveghelyek értelmezésekor aztán árnyalja elismerő szavait, miután azokban a historizmus *„felé hajtó motívumokat”* vél felfedezni.[4] Az idézett kijelentésekben Dilthey lényegében arra mutatott rá, hogy a történelmi tudat kifejlődését kísérő kétely alapjaiban kérdőjelezi meg azoknak a filozófiáknak az általános érvényességét, melyek a világot kizárólag fogalmakban írják le. Elemzésénél viszont Husserl elköveti azt a hibát, hogy nem veszi figyelembe Dilthey alapvető jelentőségű megszorítását, amely nem minden filozófiai megismeréstől, hanem kifejezetten csak *„a világösszefüggést kényszerítő módon, fogalmi összefüggések által”* megragadó rendszerektől vitatta el az általános érvényesség létjogosultságát. Dilthey ezt nevezte metafizikának, amikor a világnézetet fogalmilag ragadják meg, fogalmilag alapozzák meg és fogalmilag bizonyítják általános érvényűségét.[5] Husserl ennélfogva Dilthey munkájában egyedül a historizmus előretörését érzékelte, ami végső konzekvenciáit illetően *„szélsőségesen szkeptikus szubjektivizmust”* eredményez. A szkepticizmus csapdáját a kultúrjelenségekhez kapcsolódó világnézetnek tekintett és az abszolút érvényességgel bíró tudomány filozófiatípusainak különbségtételével tartotta elkerülhetőnek.[6]

A világnézet szubjektumát Husserl írásában a személyiség (*die Persönlichkeit*) kifejezéssel jelölte. A *Weltanschauung* megalkotását nem a különálló

---

[3] Takács Ádám: *Dilthey és a fenomenológia*. In. uő: *A fenomén és tárgya*. L'Harmattan, Budapest, 2013. 101.

[4] Edmund Husserl: *A filozófia mint szigorú tudomány*. Kossuth, Budapest, 1989. 81. Ford. Baránszky Jób László, Fehér M. István. (*„zu ihm hindrängenden Motive”*, Husserl: *Die Philosophie als strenge Wissenschaft,* In. Uő: *Aufsätze und Vorträge (1911-1921),* (hrsg. Thomas Nenon – Hans Rainer Sepp) Martinus Nijhoff, The Hague, 1986. 42. *Husserliana XXV*)

[5] Wilhelm Dilthey: *A filozófia lényege*. Attraktor, Máriabesnyő-Gödöllő, 2007. 90. Ford. Csejtei Dezső, Juhász Anikó

[6] Uo. 81-83. (*Die Philosophie als strenge Wissenschaft*. 42-44.)

személyiség saját teljesítményének tekintette, hanem társadalmi interakciók körében végbemenő, kultúrához és korhoz kötött tapasztalatokra vezette vissza létrejöttét. Husserl szerint az egyén élete során a világnézetét mint véges ideát törekszik megvalósítani: a humanitás ideálját követve tesz eleget a helyes cselekvés gyakorlati művészetének, hogy derekas és erényes emberfőként elérje a *„habituális tökéletességet”*.[7] A világnézet tehát a kiforrott karakter megszületésével, a sokoldalú, tájékozott jellem kiművelésével együtt realizálódik. Mivel a Husserl-recepció kevés figyelemben részesítette ezt a kérdéskört, ezért talán nem felesleges rámutatni, hogy Husserlnek a világnézettel bíró személyiségről adott értelmezése szervesen illeszkedik a német Bildung-diskurzus hagyományába. Leírásában világosan kirajzolódik a Bildungeszmét reprezentáló művelt individuum alakja, akinek a német klasszika ember-eszményét megtestesítő Goethe vált a legfontosabb kulturális modelljévé. Ahogy azt Gadamer megállapította, a humanista tradíció alapfogalmaként a *Bildung* nem ismer önmagán túli célt, *„a képzés azt a sajátos módot jelenti, ahogyan az ember a maga természetes adottságait és képességeit kiképzi.”*[8] Husserl a személyes habitus megformálását tapasztalati állásfoglalásokra vezette vissza, amelybe nem csupán a mindennapok világbeli tapasztalatait értette bele, hanem a műveltségként értelmezett vallási, esztétikai, etikai, gyakorlati-technikai tapasztalatokat is. A műveltséget meghaladó, magasabb értékfokozatot az ódivatúnak tartott bölcsesség helyett a világnézet fogalmával írta le, amely végső soron egy kornak a kultúrájában megjelenő közösségi tudását jelentette. Ez a kollektív tudás filozófiai formát is nyerhet, amennyiben elméleti szinten is kidolgozzák: *„Világnézeti filozófia születik, amely nagy rendszereiben megadja a viszonylag tökéletes feleletet az élet és a világ rejtélyeire, nevezetesen arra, hogy az élet teoretikus, axiológiai és gyakorlati ellentmondásait, melyekkel a tapasztalat, a bölcsesség, a puszta világ és életszemlélet csupán tökéletlenül képes megbirkózni, miképp lehet a lehető legjobban föloldani és kielégítő módon tisztázni.”*[9] A világnézet-filozófia értéke tehát abban áll, hogy relatíve elfogadható magyarázatot ad, Husserl sajátos szóhasználatával élve: *„az élet és a világ rejtélyeire”* (*„auf die Rätsel des Lebens und der Welt”*). A *Weltanschauung* uralkodó szellemi alakzatával, a mélyértelműséggel szemben a tudományt a fogalmi világosságra való törekvés jellemzi. A tudós filozófust ezért nem a bölcsesség, hanem az elméleti tehetség minősíti. Husserl megfogalmazása szerint a tudomány személytelen

---

[7] Uo. 90-94. (*Die Philosophie als strenge Wissenschaft*. 48-51.)

[8] Hans-Georg Gadamer: *Igazság és módszer. Egy filozófiai hermeneutika egy vázlata*. Gondolat, Budapest, 1969. 31. Ford. Bonyhai Gábor

[9] Edmund Husserl: *A filozófia mint szigorú tudomány*. 92-93. (*Die Philosophie als strenge Wissenschaft*. 50.)

(*unpersönlich*), azaz a teoretikus elmének a kutatásaihoz nincs szüksége a személyiségére. A tudomány úgy közvetít abszolút időtlen értékeket, hogy kiiktatja az élettapasztalatokkal bíró személyt, s egymást követő kutató-nemzedékek teljesítményét összefogva szolgálja az emberiség üdvét. Hasonlóan a világnézethez itt is kollektív tudás a végeredmény: a lépésről lépésre szigorú módszerességgel felépítendő tudomány, jövőre nyitott, lezáratlan architektonikai modelljében generációk munkája ölt testet.[10] A személyiség világnézetében a kultúra műveltsége (*Bildung*) mint az egyén véges életére szabott közös tudása, míg a személytelen elméleti tehetségek tudományában a filozófia szigorú módszertani építőmunkája a nemzedékek transzgenerációs értelemben végtelen közös tudása nyeri el összegzését. Megállapítható tehát, hogy Husserl a szemlélet (*Anschauung*) episztemológiai jelentése alapján a tudás két típusát, a világnézethez (*Weltanschauung*) társított kultúra, illetve a filozófiai lényegszemlélethez (*Wesenanschauung*) kapcsolódó tudományt különböztette meg. A Logos-tanulmány egyik fontos filozófiai belátásaként vehetjük számba kultúra és tudomány terrénumainak szétválasztását.

A filozófusok közti párbeszéd három hónappal Husserl szövegének megjelenését követően vette kezdetét. Az álláspontok ütköztetésére a felek közti gyors, alig két hét alatt lezajló levélváltás keretében került sor. A filozófiai viták egy különös esetével találkozhatunk tehát, amennyiben annak mediális-kommunikatív feltételét egyedül a vitafórum szerepét betöltő korrespodencia jelentette. Régi ismeretségükre tekintettel a két gondolkodó feltehetően jobbnak látta, ha a társadalmi és szakmai nyilvánosság kizárásával, a magánszféra körébe tartozó írásbeli érintkezésre szorítkozva tisztázzák a köztük fennálló vitahelyzetet. Miközben a levelek szívélyes és udvarias hangvétele nyilván a társadalmi konvencióknak megfelelő kifejezésformaként értékelhető, az egymás iránt tanúsított kölcsönös tisztelet még inkább nehezen indokolhatónak láttatja Husserl előzmények nélküli nyilvános bírálatát. A kapcsolatfelvétel nyitányát Dilthey június 29-én írt reakciója jelentette, Husserl július 6-án kelt levelére 10-én született meg a viszontválasz. S ez egyben az írásbeli érintkezés záróaktusát is jelentette, miután nem telt el három hónap, s a hetvenhét éves Dilthey október 1-jén vérhas miatt meghalt. Husserl ezt követően dönthetett úgy, hogy a levelében megígért, s az idős filozófiaprofesszor által érezhetően várt, a vitát végérvényesen elsimító tanulmányt nem készíti el. A két gondolkodó közti filozófiai diszkusszió ennélfogva sem a nyilvánosság előtt, sem a személyes érintkezés vonatkozásában nem nyerte el megnyugtató lezárását, s ebben az értelemben sokkal inkább félbe maradt, mintsem hogy pont került

[10] Uo. 106-107. (*Die Philosophie als strenge Wissenschaft*. 59.)

volna a végére. Mindenesetre a másik iránt tanúsított nagyrabecsülés és kölcsönös jóindulat ellenére kettejük kapcsolatát beárnyékolja, hogy Dilthey-nek élete utolsó hónapjaiban éppen attól a Husserltől kellett elszenvednie az egyik legélesebb kritikát, akinek a szakmai előremeneteléért kortársai közül talán ő tette a legtöbbet.

Husserl-nek küldött első levelében Dilthey határozottan és egyértelműen visszautasított minden őt ért vádat, különösen azt a megállapítást cáfolta, miszerint szkepticista világnézetfilozófus lenne.[11] Saját filozófiai célkitűzésére utalva leszögezte, hogy mindig is a történelmi tudat fejlődéséből kiinduló, általános érvénnyel bíró szellemtudomány megteremtésére törekedett. Ennek képezte részét a „történelmi életformákban" megtestesülő világnézeteknek az élethez fűződő, a tudományoktól eltérő különös viszonyának leírása. Dilthey a kettejük nézőpontja közti különbséget a metafizika ellentétes értékelésére vezette vissza: míg ő elutasította a világösszefüggések fogalmi ábrázolásán alapuló metafizikai rendszereket, addig Husserl lényegszemléletében épp ezt a szándékot vélte felfedezni. Mindaz, amitől tehát Husserl a filozófia tudományos megalapozását várta, ebben a megvilágításban platonizmusként jelent meg.[12] Végezetül Dilthey a historicizmus vádjára azt hozta fel ellenérvként, hogy a tudományok történeti feltételezettsége nem akadálya, hanem ellenkezőleg, konstitutív feltétele kell hogy legyen érvényességüknek. Husserl hiányosan fennmaradt válaszában újfent megerősítette, hogy számára a tudomány elsősorban ideális és abszolút lényegkutatás, ami felette áll az antropológiai-történeti fakticitásoknak. A metafizika kérdését illetően kifejtette, miután a fenomenológiai lényegelemzés mögé nem lehet visszamenni, ezért a lényegre vonatkoztatással minden tudomány metafizikává alakul át. Mindemellett több alkalommal is kiemelte a kutatások közös érdekeltségét, visszautasítva a feltevést, miszerint elvi különbségek állnának fent köztük. Levelének kétségtelenül legtanulságosabb része az a rövid gondolatmenet, amelyben jelzi a Dilthey és a saját módszere közti hasonlóságot. Husserl szerint az, ahogy a belső motivációk utánélésében az egyes életformákat megértjük, azonos azzal, amiként a fenomenológiai tudat a fenoméntól eljut az a priori lényeghez: *"ez az utánélés és megértés az a konkrét, intuitív tudat"*, amiből az ideális

[11] Wilhelm Dilthey levele Edmund Husserlhez 1911. június 11-én, In. Wilhelm Dilthey: *A történelmi világ felépítése a szellemtudományokban*. Gondolat, Budapest, 2004. 303-306. Ford. Erdélyi Ágnes

[12] Otto Pöggeler: A fenomenológiai filozófiafogalom válsága (1929), In. *Athenaeum*, 1993. II. 1. 181. Ford. Rózsahegyi Edit

egységhez visszajut az elemzés.[13] Dilthey viszontválaszából kiderül, hogy napokig elmélyülten tanulmányozta fiatalabb kollégájának levelét, aki nem tudta meggyőzni őt a gondolkodásmódjukat elválasztó különbségek természetét illetően. Amiként Husserl védekezésére, miszerint tanulmányának historizmus-kritikája nem ellene irányult, lakonikusan is csak annyit fűzött hozzá, hogy sokan mások mellett ő maga is osztozott ebben a *„félreértésben"*.[14] A vitafelek közti levélváltás feltehetően segített oldani valamelyest a kapcsolatukat terhelő feszültséget, köszönhetően annak, hogy Husserl érezhetően igyekezett előzékenységgel kompenzálni kritikáját. Dilthey úgy tűnik értékelte és elfogadta Husserl békülékeny gesztusait, de válaszlevele nem hagy kétséget afelől, hogy önmaga előtt sem kívánta elkendőzni többé, nem csupán filozófiai útkereséseik eltérő irányát, de a viszonyukban támadt törést sem.

A SZIGORÚAN TUDOMÁNYOS FILOZÓFIA ESZMÉJE

Ha a teoretikus problémafelvetés szempontjából vizsgáljuk, a Husserl – Dilthey vita tétjét az objektív, általános érvényű filozófiatudomány (*allgemeingültige Wissenschaft*) megteremtésének lehetőségével való számvetés képezte. Mindkét filozófus egyaránt magáénak vallotta, hogy a filozófiai gondolkodás az általános érvényű tudás konceptualizálásával képes eleget tenni a tudomány normatív eszményének. A dilthey-i szellemtudomány vagy Husserl konstitutív tudatfenomenológiája ugyanakkor nem a specifikus tárgyterülettel rendelkező szaktudományok között kívánt helyet foglalni, tehát nem egy tudomány akart lenni a többi között, hanem minden tudomány megalapozásának szándékával lépett fel. Mivel a tudomány jelentette számukra a filozófia legmagasabb rendű formáját, úgy vélték, hogy a filozófia egyedül a tudomány rangjára emelkedve töltheti be neki rendelt hivatását. Ehhez Husserl számára a matematikai tudományosság karteziánus evidenciája jelentette a mintát,[15] Dilthey viszont a historizmusra jellemző, a különféle életformák időbeli gazdagságával szembesülő történelmi tudatból indult ki. Mindeközben sokatmondó tény, hogy egyikükben sem merült fel annak gondolata, hogy tudománykritikai módszer kidolgozásával alapozzák meg a

---

[13] Edmund Husserl válasza Dilthey június 29-i levelére, In. *A történelmi világ felépítése a szellemtudományokban*. 306-309.

[14] Wilhelm Dilthey válasza Husserl június 5-6-i írására,. In. Uo. 309-310.

[15] A kérdéshez bővebben lsd. Fehér M. István: Heidegger, Husserl, Descartes. A filozófia mint szigorú tudomány újkori eszméje Heidegger első marburgi előadásának tükrében, In. *Descartes, Kant, Husserl, Heidegger: tanítványok írásai Munkácsy Gyula tiszteletére*. (Szerk. Schmal Dániel) Atlantisz, Budapest, 2002. 153-194.

filozófia diszciplináris függetlenségét. Filozófiatörténeti perspektívából szemlélve ezért fenomenológia és szellemtudomány szellemi konfrontációját alapjában véve az általános érvényű tudással rendelkező filozófiatudomány kérdése határozta meg.

A szigorú tudományként elgondolt filozófia eszméjének deklarálását mint a filozófiával szemben támasztott legsürgetőbb követelményt mindmáig Husserl egyik legmarkánsabb téziseként szokás számon tartani. A Logos-tanulmány értékelésekor épp ezért megkerülhetetlen hangsúlyozni, hogy történeti értelemben mennyire volt egyszerre új és mértékadó ez a gondolat, melyet manapság a recepció hajlamos magától értetődő természetességgel Husserl saját kongeniális felismerésének tulajdonítani. A következőkben a korabeli eszmetörténeti kontextus keretében végbemenő hatásközvetítés hangsúlyozottan részleges és vázlatos elemzésével arra teszek kísérletet, hogy némileg árnyaljam ezt az általánosan elfogadott és széles körben osztott vélekedést. Ehhez mindenekelőtt Dilthey *A filozófia lényege* című munkája kínálkozik támpontul, amelynek rövid elemzése új megvilágításba helyezheti a husserli tudományos filozófiafelfogást.

A filozófia mint szigorú tudomány témát érintő fejtegetéseit Husserl azzal az állítással nyitja, hogy a filozófia számára a *„szigorú tudományosság”* volt az az egyetlen és kizárólagos mérce, amelynek létrehozására története során mindvégig törekedett. Ez a cél egyszerre foglalta magába a *„legmagasabb rendű teoretikus igények”* teljesítését és vallási-etikai értelemben a *„tiszta észelvek”* által irányított életet. Husserl narratívája szerint számos filozófus mellett az újkori filozófia is magáénak vallotta ezt az alapeszmét, s a filozófiatörténet haladása szempontjából döntő korszakokban ellenállhatatlanul tört felszínre a megvalósítása iránti ambíció, amint azt a szókratészi-platóni, a kartéziánus, a kanti vagy fichtei tendenciák egyértelműen tanúsítják. A megújuló kezdeményezések azonban mégsem váltották be a hozzájuk fűzött reményeket, s a tudományos módszeren alapuló filozófia megteremtésére tett gondolkodói erőfeszítések hiábavalónak bizonyultak: a filozófia *„képtelen volt arra, hogy magát tudománnyá fejlessze”*. Husserl okfejtése két egymást ellentételező felstilizált állítást fogalmaz meg: amennyire töretlennek tűnteti fel a *„tiszta elmélet”* iránti elkötelezettséget, éppannyira végződik teljes kudarccal a filozófiatudomány megalkotásának nagyszabású kísérlete. A göttingeni egyetem tanára így jut végül arra a konklúzióra, hogy – szemben az egzakt tudományokkal – mivel nem létezik a tanítás során felhasználható teoretikus anyaga, a filozófia nemhogy tudománynak nem tekinthető, de *„mint tudomány még csak keletkezőben sincsen”*.[16] A nyugati filozófia alapeszméjének

[16] Edmund Husserl: *A filozófia mint szigorú tudomány*. 25. (*Die Philosophie als strenge Wissenschaft*. 4.)

hiánya mindazonáltal nem maradt valamiféle elszigetelt, következményeket nélkülöző elvetélt próbálkozás, hanem akut problémaként a jelenkor *„szellemi ínségében"* tetőzik. A válságra egy filozófiai fordulat jelenti az adekvát választ: *„A következő fejtegetéseknek az a vezérgondolata, hogy az emberi kultúra legfőbb érdekei megkívánják egy szigorúan tudományos filozófia kialakítását, hogy ha korunkban egyáltalában jogosultsága van egy filozófiai fordulatnak, akkor azt mindenképpen a filozófia szigorú tudományként való újraalapozása kell hogy éltesse."*[17]

Husserl számára a fenomenológia volt a szigorú filozófiatudomány letéteményese, amely a *„tisztán intuitív beállítódásban végrehajtott"* lényegszemlélet megismerőteljesítményét a tudat immanens lényegalakzatainak vizsgálatára koncentrálta. A filozófiától megkövetelt *„szigorú tudományosság"* gondolata tehát alapvetően a lényeg (*Wesen*) tudatorientált szemléleti vizsgálódásában nyeri el beteljesülését, amikor *„a tudat lényegalakzatait és immanens korrelátumait szisztematikus összefüggésében, tisztán szemléletileg derítjük föl és rögzítjük"*.[18] Husserl konklúziója, miszerint a filozófiai kutatás tárgya a szemléletben megismerhető lényeg, már a gondolkodásában végbemenő, a *Logikai vizsgálódások* elméleti belátásait végleg maga mögött hagyó transzcendentális fordulatnak tudható be. Ezzel összefüggésben időszerűnek tűnik a kérdés megfogalmazása: vajon mi inspirálhatta Husserlt arra, hogy hosszú hallgatás után váratlanul egy olyan, a gondolkodás gyökeres megújulását szorgalmazó filozófiai program kinyilatkoztatójaként lépjen színre, mint a lényegszemléleten alapuló szigorú filozófiatudomány eszméje?

Husserl Dilthey-olvasmányairól tudni lehet, hogy a szerző *A történelmi világ felépítése a szellemtudományokban* című kései munkáját csak a vitát követően, 1911 szeptember-októberben olvasta el. A fenomenológiai programhirdetés előtt négy évvel, 1907-ben azonban Dilthey-nek egy másik fontos írása, *A filozófia lényege* is megjelent. A mű fontosságát mutatja, hogy Dilthey a benne kifejtett nézeteire hivatkozott első levelében, mint amelyek a Husserl által idézett és félreértett sorainak összefüggéseit megvilágíthatják: *„azokat a mondatokat hogyan értem, már világnézettanom ama rövid vázlata is taglalja, melyet a filozófia egészében betöltött helyének megfelelően fejtettem ki, és ez a filozófia lényegéről szóló értekezésben hozzáférhető"*[19]. *A filozófia lényege* a Paul Hinneberg által szerkesztett *Die Kultur der Gegenwart* (1905-1926) több kötetet magába foglaló sorozatának részeként látott napvilágot. Amint azt a címe is mutatja, a legkülönbözőbb területeket felölelő enciklo-

---

[17] Uo. 29-30. (*Die Philosophie als strenge Wissenschaft*. 7.)

[18] Uo. 76. (*Die Philosophie als strenge Wissenschaft*. 39.)

[19] *Wilhelm Dilthey válasza Husserl június 5-6-i írására*. Id. kiadás 304.

pédia a kor legkiválóbb elméinek, köztük Goldziher Ignác, Einstein, Windelband vagy Wundt közreműködésével nem kevesebbre vállalkozott, minthogy összefoglaló képet adjon a jelenkor kultúrájának egészéről. A kiadás jelentőségét aligha lehet alábecsülni, amivel kapcsolatban annyi mindenképp elmondható, hogy az egyes szakterületek legtekintélyesebb tudósait felvonultató szerzőgárda tagjai számára a felkérés és írásaik megjelentetése a széles körű elismerés jele volt. Dilthey esetében sem volt ez másként, a *Systematische Philosophie* kötet nyitó darabjaként beszerkesztett hetven oldalas tanulmánya a századelő filozófiáról vallott tudását összegző írásműveként olvasható.

Dilthey írása a korszak történeti kultúrájára tekintettel tette vizsgálat tárgyává a filozófiát. A filozófia szellemtörténeti meghatározásának sokatmondóan a lényeg fogalmából kiindulva látott neki, ami mutatja, hogy a filozófia leírásához lényegének megragadását gondolta az első és legfontosabb lépésnek. A tárgymeghatározás első pillantásra is egyezést mutat Husserl szándékaival, aki a fenomenológiát a lényegszemlélet alapján akarta szigorú tudománnyá felépíteni. A filozófia tehát mindkettejüknél a lényeg vizsgálatán keresztül juthatott csak hozzá saját igazságához. Dilthey a filozófia lényegét az empirikusan adott általános tényállásból kiindulva a szellemtudományos tudat szempontja felől definiálta. Módszere két nézőpont, a gondolkodás formáit leíró *tudományos ismeret* és a lelki struktúraösszefüggésekbe nyúló világnézeteket feltáró *történelmi újraátélés* ötvözésén alapul. Az emberiség tudatába bevésődött metafizikai rendszerek elemzésére ennek alapján a *„formális vonások”* (egyetemesség és általános érvényűség) és *„tartalmi összetartozás”* (a világ- és életrejtély kutatása) mentén kerített sort,[20] s a filozófus közvetlen céljának a világ- és élettalány (*„Welt- und Lebensrätsel”*) megismerését tartotta: *„A szaktudományokkal ellentétben a filozófia magának a világ- és élettalánynak a megoldását kutatja. Ezt a megoldást - ellentétben a művészettel s a vallással - az általános szintjén akarja megadni.”*[21] Ezen a ponton érdemes felhívni a figyelmet a fogalomhasználatra, Dilthey-nél ugyanaz a kifejezés olvasható, melyet Husserl is használt, amikor a világnézeti filozófia születésének okát a világ- és élettalányra adandó válaszban jelölte meg. Talán nem túl merész kijelenteni, mintha Dilthey kritikája lenne jelen Husserl soraiban, amit Dilthey a filozófia kutatási elsődleges tárgyaként mutat fel, azt Husserl következetesen a világnézet-filozófia eredményének tudja be.

Művében Dilthey felvázol egy rövid filozófiatörténeti áttekintést, melyben találó jellemzését adta a görög bölcselet felemelkedésének és hanyatlásának. A narratíva érdekessége, hogy Platón és Arisztotelész a filozófus két különböző

---

[20] Wilhelm Dilthey: *A filozófia lényege*. 15-17. (Dilthey: *Das Wesen der Philosophie*. Felix Meiner, Hamburg, 1984. 9-11.)

[21] Uo. 40.

típusát, a személyiségét és a tudósét reprezentálja. A szókratészi-platóni filozófia ábrázolásakor annak kettős jellegét, az ideák megismerésére ösztönző filozófiai erősznak az isteni teljességben élő vallással való kapcsolata mellett a szellemnek a fogalmi gondolkodás formájában való öneszmélését domborította ki. A platóni gondolkodás alapja a *„kritikai tudat”*, amely az emberi és az isteni tudás különbségéből ered, az ember magasabb rendű természetét hiába hajtja a vágy, az istenek által birtokolt bölcsesség helyett csak a bölcsesség szeretetében lehet része. A platóni idealizmus második aspektusáról adott dilthey-i értelmezést érdemes közelebbi vizsgálat tárgyává tenni, azon oknál fogva, hogy Husserlhez hasonlóan a filozófia mint szigorú tudomány képezi a témáját. A szöveg érvelése szerint Platón a tudás hatalmát állítja a filozófia centrumába. Mivel öneszmélése nem korlátozódott a valóság megismerésére, hanem a tudás egész területét átfogta, a tudás szigorú formája lett a filozófia első tárgya: *„A filozófia a tudásra való irányulást jelenti – a tudás legszigorúbb formájára mint tudományra való irányulást. Általános érvényűség, meghatározottság, minden feltételezés igazságalapjainak felkutatása – ezeket emeljük ki úgy, mint minden tudás követelményét.”*[22] Dilthey értelmezésében tehát a platóni-szókratészi filozófia nem azonos a szigorú filozófiatudománnyal, mivel a tudomány mint *„a tudás legszigorúbb formája”* a filozófiai gondolkodás első tárgyát jelöli. Ha összevetjük Husserl megfogalmazásával a *„mint”* (*„als”*) állapothatározós szintaktikai szerkezet mellett a minősítő *„szigorú”* (*„streng”*) jelző is egyezést mutat, annyi különbséggel, hogy Dilthey-nél a tudás formai kritériumaként szerepel. A szembetűnő párhuzamok alapján nem tűnik jogosulatlannak a feltételezés, hogy Husserl *A filozófia lényege* ezen szöveghelyéből kölcsönözhette a szigorú tudományként felfogott filozófia gondolatát, amelyet aztán természetesen olyannyira a saját képére formált, hogy az eredetitől nagy mértékben eltérő jelentéssel ruházta fel. Dilthey mindenesetre a platóni filozófust mint személyiséget írta le, aki nem pusztán tudós, hanem egyesíti magában a tudományos filozófiához szükséges gondolkodást és az eudaimónia utáni vallásos vágyakozást, a szellem és a lélek világát. A fejlődés következő fokán Arisztotelész megszabadul a vallásos konvencióktól, s mint az első tudós elme kidolgozza a valóság objektív leképezésére alkalmas tudományos nyelvet: *„A filozófia Arisztotelész számára többé nem a személyiségnek és az emberi társadalomnak a tudás által való magasabb szintre emelését jelenti; a filozófia a tudást magáért a tudásért keresi, a filozófiai magatartást nála a tudat elméleti beállítódása*

---

[22] Uo. 19. (*Philosophie bedeutet die Richtung auf das Wissen – Wissen in seiner strengsten Form als Wissenschaft. Allgemeingültigkeit, Bestimmtheit, Rückgang auf die Rechtsgründe aller Annahmen wurden hier zuerst als Anforderung an jedes Wissen herausgehoben*. Uo. 13.)

jellemzi."[23] A szövegben előforduló „teoretikus tudatbeállítódás" Husserl írásaiból is ismerős lehet, elég ha csak a természetes és a fenomenológiai beállítódás közti distinkcióra utalunk ehelyütt. Dilthey értelmezésében Arisztotelész filozófiája már szem elől téveszti a tudás legszigorúbb formájaként elgondolt tudományt, ennélfogva a filozófia a tudás elméleteként minden tudomány alapjaként jelenik meg. Az emberi megismerés korlátozottságát kifejező *„kritikai tudat"* helyét elfoglaló *„teoretikus tudatbeállítódás"* perspektívavesztéshez vezet: az érzékfeletti ideákra irányuló tudást felváltja az érzéki valóságnak az emberi ész általi feltérképezése. Platónnal ellentétben Arisztotelész tudós filozófusa tehát a lelki elem ösztönző ereje híján nem részesül az isteni és emberi világ határvonaláig szárnyaló lélek elragadtatásában, így gondolkodásának tárgyát sem a tudás szigorú formájában adott tudomány képezi.

A személyiség és tudós ellentétpárja nem csupán az antikvitás archeológiája kapcsán merül fel, hanem *A filozófia lényege* hármas tagoltságú (testi/pszichikai/szellemi) koncepciójának az egyik alappillérét képezi. A személyiség legfontosabb attribútuma Dilthey művében, hogy a világnézethez társítható alanyi pozíció birtokosa. Mindez azt jelenti, hogy a világnézettel bíró személyiségnek és a tudomány teoretikus kutatójának egymást kiegészítő kettőse Husserl és Dilthey párosában is rekapitulálható, amennyiben mindkettejük tárgyalt írásaiban alapvető terminológiai szereppel rendelkeznek. A lényegprobléma felvetése, a világ- és életrejtély kritikája, a szigorú tudomány gondolata mellett a személyiség és a világnézet versus tudomány tárgyköre is feltűnő egyezést mutat a két gondolkodó között. Mindezek alapján már elsősorban nem is hatásközvetítés filológiailag bizonyítható ténye a valódi kérdés, hanem sokkal inkább annak felvetése, hogy mennyiben lehetett Husserl fenomenológiai programja közvetlen válasz és kritika Dilthey szellemtudományos elméletére.

A két filozófus felfogásában alighanem a világnézet tekintetében, annak értékelésében érzékelhető a legnagyobb távolság. Miközben Husserl nem tartotta önálló filozófiai problémaként vizsgálatra érdemesnek, s munkáiban soha nem exponálta tüzetesebb formában, filozófiatörténeti szempontból Dilthey egyik legeredetibb gondolkodói teljesítményének a világnézet-típusoknak egy világnézettanba való összerendezése tekinthető. Az először Kant által használt *Weltanschauung* nála érte el fogalomtörténeti jelentőségének csúcsát, s egyes elemzői szerint a világnézettipológiától remélte a filozófiai

[23] Uo. 21. (*„Philosophie ist ihm nicht mehr höchste Steigerung der Persönlichkeit und der menschlichen Gesellschaft durch das Wissen: sie sucht das Wissen um seiner selbst willen: das philosophische Verhalten ist ihm charakterisiert durch die theoretische Bewußtseinsstellung."* Uo. 15.)

rendszerek sokféleségében megnyilvánuló történeti tudat és a filozófia általános érvényűség iránti igénye közti ellentmondás feloldását.[24] Amint látni fogjuk, ez korántsem helytálló észrevétel, a világnézetnek Dilthey ennél jóval szerényebb szerepet szánt, s érvényességét szigorúan a pszichikai élményközegre korlátozta. A világnézet Dilthey értelmezésében mindenekelőtt a lelki élet struktúrájának az alapformája. Az empirikus tudat és tapasztalat jelenti az alapját, de az élmények fogalmi tárgyakká válásával együtt jön létre. A világ tehát a lelki összefüggéseket egyesítő és kifejező személyiség tárgyi felfogásában jelenik meg szemléleti egészként. Az életben szerzett tapasztalatok alapján kialakuló szilárd magatartásformaként a világnézet nem foglal magába gyakorlati viselkedésmódot, konkrét cselekvési szándékot, egy életeszmény reprezentálása mégis hozzá köthető.[25] Az élet belső formájának megszilárdulásával fejlődik ki a *„lelki élet alakja”*, melyet Dilthey a *„szerzett lelki összefüggésként”* értett személyiséggel azonosít. A személyiség elsősorban az élményben megképződő belső forma, szintetikus képességének a tudat egysége jelenti az alapját.[26] Tágabb értelemben a világnézet ugyanakkor a lélek eleven összefüggéséből származtatott kultúra közösségi szintjét is megjeleníti.

A pszichikai élményszférából a filozófiai világnézet vezet át a metafizikán keresztül a tudomány magasabb fokozati világába. A világnézet episztemológiai teljesítménye a kultúraként megképződő objektív tárgyakra terjed ki, a tudományban a tudás a megismerés elsődleges tárgya. A filozófia alaptudományként azonban nem több mint a szaktudományok megalapozója, azaz a tudás elmélete. Dilthey eszmefuttatása kapcsán fontos leszögezni, hogy fejlődési útján a filozófia a „szellem” munkája révén hagyja maga mögött az intézményesült tudományok valóságát. A filozófiai szellem nem csupán a rendszertől szabadítja meg a filozófiát, hanem a tudományokat is visszavezeti eredendő létalapjukig. Az öneszmélés végső fázisában tárul fel a filozófia igazi tárgya, minden gondolkodás vonatkoztatási pontja – a világ. Amint arról korábban szó esett, a filozófia alapvetően az „élet- és világrejtélyt” kutatja, ami

---

[24] Odo Marquard: Világnézettipológia. Észrevételek a 19. és 20. század antropológiai gondolkodásmódjáról, In. *Pro Philosophia Füzetek,* 1995. 1. 107. Ford. Kalmár Zoltán

[25] Wilhelm Dilthey: *A filozófia lényege*. 61-63., 89.

[26] *„Valamennyi emberi fejlődés sem teljesíthet többet egy ilyen szuverén, a létezés feltételeihez igazított, önmagában zárt és jelentős összefüggés megalkotásánál. Ez rejlett Napóleon Goethéről mondott szavaiban: 'voilá un homme'. A jellem ennek a befejezettségnek csak egyik, ám a legfontosabb oldalát jelenti. A lélek ilyen alakja úgy lép elénk, mint ami minden földi valóságban a legmagasabb rendű. És ebben az értelemben nevezte Goethe a személyiséget a földi halandók legfőbb boldogságának.”* Wilhelm Dilthey: Gondolatok egy taglaló és leíró pszichológiáról, In. *A történelmi világ felépítése a szellemtudományokban*. Id. kiadás 238-239. Ford. Erdélyi Ágnes

azt jelenti, hogy az élményből képzett világnézet az élet, míg a szellemi megismerés a világ titkáról próbálja meg fellebbenteni a fátylat. Mivel a világ sajátossága, hogy az egész életet átfogja, a filozófus magatartását már nem a személyiségnek az élete során szerzett, világnézetté összeálló élményei határozzák meg, hanem kizárólagosan a világhoz való gondolkodói viszonya. A filozófia ekkor találja meg funkciói teleologikus összefüggésében saját helyét a társadalmi valóságban. Dilthey munkája végén a filozófus kiváltságaként a gondolkodás szellemi szabadságát jelöli meg mint legnagyobb értéket.[27] A filozófia lényegére vonatkozó eredeti kérdés a lezárásban a gondolkodó szabadságában találja meg a választ. Mindez nem jelent mást, mint azt, hogy a szellemtudomány mint filozófia az őt magát mint szellemtudományt gondolkodói szabadságának bizonyságaképp megalkotó filozófusban jut vissza saját lényegéhez. Mű és szerző összetartozása a szellem öneszmélésének beteljesülését fejezi ki, ami azonban nem a hegeli spekulatív idealizmus dialektikája, hanem a szellemtudomány teleologikus elven alapuló *„képzési törvénye"* (*„Bildungsgesetz"*) szerint valósul meg.[28] A dilthey-i szellemtudomány a filozófia lényegfogalma mögé rejtőzve tehát megrajzolja saját megírásának fejlődési ívét, az utat, amelyen a történeti élet időbeli végességének alávetett *„objektív szellemben"*[29] visszajut önmaga eredetéhez, a filozófus gondolkodói szabadságának az élet végtelen gazdagságában szituált szubjektív szelleméhez.

Ha végezetül vetünk egy összegző pillantást Husserl és Dilthey emlékezetes és rendhagyó vitájára, a két gondolkodó összecsapásáról annyi elmondható, hogy a filozófia új meghatározására tett közös erőfeszítésük az alapvetően a tudomány és világnézet által behatárolt eszmetörténeti konstellációban valósult meg. Sajátos módon a kultúra által megjelenített világnézet egyikük számára sem a filozófia, hanem a tudomány voltaképpeni riválisaként tűnt fel, s az általános érvényesség szempontja miatt a tudományt mindketten magasabb rendűnek tartották mint az ember élete során szerzett lelki élményeiből megformálódó személyiséget. Mindebből azonban korántsem indokolt arra következtetni, hogy úgy vélték volna, a világnézet mellékes és ignorálható része az ember létmódjának. Mert igaz ugyan, hogy mint teoretikus elme a tudós valóban nélkülözheti a világnézettel bíró személyiségét, ahogy az iskolázott, intelligens az életben boldog egyénnek is teljes lehet a világa a tudomány nélkül. A filozófus esetében azonban ez a lehetőség nem áll fenn. A filozófus ugyanis épp azáltal több a tudósnál, hogy bár nem ez a kifejezett végcélja,

---

[27] Wilhelm Dilthey: *A filozófia lényege*. 108-109.

[28] Uo. 5.

[29] Uő: A történelmi világ felépítése a szellemtudományokban, In. *A történelmi világ felépítése a szellemtudományokban*. 297-299. Id. kiadás

de szellemi munkájának szerves része a művelt személyiség belső ideáljának *Bildung* jellegű megvalósítása, mint a tudományos kutatás elengedhetetlen előfeltétele és velejárója, Sőt, a világnézet filozófiai funkciója épp abban ragadható meg, hogy megóvja a filozófust attól az egyoldalúságtól, hogy különc, jellemszilárdság híján lévő, kiforratlan személyiséggel rendelkező szürke tudós váljon belőle. A tudomány emeletére vezető úton megkerülhetetlen, hogy az individuum rá ne lépjen a világnézet lépcsőjére, s kihagyja ezt a fejlődési fokot. A filozófus ennyiben a teljes ember ideáltípusa, aki képes a kulturált, művelt személyiség erényeit és a tudós személytelen kutatói elhivatottságát mint a véges és végtelen egymást feltételező távlatait épp vitájuk értelemzésén keresztül integrálni önmagába. Végső soron Husserl és Dilthey számára polémiájuk talán ezzel a belátással volt terhes, amelynek mindegyikük a maga különböző személyisége és hasonló tudós mivolta szerint volt a részese, hogy gondolkodóként mégis elfogadják mint vitathatatlan feladványt azt az egyszerű, mégis szikár tényt: ez a vita nem jöhetett létre mások, felkészült tudósok vagy pallérozott személyiségek, kizárólag ők kettőjük, filozófusok közt.

A POZITIVIZMUS-VITA ÉS A PARADIGMÁK ÁTRENDEZŐDÉSE

KISS ENDRE

Kuhn paradigmaelmélete megbízható történelmi távlatban helyezkedik el a jelen javarészt megváltozott tudományelméleti vitáitól. Értelmezésének nyitott kérdései a legtöbb esetben már nem közvetlenek, de gyakorlatilag már az egész tudományelméleti vita egyre újabb és újabb kérdésfeltevéseinek összefüggéseiben jelennek meg, ami mindenképpen az aktuális megismerési érdekeltség egyre *közvetettebbé* váló mivoltát jelenti.

A *közvetlen* megközelítés markáns és egyben már befejezett megállapításokhoz is juthat. *Kuhn* koncepciójának célkitűzése és struktúrája nemcsak harmonikusan illett bele a hatvanas évek eleji nagy tudományelméleti viták felívelő szakaszának lényeges problémáiba, de e szakaszon belül markáns és maradandó eredményt is hozott. Ezzel az eredménnyel azonosítanánk a paradigmának azt a felfogását, amit Kuhn a *flogiszton*-elmélet alapján általánosított formában is kimond. A mai perspektívából ez a paradigmaelmélet immár nehézségek nélkül korrekt történeti és szisztematikus helyére kerülhet.

A helyzet azonban mégis az, hogy ennek ellenére nem tudjuk eldönteni, hogy az eredeti „mag"-elmélet általánosítható-e vagy sem. Az általánosíthatóság akadálya ugyanis kívül van az elmélet belső körén, *a konkrét paradigmaváltás konkrét feltételrendszerének függvénye.* Az eredeti paradigmaelméleti eljárás csak azokra az esetekre lenne általánosítható, amelyek a tudományfejlődés olyan konkrét fordulatait választják esettanulmánynak, amelyek minden lényeges szempontból megegyeznek, más szóval *strukturálisan izomorf helyzetben* vannak a Kuhn által választott példával.

Ez különleges helyzetet teremt. Elválik egymástól a példaként választott paradigma tudományelméleti legitimitása és a hasonló esetekre vonatkoztatható alkalmazhatóság.

Számba kell vennünk a kuhn-i ideáltipikus példa (a *flogiszton*-elmélet) vezérfogalmaiból összeállítható elemek készletét, és azt kell megvizsgálnunk, hogy egy másik vizsgált esetleges konkrét paradigmaváltás szakszerű meghatározásakor az ott azonosítható fogalmi készlet (a paradigmaváltásban érintett összetevők fogalmi megfogalmazása) megfeleltethető-e a kuhn-i ideáltípus összetevőinek fogalmi megjelenítésével.

S ez lesz az a pont, ahol a tudománytörténet egyes szakaszaiban az egyes esetek, amelyek lehetnek akár a Kuhn által választott példa történelmi kortársai is, várhatóan már nem fognak megegyezni a kuhni paradigmaváltás szerkezetével. Ha pedig ez így van, már nem lehet közvetlenül érvényesnek tekinteni a kuhn-i paradigmaelmélet alapformáját a tudománytörténet más példáira nézve.

Nemcsak általánosságban tételezhető fel, hogy az egyes tudományok és az egyes korszakok eltérő összefüggéseiben (a paradigmaváltásaiban érdemi részt vállaló tényezők konkrét összefüggésében) ez a típusú paradigmaváltási elmélet a maga eredeti formájában már nem érvényes, de maga ez a szűkebb értelmezés is csak akkor lehet átvihető más paradigmaváltások magyarázatára, ha azokban a változásokban konkrétan résztvevő és egyben meghatározó összetevők érdemileg megegyeznének a kuhn-i példa elemszerkezetével. Feltételezhető az is, hogy ez a megfelelés az időben és tartamilag hozzá közelebb álló eseteknél is inkább csak a véletlen játékának eredménye lehet.

Hasonlóan végletesnek tűnhet az eredeti paradigma valamivel kevésbé egzakt értelmezése is. Ezen azt értjük, hogy az eredeti kuhn-i magyarázat vezető fogalmai és képzetei jól használhatóak a paradigmák, illetve paradigmaváltások értelmezésekor abban az esetben is, ha nem tekintjük a szoros paradigmaelméletet az eredeti formájában alkalmazhatónak a kutatómunka és a történelmi fejlődés során szelektált paradigmaváltások maradéktalan magyarázatára. Ezt a mozzanatot azért is hangsúlyoznunk kell, mert az a benyomásunk alakult ki az elmúlt majdnem hét évtized láttán, hogy meglepően kevés érzékenység jelent meg a teljes alkalmazhatóság, illetve az alap-megközelítések részleges, de mégis termékeny felhasználhatósága közötti *specifikus különbség* iránt, jóllehet ennek a „rés”-nek éppen tudományelméleti szempontból kivételesen nagy lenne a jelentősége. Ez a szempont valóban a legérzékenyebb éppen erre *a maradéktalan igazságtartalom és a gyakorlatban való többé-kevésbé lehetséges pozitív felhasználhatóság közötti arra a különbségre, amelynek pozitivitása nem feltétlenül épül már az elmélet teljes igazságtartalmára.*

Nyilvánvaló, hogy egy paradigma válsága, a tudományos közösség egyértelmű vagy majdnem egyértelmű állásfoglalása, egy külső versenytárs erőteljesebb fellépése és az ehhez hasonló kuhni mozzanatok nagyon is segíthetnek értelmezni egy-egy paradigmaváltást, ha nem is pontosan a maguk tiszta formájában, de a paradigmák mozgását általában, illetve egyszerűbben kifejezve, a tudomány fejlődését magát. De ezt az alapösszefüggést másképpen is meg lehet fogalmazni. Kuhn, mindenféle irónia nélkül szólva, *igen jó esettanulmányt választott*. Más szóval, és ismét irónia nélkül mondva, igen ügyesnek, egyenesen szerencsésnek bizonyult alapvető példája megválasztásakor.

Az elsődleges probléma ebben az, hogy a flogisztonelmélet igen kevés számú lényeges tényezőt tartalmaz, és a tudományos élet, vagyis a tudományos közösség kivételesen jól szervezett működését is felmutatja. A versengő paradigmák közötti különbség mindenki számára evidens, s nemcsak közvetlenül igazolható gyakorlata, de még közvetlen gyakorlati jelentősége is van, amely képes gondoskodni arról, hogy a tudományos eredmény megváltozása akadály nélkül jusson be a köztudatba. Éppen a kémia az a tudomány azonban, amelynek fejlődése ebben a korszakban jó eséllyel írható le a szűkebben értelmezett kuhn-i paradigmaelmélettel.

Számos tudományból, számos korszakból számos példát tudunk felidézni arra, hogy mivel jár az, ha ez az eredeti elméletet környező feltételrendszer másképpen szerveződik meg, ha például a fontos összetevők száma nagyobb, vagy az ellentétes nézetek valóságmagyarázó szerepe sem gyengül kritikusan.

Ehhez a komplexumhoz tartozik annak végtelen változatgazdagsága is, hogy maguknak a szereplőknek a viselkedése sem feltétlenül kiszámítható a paradigmaelmélet értelmében. Általában ez a mozzanat arra utal, hogy egy-egy paradigma megváltozásában a tudományok és a korszakok nagy számát tekintve, rendkívül sok mozzanat *játszhat* közre. Ez ellen természetesen egyik paradigmaelmélet sincs védve, mégis korlátozhatják e paradigma érvényét. Példaként arra utalunk, hogy mind *Keynes* udvariasan, szinte egyetértően hivatkozott *von Hayek* közgazdasági fő művére, mind pedig fordítva, von Hayek ugyanígy tett Keynes művével. Ezzel szinte maguk támasztanak akadályokat a paradigmahatárok felismerésekor., természetesen ezzel nem azt akartuk mondani, hogy ne bírálták is volna egymást, ebben mindenképpen von Hayek járt inkább az élen.

A mű megjelenését követő vita-hullámok nagyságrendje miatt különösen is felhívjuk a figyelmet arra, hogy eset-tanulmányunkban, ha csak ezt külön nem hangsúlyozzuk ki, a mű első kiadását tartjuk szem előtt.

Ez a kuhni paradigmaelmélet a maga korában nemcsak egy konkrét problémát akart megoldani, de szerény külsőségek között kivételesen tudatos és igényes mintát is akart adni a tudományfejlődés akkor sokszorosan aktuális problémájára. Eredeti tartalma igényes és nagyra törő elképzelés volt. Sokat mond ebből a szempontból a címben szereplő két fogalom, az egyik a *forradalom,* a másik a *struktúra*. Nem lehetett kicsinyesen szándékos, de a két fogalom együttes felhasználásával Kuhn egyszerre hivatkozhat a kor tudományfejlődésének és filozófiájának két egyként meghatározó egyidejű irányzatára, a *neomarxizmus*ra és a *strukturalizmus*ra. Ez már önmagában is további tudományelméleti viták kiindulópontja lehet, magában a címben felfedezhetünk azonban még egy további, harmadik, mind a kor, mind a tudományelmélet számára releváns utalást is: amikor ugyanis a *tudományos forradalmak*

szerkezetéről beszélt, félreérthetetlenül szóba hozza a kor egyik további legnagyobb dilemmáját, *a strukturalizmus és a történetiség sorsszerű szembenállását* is.

E két irányzatra való együttes utalás nem lehet véletlen, jóllehet mai szemmel talán már fel sem tűnik. Az az eredeti kuhn-i paradigma tehát, amelyet nem tekintünk feltétel nélkül általánosíthatónak, a 60-as évek gondolkodásában kreatív megoldás volt.

A változás struktúráját akarta leírni, a változásra a neomarxizmus problémája is utal, majd ezt még forradalomnak is nevezi.

Kuhn ezzel átvesz egy neomarxista elemet, majd rögtön felhasználja azt a strukturalizmus megváltoztatására is, hiszen a kor egyik legnagyobb vitája akörül folyik, hogy a strukturalizmus elhanyagolja a történetiséget, ami az iskola hegemóniájának az akkor vita szerint (vagy azt is mondhatnánk, hogy az akkori paradigma szerint) legnagyobb hiányossága.[1]

A közvetlen tudománytörténeti tartalmon munkálkodva Kuhn a 60-as évek fogalmai szerint kettős átalakítást hajt végre két egymással versengő, egyaránt hegemónnak tekinthető áramlaton. A történelmi távlat és azóta megtett fejlődés magyarázza, hogy az akkori módszertani forradalom elemei ismeretlenné váltak. Ez az alaphelyzet azonban újabb „rejtélyek" felfedezéséhez is vezethet. Az alkalmazott módszertan és a pozitív tudománytörténeti magyarázat, mint láthattuk, nagyon nagy távolságra kerültek egymástól.

Külön feladat lenne megvizsgálni, vajon az akkori, de azóta érdemileg a feledés homályába merült módszertani forradalom szorosabb kapcsolatban áll-e azzal a ténnyel, ami gondolatmenetünk központjában áll, azaz hogy kiválóan sikerülő, jól megválasztott, pontosan kidolgozott alapparadigmaváltás miért nem alkalmazható olyan esetekre is, amelyekben a paradigmaváltásban résztvevő mozzanatok, feltételek száma és összetétele már érdemileg eltér a Kuhn választotta példától.

Kuhn középponti fogalmai tehát erőteljesen meghatározták a tudományelméleti problémákat, az elmélet a maga szűkebb változatában nehezen általánosítható. A tudománytörténet számára nem kevésbé fontos, hogy az az alaptörténet, amelyben Kuhn a paradigmaváltást leírja, amelyben tehát keverednek a neomarxizmus és strukturalizmus elemei, a 60-as évek első felében a tudomány valóságos pozitivitását is megváltoztatta. Erre a legjobb példa a *tudományos közösségek* szerepének hangsúlyozása, ami mára már teljesen elterjedt elemnek számíthat.

---

[1] E gondolat e pillanatban semmiféle kapcsolatban nem áll a kumulatív tudományfejlődéssel folytatott vitával.

* * *

A *filozófiai* paradigmaváltásokat legalább is az 1945 utáni történelemben célszerű (ha esetleg csak átmenetileg is) a *társadalomtudományi* paradigmaváltásokkal azonos típusú jelenségnek tekinteni. Ez az átmenetinek szánt beosztás megfelelő erőmunkálatok után mindkét irányban ki is tágítható, hiszen e két terület paradigmaváltásai problémák nélkül összehasonlíthatóak lehetnek a diszciplínák ennél is szélesebb körének paradigmaváltásaival is. Komoly érvek hozhatóak fel amellett, hogy éppen a hasonlóságok miatt csak a kutatás egy bizonyos előrehaladott állapotában válasszuk el egymástól a filozófiai és az elméleti alapokra épülő társadalomtudományok paradigmaváltásainak kutatását. E meggondolást széleskörűen alátámaszthatja éppen választott példánk, az ú.n. *pozitivizmus*-vita, hiszen annak végső soron több évtizedes történelmében a tudományelméleti, a tudományelmélet szempontjából releváns tudományokat illető, az ismeretelméleti és a filozófiai (pl. Hegel) elemek.

Választott témánk, az úgynevezett *pozitivizmus-vita*, azaz a másik nevén tudománylogikai vita a német társadalomtudományban, tehát példaszerű módon igazolhatja ezt a átmeneti tézist.

Nem igazán gyakori a tudományok ilyen mérvű egymásba való átmenete, ebben az esetben mind a két oldalon a vezető résztvevők részéről már eleve biztosítva volt a többszörös tudományos identitás. Az egykori marxista Popper a *Bécsi Kör* tudományfilozófiájának képviselete után történetfilozófiai és politikai filozófiai művekkel is előlépett, miközben a másik oldalon Adorno ugyancsak több évtizedes tevékenységével egy sor demonstratív példáját teremtette meg a filozófia és a szociológia lehetséges kapcsolatának is. Mind a két oldal egyenként is, de egymáshoz való polémikus kapcsolatukban is a 60-as évek elejére már kivételesen hosszú múltra tekinthet vissza.

A pozitivizmus-vita rekonstrukciója kedvéért megpróbálkoztunk egy *ideiglenes modell* felállításával. Ezt a modellt, a maga vázlatosságában, az 1945 utáni korszak filozófiai és társadalomtudományi, egymáshoz nagyon közel álló, egymásba gyakran átcsapó paradigmaváltásainak világára tekintjük érvényesnek. Ha ebből kiindulva most egy pillantást vetünk az ezredforduló évtizedeire, nem túlságosan szerencsés módon filozófia és társadalomtudományok itt érzékelhető közeli kapcsolódásába harmadikként immár az *ideológia* jelensége is belekapcsolódik. Természetesen maga az ideológia is változtatja a maga arculatát, és emiatt az itt szóban forgó ideológiának nem is kell tökéletesen olyan sajátosságokkal rendelkeznie, mint a 60-as évek, vagy a 30-as évek ideológiáinak.

Ezt a fejlődést semmiképpen sem tekintjük szerencsésnek, ráadásul az ideológia szakadatlan alakváltozásai még pótlólagos nehézségeket is jelentenek egy későbbi folyamat rekonstrukciójához. Ennek érzékeltetésére elegendő arra gondolnunk, mekkora *felfogásbeli*, de *szisztematikus* távolságban is vannak a posztmodern ideológia változatai például a modern ideológiáktól. Nagyon sokan ezért nem is képesek még elementáris formájukban sem felismerni a posztmodern ideológiákat, mint ideológiákat, leegyszerűsítetten kifejezve, ahol a posztmodern ideológiai szerepben jelenik meg, ott nem ismerik fel az ideológiát, mert a posztmodern ideológia alaktana annyira eltér a klasszikus vagy a modern ideológia felépítésétől.

Aktuális modellünk a paradigmaváltás rekonstrukciójakor három különböző összefüggés egyidejű állását vizsgálja.

Az *első* összefüggés *politikai* vagy tudománypolitikai. Ez annak a kérdésnek az érvényesítését jelenti, hogy az egymással versenyző két paradigma között vannak-e releváns politikai különbségek, amelyben *a politika kifejezést a lehető legtágabban értjük*. Ilyen különbség lehet aktuálisan releváns politikai különbség, a két versengő paradigma vezetőinek politikai felfogásbeli különbsége, a politikai múlt értelmezésének különbsége, a meghirdetett politikai célok különbsége és így tovább. Látni fogjuk, hogy a pozitivizmus-vita esetében minden felszíni látszat ellenére a politikai különbségek nagyobbak nem is lehettek volna, még annak ellenére is, hogy maga a paradigmák helyessége körül folyó vita *mélyen filozófiai, azaz immanens*. A fenti politikai áttételek sokban realizált lehetőségei mégis világos politikai arculatot adtak a végül „végleges"-nek tekintett két álláspontnak, a vita egészének hosszú története pedig az átmenetek nagy száma miatt éppen a két „végleges" álláspont meghatározását teszi nehézzé.

Politika és immanens filozófia viszonya ebben a konkrét vitában mindenképpen különleges állapot a tudománytörténetben. Ennek háttere nem kevésbé lényeges, amennyiben maga a vita az 1945-ig Németországban maradt és a Hitler ellenes emigrációból 1945 után visszatért volt emigráns szociológusok politikai ellentétének talaján épül ki. Egyszerre a politikai és az intézményesen tudományos újrakezdés írja elő ezt a vita-sorozatot, amelynek egyes fázisaiban a későbbi fejlemények még egyáltalán nem láthatóak, miközben a vita addigi eredményei is menet közben gyakran átértékelődnek.

Ez a valóban univerzális konfliktus, *úgy is, mint élő tudásszociológia*, magyarázatot ad a paradigmaváltások történetében amúgy igen ritka *szélsőséges* ellentétekre is. Már az eddigiek alapján is kiemelhetjük, hogy a két tudóscsoport között a politikai gyökerű ellentétek a háború utáni demokrácia légkörében szélesebbek nem is lehettek volna. Mindkét csoport politikai-

állampolgári szinten immár legitim volt, s természetesen a történelmi és tudományos újrakezdésnek is meg kellett indulnia. Ezt a felszínen természetesen senki sem vonta, mert nem is vonhatta, kétségbe, de a számos hatalmas szakmai eltérésen kívül a két csoportot még az is elválasztotta egymástól, hogy a *Frankfurti Iskola* nagy horderejű, általános erkölcsi, egyenesen, ha kimondatlanul is, nemzetpedagógiai üzeneteket is közvetlenül bele akart vinni a vitába, aminek nyilvánvaló hivatása az volt, hogy Németországban ne történhessen meg még egyszer, ami nem sokkal azelőtt megtörtént. De a szembenállás magában foglalta a legcsupaszabb egzisztenciális konfliktusokat is, hiszen a Hitlerrel való valamilyen fokú együttműködés sok társadalomtudósnak kettétörte vagy még ezek után kettétörhette volna a pályáját. Magától értetődően felölelte ez a szembenállás a módszertani alapkérdéseket is, hiszen a tudomány nyelve is annyira és nem is egyszeresen volt átpolitizálva, hogy különösen a vita első korszakaiban számos esetben még arra is sor került, hogy a felek klasszikus Mannheim Károly-i ideológiagyanút fogalmazzanak meg egymással szemben. Egy a hitlerizmus alatt elfogadott vagy akár csak megtűrt elméletre felépített társadalomtudomány belső logikája nem lehetett kompatibilis egy, a tudatosan demokratikus vagy éppen a kommunista társadalmat megalapozó ideológiára felépített kutatói módszertan belső logikájával.

A pozitivizmus-vita története nemcsak igazolja, de szélsőségesen alá is támasztja, sőt, még extrém módon meg is testesíti a paradigmaváltás modellben jelzett politikai, politikatudományi komponens jelentőségét. Mivel magának az intézményes vitának több fejezetből álló előtörténete is van, ebbe az előtörténetbe nemcsak 1945 előtti (!) eseményeket kell beleértenünk, de még a közvetlenül az 50-es években meginduló szervezeti előkészületeket is. Egyáltalán nem véletlen, hogy már akkor több sikertelen nekifutás után az a *Dahrendorf* veszi kezébe a tudománypolitikai szervezést, akit mind a két fél el tud fogadni, s aki ebben az időben már nemcsak Angliában él, de ahhoz az 1945 előtt emigráló (és családjával átmenetileg 1945-ban Németországba visszatérő) jobboldali szociáldemokrata miliőhöz tartozik, akinek politikai háttere az adott körülményekhez képest a legoptimálisabban tudott közvetíteni a két nagy csoport között, amelyekben egyenként természetesen számos kisebb árnyalat is meghúzódott.

A modell *második* eleme a paradigmák közötti *különbség*. E különbség tárgyalásakor magától értetődő módon kell előfeltételeznünk, hogy az valamiféle természetes, az addigi tudománytörténetbe beágyazott *közös tárgyi és módszertani* szférák alapzatán alakult ki. Értelemszerűen feltételeznünk kell tehát, hogy az egymással versengő két legfontosabb paradigma *ugyanabban a tudományban érdemileg ugyanarra a tárgyi szférára vonatkozik*. Ez ebben a formában nyilvánvalóan általánosság. Igen sok paradigmaváltás esetében ez

a közös tárgyi szféra valóban szinte magától értetődően jelenik meg, de mindenképpen vannak olyan esetek, amikor értelmezési félreértések lépnek fel, amelyek miatt az egymással harcoló paradigmák már nem ugyanarra tárgyi szférára vonatkoznak, küzdelmük emiatt a szűkebb paradigmaváltás szemszögéből voltaképpen irreleváns, még ha valamilyen okból nagyobb nyilvánosságot is kapott.

A két paradigma eltérő heurisztikus módszertanának, azaz igazságtartalmának tehát egy közös tárgyi szféra összefüggésében kell eldőlnie. Ekkor nevezhető meg már pontosan, hogy miben is áll az egyik és miben a másik paradigma. Az Adorno-féle álláspont magas szintre fejlesztett interdiszciplináris, kultúr-kritikai és történetfilozófiai szempontból aktuálisan földúsított hegel-marxizmus volt. Popper esetében a paradigma kiindulópontja a 20-as és 30-as évek Bécsi Körének logikai empirizmusa volt, amelyet Popper azután jelentékeny kritikában részesített és meg is haladott, de tipológiai szempontból nem tudott elszakadni annak alapjaitól.

A vita tárgyalt korszakának lényeges elemévé vált, hogy az első fázisokban maga Adorno is inkább még a pozitivizmus kritikájának látja Popper álláspontját, hogy azután a végső fázisban az egész vitának új fordulatot adjon azzal, hogy Popper és a Bécsi Kör eltéréseit immár a *pozitivizmuson belüli ellentéteknek* mutassa be, hogy magát Poppert is ezek után már pozitivistaként támadhassa. A 60-as évek pozitivizmus-vitájában tehát egy differenciált hegel-marxizmus áll szemben egy olyan kritikai racionalizmussal, amelynek alapvető kategorizációja a vita alatt igen releváns módon megváltozik.

A modell *harmadik* eleme a paradigmaváltási küzdelem *aktuális* jelentősége. Az aktuális jelentőség látszólag külsődleges elem a paradigmaváltások rekonstrukciójában, hiszen egy ilyen küzdelem aktuális súlya különlegesen is sok külső tényezőtől függ. Egy konkrét korszak szövegösszefüggésében azonban ez a jelentőség vagy létrejön, vagy nem. Arról van szó, hogy átüti-e egy paradigmaváltási harc azt a plafont, amelyik az illető fordulatot az egész tudomány, az egész kor számára meghatározóvá teszi. *A nemzetközi filozófiai életben minden korszakban igen sok paradigma kerül szembe igen sok más paradigmával*, s a rengeteg érintkezés, a rengeteg vita, a rengeteg korrekció egyáltalán nem vezet szükségszerűen minden esetben paradigmaváltáshoz, hiszen ezek a szembenállások, amelyek állandóan folynak, nem bizonyulnak sok esetben olyan fontosságúnak, hogy két egymással érintkező felfogás között beindítsák a paradigmaváltás jól azonosítható nyilvános küzdelmét.

A tudományos élet gyakorlatában alapvetően természetes helyzet, hogy paradigmák érintkezzenek egymással, hiszen akár egy tudományos folyóiratban egymás társaságában lehet feltalálni több paradigmát is, miközben az olvasó akár egy mindezektől eltérő paradigma alapján is olvashatja ugyanazt

a folyóiratot. Végső elemzésünk számra sem lesz közömbös, hogy a párhuzamosan kutatott paradigmák száma egy-egy tudományon belül és egyes tudományos korszakokban igen eltérő lehet, amely eltérések puszta ténye visszahatólag már el is dönti, hogy a paradigmák szimpla találkozása, illetve érintkezése milyen gyakori. A paradigmák érintkezése tudatosítja a paradigmák különbségét, de konfliktusait is, anélkül, hogy ebből a tudományos hétköznapokban feltétlenül kifejtett konfliktus keletkezne, nem is beszélve a paradigmák közötti küzdelemről. Éppen ezért van meghatározó fontossága annak, hogy a paradigmaváltások esetében egy-egy paradigma konfliktusnak valóságos tudományos jelentősége legyen. Ezért a valódi paradigma-küzdelmek mindig kiemelkedő események egy-egy tudomány történetében.

Amíg első, nyitó szempontunkban annak igyekeztünk hangot adni, hogy egy-egy valódi paradigmaváltó küzdelem valamilyen közvetítésen át szinte mindig rendelkezik politikai és világnézeti, azaz társadalmi jelentőséggel is, most annak kiemelése van soron, hogy egy valódi paradigmaváltás az adott tudomány további sorsát is meghatározhatja. Ha tehát az első megjegyzés a *külső* jelentőséget hangsúlyozta, e harmadik megjegyzés a kiemelkedő *immanens* jelentőséget.

Említettük az egyes tudományok és egyes tudományos korszakok közötti különbségek nagy szerepét. E különbségek gyakran már eleve annyira eltérően alapozzák meg a paradigmák egymással folytatott harcát, s ezzel az esetleges paradigmaváltásokat, hogy azok után már nem mindig könnyű felismerni az eredeti kuhn-i paradigmaelmélet körvonalait.

Kuhn amúgy is igen szerencsés kézzel választott esettanulmányt paradigmaelméletének demonstrálására. A differenciáltabb természettudomány korai korszakából egy viszonylag egységes és már ekkor jól integrált tudományos közösséget, egy tisztán áttekinthető önálló problémát s két markánsan eltérő paradigmatikus ajánlatot vett alapul.

A tudományok különbségeinek rendre elhanyagolt problémáira pillantva eleve nyilvánvaló, hogy döntő különbség van a természettudományok és az összes más tudomány között, és ezután ismét újabb különbségek támadnak e két tudománycsoport és a filozófia között.

A természettudományok ökonómiája és egyben az igazolhatósággal és a majdhogynem azonnali gyakorlati felhasználhatósággal való igen szoros kapcsolata *láthatatlan kéz*ként választja ki a paradigmatikus szembenállásokat, amíg például a történelemtudomány ugyanahhoz a kitüntetett történelmi eseményhez akár egyidejűleg is többféle paradigmával is közelíthet, amelyek közül egyiknek sem kell feltétlenül legyőznie a másikat. Ezt a példát alapul véve általánosságban is jóval nehezebb a történelemtudomány paradigma-

váltásairól beszélni, aminthogy jóval nehezebb definiálni magának a paradigmának is a valóban tudományelméleti, azaz nem politikai vagy ideológiai eredetű fogalmát, illetve váltásait.

Vajon egy *történész* objektivált értékrendszere már önálló paradigma is? Vajon a történelmi folyamatok mélyén működő erők kiválasztása és megnevezése eleve önálló paradigmát alapít-e meg? Ilyen alapon még azt is kétségbe lehetne vonni, hogy a legszélsőségesebb és emiatt nyilván nem is a legtermékenyebb historiográfiai viták valóban két paradigma között folynak-e? Egy vulgármarxista más történelmi mozzanatok szelekciója alapján rekonstruálja a történelmet, mint egy szellemtörténész, de ettől már két paradigmáról kell-e beszélnünk? Nemcsak elvileg, de az egyes történészek historiográfiai szövegeinek elemzése alapján az sincs kizárva, hogy a teljesen végigvitt vulgármarxista kiindulás valamikor, egyszer majd, elérkezik a legpároltabb szellemi folyamatok értelmezéséhez is, miközben ennek ellenkezője sincs kizárva, hiszen a szellemtörténet is kitűzheti maga elé azt a célt, hogy saját kiindulópontjából jusson el a társadalmi munkamegosztás vagy a politikai osztálykülönbségek elemzésének lehetőségéhez.

A történelemtudományban elvi határai is lehetnek a klasszikus paradigma fogalmának. Az egyes megközelítések különböznek egymástól, az viszont nem egyértelmű, hogy két adott megközelítés abban az értelemben zárná-e ki egymást, mint a Kuhn-i paradigma-elmélet példájában két paradigma, amelyek közül csak az egyik lehet helyes. Az egyik helyessége automatikusan maga után vonja a másik hamisságát, az egyik paradigma a lényeges koordinátákat figyelembe véve igaz, a másik pedig hamis. Az ideológia iránti kiemelkedő érdeklődés korszakaiban számos ilyen vitát folytattak le, anélkül azonban, hogy meggyőzően el tudták volna dönteni, hogy mondjuk a reneszánsz festészet társadalomtörténeti vagy szellemtörténeti magyarázata közül az egyik valóban véglegesen ki tudja-e oltani a másik igazságtartalmát.

Még ennél is különösebb helyzetbe kerül az *irodalomtudomány*. Ez két olyan alapvető kiindulópont közös erőterében jön létre, amelyek implicit módon már a kezdet kezdetén ellentétes tartalmakat fogalmaznak meg. *Egyfelől* nemcsak tudományos közvélekedés, de hétköznapi evidencia is az (s hogy ezt időnként elfelejtették, semmit se változtat a tényeken), hogy az irodalom az *egyes műalkotásokban* él, az egyes műalkotások definíció szerint öntörvényűek, egyediek, vagy más szóval „külön világ”-ot alkotnak. Ennek kétségbevonása *szentségtörés* lenne az irodalomtudomány világában. *A másik oldalon* világos, elsősorban a közelmúltat szem előtt tartva, az, hogy tekintélyes számú és igen ambiciózus irodalomelméleti, irodalomértelmező iskola lépett színre azzal a nyilvánosan meghirdetett belső bizonyossággal, hogy ők tudományos paradigmát alkotnak.

Ha szóról-szóra értelmeznénk erre az esetre a modernizált kuhn-i paradigmaelméletet, azt kellene mondanunk, hogy az ellentmondás még egy további új oldalról is megmutatkozik. Ha ugyanis egyik vagy másik irodalomelméleti iskola valóban képes lenne arra, hogy létrehozza egy-egy mű egyedül igaz értelmezését, az így létrejövő adekvát értelmezés magától értetődő módon nyomban ki is zárná a többi iskola értelmezéseit, azaz megszüntetné a paradigmákat, mint paradigmákat.

A probléma az irodalomelmélet esetében azonban nem csak ez. Az is dilemma, hogy amennyiben komolyan vennénk egy végső értelmezés lehetőségét, visszamenőleg tevőlegesen meg is változtatnánk a műalkotásról alkotott kiinduló definíciónkat, sőt, egyenesen ki is oltanánk azt. Egy valóban tökéletes értelmezés ugyanis megsemmisítené azt a definíciót is, miszerint a műalkotás öntörvényű, egyedi, és ami legfontosabb, kimeríthetetlen jelentések hordozója is. Marad tehát ezek után a kérdés, hogy vajon jogos-e az egyes irodalomelméleti iskolákat paradigmának neveznünk. Ha ezt tennénk, akkor az irodalomelmélet talaján olyan paradigma-fogalmat kellene bevezetnünk, amelyik definíció szerint nem képes a vizsgált tárgy végső értelmezéséhez eljutni.

A *filozófiatörténet* több szempontból még ennél is többrétűbb. Egyfelől a filozófia mindig is plurális volt, jóllehet maga a pluralizmus korok és társadalmak szerint nagyon is eltérő lehetett. Ezért ha a filozófiákat paradigmának fogjuk fel, akkor itt valóban megtörténik az, amiről beszéltünk, hogy a paradigmák érintkezése, egymással való találkozása, a különbségek érzékelése és a különbségek közötti potenciális (látens) paradigma-küzdelem *mindennapi esemény*. Ezért a filozófiában van a legnagyobb szerepe annak, amit az imént *harmadik* megjegyzésünkben fogalmaztunk meg. A filozófiai paradigmaváltásnak kell annyira jelentőssé, annyira meghatározóvá válnia az egész későbbi fejlődés számára, hogy egy ilyen paradigma-harcot feltétlenül meg kelljen vívni. Mivel a harmadik szempontra hivatkoztunk, a paradigma-harc ebben az összefüggésben kizárólag a filozófia belső érdekeit jeleníti meg, és nem érinti az első megjegyzésbe foglalt politikai és világnézeti, azaz társadalmi mozzanatokat. A plurális filozófiában mindig több vagy sok felfogás találkozhat, a filozófia történetének kivételes és szemünkben igen pozitív korszakai éppen azok, amelyekben egyszerre több irányzat körkörösen küzdhet egymással, azaz még az elismert pluralizmuson belül sem csak két iskola áll egymással szemben, hanem mondjuk akár öt-hat iskola is egyidejűleg okadatolhatóan ugyanabban a történelmi korszakban az összes többi iskolával történetileg dokumentálható vitát folytat. Könnyű belátni, hogy a frontok e megsokszorozódása hány új heurisztikus lehetőséget jelent a filozófia számára. Természetesen, mint láttuk, itt is külön kritériumok szabják meg, mit nevezzünk paradigmaváltásnak, mint ahogy azt is önálló kritériumok döntik el, hogy melyik két

irányzat harca válik olyanná, amelyek tulajdonságai kielégítik a paradigmaváltásnak a harmadik megjegyzésben foglalt feltételeit. Ilyen harc lesz az úgynevezett pozitívizmus-vita is.

A modern filozófia egymást követő évtizedeiben egy másik változás is megjelenik a kuhn-i paradigma-elmélethez képest. Ez a változás ugyancsak a pluralizmussal áll kapcsolatba, csak nem az eddig már ismertetett módon. A modern filozófia egymást követő évtizedei egyre bővítik egymással kapcsolatban álló paradigmák számát. Ebben a komplex egymás mellett élésben nem lehet a filozófia terjedelmének extenzivitását *határos*nak tekinteni. E szempont jelentőségét akkor láthatjuk, ha Kuhn klasszikus *flogiszton*-elméletével hasonlítjuk össze. Amikor az akkori paradigma-váltás lezajlott, tekintetbe véve az akkori kémia terjedelmének behatárolt mivoltát, magától értetődő (és egyben magától értetődően kötelező) érvényű volt, hogy a győztes paradigmát ez a tudomány átvegye. Ha tehát komolyan vesszük a kuhn-i paradigmát, arra is kell következtetnünk, hogy a győztes paradigma éppen győzelménél fogva belátható időkig uralkodni is fog (amíg nem jön egy újabb győztes paradigma).

Ebben az összefüggésben értékelődik fel a filozófia (esetleg más tudományok) terjedelmének határolhatatlansága. E miatt megtörténhet, s a pozitívizmus-vita esetében többé-kevésbé meg is történt, hogy a győztes paradigma az immár nem határolt tudományágon belül már nem tudott tartósan uralkodni, azaz, *az egyik paradigma győzelme a másik felett némi átmeneti korszak után akár a harmadik paradigmának is kikaparhatta a hegemónia gesztenyéjét.*

Kuhn fogalmai annak ellenére is erőteljes meghatározták a tudományelméleti problémákat, hogy mint az elmélet szűkebb változatában érdemileg változatlan formában nehezen általánosítható. A tudománytörténet számára nem kevésbé fontos az sem, hogy az az alaptörténet, amelyben Kuhn a paradigmaváltást leírja, amelyben tehát keverednek a neomarxizmus és strukturalizmus elemei, a 60-as évek első felében a tudomány valóságos létformáit is megváltoztatta. Erre a leglátványosabb példa a *tudományos közösségek* mára már teljesen elterjedt, szinte triviális, ha éppen nem közhelyszerű alkalmazása.

A tudományos közösségek szerepének kiemelése már az eredeti paradigmaelméletben is különlegesen fontos szerepet játszott. A hatvanas évek elejének mind szociológiai környezetében, mind pedig filozófiai tudatában a tudományos közösség eszméje ugyan spontán módon létezett, de ez a létezés alkalmi, spontán és fogalmi szankcionálás híján volt. A működés valamelyes realitása nem lehetett kétséges, a tudományos közösségnek azonban nemcsak pontosan definiált fogalma nem létezett még, de ennek megfelelően identitása

vagy öntudata sem. Ennek a „Kuhn előtti" működésnek a tudomány- illetve a filozófiatörténet adatai adják meg alátámasztását.

Egyrészt igazolható, hogy a lényeges tudományos felfedezések és új elméletek a tizenkilencedik század immár nemzetközi tudományos kommunikációjában érvényesülni ugyan tudtak, de ebben a kuhn-i értelemhez közel álló tudományos közösségek csak hosszú távú és a későbbiekhez képest alkalmi szerepet játszottak. A tudományos közösségek helyett az elismert tekintélyek állásfoglalásai alakították egy-egy új felfedezés vagy elmélet elismerésének sorsát. Hasonló mechanizmusokon át valósultak meg az egyetemi meghívások, kevés és nagy befolyású vezető tudós döntött ezekben is, az ő felemelkedésük hátterét természetesen ugyancsak kutatni szükséges, de az ő tevékenységük sem felelt meg a későbbi kuhn-i elméletnek.

A történelem nagyon összetett képet mutat. Az egyes paradigmák e történelmi időkben is egyesítenek tudósokat, ezek a tudósok folytatnak is közös tevékenységet tudományos környezetükben, de a kuhn-i tudományos közösségek pontos definíciója szerinti létezés még igen ritka jelenség, s még intellektuálisan is elsősorban az egzaktnak tekinthető természettudományokban, ahol – hasonlóan a *flogiszton*-elmélethez – a helyes paradigma elfogadása élet-halál- kérdés a kutatás napi tevékenységének folytatásához.

A tudományos közösségek elméleti kiemelése a *szociológia környezet eltéréseit* is mutatja a tudomány történetében. A tudomány jelene számára Kuhn felismerése különösen is fontosnak bizonyult.

Hangsúlyozzuk, hogy a tudományos közösségeknek kontinuus történelme van, számos módon is szerveződhetnek, Kuhn magyarázata ebben a tekintetben egyenesen forradalminak bizonyult. Új korszakot teremtett, hajlanánk napjaikban talán arra is, hogy ezt akár még a paradigmaelméletnél is fontosabbnak tartsuk.

A hatvanas évek elejétől a tudományos közösségek elmélete több nyomás alól is felszabadította a tudományos működést. Egyrészt az állami tudománypreferenciák alól, amelyek megjelenhettek közvetlen vagy közvetett formában. Másrészt a nagyon erős ideológiai preferenciák alól is, amelyek ekkor különlegesen is erősek voltak. Részben éltek még az ötvenes évek hidegháborús ideológiái a maguk eredeti szimpla követeléseivel és nem lebecsülendő félelmeivel, de már erősen emelkedett az újbaloldal is, amelynek további emelkedését meg lehetett jósolni, és nyilvánvalóvá lett, hogy az újbaloldal súlypontjainak teljes horizontális és vertikális rendszere egy sor tudomány módszertanába és eredményeibe követelt beleszólást.

Kuhn eredeti tudományos közösség-felfogása látszólag csak az *intellektuális* oldalt emelte ki a paradigmaváltozások előidézésében, de valójában a *szociológiai*t is megalapozta, és ennek a kezdeményezésének átütő siker jutott

osztályrészül: a szociológiai realitás természetes alapul szolgált az intellektuális jelentőségnek.

Ez a tudományos közösség-felfogás *önbeteljesítő jóslatnak bizonyult*. A hatvanas, de elsősorban a hetvenes évektől kezdve (ennek az eltolódásnak is érdemes lenne utánajárni) a tudományos közösségek megszervezték magukat, *informális, sok esetben formális közösségekké is változtak*. Ebben a korszakban ez tendencia kifejezetten demokratizálta a tudományt. Elhalványodtak a különbségek az egyes tudósok társadalmi pozíciói között, demokratikusabbá vált a tudományos kommunikáció, a tudományos nyilvánosság, a konferenciák száma és szervezésének szabadsága ugrásszerűen megnövekedett, demokratikusabbá váltak a publikálás feltételei, kialakult a *peer review* módszere, voltak intézetek és tanszékek, ahol már nem illett használni nyilvánosan a tudományos címeket. Ez a fejlődés jelentős szerepet játszott a felsőoktatás átalakulásában, a központi helyzetű vezető professzori szerep elhalványodásában, a meghatározott időkre választható ideiglenes vezetők fellépésében.

Értékelésünk szerint ez elsősorban (ha nem is teljes mértékben) Kuhn köpenyéből bújt elő. Természetesen ehhez kellettek olyan más aktorok is (például állami szereplők), akik be tudtak illeszkedni ebbe a fejlődésbe.

Az átütő demokratizálás azonban ennek a folyamatnak nem az utolsó állomása. Ez a fejlődési folyamat is mutált, hatalmas ugrásokon ment keresztül, és *a tudományos közösségek szociológiai szerepe is problematikussá vált*. Nyilvánvaló volt, hogy a hatvanas évek elejének viszonyai között az a tudományos közösség, ami Kuhn tizennyolcadik századból vett példájában már döntő szerepet játszott a helyes paradigma meghatározásában, *szociológiailag és társadalmilag igen magas fokú legitimitással rendelkezett*. A tudományos közösség maga volt a *demokrácia a tudományban*.

Az elmúlt harminc évben azonban a tudományos közösségek legitimitására épülő tudományosság gyenge pontjai is láthatóvá váltak, amelyek magyarázhatóak ugyan az egyes szereplők inadekvát tevékenységével is, de ezzel a magyarázattal természetesen nem elégedhetünk meg.

A tudományos közösségek hatalmas legitimitása egyrészt valóban érvényesült, mind az állammal, mind az ideológiákkal, mind pedig a többi erőcsoporttal szemben. Ez a tényező az említett erőket mindenekelőtt valamiféle önkorlátozásra kényszerítette, az állam önkorlátozását természetesen rögtön bőségesen ellensúlyozta az államadósság tényéből kiinduló állandó anyagi visszavonulás a felsőoktatás és a kutatás világából. Ha nem is volt mindez szándékosnak mondható, az eladósodott és egyre kevesebbet vállaló állam nem is járt rosszul a tudomány ekkori erős demokratizálódásával, hiszen immár *maga a tudományos közösség volt az, akinek menedzselni kellett az*

anyagi támogatások lefelé köröző spiráljából következő zsugorodási, öndestruktív folyamatokat. Ehhez a közösségnek meg is volt a legitimitása (természetesen a pénze nem), az állam pedig számára nem előnytelen módon ki is tudott maradni az anomália társadalmi feldolgozásából.

Hasonló volt a helyzet a nagy ideológiákkal kapcsolatban is. Az ő önkorlátozásuk az általános intellektuális érdeklődés növekvő hiányával lett egyenlő. A politikai szervezetek intellektuális élete elsorvadt. Az értelmiségi kapcsolatok egy-egy mindentudó, nyomasztó médiatámogatással fellőtt ideológus futtatására korlátozódtak (*Blair-Giddens*), a nagy ideológiák eltűnését a társadalmi viták szférájából az egyházak szellemi aktivitásának burjánzó megélénkülése követi.

De a tudományos közösségek hatalmas sikerének dialektikája és mutációja *magában a tudományos élet valóságában* mutatkozott meg legintenzívebben. A tudományos közösségek, miután megszabadulhattak befolyásra vágyó riválisaiktól, fokról-fokra, ha tetszik, észrevétlenül, s nyilván, sokban öntudatlanul is, megindultak saját hatalmuk kiépítésének és megszilárdításának irányában. Egy-egy ilyen közösség irányítása idővel egy-egy csoport, s azon belül nem ritkán – valódi logika következtében - egy-egy egyén kezébe került. S mivel egy ilyen először kvázi- majd később egyszerre kvázi és valóságos hatalom még mindig teljesen legitim volt (senki nem szólt volna bele nyilvánosan), ezt a hatalmat használni is kezdték gyakran mások kirekesztésére vagy gyengítésére, az oktatás kézbevételére s ezáltal a tudományos utánpótlás „helyes" utakra terelésére, a tudományos orgánumok fölötti kontroll megszerzésére. Ebben a *peer review* rendszere napjainkra immár egyáltalán nem hatásos ellensúly, sőt, e rendszernek egy partikuláris közösség érdekében való szervezett vagy egyenesen önkényes használata még teljes mértékben *élvezheti az eredetileg kifejezetten demokratikus célzatú anonimitás előnyeit is*.

Mindez nem Kuhn felelőssége. A tudományos közösségek elmélete megélte a maga nagy, pozitív korszakát, majd megindult a lefelé-haladás útján, ne felejtsük el, hogy az egész korszakban folyamatosan folyik a források relatív, majd abszolút csökkentése az oktatás és a kutatás területén, mindezt pedig már nem a „hatalom", de a tudományos közösségek vezényelik le. *Tevékenységük lassú negativitásba való átfordulása mára már a tudományos kutatás eredményességének akadálya*.

Az ú.n. „pozitivizmus-vitá"-t azért választottuk esettanulmánynak, mert e vita különleges sajátosságai meg tudják világítani a paradigma-elmélet *valóságát*, miközben változatlanul elismeréssel adózhatunk Kuhn egykori teljesítménye iránt is. E sajátosságok egyébként azzal kezdődnek, hogy a vita *epitethon ornans*a az volt hogy *„pozitivizmus vita német szociológiá"*-ban, miközben a

vita lényege alapvetően és paradigmatikusan filozófiai és filozófiai-módszertani volt. A különleges vonások halmaza érdemileg olyan nagyságrendű, hogy azok nem is reprodukálhatóak teljes mértékben ebben a tanulmányban.

Ezzel együtt a bevezetőben felvázolt hármas szempont alkalmas lehet e paradigmaküzdelem lényegének értelmezésére.

Első szempontunk a paradigmák küzdelme mögött álló politikai, tudomány- és filozófiapolitikai, világnézeti háttérre vonatkozott. Az érzékeny félreértések elkerülése végett ismét hangsúlyozzuk, hogy a paradigmaelmélet és a paradigmák harca nyilvánvalóan *immanens* jelenség, a tudomány és a filozófia belső ügye. Ennek *tökéletes* ismeretében és elismerésével hangsúlyoztuk a *politikai* (világnézeti, stb.) dimenziót, mert kutatásaink azt bizonyítják, hogy a valódi és nyilvános paradigma-küzdelmek ezen a tengelyen is értelmezhetőek, a megoldás itt az lehet, hogy az immanens küzdelemre rácsatlakoznak a külső aktorok, akaratok és érdekek.

A pozitivizmus-vita-esetében, az immanencia elvének teljes mértékű érvényben hagyása mellett a *politikai* (világnézeti, stb.) dimenzió is teljes mértékben igazolható. E vitának igen sok állomásból álló előtörténete volt (a harmincas évektől mindenképpen, ráadásul mindkét oldalon ettől kezdve). A politikai dimenzió potenciálisan már ettől kezdve sok esetben rácsatlakozhatott volna erre az immanens vitára, de mire a valódi vita kirobbant (a hatvanas évek végén), a politikai dimenzió már teljesen markáns és világos volt. A sokszor említett számos előzetes állomás esetén tehát ugyancsak megtörténhetett volna a potenciális politikai rácsatlakozás, de a hatvanas években nem – nagyon leegyszerűsítve fogalmazunk, hogy visszaadjuk a fejlődés lényegét – *a kor legnagyobb politikai küzdelmével, az újbaloldal, illetve a neoliberalizmus-neopozitivizmus antagonisztikus aktuális küzdelmének volt filozófiai megfelelője*. Más és egyben különleges kérdés, hogy a két protagonista eközben csak részben fedte le a két nagy filozófiai álláspontot. Adorno nem vállalta nyíltan hegel-marxizmusát, az aktuális újbaloldalt politikailag érdemileg nem, Popper nagyon is vállalta az antikommunista neoliberalizmust, miközben pozitivizmusok közül csak saját változatával értett egyet.

A protagonisták részleges azonosulása, s ezzel részleges azonossága is saját szerepükkel ténykérdés volt, amin nem érdemes vitatkozni, abban a vonatkozásban különösképpen nem, hogy a hatvanas évek vitájának meghatározóan széles közönsége egyáltalán nem óhajtotta figyelembe venni a saját nyilvános harci szerepüktől való elhatárolódást. A komplexebb paradigmaviták (amelyek ismét nem a természettudományra jellemzőek elsősorban, jóllehet elsősorban a modern fizikában, így például a kvantum-elméletben már azt is el tudnánk képzelni) rendre szelektálnak a protagonisták teljes álláspontján belül (Marx: „nem vagyok marxista”). A hatvanas évek pozitivizmus-vitája

politikai filozófiai és *filozófiai politikai* vita is volt, hiszen az akkori világtörténelem két nagy paradigmája került egymással szembe (a megfelelő előtörténet és tartalmi szelekciók után).

Vázlatos modellünk második szempontja a paradigmák *állandó érintkezésének* tényéből indult ki, amely élő tudományos valóság, de sokszor még a paradigmák harcához sem vezet el. Az állandó érintkezés értelmes feltevésének az az előfeltétele, hogy azok érdemileg ugyanarra a tárgyi szférára vonatkozzanak, tehát a lehetségesen kialakuló rivalizáció, vagy harc valóban értelmes lehessen. A pozitivizmus-vita kivételesen hosszú előtörténete harmonikusan beleillik a modellnek ebbe a dimenziójába, a két paradigma kölcsönhatásai mögött legalább harminc éves folyamatos történelem húzódik meg. Ez a harminc év lehet sok vagy kevés, véleményünk szerint alapvetően ebben az esetben sok, hiszen a filozófiai folyamatok is egyre gyorsulnak. Más oldalról persze azt is látni kell, hogy itt is érvényesül az európai és a világ-filozófiai fejlődésnek az a sajátossága, hogy ez a harminc év drámai töréseken ment keresztül. Hitler hatalomra jutása megsemmisítette vagy menekülésre késztette a filozófia legtöbb színvonalas képviselőjét. Ezek egy része 1945 után visszatért Európába, de nem mindenki. A hatvanas évek vitái tehát bizonyos értelemben nem is az ötvenes, de a harmincas évek folytatásai voltak, s ebből a perspektívából nézve a harminc év nem hosszú idő. Mindehhez tartozik, hogy mindkét fő protagonista maga is emigráns volt, de talán az is, hogy ez a harminc éves időtartam mind „visszafelé", mind „előrefelé" akár még meg is hosszabbítható.

S végül e vázlatos modell *harmadik* pontja a nagy paradigmaváltási küzdelmek aktuális jelentősége. Ellentétben az *első* szemponttal, amelyik a (külső) rácsatlakozás aktusával növelheti a paradigmaváltás jelentőségét, az a szempont teljesen *immanens*, teljesen és szigorúan az adott tudomány (filozófia, stb.) *belső* érdeke.

A hosszú és kivételes előtörténet, a rácsatlakozó politikai küzdelem majdhogynem világtörténelmi dimenziója könnyen háttérbe szoríthatja annak világos és egyértelmű felismerését, hogy a pozitivizmus-vitában maradéktalanul realizálódik ez a szempont. *Az immanencia tiszta világában mindkét pozíció nem egy-egy paradigmát, de egy-egy paradigma-csoportot vagy – családot képvisel, és ez a képviselet korántsem csupán szimbolikus.* Adorno mögött a hegel-marx-i filozófiai család egy olyan saját változata áll, amelyik ugyan hamisítatlanul adornói, de a filozófiai család alapvető vonásait mégis felismerhetően és tudatosan képviseli. Majdhogynem szóról-szóra elmondható lenne ugyanez Popperről, aki mögött a pozitivista család egy olyan saját változata áll, amelyik ugyan hamisítatlanul popperi, de a filozófiai család alapvető vonásait felismerhetően és tudatosan képviseli. Ez igazi paradigma-

küzdelem, ha egyben nagy mértékben helyettesítő jellegű is, de maga a reprezentatív szerep már nem szimbolikus, igazi hegel-marxizmus áll igazi pozitivizmussal szemben.

Akkori szemmel a vita nagyjából döntetlenre végződött. A későbbi részletes értékelés nem fog tudni kitérni például az elől a kérdés elől, hogy a Popper képviselte pozitivizmus (benne a Bécsi Kör saját eredetű kritikájával) az akkori (és az addigi) európai filozófiában nem volt releváns áramlat, de az elől sem, hogy vajon Adorno számos filozófiai és nem-filozófiai megnyilvánulásában megfogalmazott rezignációja a baloldalisággal szemben mennyire befolyásolta a pozitivizmus-vitában elért sokak szemében győztes filozófiai teljesítményét.

Mindenesetre a vita rendezői jó munkát végeztek. A paradigmák számos korábbi összeütközésével ellentétben *a hatvanas évek végének vitája alódi paradigmavitává vált, ha paradigmaváltássá nem is.*

Újabb fintora a történelemnek, hogy az újbaloldal történelmi lehanyatlásának a hetvenes évek közepén már nem volt köze a pozitivizmus-vitához, Magában a vitában pontozással Adorno lett volna a győztes, ha ő maga nem zárkózik el saját győzelmének képviseletétől.

MEGJEGYZÉS:

A pozitivizmus-vita anyagának első kiadása: Adorno, Th., Albert, H., Dahrendorf, R., Habermas, J., Pilot, H., Popper, K.: *Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie*. Darmstadt (Luchterhand), 1969.

A pozitivizmus-vita teljes történetének kiemelkedő feldolgozási kísérlete: Hans-Joachim Dahms: *Positivismusstreit*. Die Auseinandersetzungen der Frankfurter Schule mit dem logischen Positivismus, dem amerikanischen Pragmatismus und dem Kritischen Rationalismus. Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1994.

Adorno ekkori filozófusi személyiségéhez ld. Kiss Endre: Adorno – Auschwitz – költészet. In. *Ezredvég,* 2016. 6. 2016 november-december. XXVI. évfolyam. 115-130.

„Szókratész – felelte –, én már sok emberrel vívtam szócsatát. De ha mindig úgy tettem volna, ahogy te kívánod, ha úgy beszéltem volna, ahogy ellenfelem szerette volna, soha senkinek nem tudtam volna fölébe kerekedni, …”

AZ ELMARADT VITA
(SZLÁVIK MÁTYÁS ÉS SERÉDI LAJOS SZEMBENÁLLÁSA)

MÉSZÁROS ANDRÁS

A magyar nyelvűvé váló magyarországi filozófia kezdeteit viták keretezik. Az első, és talán legismertebb – mert hozzá köthető az iskolai és a nyilvános filozófia kettéválásának nyitánya – a Kant-vita. Most már eléggé egyértelművé vált a historiográfiában, hogy itt ágazódik el az út egyrészt a külföldi bölcseleti élet érdeklődésével is számoló, még latin nyelvű elemzések, másrészt pedig a magyar nyelvű polémia felé. Az elsőt a filozófiatörténészek sokáig figyelmen kívül hagyták, pedig Rozgonyi megítélése sokban függ ezek ismeretétől. Ahogyan kiesett az érdeklődésből Horváth Keresztély János antikantianizmusa is, talán éppen a szerző jezsuita volta miatt, hiszen a 18. század vége az az időszak, amikor a jezsuita diskurzus elveszítette korábbi, meghatározó jellegét. Mindenesetre a Kant-vita előre jelezte a 19. századot uraló nemzeti diskurzus mivoltát is.

Ennek, tehát a nemzeti diskurzusnak az alaphangját aztán a hegeli-pör néven ismert polémia mentén formálódó egyezményes bölcselet adta meg, amelyik, természetesen kereste a maga előtörténetét, de lényegesebb ennél az, hogy még az ellene megfogalmazott érvek és vádak sem tudták magukat kivonni a diskurzus nyelvhasználata és elméleti horizontja adta keretek alól. Hiszen Hegel filozófiájának elfogadása vagy elutasítása csak indok volt arra, hogy eldőljön, milyen irányt vegyen a most már egyértelműen magyar nyelvű hazai bölcselet. A vita tétje ugyanis az volt, hogy a vitathatatlanul recepciós jellegű magyar filozófia hogyan definiálja önmagát a nyugat-európai mintákkal szemben. Mivel Szontagh iskolai filozófiával szembeni ellenszenve ismert volt, előtérbe kerültek azok a kérdések is, amelyek az iskolai filozófia szupremációjának ideje alatt fel sem vetődhettek: milyen mértékben eredetiek azok a hazai filozófiai művek, amelyek iskolai használatra készültek. Vagyis, hogy van-e eredetiség a magyar bölcsészek termékeiben. Ez a kérdés aztán két irányt vett: egyrészt felvetette a plágiumok lehetőségét (ami az eredetiség dilemmáját volt hivatott megválaszolni), másrészt egy új feladatot jelölt ki, mégpedig a magyar filozófia külföldi prezentációját.

A plágium-viták nemcsak magyar viszonylatban jelentkeztek, hanem a Monarchia-beli összefüggésekben is megnyilvánultak.[1] Az első és leginkább

[1] Ezek összefoglalását lásd: Mészáros András: *Széttartó párhuzamok*. Kalligram, 2014. 179-204.

elhíresült plágium-ügy Robert von Zimmermann nevéhez kötődik, aki az Entwurf által újonnan létrehozott főgimnáziumok számára 1857-ben írt filozófiai propedeutikájában (logika és pszichológia) Bolzano alapművéből emelt át a tankönyvbe teljes szövegrészleteket. Zimmermann ugyan nagyobb felelősségre vonás nélkül megúszta az esetet, és csak a tankönyv átírására kötelezték, de magának az ügynek több tanulsága is van.[2] Ezek aztán megjelentek a magyar filozófia területén is, amikor Böhm Károly Pauer Imre propedeutikájának pszichológiai,[3] utána pedig logikai részéről[4] állapította meg, hogy azok önállótlan excerptumok. Tíz évvel később Kármán Mór támadta meg Pauert egyrészt az említett gimnáziumi tankönyv, másrészt Pauernek az etikai determinizmusról írt könyve okán.[5] Perecz konklúziója a vita kapcsán az, hogy benne a pretextus és posttextus értelmezésének iskolai filozófiában hagyományos módszerei ütköztek az akadémiai filozófia eredetiséget megkövetelő normáival. Vagyis ezekben a vitákban mutatkozott meg, hogy az iskolai filozófia már Magyarországon is elveszítette a bölcselet fenntartásában addig játszott szerepét, és azt átadta az akadémikus filozófiának.

Másfajta történet – habár, mint kiderül, a plágium-váddal is összefügg – a magyar filozófia külföldi prezentációja. A bemutatásra kerülő példa ugyanis felveti nemcsak a prezentáció céljának a kérdését, hanem azt is, hogy az anyagfeldolgozás milyen módszereket követ. A Serédi – Szlávik szembenállás ugyanis tisztán láttatja a Pauer-féle módszer továbbélésének és a filológiai szempontokat szigorúbban alkalmazó hozzáállásnak az ütközését, de a háttérben megőrzi a korábbi, lokális diskurzus táplálta ellentéteket is. Gondolok itt főként a 19. században időközönként megmutatkozó látens ellentétekre Pozsony és Eperjes között, amelyek egyes tanárok Eperjesről Pozsonyba való távozásával függtek össze. Az első ilyen eset Greguss Mihályhoz, a második pedig éppenséggel Serédi Lajoshoz fűződik. De míg Greguss esetében ez a helyszínváltoztatás nem okozott problémát, hiszen Gregusst legjobb tanítványa, Vandrák követte a tanszéken, aki gyakran hivatkozott is mentorára, és kiemelte annak jelentőségét az egész evangélikus iskolaügy, valamint a magyar filozófia szempontjából. Hozzátartozott ehhez az is, hogy a bölcseleti orientáció tekintetében sem volt közöttük jelentősebb eltérés. Más a helyzet

---

[2] Az ügy leírását lásd: Eduard Winter (Hrsg.): *Robert Zimmermanns Philosophische Propädeutik und die Vorlagen aus der Wissenschaftslehre Bernard Bolzanos,* Wien, 1975.

[3] *Magyar Philosophiai Szemle,* 1882. 5. füzet, 388-395.

[4] *Magyar Philosophiai Szemle,* 1883. 3. füzet, 227-239.

[5] Ennek a vitának a leírását lásd: Perecz László: Túl az iskolafilozófián. A Pauer – Kármán vitáról. In. Uő: *A fölfedezett reneszánsz. Filozófiatörténeti tanulmányok*, Veszprém, 2009. 83-90.

Szlávik és Serédi viszonylatában, hiszen Szlávik az Eperjesen továbbélő, de már leszálló ágban leledző iskolai kantiánus hagyománynak a teológia felé közelítő vallásfilozófiai és vallásetikai irányvonalát vitte tovább, míg Serédi egyértelműen a pozitivizmushoz csatlakozott. És Pozsonyban a vallásfilozófia ottani oktatói is rugalmasabban követték a protestáns teológia modern irányzatait, mint Szlávik Eperjesen. Ennek a háttérnek az ismerete fontos ahhoz, hogy megértsük Szlávik vita-taktikáját az érintett történetben.

Jelentőségét tekintve ez a polémia – pontosabban: az elmaradt polémia – nem sorolható a Kant-vita és a Hegeli pör néven elhíresült események közé, mert nem befolyásolta a magyar filozófia előmenetelét, de helyzetképet nyújt a filozófiai élet belső viszonyairól. És ebből a szempontból akár része lehet a filozófiatörténet-írás módszertanáról szóló elemzéseknek is.

Lássuk azonban először magát az esetet és annak főszereplőit. **Szlávik Mátyás** (1860-1937)[6] az eperjesi evangélikus kollégium tanára volt, aki Eperjesen és Hallében tanult, ahol 1884-ben bölcsészdoktori címet is szerzett. Ettől az évtől kezdve a kollégium és az állam- és jogtudományi valamint a teológiai kar professzora. 1921-ben Budapestre költözött, és nyugalomba vonulásáig (1922) az ottani teológiai akadémia tanára volt. Az MTA Kazinczy Gábor emlékéremmel, a wittenbergi egyetem pedig 1934-ben arany diplomával tüntette ki. A német díjazás alighanem annak is volt köszönhető, hogy Szlávik a filozófiatörténeti dolgozataiban (főként a magyarországi bölcselet történetét német nyelven közreadó írásában túlértékelte a wittenbergi egyetem eszméket közvetítő szerepét). Szlávik Eperjesen főként filozófiatörténetet, etikát és különböző teológiai tárgyakat oktatott. Etikai írásaiban az erkölcs és a protestáns vallás egysége mellett érvel, és ebből a szempontból bírálja Kant filozófiáját is, szerinte annak túlzott elvontsága és formalizmusa miatt. Szlávik szerint Kant etikája féloldalas, mert „hiányzik éppen e rendszerből annak legfőbb része, a *jóról szóló tan*, s nem tudta az összes javakat az egyetlen jóból, az Istenből levezetni".[7] Filozófiai szempontból legjelentősebb a filozófia történetét két kötetben tárgyaló könyve,[8] amelyben a vonatkozó filozófusoknál néhány mondatban szót ejt azoknak a magyar bölcseletre kifejtett hatásáról is. (Zárójelben megjegyzendő, hogy az itt említett magyar gondolkodók jelennek meg a német nyelvű ismertetésben is, anélkül, hogy az időközben magyarul megjelent filozófiatörténeti dolgozatok új elemeit beemelte volna ebbe az

---

[6] Lásd: Mészáros András: *Vandrák András filozófiai rendszere*. Madách, Pozsony, 1980. 169-179., Mészáros András: *A felső-magyarországi iskolai filozófia lexikona*. Pozsony, Kalligram, 2003. 254-255.

[7] Szlávik Mátyás: *Kant ethikája*. Eperjes, 1894. 26.

[8] Szlávik Mátyás: *Bölcsészettörténet I-II*. Eperjes, 1888., Pozsony, 1889.

újabb feldolgozásba.) És mindenképpen ide kell sorolnunk az alább bemutatásra kerülő német nyelvű dolgozatát, amely kísérletet tesz a magyar filozófia németországi prezentációjára.[9] Azonban erre az írására – mint sok más publikációjára is – jellemző az a stílus, amelyet Bruckner Győző így fogalmazott meg: „Egy-egy cikkében a tudós neveknek és felsorolt munkáknak egész tömegével találkozunk, úgy, hogy a felvetett kérdésnek csupán mozaikszerű vázrajzát adja, legtöbbnyire csak adatokat nyújt és nem értéket biztosító szintetikus munkát."[10] Szlávik írásait áttekintve aztán kiderül, hogy ez nem csak stílus, hanem munkamódszer is volt nála, és éppen ebből származtak azok az ellenvetések, amelyek aztán megjelentek a német nyelvű dolgozatára megjelent recenziókban is. Hiszen a filozófiatörténeti könyve sem eredeti munka, hanem Albert Schwegler *„Geschichte der Philosophie im Umriss"* (Stuttgart, 1846-47) [11] és Richard Falckenberg *„Geschichte der neueren Philosophie von Nicolaus Kues zur Gegenwart"* (Leipzig, 1886) című műveit követi.

Serédi Lajos (1860-1926) [12] életúja annyiban különbözik Szlávikétól, hogy a bencés rendből kilépve lett 1886-tól 1894-ig az eperjesi kollégium oktatója és Szlávik tanárkollégája. Utána a pozsonyi evangélikus líceumban tanított 1896-ig, majd pedig a budapesti fasori gimnáziumban adott elő filozófiát és klasszika-filológiát. Tanulmányai alatt – mivel nem evangélikus iskolákban végezte azokat – nem a magyarországi protestáns iskolafilozófiára jellemző kantiánus orientáció, hanem a Magyarországon virágkorát érő pozitivizmus hatott rá. Ez meghatározta filozófiatörténészi módszertanát is, amelyik a filológiai pontosságra helyezte a hangsúlyt. Bölcselettörténeti kézikönyve[13] ugyan szintén nem teljesen eredeti, hiszen Johann Eduard Erdmann *„Grundriss der Geschichte der Philosophie"* (Berlin 1866) hegeliánus orientációjú művére támaszkodik, de átveszi belőle és alkalmazza azt az alapgondolatot, miszerint párhuzam létezik a kor felvetette problémák és a filozófia

---

[9] Szlávik, Matthias: Zur Geschichte und Litteratur der Philosophie in Ungarn. In. *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik*. 1896. 107. évf., 2. sz., 216–232.

[10] Dr. Bruckner Győző: Dr. Szlávik Mátyás emlékezete (1860-1937). In. *Miskolci Jogászélet*, 1937. 10. szám. 273.

[11] Schweglernek ez a műve megjelent magyarul is (Budapest, Franklin Társulat, 1904) Mitrovics Gyula fordításában. Mitrovics függeléket is helyezett a könyv végére „A magyar bölcsészeti irodalom vázlata" címmel (477-544.). Szlávik maga is megdicsérte ezt a függeléket, és nem felejtette el feltüntetni, hogy Mitrovics milyen forrásokat használt fel a munkája közben. Lásd: *Protestáns Szemle*, 1904. 236.

[12] Lásd: Mészáros András: *Vandrák András filozófiai rendszere*. Madách, Pozsony, 1980. 157-168.; Mészáros András: *A felső-magyarországi iskolai filozófia lexikona*, Pozsony, Kalligram, 2003. 237-238..

[13] Serédi Lajos: *A filozófia története*, Pozsony, 1904.

válaszkeresései között. Serédi könyve záró részében ezért írja, hogy a spekulatív filozófia – amelyik szerinte a „lehetőségeket", nem pedig a „valóságot" boncolgatja – ellentétbe kerül a korral, és „visszaszorul a felekezeti és az egyetemes theologia szakfolyóirataiba".[14] Ez a megjegyzése, bár nevet nem említ, utólagos visszautalás a Szlávik-féle bölcselet, de végeredményben az akkori evangélikus filozófiára jellemző axiológiai orientáció jellegére is. Serédi gondolkodásában átfedi egymást a pozitivizmus első és második szakaszának néhány elve. Az elsőhöz sorolja őt a spekulatív rendszerek bírálata, a másodikhoz pedig az ismeretelméleti kérdésekre való összpontosítás.[15] Serédinek ez a viszonyulása a filozófia történetének kérdéseihez és a tudományosság kritériumainak a szigorú számonkérése ütközött aztán Szlávik dolgozatának lazán kezelt módszertanával. Pedig a vita kirobbanása előtt Szlávik még így nyilatkozott Serédi könyvéről: „Az egyes rendszerek ismeretelméleti részének tárgyalásánál a legkitűnőbb forrásokat használta s szegényes magyar bölcsészeti irodalmunkhoz figyelemre méltó adalék."[16]

Mire is megy ki Szlávik német nyelvű tanulmánya? Ezt ő maga, záró-tételként így fogalmazta meg: „Íme ez a filozófia történetének menete és a filozófiai irodalom [...] bizonyára csak egy gyenge visszhangja a külföldi törekvéseknek és teljesítményeknek, azonban egy csattanós bizonyíték arra, hogy Magyarország mindig magába fogadta az újabb külföldi korszakteremtő és meghatározó eszméket és azokat a körülményeinek és művelődésbeli fejlődésének megfelelően irodalmilag is feldolgozta."[17] Valójában három dolgot állít: Első sorban azt, hogy az ő áttekintése reprodukálja és prezentálja a magyarországi filozófiatörténet fő irányait. Másodsorban azt, hogy a magyarországi filozófia egy befogadó bölcselet (és ez az állítása megegyezik csaknem minden korábbi, korabeli és későbbi filozófiatörténészével). Harmadsorban pedig modifikálja Erdélyi tételét, miszerint a magyar filozófia magához idomította az importált eszméket. Tekinthetnénk tehát Szlávikra úgy, mint arra a jóhiszemű ismeretterjesztőre, aki a magyar filozófiatörténet-írás akkori toposzait közvetíti a német olvasó közönség felé. A kérdés az, hogy megbízható és alapos munkát végzett-e? Fenntartva azt a lehetséges ellenvetést a szerző részéről, hogy ilyen kis terjedelemben nehéz elkerülni a szimplifikációt. Serédi recenziója az itt említett három állítás közül főként az elsőt kérdőjelezi meg, megfejelve azzal a váddal, hogy Szlávik plágiummal is él. De erre még visszatérünk.

---

[14] *Uo.*, 152.

[15] Lásd: Serédi Lajos: *Az ismeret eredetének kérdése a XVII. és XVIII. század filozófiai küzdelmeiben Kantig*. Eperjes, 1889.

[16] *Protestáns Szemle*, 1890. I. k., 155.

[17] Szlávik, Matthias: Zur Geschichte..., 232. Ford. Varga Péter András

Mit tartalmaz Szlávik írása? Szemléletét tekintve abba ütközünk, hogy a magyar filozófiatörténet-írás és a magyar filozófia története kissé összemosódik benne. Ezért aztán azokat a magyar filozófiatörténeti dolgozatokat tekinti át, amelyek a 19. század eleje óta az európai bölcseletről megjelentek, hangsúlyosabban persze a 19. század második felének termését veszi figyelembe. Mindenütt igyekszik kimutatni azokat a – főként német – mintákat, amelyeket a hazai szerzők követnek. Helyenként ez sikerül is neki, de vannak esetek, mint pl. Molnár Aladár filozófiatörténete,[18] amelyik esetében Erdmannt tünteti fel, amint akinek a dolgozatát Molnár szolgaian követte volna, pedig ennek szövegszinten nyoma sincs. Az ilyen önkényes ítéletek gyakoriságára majd Serédi hívja fel a figyelmet. Erdélyi fontosságát azonban Szlávik elfelejti megemlíteni. Annál inkább kiemeli saját filozófiatörténetének „tartalmasabb, világosabb és megbízhatóbb" voltát. Arról majd Rácz Lajos fog szólni, hogy Szlávik gyakran részrehajló, amikor önmagáról vagy a német hatásról van szó. A magyar bölcseleti élet kezdeteit Szlávik a reformáció korába helyezi, aminek megvan az a tényszerű alapja, hogy a városi gimnáziumok megjelenésével kezdődik el az iskolai filozófia csaknem három évszázados hazai szupremációja. Összefügg ez a tétele azzal is, hogy az általános filozófiatörténeti feldolgozások esetében többször is hangoztatta, hogy a középkori filozófiával nem kell foglalkozni, mert az valójában teológia volt. Kiemeli viszont Apáczai fontosságát a kartezianizmus behozatala és bölcseletének magyar nyelvűsége miatt, ugyanakkor leszögezi hogy Magyarországon sem a kartezianizmus, sem Leibniz filozófiája (amelynek a hazai képviselője, szerinte Bessenyei volt) nem tudott gyökeret verni. Felemlíti Bacon gondolatrendszerének a jelenlétét Bayer és Ladiver esetében, ami alapvetően tévedés nála. Bővebben foglalkozik a 19. századi történésekkel, ami azzal is összefügg, hogy itt már támaszkodhatott több feldolgozásra is. Különösen Kant magyarországi hatásának szentel figyelmet, és itt nem téved, amikor a kantianizmusnak a morálfilozófiai vonatkozásait emeli ki. Természetesen szóba kerülnek Fichte és Schelling magyarországi követői és a Hegel filozófiája körüli csetepaték is. Ezzel kapcsolatban kirívó az, hogy Erdélyi filozófiatörténet-írói szerepét mellőzi. Sőt, azt állítja, hogy *„A bölcsészet Magyarországon"* csak a szerző halála után jelent meg, pedig az világot látott korábban a *Sárospataki Füzetek*ben. A 19. század végének filozófiai mozgalmai között néhány sort szentelt a neotomizmusnak, a jogfilozófia esetében jobbára csupán bibliográfiát közöl, az esztétikát pedig teljesen mellőzi.

[18] Molnár Aladár: *A bölcsészet története az újkorban*. Pest, 1864.

Szláviknak erre a dolgozatára többen is reflektáltak. Az *Akadémiai Értesítő*[19] csak egy bekezdésben számol be arról, hogy megjelent Szlávik filozófiatörténeti ismertetője, és idézi annak utolsó három mondatát. Vagyis nem foglal állást az írással szemben. Ugyancsak néhány mondatot tesz ki Alexander Bernátnak a megjegyzése ezzel kapcsolatban. Alexander cikke[20] a magyar bölcselet történetét tárgyalja, és ezen belül tesz megjegyzést Szlávikra. Megállapítja, hogy terjedelmét tekintve is „inkább könyvészeti jegyzék, mint történet". És azzal folytatja, hogy „kísérletet tesz az egésznek áttekintésére és jó színben mutat be bennünket a külföld előtt. De ő inkább az újabb mozgalmakat tárgyalja s a mint ily helyen illik, nagy jóakarattal." Ebből a tapintatos megfogalmazásból is kiolvasható, hogy a jószándék elismerése mellett Alexander nem ítél oda nagy historiográfiai jelentőséget Szlávik dolgozatának, és arra is utal, hogy felfedezhetők benne értékelési szubjektivizmusok. Erre aztán külön is kitér Rácz Lajos terjedelmesebb recenziója[21], amelyik már tematizálja Szlávik tanulmányának neuralgikus pontjait. Első sorban, persze, ő is kiemeli Szlávik munkájának úttörő jellegét, vagyis azt, hogy a külföldön ismeretlen magyar filozófia történetét és történetírását közvetíti a német olvasó közönségnek. Ugyanakkor figyelmeztet arra hogy éppen emiatt illik hű képet adni a tárgyalt területről. Rácz szerint Szlávik „nem minden adata, különösen számadata, szabatos, s elég gyakran elfogult ítéletében. Az első kisebb hiba a második már fontosabb, s abban nyilvánul, hogy mindenkiről s mindenkinek szépet és jót akar mondani, — ! s ezzel a valóságot nem egészen hű világításban tünteti fel."[22] A filológiai pontatlanságokat majd Serédi fogja aprólékosan felsorolni, Rácz szerint az elfogultság sok helyen tetten érhető. Az egyik legkirívóbbnak azt tartja, hogy Szlávik túlértékeli a magyar filozófiára kifejtett német hatást olyan esetben is, amikor arról szó sem lehet. Amivel, Rácz szerint, Szlávik a német olvasóknak udvarol. Példának Apáczai karteziánizmusát hozza fel, amellyel kapcsolatban hamis Szláviknak az az állítása, hogy német közvetítéssel jutott el Magyarországra Descartes filozófiája, hiszen Apáczai közvetlenül Hollandiából importálta azokat az eszméket. És fejére olvassa Rácz Szláviknak azt is, hogy félremagyarázza Apáczai erdélyi sikertelenségét, hiszen annak teológiai vonatkozásai voltak. Utána más adat-tévedést is felsorol Rácz, a recenzió záró mondata pedig értékítéletet mond Szlávik dolgozatáról: „Nagyobb szabatosság, s több mérséklet az apró-cseprő dolgozatok felsorolásában és megítélésében jóval becsesebbé tette volna Szlávik úrnak nagy munkára

---

[19] *Akadémiai Értesítő*, 1896. 7. k. 100.

[20] Alexander Bernát: Szellemi életünk története. In. *Budapesti Hírlap,* 1896. február 4.

[21] *Sárospataki Lapok*, 1896. 74-76. oszlop, 96-98. oszlop

[22] *Uo*. 75. oszlop

valló tanulmányát."[23] Rácz recenziójának azért szenteltem itt nagyobb figyelmet, mert ő volt az, aki később, a híres Ueberweg-féle filozófiatörténet számára már a korabeli magyar filozófiának egy adatokban pontos áttekintését nyújtotta.[24] Gál Kelemen reflexiója a *Keresztény Magvető*ben[25] nemcsak időrendben követte Rácz Recenzióját, hanem meg is ismétli annak néhány állítását. Főként a wittenbergi egyetem szerepét a filozófiai eszmék közvetítésében Magyarország felé, és ugyancsak felrója a szerzőnek azt a kegyeletsértésnek is tekinthető hibát, miszerint a már nem élő Domanovszky Endrén kéri számon bizonyos filozófiatörténeti tételek pótlását. Gál is hiányolja Szlávik dolgozatában a magyarországi esztétika képviselőinek említését, de megengedőbben nyilatkozik a dolgozatról.

Ezek után publikálta Serédi a maga, tanulmánnyal is felérő recenzióját az Athenaeumban.[26] Ebben mindjárt az elején leszögezi, hogy a többi recenzióban is felemlített jó szándék nem elég arra, hogy egy tanulmány megállja a helyét a filozófiatörténeti dolgozatok sorában. És mindjárt ezután nagyon kemény plágium-váddal illeti a szerzőt. Ezt a szövegrészt érdemes ideidézni: „Dr. Szlávik az 1878-ig terjedő kor magyar philosophiai irodalmát Pápay Jeromos „A magyar bölcseleti irodalom története Apáczaitól az élőkig" czímü 18 lapos értekezésében (1. a kassai prem. r. főgymn. 1877/78 . isk. évi értesítőjét) ; a Kantot illető részt pedig Behyna Gyula (lőcsei tanár) „Kant hatása hazai bölcsészetünkre s főkövetői nálunk 1848-ig" czímű tanulmányában (i. a Szana-féle „Figyelő" 1875-iki évf. 40., 41., 42. számát) teljesen készen találta. Hogy fel is használta, annak az a bizonysága, hogy a „különlenyomat" 2-11. lapja egyötödrészben Pápay J., négyötödrészben Behyna Gyula idézett munkájának sorról-sorra, szóról-szóra való fordítása. A 4., 5., 6., 7., 8 . lapokon alig van egy-egy sor, mely a nevezett két tanulmány egyikében-másikában meg nem volna. Súlyos vád ; rút gyanúsítás, ha nem igaz. A tárgyilagos méltatás ne gyanúsítson, de tényekkel igazolja állításait. Lássuk a feltűnőbbeket!"[27] Serédi itt betűről betűre kimutatja a szövegegyezéseket, de ugyanakkor a helyenként előforduló pontatlan fordítást is, valamint azt, hogy Szlávik kihagyott olyan

---

[23] *Uo.* 98. oszlop

[24] Először 1901-ben dolgozta át az Ueberweg-féle *Grundriss der Geschichte der Philosophie* IX. kiadásának II. kötete számára a magyar filozófia történetét, ugyanazt 1905-ben a X. kiadás számára az újabb filozófiai termékekkel bővítette. Az utolsó kiegészítése: Die ungarische Philosophie In. *Friedrich Ueberwegs Grundriss der Geschichte der Philosophie,* V. rész, Die Philosophie des Auslandes vom Beginn des 19. Jahrhunderts bis auf die Gegenwart, Traugott, Konstantin Oesterreich (Szerk.), XII. kiadás, Berlin, 1928. 348-357.

[25] *Keresztény Magvető*, 1896. 1. 61-62.

[26] *Athenaeum*, 1896. 457-483.

[27] *Athenaeum*, 1896. 458.

bölcselőket, akiket Pápay és Behyna is említett, és akik beletartoznak egy koherens áttekintésbe. Serédi ugyanarra az eredményre jut, mint Rácz, hogy tudniillik Szlávik feldolgozásában sok az ötletszerűség és a szubjektivizmus. Apáczai esetében rámutat arra, hogy Szlávik nem végzett forráskutatást, hiszen azt írja, hogy Apáczai a maga matematikai módszerével sokat tett annak érdekében, hogy kiszorítsa Ramus logikáját az oktatásból, miközben ez éppen fordítva érvényes. Ennek bizonyítására nemcsak Apáczai magyarul írt műveit, hanem Tolnai F. István 1659-ben kiadott „Dialectica secundum principia Petri Rami", Martonfalvy György 1664-es „Notationes ad P. Ramum" és Buzinkay Mihály 1669-ben megjelent „Compendii logici libri duo" c tankönyveit is felhozza, amelyek mind Ramus szellemében íródtak. És fejére olvassa Szláviknak, hogy nem ismeri a legújabb Apáczai-értelmezéseket, de például Rácz Lajosnak odaítél egy tanulmányt, amelyről maga Rácz nyilatkozott úgy, hogy olyat sosem írt. Serédi epésen jegyzi meg, hogy Szlávik olyan művekről beszél, melyek nincsenek, amelyek pedig megvannak, azokról nem tud. És itt belép Serédi mint filozófiatörténet-író. Helyére teszi Apátit, a jezsuita Reviczkyt (akiről Szlávik nem is szól), valamint pontosító megjegyzéseket fűz Csernátoni Pál, Pataki István és Tsétsi János filozófiai orientációjához. Hasonló módon cáfolja Szlávik állítását Ladiver Illésről, és tisztázza Johannes Bayer Baconhoz és Comeniushoz fűződő viszonyát. Maliciózusan jegyzi meg, hogy hálás lenne a magyar filozófiatörténet-írás Szláviknak, ha szöveghelyekkel igazolná, miben követte Bessenyei György Leibnizet, és hogy miért hallgat a Wolff-követőkről, mint pl. Carlowszky Jánosról, Hollós Antalról, Berényi Sándorról. Ehhez hasonló alapossággal jár el a Kant-vita ismertetésénél is, és hat oldalon keresztül (majd pedig további megjegyzésekben) rakja helyre Szlávik állításait. Figyelmeztet arra, hogy Kant filozófiája – főként logikája – már a Márton – Rozgonyi-vita előtt jelen volt Magyarországon a protestáns iskolákban például Szentgyörgyi István, Samuel Fuchs és Carlowszky Zsigmond révén. És talán – Szontaghot leszámítva – Serédi az első a magyar filozófiatörténészek közül, aki – eklektikussága ellenére – kiemeli Imre János szerepét a 19. század első felének filozófiai mozgalmaiban. Nem véletlen ezért, hogy (Erdélyivel szemben) az egyezményes bölcseletet is pozitívan értékeli: „...Szontagh-nál lett volna legjobb alkalma megvitatni, hogy a magyar philosophálás a műnyelv tökéletlen voltának ellenére is tudott valami újszerűt alkotni s – ami alaki hibáit ellensúlyozza és nagy érdeme – az elvont rendszerezést, a nyakra-főre új rendszer-alkotást gyakorlati alkalmazással kívánta felváltani". [28] Végezetül több bibliográfiai tételt is felsorolva valamint az

[28] *Uo.* 478.

összefüggéseket felvillantva bizonyítja rá Szlávikra, hogy a kortárs, azaz a 19. század végi magyar filozófiáról nem tudósította a német olvasókat.

Itt persze nem ismertettem Serédi teljes dolgozatát, hiszen rengeteg adatpontosítása maga is több oldalt felemésztene. Ugyanakkor olvasható úgy is, mint a magyar filozófia történetének Serédi általi rekonstrukciója. Konklúziója az, hogy Szlávik német nyelvű írása „legnagyobbrészt mások dolgozatának merő szolgai másolása (...) rendkívül hiányos volta miatt pedig a való történetnek hű tükre nem lehet".[29] Vagyis Szlávik plagizált, a magyar filozófia történetét pedig hamisan mutatta be. Nagyon kemény vád. Odadobta a kesztyűt Szláviknak.

Azt várnánk, hogy Szlávik felveszi a kesztyűt, és elegáns eszmei párbajban veri vissza Serédi vádjait. De nem ez történt. A válasz ugyan gyorsan megszületett, és meg is jelent az *Athenaeum*ban,[30] de a huszonhat oldalas alapos kritika megválaszolásának csupán két oldalt szentelt. Serédi érvei nem érdeklik, megcáfolásukkal ezért nem is törődik. Pontosabban: a második kifogást – tehát azt, hogy nem adott pontos képet a magyar filozófia történetéről – azzal söpöri le az asztalról, hogy már évek óta tájékoztatja a németországi szakmát erről a témáról, és ennek jó fogadtatása volt mind német, mind hazai oldalon. Tizennégy magyarországi reakciót említ, amelyek – szerinte – a hibák felemlítése mellett az „egyhangú elismerés" hangján szóltak dolgozatáról. Nos, azok a recenziók és említések, amelyeket fel tudtam deríteni, dicsérik Szlávik kezdeményezését, de mindegyik sort kerít a számos pontatlanságra is, és a két valóban számottevő recenzens (Alexander, de főként Serédi) az írás elhibázottságát emeli ki. Azt tehát el lehet fogadni, hogy Szlávikban megvolt a jószándék, de a megvalósítás selejtes lett. A plágium-váddal szemben pedig az argumentum ad hominem érvelést használja: személyeskedik és arra hivatkozik, hogy Serédi korábban – tehát amikor még kollégák voltak Eperjesen – a teljes elismerés hangján szólt róla, de amióta Pozsonyba távozott, „mintha kicserélték volna, ő tudja, kinek unszolására, egyik ízetlenséget követte el ellenem a másik után".[31] Amúgy egyetlen ilyen esetet említ fel, mégpedig Serédinek azt a *Nemzeti Iskolá*ban publikált kis megjegyzését,[32] amelyben kétségbe vonja Szlávik szakmai felkészültségét abban, hogy a minisztérium által delegálva vizsgabizottsági tagként működhessen közre gimnáziumi záróvizsgán. Szlávik „animosus kritikának" veszi Serédi recenzióját, és így zárja válaszát: „Itt egy személyes ellenségemről van szó, a kivel az irodalmi harczot föl nem vehetem. Ha e kritikát nem ő és más formában írta volna, szívesen adóztam

[29] *Uo*. 483.

[30] *Athenaeum*, 1896. 714-716.

[31] *Uo*. 715.

[32] *Nemzeti Iskola*, 1895. június 6.

volna az elismeréssel s jóakarólag fogadtam volna útbaigazításait; így azonban arra egy szóval sem reflectálhatok, mert őtet németnyelvű dolgozatom illetékes bírálójának nem tekinthetem."[33] Kétségtelen, hogy Serédinek vannak vitriolos megjegyzései Szlávik módszeréről, de animozitásnak venni a tényekre való utalást, elég nagy arroganciára vall, és arra kell következtetnünk, hogy Szlávik érvek hiányában nyúlt ehhez a módszerhez. Nem is lett folytatása ennek az el sem kezdődött polémiának, hiszen Szlávik eleve nem kívánt vitázni. Serédi pedig alighanem belátta, hogy érvelése süket fülekre talált.

Van-e tanulsága ennek az esetnek? Első sorban azt kell leszögeznünk, hogy – miként a Pauert érintő plágium-vitában is – két, egymástól alapvetően eltérő filozófiatörténet-írói módszer találkozott itt szemben egymással. Az egyik oldalon Szlávik másodkézből dolgozó, a meglevő szekundér irodalmat felhasználó és excerptáló szemlélete és gyakorlata, a másik oldalon pedig Serédi pozitivista, a filológiai szempontokat minden tekintetben betartó és „ad fontes" gyakorlatot követő magatartása. A népszerűsítés és az ismeretterjesztés szemszögéből Szlávik eljárásmódja a rugalmasabb, de ugyanakkor félrevezető is, míg a szakmaiságot tisztelő és annak elveit betartó Serédi metódusa követendő a filozófiatörténet-írásban. Vagyis – ha újraírjuk a magyar filozófiatörténet-írás történetét, amelyet Larry Steindler[34] kezdett el – akkor abban Serédinek méltó helyet kell kijelölnünk.

---

[33] *Uo.*, 716.

[34] Larry Steindler: *Ungarische Philosophie im Spiegel ihrer Geschichtsschreibung*. Freiburg/München, 1988.

EGY BARÁTSÁG IDEJE MÁRKUS GYÖRGY ÉS VAJDA MIHÁLY GONDOLKODÁSÁRÓL – FILOZÓFIAFOGALMAIK KÜLÖNBSÉGÉNEK TÜKRÉBEN

VALASTYÁN TAMÁS

„A KÖZÖS JÖVŐ LEHETETLENSÉGE”

Ami a legtermészetesebbnek tűnik egy filozófiai barátság mibenlétének feltérképezésekor, nevezetesen a két szóban forgó filozófus-barát gondolkodásmódját a köztük formálódó és lezajló némely vita segítségével megvilágítani – jelen esetben ez éppen hogy a legkevésbé magától értetődő. *Természetes*, hiszen a filozófiai fogalmak a maguk dialogikus és dialektikus módján formálódnak, szerencsés esetben az érveknek és ellenérveknek a szorosabban vett tematika határain belül tartott egymás általi alakítása során. Ráadásul Vajda Mihály és Márkus György barátok voltak, a személyes szimpátia sokszor szinte megragadhatatlan okán is, valamint a közös szellemi-kulturális égöv meridiánja is összefűzte őket.[1] És *egyáltalán nem magától értetődő*, hiszen a vita eleven szelleme és *ab ovo* lehetősége tűnt el egyszer csak kettejük között. Vajda drámai szavai legalábbis erre engednek következtetni a *Lukács és a Budapesti Iskola* című esszéjében. E mnemonikus és emfatikus szövegében egy külön kis fejezetet szentel Márkus Györgynek – a barát halála apropóján. Kíméletlenek az emlékező szavak – s persze leginkább önmagával szemben érvényesül a tisztánlátás e nehéz és metsző ereje, ami ugyanakkor a barát arcélét is pontosabban világítja meg:

Márkusék majd negyven éve Ausztráliában éltek, élnek. Eleinte néhányszor hazalátogattak, aztán elmaradtak ezek a látogatások is. Egyszer én is

[1] „Fent platformról beszéltem, s tagadtam, hogy lett volna olyan, hogy a Budapesti Iskola közös platformja; most meg valami közös világképet emlegetek. Talán nem véletlenül. A platform valami szövegszerűen megfogalmazható jelenség; a világkép, az valami más. Ha nem is kép a szó szoros értelmében, de verbálisan kifejezhetetlen. Ha mégis megpróbálom elmagyarázni, miről is van szó tulajdonképpen, akkor talán azt mondanám: volt bennünk valami olyan homályos érzés, hogy barátságunk alapja közös helyünk a világban. A kultúra világában, a politika világában, mit tudom én. Pontosabban képtelen vagyok elmagyarázni.” Vajda Mihály: *Lukács és a Budapesti Iskola*. In. Uő.: *Szög a zsákból*. Magvető, Budapest, 2017. 125-166. 146.

meglátogattam őket; annak is több mint húsz éve. Ezen alkalmakkor úgy tűnt, hogy minden maradt a régiben. S bizonyos értelemben maradt is. Sok whiskyt megittunk, és beszéltünk és beszéltünk, nem is akaródzott abbahagyni. Ha most jól meggondolom, kénytelen vagyok belátni: nemcsak hogy minden maradt a régiben – mi magunk is benne maradtunk a régiben. A múltról beszéltünk, talán szenvedélyesen; még a nosztalgia szomorúsága is hiányzott a beszédből. Belehelyezkedtünk a múltba, s ugyanúgy szerettük egymást, mint annak idején. Jövő azonban nem volt, mert tudtuk: nincsen közös jövőnk.[2]

Létezhet-e barátság a jövőre nyitottság nélkül? A nélkül a mindenféle függelmi viszony felfüggesztése nélkül, amely még az időhöz is odaköt, a közös múlt összességében jótékony és termékeny, mégis kötöttséget jelentő közegéhez fűz? Dosztojevszkij azt mondja valahol, hogy az az igazi barát, akihez akár húsz-harminc év múlva is ha betoppanok, ugyanott tudjuk folytatni a beszélgetést mindenféle feszengés nélkül, ahol annak idején abbahagytuk. Igen, s most Vajdától megtudjuk azt is, hogy ha két barát csak a múlt felől, a múlt vonzásában (akár ha „a nosztalgia szomorúsága" nélkül is) képes csak egymás arcába nézni, az problémák forrásává válhat. Vajda meg is kérdezi magától:

S most kénytelen vagyok megkérdezni magamtól: Miféle barátság az, amelyben nincsen jövő? Amióta elváltunk egymástól, amióta a Budapesti Iskola nem létezett többé, mindig az volt az érzésem, hogy mindenekelőtt Gyuri az, aki a lelke mélyén számon kéri rajtam a közös jövő lehetetlenségét. [...] Belátom: ha igaz volt az a sejtésem, hogy Gyuri neheztel rám, akkor ezt nem ok nélkül tette. Természetének megfelelően erről persze találkozásaink során egyszer sem tett említést.[3]

Vajda és Márkus filozófiai barátságának jövő-nélkülisége egészen pontosan azt jelenti, hogy míg az előbbi leszámolt a gondolkodásban rejlő ideológiai motiváltsággal, addig az utóbbi voltaképpen azt fenntartotta valamiképp. Ezen a ponton azonban precíznek kell lennünk. Mit jelent az ideológiai motiváltság a gondolkodásban? Egyáltalán nem egyfajta doktriner alapállást, a gondolat rigorózus-gyakorlati alkalmazhatóságának a folytonos próbáját és direkt kritikáját. Az ideológia szó szerinti vagy etimológiai értelmében egy eszméről való beszédet jelent, aminek a motiváló ereje a gondolkodásban nem más, mint ezen eszme lehetséges megformálódásának a körültekintő elősegítése. Mint alább bemutatom, Márkus Györgynél ilyen eszme szerepét tölti be a

---

[2] Vajda: Lukács és a Budapesti Iskola. In. Uő.: *Szög a zsákból*. 141-142.

[3] Vajda: Lukács és a Budapesti Iskola. In. Uő.: *Szög a zsákból*. 142.

nyolcvanas években kidolgozott-kontúrozott (bár már korábban is fontos szerepet játszó) kultúra fogalma.[4]

Vajda idézett szövegében expressis verbis meg is fogalmazza filozófia és ideológia éles ellentétét, amikor azon morfondírozik, hogy miért nem tudott fennmaradni a Lukács György körüli filozófiai csoportosulás, szűk baráti kör mint iskola:

> Jómagam, miután első társadalomelemző munkám, a fasizmustanulmányok után valahogy visszasomfordáltam a filozófiához, elemezni kezdtem – hitem szerint marxista szemszögből – különböző klasszikus és modern filozófiákat, az utolsó ilyen esszém írása közben „rájöttem", hogy én már nem vagyok marxista, amin valószínűleg azt értettem, hogy opponálom a filozófia ideológia voltát. Egyedül Gyuri próbálkozott azzal, hogy tényleg szembenézzen, méghozzá a maga tudományos alaposságával, a marxizmussal. Hogy ezt a tevékenységét sikeresnek tekintette-e, azt már nem kérdezhettem meg tőle.[5]

Azt láthatjuk tehát közelebbről, hogy a „múltban-maradni" egészen pontosan azt jelenti Vajda perspektívájából, hogy úgy gondoljuk: a filozófiának van egyfajta ideológiai megalapozhatósága. Ám ez az ő esetében teljességgel tarthatatlan, Márkus esetében pedig azt jelenti, hogy a kultúra összességében mégiscsak a társadalomfilozófia ügye marad, legalábbis társadalomfilozófiai perspektívában lehetséges a legrétegzettebb s legkörültekintőbb módon elhelyezni az emberi létezés változó rendjében.

Mindezt tehát a két barát a kilencvenes évektől – de már voltaképpen a nyolcvanas évekkel elkezdődően – nem vitathatta meg egymással, mert nem volt immár se közös platformjuk, se közös világképük.[6] Ugyanakkor Vajda némely megnyilvánulásából, mindenekelőtt Márkus Györgynek a kilencvenes években magyarul megjelent alapműveiről, a *Kultúra és modernitás* és a *Metafizika – mi végre?* című könyvekről írt kritikája, illetve a Márkus tanulmányai által inspirált *Miről van szó a természettudományban?* című szövege alapján lehetséges rekonstruálni a kettejük közötti álláspont finom eltéréseit. A következőkben tehát megpróbálom röviden bemutatni Márkus György

---

[4] Ahogyan Olay Csaba fogalmaz a témában közölt invenciózus és átfogó tanulmányában: „Márkus György munkásságában a kultúra kezdettől jelen lévő kérdés, bár csak későbbi filozófiájában válik központi problémává." Vö. Olay Csaba: Magaskultúra és tömegkultúra Márkus György munkásságában. *Magyar Filozófiai Szemle*, 2018. 1. 116-129., 116.

[5] Vajda: Lukács és a Budapesti Iskola. In. Uő.: *Szög a zsákból*. 139-140.

[6] Vö. az első lábjegyzetben idézett gondolatokkal.

kultúra-filozófiáját, majd Vajda Mihály gondolkodói attitűdjének összefoglaló jellemzése után a két filozófus közötti különbség argumentálására térek rá.

A KULTÚRA FILOZÓFIÁJA

Ha azt állítjuk, hogy Márkus György aláírásával a kultúra fogalma sokkal markánsabbá vált, azaz hogy ő sajátosan átformálta a kultúra fogalmát, a kultúra az ő fogalmává vált, ezzel azt nyomatékosítjuk, hogy Márkus értelmezése olyan aspektusokat vázolt fel, olyan szerkezeti mozgásokat tárt fel a kultúra fogalmának lehetséges interpretációja során, hogy elgondolásainak rekonstrukciója immár végképp kihagyhatatlan a kultúra fogalmának, jelenkori helyzetének bemutatásakor. A korai marxista antropológiai koncepciók, valamint az ezzel szinte egy időben született tudományfilozófiai elképzelései is mindvégig szigorúan egy közös kultúrafogalom kontúrjain belül formálódtak.[7] Ezekből nő ki aztán a nyolcvanas-kilencvenes években egyfajta szinkretista hermeneutikai elgondolás keretében az ő saját kultúrakoncepciója, melynek funkcióját és filozófiai hatékonyságát a „kulturális társadalom" szintagmában lehetne talán a legpontosabban visszaadni.

Márkus kultúrakoncepciójának meritumában az a lukácsi örökség áll, melyet a hetvenes évek nagyszabású, *A lélek és az élet – a fiatal Lukács és a „kultúra" problémája* című tanulmányában formulázott meg a legpontosabban. Márkus szerint hiába az eltérő fogalmi apparátus és világnézet a korai és a kései Lukács között, a heidelbergi kézirat és a kései esztétika abban mindenképpen közösnek tekinthető, hogy ugyanaz a teoretikus feladat motiválja: meghatározni a művészet helyét és funkcióját az emberi tevékenységek rendszerén belül – a mindennapi élet (a fiatal Lukács terminológiájában: az „élményvalóság") vonatkozásában éppúgy, mint „az ember valóság-elsajátító és valóság-alakító, »nembeli« tevékenységformái" és objektivációi tekintetében. Nos, ahogy Márkus fogalmaz, e korai és kései:

---

[7] A kurrens recepcióban nincs konszenzus a tekintetben, hogy a kultúra elméletét mikor dolgozza ki Márkus, és hogy e probléma milyen szerepet játszott nála szigorú filozófiai nézetei formálódásakor. Míg Heller Ágnes szerint a kultúra filozófiai problémája csak később, az ausztrál időszakban érdekli Márkust effektíve, addig Kis János szerint Márkusnál mind a marxista, mind a tudományfilozófiai kérdésfeltevéseit motiválja a kultúra témaköre. Egy némiképp „köztes" álláspontot képvisel Weiss János, aki szerint Márkus ugyan Ausztráliába kerülve dolgozza ki kultúraelméletét, de alapvetően a marxi gazdaságelmélet fényében eljárva. Vö. Heller Ágnes: Márkus két korszaka: szakadék vagy diszkontinuitás? *Kritika*, 2017. 1-2. 2-3.; Kis János: A „Kultúra, tudomány, társadalom" Márkus György életművében. In. Márkus György: *Kultúra, tudomány, társadalom. A kultúra modern eszméje*. Atlantisz, Budapest., 2017. 803-830.; Weiss János: *Lukács György és tanítványai*. Áron, Budapest, 2018. 197-201.; Olay Csaba: i.m. 116.

> teoretikus célkitűzés azonossága mögött már közvetlenül ott áll az a probléma, amelynek megoldása Lukács számára mindig is több volt pusztán elméleti feladatnál, s amely egységes centrumát képezi egész életének és munkásságának: a *kultúra lehetőségének* problémája. [...] A kultúra volt Lukács életének „egyetlen" gondolata. Lehetséges-e kultúra ma? – e kérdést megválaszolni, s egyben tevékenységével e lehetőség megteremtéséhez vagy megvalósításához hozzájárulni: centrális célkitűzésként vonul végig egész életén.[8]

A kultúra Márkusnál – amiként Lukácsnál is – nem pusztán a művelődés, az egyéni és közösségi képzettség habituális és intézményes kialakulásának a folyamata, jóval több ennél: az élet megformálhatóságának-megformálódásának reflexív megragadása és e reflexió másokkal való megosztásának közös eleven közege. Amit Lukács kultúra-fogalmáról ír, az voltaképpen a számára is quasi programatikus marad egész életén át: „A kultúra teszi emberek és események összességét értelmes totalitássá azáltal, hogy eleven s mindenki számára közös értelmet ad az élet legkülönbözőbb tényeinek, lehetővé téve egy praktikus világnézetben ezek egységes értelmezését és értékelését."[9]

Nos, az élet „értelmes totalitássá" történő formálásának az eszméje a kultúra. Ez a gondolat a nyolcvanas években, jóllehet a marxista fogalmiság direktebb érvényesítésének mellőzésével – de a marxi gondolkodást föl nem adva[10] – több aspektusban is megfogalmazást nyer Márkusnál. Ami konstansnak mondható ezekben a különböző alkalmakkor, más-más filozófiai tematikában mozgva írt szövegekben, az egyrészt a homogenitás, az egységesség vagy összhang elvének kitüntetett szerepe, másrészt az innováció, a dologból magából kiinduló, inherens folytonos megújulás mozzanata, valamint harmadrészt a „reflektív attitűdnek"[11] a hangsúlyozása a kultúra eszméjének mint életorientációnak a vonatkozásában. Az összhang vagy homogenizáció kevésbé az egységesítés mozgáselveként jelenik meg Márkusnál, mint sokkal inkább

---

[8] Márkus György: A lélek és az élet – a fiatal Lukács és a „kultúra" problémája. In. Márkus György – Vajda Mihály: *A Budapesti Iskola. Tanulmányok Lukács György ről II*. Argumentum – Lukács Archívum, Budapest, 1997. 36-68. 39-40.

[9] Márkus: uo. 40.

[10] „Talán a homogenizáló egységtörekvés Márkusnál marxi örökség, amennyiben kulturális tevékenységek rejtett egységének, egyformaságának munkahipotézise képezi a kiindulópontot" – írja Olay már idézett tanulmányában némi bizonytalansággal a dikciójában, vö. Olay: i.m. 23.

[11] Vö. Márkus György: A kultúra társadalma: a kulturális modernitás konstitúciója. Ford. Lánczi András. In. Uő.: *Kultúra és modernitás. Hermeneutikai kísérletek*. T-Twins – Lukács Archívum, Budapest, 1992. 65-90. 81.

a különböző – weberi kifejezéssel élve – társadalmi szférák, rétegek, elemek közötti nyilvánvaló eltérések, elkülönülések fenntartása mellett is érvényesítendő közvetítés értelmében. Egy jellemző megfogalmazást idézve:

> A művelődés szabadsága módot kínál arra, hogy a külső szükségszerűség szerepét a lehetséges minimumra csökkentsük, és hogy ezáltal racionális *összhangot* alakítsunk ki egyrészt a kellően kiművelt személyes hajlamok, érdeklődés és képességek, másrészt a komplex társadalom nagyon változatos személytelen szükség-letei és követelményei között.[12]

A különbségek, elkülönítések affirmálása melletti összhang vagy egység létrejöttének egyik lehetséges módja nem más, mint annak biztosítása vagy elősegítése, hogy a kreatív és innovatív erők s energiák teret kapjanak a kulturális térben. És nyilván fordítva: ha képes hatni a kreativitás és az innováció, akkor a különbségek fenntartása melletti összhang, közvetítés létrejöhet. A kultúra fogalmában és természetében beállt változás a modernitásban éppen azáltal jöhetett létre, hogy bekövetkezett „az emberi kreativitás fokozott hangsúlyozása és megbecsülése, melynek következtében az újdonság és újítás mint olyan kifejezetten pozitív értékhangsúlyt kap”. [13] A kultúra Márkus által megformált fogalmának legfontosabb komponense ugyanakkor véleményem szerint a reflexivitás. A reflexivitás nem puszta gondolati absztraktív momentum, hanem annak folytonosan érvényesített színrevitele, hogy az ember másokkal közös társadalmi térben él, és azt képes berendezni artefaktuális dolgokkal. A kultúra ennyiben mind egyéni, mind közösségi értelemben identitásképző erővel bír, mert

> egyszerre jelöli azt, aminek tekintetében az eltérő társadalmi csoportok és társadalmak egymástól különböznek *és* azt, ami egyesíti őket. Ezzel a […] kétértelműségével egyenesen megköveteli és ösztönzi az emberiség egységének jelentésére, és annak a társadalmak közötti és társadalmon belüli különbségekkel való összefüggésére irányuló *reflexió*t.[14]

A három mozzanat, a homogenitás, az innovativitás és a reflexió igénye lehetővé teszik Márkus számára, hogy kellően plauzibilis módon alkossa meg

---

[12] Márkus György: A kultúra hegeli fogalma. Ford. Lánczi András. In. Uő.: *Kultúra és modernitás*… 43-63., 51. (Kiemelés a szerzőtől.)

[13] Márkus György: Kultúra: egy fogalom keletkezése és tartalma. Esszé a történeti szemantika tárgykörében. Ford. Módos Magdolna. In. Uo. 7-41., 29.

[14] Márkus: uo. 31. (Első kiemelés a szerzőtől, második kiemelés tőlem – V. T.)

a saját kultúra-koncepcióját, amely révén releváns diagnózist vél adni a modernitás kihívásaira. Ahogy Heller Ágnes fogalmaz, „Márkus kultúraelmélete egyben modernitáselmélet is”.[15] Márkus a kultúra egységes közegén belül gondolja el a művészet és a tudomány lehetőségfeltételeit és működésmódját. Méghozzá úgy, hogy a modernitás talán legnyugtalanítóbb ambivalenciáját, azaz hogy egyszerre affirmálja és kritizálja az ember totalitását és kontingenciáját, szerinte még mindig a kultúrán belül adódik mód valamiképp értelmesen és felelősségteljesen kezelni. Azzal együtt, hogy a kultúra maga is színre viszi ezt az ambivalenciát, de mind a művészeti sokféleség autonóm formaelvei, mind a tudományos kutatás deperszonalizált szabályai összességében racionális-reflexív módon képesek egy „konstruktív történelmi erőt” felmutatni az egyre nagyobb mértékben érvényesülő szellemtelenítés-szellemtelenedés ellen.[16]

AZ INKONZEKVENCIA AFFIRMÁCIÓJA

A modernitás nyugtalanító ambivalenciáit és paradoxonjait Vajda Mihály is pontosan érzékeli. Ám ő Márkussal ellentétben mintha teljességgel beleállna abba a skizoid elkülönböződésbe, amely egyrészt az emberi racionalitás totalizáló erejéből származó kataklizmatikus élethelyzetek, illetve másrészt „az ’egész’ racionalizálásának lehetőségéről”[17] lemondó emberi perspektíva kontingenciájából származó hiábavalóság vagy reménytelenség attitűdje közötti feszültségből ered. A skizofréniának mint egyfajta tudathasadásos állapotnak a metaforikus kinagyítása Márkus és Vajda gondolkodásbeli magatartását jellemzendő – tőlük maguktól való.

> You are schisophrenic! (magyarul, ítéletét enyhítendő, hozzátette volna: kisapám) kiáltott nekem oda Márkus a Sydney University előadótermében, amikor azt mondottam, hogy egyrészről elfogadom Heidegger kultúrkritikáját, azt a nézetét, hogy az „első kezdettel” beindult nyugati gondolkodásunk pályájának végére ért, […] másrészről mégis úgy gondolom, hogy éppen mert ez a

[15] Heller Ágnes: Márkus György nagy könyve. In. Heller Ágnes–Kis János–Bagi Zsolt: Három bírálat egy könyvről (Gyorgy Markus: *Culture, Science, Society: The Constitution of Cultural Modernity*. Brill, Leiden, Boston, 2011.) *Holmi*, 2012. 5. *https://www.holmi.org/2012/05/heller-agnes-kis-janos-bagi-zsolt-harom-biralat-egy-konyvrol-gyorgy-markus-culture-science-society-the-constitution-of-cultural-modernity*. Utolsó letöltés: 2022. 01. 11.

[16] Márkus: A kultúra társadalma… In. Uő.: *Kultúra és modernitás*… 69., 89.

[17] Vajda Mihály: A filozófus skizofréniája. In. Uő.: *Tükörben*. Csokonai, Debrecen, 2001. 53-63., 62.

> bevégződés, ha a véges emberi létezés perspektívájából tekintjük, gyakorlatilag végtelennek tekinthető, nem ülhetünk ölbe tett kezekkel az új kezdetre mint Messiásra várván…[18]

A skizofrénia tehát abból ered, hogy miközben látjuk a modernitás paradox létszituációt és gondolkodásbeli attitűdöt eredményező mivoltát, sőt élesebben fogalmazva; detektálhatjuk azt is, hogy a világ „a nihilizmus sivatagává válik", ha a modernitás paraméterei s játékszabályai (racionális világmagyarázat, totalizáló igény) közepette próbálja magát tovább formálni, aközben megkísérlünk „provizórikusan (hiszen minden élet amúgy is provizórikus!) jó, értelmes életet élni".[19] Egyszersmind olyan filozófiát művelni, amely e lét- és életlehetőségeket alterálón s differenciáltan elgondolja. Vajda számára éppen ezt jelenti a posztmodern tudat és világállapot:

> A „posztmodern" tudat […], s az igazat megvallva számomra éppen ezért szimpatikus, megengedi azt az inkonzekvenciát, nevezhetném akár „skizofréniának" is, hogy az ember a fennálló akár igen éles kritikáját is képviselje anélkül, hogy az egészet meg akarná változtatni, s egyszersmind kísérletet tegyen arra is, hogy a *fennálló keretei között* működvén, a maga kompetenciájának körén belül előcsalogassa a fennállóból a lehető legjobbat, elviselhető állapotokat hozzon létre. Nem kell ehhez meggyőznie magát arról, hogy a fennálló a lehetséges világ legjobbika.[20]

Azt gondolom, hogy Vajda önnön filozófiájának „posztmodern' pozicionalizálása egyáltalán nem volt független ettől a Márkus-affértól. Persze nyilván már korábban szakított a marxizmussal és mindenféle doktrinális gondolkodásmóddal, azonban értelmezői diszpozíciójának cizellálását nagyban segítette a barátja, Márkus György felkiáltása-bekiabálása: „You are schisophrenic!"

Ha egy filozófus affirmálni igyekszik az inkongruenciát – éppenséggel a tisztábban látás, az ön- és világértelmezés szövevényes útjain a jó irány és a jobb kilátások lehetőségeit kutatva –, akkor az mindenekelőtt azért van, mert belátta, hogy az ember kevésbé a racionalitás révén nevelhető gyermek, akit egyre a nagybetűs Ember felé kell terelni, mint sokkal inkább a sokféleség, a különbözőség meghatározta egyéniség egy adott közösségen belül, akinek „a maga kompetenciájának körén belül" szükséges mások szintén releváns kompetenciáját figyelembe véve alakítani a saját sorsát – tekintettel a közösség szempontjaira. Az inkongruencia létének elismerése pusztán annyit jelent,

---

[18] Vajda: A filozófus skizofréniája. In. Uő.: *Tükörben*. 53.

[19] Vajda: A filozófus skizofréniája. In. Uő.: *Tükörben*. 54.

[20] Vajda Mihály: Menthetetlenek vagyunk-e? In. Uő.: *Tükörben*. 127-132., 132.

hogy nem szándékozom normatív módon a saját szempontomat a másikra oktrojálni. Ez az álláspont nem lemondást jelent a közös megegyezés lehetőségéről, hanem éppen annak felvállalását, annak az aktív színrevitelét, hogy ha immár nincs egy általános, mindenkire érvényesen tételezhető, posztulálható totális elv, mindez még nem jelenti a nihilizmus térhódítását, a kritikai attitűd még ekkor is jogosan képviselhető, ha vállaljuk érte a felelősséget.

> Ha olyan, hogy az ember nincsen, az emberek pedig, az egyedi emberek véges létezők, akkor senkinek sem engedhetjük meg, hogy az emberiség nevében lépjen fel. Mindenki csak magát képviselheti. A kritika, a legélesebb kritika is jogosult, ha nem az ember, az emberiség nevében gyakorolják, ha a felelősséget érte a kritizáló teljes egészében magára veszi.[21]

Nos, akárhonnan is nézzük, az a korszak és eszmerendszer, amelyet Márkus mindvégig a sajátjának vél, nevezetesen a felvilágosodás, összességében benne marad abban a diskurzusrendben, amely „az emberiség nevében" próbálja az embert és a világot átformálni. Ez még akkor is így van, ha a személyiség, az önálló szubjektum, a gondolkodó és érző individuum kontúrjait Immanuel Kant és társai rajzolják meg a legpontosabban: azért van így, mert e szerzők az ész érvényességének normatív erejét mindenhatónak gondolják.

REZIGNÁCIÓ ÉS ARGUMENTÁCIÓ

A skizofrénia retorikus és metaforikus applikálhatóságának relevanciáját az is jelzi a Márkus- és Vajda-féle filozófiai magatartás különbségét illetően, hogy Márkus a *Metafizika – mi végre?* című, 1998-as könyvét a következő dedikációval nyújtja át Vajdának: „Misunak, aki biztosan nem skizofrén…" Ehhez képest Vajda arra tesz kísérletet, amikor górcső alá veszi Márkus kilencvenes években megjelent magyar nyelvű köteteit, hogy „részletezettebb, s talán kicsit mélyebbre nyúló magyarázatát" adja skizofréniájának, pontosabban mindkettejük skizofréniájának, merthogy Márkust olvasva szintén valami hasonló bontakozik ki a barát szeme előtt:

> Azért is tudtam mélyebbre hatoló választ adni, mert tanulmányoztam igen vonzó, józan és, felesleges mondanom, nagyon okos és világos könyvedet, és nemcsak megpróbáltam tanulni belőle, hanem kísérletet tettem arra is, hogy megértsem álláspontodat. Legnagyobb meglepetésemre nem tűnt kevésbé skizofrénnek az

[21] Vajda: Menthetetlenek vagyunk-e? In. Uő.: *Tükörben*. 131.

> enyémnél; csak szemérmesebbnek, mert te Hegellel azt vallod, hogy a személyes véleménynek nincsen keresni valója a filozófiában.[22]

Jóllehet a személyiség egyéni és esetleges jegyeinek a felvállalása, ennek mértéke vagy egyáltalában vett léte – az erről vallott nézeteik is különböző platformra helyezik a két gondolkodót, a kettejük közötti eltérések „mélyebbre nyúló magyarázata" abban keresendő, hogy egyáltalán a filozófiához való viszonyuk változott meg alapvetően. Ha Márkus koncepcióját egyfajta reflexív-racionális magatartásban ragadhatjuk meg, akkor a Vajdáét performatív-aporetikusnak mondhatnánk. Márkus akár a „dogmatizmusig" is hajlandó elmenni azért,[23] hogy egyben tartsa, homogenizálja a kultúrán belül az én- s világformálás széttartó mozgásait, Vajda minduntalan felvállalja, akár még a filozófián túl is lendülve, a gondolkodás spontán gesztusait, az aporiáig feszítve a paradoxonokat, ambivalenciákat.

Márkus filozófiai koncepciójának leglényegesebb vonása az, hogy olyan egységes kultúra-fogalmat dolgoz ki, amely plauzibilisen magában foglalja a művészet és a tudomány egymás jelentésköreit konstitutívan s konstruktívan kiegészítő modelljét. A filozófia így válhat azzá a kulturális formává,

> amely meg tud békíteni minket a modernitás lényeges vonásaival, és ugyanakkor kritikus mércét is tud ajánlani annak konkrét történelmi megvalósulásait illetően, mert a filozófia nem ruházza föl az értelmetlent és az esetegest képzeletbeli jelentéssel, de fölfedezi a magasabb értelmet, az egyénen túlmutató értelmet ezeknek a véletlenszerűségeknek a szükségszerű és törvényszerű játékában.[24]

Vajda persze Márkusnak a filozófiához mint kulturális formához való ezen rigorózus reflexív-racionális ragaszkodása mélyén igen éleslátóan detektál egyfajta rezignációt, egészen pontosan rezignáció és remény azon küzdelmét, mely egyfelől a filozófia értelemadó, kultúrateremtő aktív tevékenységének

---

[22] Vajda: A filozófus skizofréniája. In. Uő.: *Tükörben*. 54.

[23] „*Descartes nem beszélget*. Ő vitázik, érvel, néha gúnyolódik, máskor csűr-csavar, esetenként beépíti az ellenérvet saját filozófiájába, máskor módosítja, pontosítja saját tételeit. Halálosan komolyan veszi kritikusait – filozófiai ellenérvekre például nem válaszol könnyen adódó teológiai ledorongolással –, mert minden eszközzel meg akar győzni álláspontjuk hamisságáról. Körömszakadtáig védi, akár abszurditásokba bonyolódva, a maga igazságát mint az igazságot. S ez – ha úgy tetszik: ez a »dogmatizmus« – példamutató." Vö. Márkus György: Van-e teste az eszméknek? Avagy irodalmi „forma" és filozófiai „tartalom" Descartes-nál. In. Uő.: *Metafizika – mi végre?* Ford. Farkas János László, Karádi Éva, Kis János. Osiris, Gond, Budapest, 1998. 101-126., 125. Kiemelés az eredetiben.

[24] Márkus: A kultúra hegeli fogalma. In. Uő.: *Kultúra és modernitás*... 59.

akarása (remény), másfelől ennek hiábavalósága, „fiaskója" (rezignáció) között zajlik. Vajda szerint ebben áll Márkus kulturális filozófiájának szemérmes skizofréniája, amelyet ugyan takargathat valamiféle kartéziánus dogmatizmussal, attól az még eleven.

Márkus leginkább attól tart – nem kevés filozófus társával egyetemben –, sőt amiatt bírálja „az értelmetlent és az esetlegest képzeletbeli jelentéssel" felruházó, quasi posztmodern gondolkodói attitűdöt, hogy ha az lemond a „magasabb értelem", az „egyénen túlmutató értelem" instanciájáról, azzal egyszersmind szükségképpen feladja az argumentatív diszkurzivitást. Azaz feladja a filozófiát mint olyat. Nos, Vajda ezzel a nézettel markánsan szembehelyezkedik. Szerinte nem lehetséges úgy gondolkodni, hogy ne kérdeznénk rá folytonosan a gondolkodást egyáltalán lehetővé tevő keretekre, még ha ez azzal is jár olykor-olykor (bár tulajdonképpen *ab ovo* mindig, ha következetesen tesszük a kritikai dolgunkat), hogy megingatjuk vagy szétvetjük az ítélés és fogalmi konstruálás addig megszokott kritériumait. E nélkül a kalapácsos, destruktív, dekonstruktív, posztmodern aktivitás nélkül „nincsen lehetőségünk arra, hogy tájékozódjunk egy világban, melynek tendenciáit a hagyományos fogalmi keretekben nem tudjuk leírni".[25]

Ha Márkus explicite nem is a marxista gondolkodási tradíció és mentalitás mentén dolgozza ki a maga kulturális filozófiai formáját – hiszen számos egyéb gondolati szegmenst, különböző filozófiai áramlatból származó nézetet is beépít e fogalomba –, implicite mindenképpen ahhoz igazodva próbál szembenézni az emberi lét esetlegességével. Vajda pedig ön- és világ-értelmezői attitűdjében odáig is elmegy, hogy magán a filozófián is túllép, ha úgy látja jónak, valamiféle spontán mnemonikus-performatív szövegformálás irányában. Márkus a végletekig megterheli a kultúra fogalmát, mely terhelésnek a legfőbb motívuma mégiscsak az, hogy e keretek között lelhető fel az igazság legitim módon, ahogy Vajda fogalmaz egyik, Márkus filozófiája ihlette tanulmányában, a „nyugati világ"-nak „az igazság mint bizonyosság mindig is legfőbb jellemzője maradt, ennélfogva azután e kultúrformán belül a tudománynak mint módszeres tudásnak kitüntetett szerepe kell hogy legyen".[26] Vajda ezzel szemben határozottan úgy véli, hogy filozófia és tudomány teljesen más nyelvjátékok, olyannyira, hogy voltaképpen már a filozófiai gondolatok „taníthatósága" is alapvetően más attitűdöt igényel a tudományos módszerhez képest:

---

[25] Vajda: A filozófus skizofréniája. In. Uő.: *Tükörben*. 62.

[26] Vajda Mihály: Miről van szó a természettudományban? In. Uő.: *Nem az örökkévalóságnak. Filozófiai (láb)jegyzetek*. Osiris, Budapest, 1996. 91-107. 98-99.

> A filozófiának tehát, már formáját tekintve is, el kellett határolódnia a tudományoktól. A filozófiai művek olyanok, mint a műalkotások: *oeuvres signées*. A filozófiai előadásoknak és szemináriumoknak ugyancsak *oeuvres signées*-nek kell lenniök: a filozófus, a filozófia professzora nem akarja és nem is tudja szemeszterről szemeszterre önmagát ismételni, és nem akar és nem tud a hallgatókkal szilárd tantételeket elsajátíttatni.[27]

Ebből pedig az is következik a filozófia sajátos, genuin nyelvjátékára vonatkozóan, hogy szemlélete perspektivikus, a horizontjára különböző nézőpontokból tekint – e differencialitást folytonosan performálva és felvállalva:

> Ami a filozófiai észrendszerek csődjének bekövetkezte óta új, az pusztán csak az a tény, hogy *tudatosan és akartan* jelentenek hitvallást. *Tisztában vannak* vele, hogy igazságuk csak egy meghatározott *nézőpont*ból, egy meghatározott *perspektívá*t megalapozva érvényes. […] A hitvallás mint a humaniórák kiiktathatatlan eleme tehát egy *meghatározott perspektíva tudatos vállalásá*ban mutatkozik meg, mellyel képviselőik mintegy azt deklarálják, hogy a maguk igazsága mellett más igazságokat *mint* igazságokat is tolerálniuk kell, ha nem is éppen a sajátjukként, ha adott esetben ellenséges érzülettel is.[28]

---

[27] Vajda Mihály: A humaniórák helye (rekapituláció, egyetértés és provokáció). In. Uő.: *Túl a filozófián*. Typotex, Budapest, 2013. 219-229., 227.

[28] Vajda: uo. 220-221. Kiemelések az eredetiben.

AZ ALEXANDER-ÜGY HOSSZÚ ÁRNYÉKA RÉVÉSZ GÉZA ÉS AZ EGYETEMI ELJÁRÁSOK

TURBUCZ PÉTER

„ez a sors is elfolyik
nagy szemek szövik”[1]

BEVEZETÉS

Az 1919/20-as igazolóbizottsági és fegyelmi eljárások nem pusztán a magyar értelmiség önkasztrálásának, „agyműtéteinek” tekinthetők.[2] Az események mögött ugyanígy észlelni kell az egyéni és a családi tragédiákat is. Ha ebből a szemszögből pillantunk a szóban forgó időszakra és az eltávolítások érintettjeire, hamar feltűnik, hogy a példastatuálás folyamata kivételes mód – ha nem a legteljesebben – Alexander Bernátot és családját érintette.

Régebben a filozófussal kapcsolatos életrajzok majdnem kizárólag csak az ő stigmatizálását és üldözését vázolták,[3] miközben a budapesti tudományegyetem a nagy háborúban becsülettel küzdött két fiának, Ferencnek és Pálnak ugyanígy ajtót mutatott.[4] De az apa bűnei, vagyis a hazaárulóként való megbélyegzés Alexander legidősebb lányát, Magdát, valamint vejét Révész Gézát és annak testvérét szintén utolérték. Az ellenük folytatott lejárató hadjárat

[1] Takács János: *A szem észrevétlen pillanata*. Szent István Egyetemi Kiadó Nonprofit Kft., Gödöllő, 2015. 22.

[2] Ormos Mária: Agyműtét 1919. Magyar kérdőjelek a 20. század elején. *Múltunk*, 2010. 3. 46-71.

[3] Szemere Samu: *Filozófiai Tanulmányok*. Arany János Irodalmi- és Nyomdai Műintézet. Budapest, 1941. 417-419.;
Gábor Éva: *Alexander Bernát*. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1986. 41-43.; Perecz László: *Szép rendbe foglalva*. Ister, Budapest, 2001. 137.

[4] Az Alexander-fiúk egyetemi eltávolításáról lásd az alábbi forrásközlést: Turbucz Péter: Megkerült Alexander Bernát „Föllebezés”-e akadémiai kizárása ellen. In. Veres Ildikó – Molnár Márton (Szerk.): *Szellem és élet – Emlékkötet Brandenstein Béla halálának 30. évfordulójára*. Hamvas Intézet, Budapest, 2021. 113-126.

jogszerűtlenségét korábban már tárgyaltam,[5] így ehelyütt ezt a témát csak érinteni szándékozom, és adekvátnak veszem. Ugyanígy a Révésszel történtek sem teljesen ismeretlenek,[6] így elsősorban a két igazolási és fegyelmi ügy közötti kapcsolat levéltári kutatásokon alapuló feltárását, valamint azok összekapcsolását tartom feladatomnak.

ÉRTELMEZÉSI KERET

A magyar filozófia hosszabb ideig a lélektannal és hangtannal foglalkozó Révész Gézát is tagjai között tartotta számon.[7] Munkásságával napjainkban jobbára csak a pszichológusok és pszichológiatörténészek foglalkoznak. Ámbár rokoni kapcsolata Alexander Bernáttal mindig is közismert volt, a filozófia számára relevánsnak tekintett munkásságát a pszichológusok 1945 után ritkán érintették, s főként azt emelték ki, hogy Révésznek sikerült betörnie a budapesti tudományegyetem filozófiai világába.[8] A filozófiatörténetben

---

[5] Turbucz Péter: *Mozaikok Alexander Bernátról*. Pro Philosophia, Kolozsvár, 2021. 183-224.

[6] Donáth Péter: *Adalékok Nagy László pályájához 1918–1922*. Trezor Kiadó, Budapest, 2007. 51., 98-100.; Pléh Csaba: Révész Géza – A sors feszültségei. Levelezése és székfoglalója tükrében. *Thalassa*, 2009. 4. 75-100.; Uő: A korai magyar kísérleti pszichológia és a nagyvilág. Révész Géza emlékére. *Magyar Pszichológiai Szemle*, 2009. 3. 467-495.; Frank Tibor: *Kettős kivándorlás*. Budapest – Berlin – New York 1919–1945. Gondolat, Budapest, 2015. 132.

[7] Révész Géza az Alexander Bernát szerkesztette Athenaeum folyóirat rendszeres szerzőjének számított. Athenaeum béli munkásságáról lásd Perecz László: *A pozitivizmustól a szellemtörténetig*. Athenaeum, 1892-1947. Osiris, Budapest, 1998. 46., 123.; Révésznek az I. világháború alatti tevékenységét a Magyar Filozófiai Társaságban röviden érinti Gángó Gábor. Gángó Gábor: A magyar Leibniz-recepció a kiegyezéstől az első világháború végéig. In. Neumer Katalin (Szerk.): *Identitások és váltások*. MTA Bölcsészettudományi Kutatóközpont, Filozófiai Intézet – Gondolat, Budapest, 2015. 177.

[8] Gábor Éva: Révész Géza életútja. *Magyar Pszichológiai Szemle*, 1984. 1. 66-70.; Csillagné Gál Judit: Révész Géza tudományos munkássága. *Magyar Pszichológiai Szemle*, 1984. 1. 71-76. Lásd még Gábor Éva: Révész Géza (1878–1955). ln. *Tanulmányok a magyar pszichológia történetéből*. Összeállította Kiss György, Akadémiai, Budapest, 1991. 24-36.; Lásd még Pléh Csaba: *A lélek és a lélektan örömei*. Tanulmánygyűjtemény. Gondolat, Budapest, 2008. 47., 69.; Uő: *A lélektan története*. Osiris, Budapest, 2010. 278.; Uő: *Hagyomány és újítás a pszichológiában*. Tanulmányok, Balassi, Budapest, 1998. 81-82.; Pléh Csaba – Boross Ottila (Szerk.): *Bevezetés a pszichológiába. Olvasmányok és feladatok a lélektan alapkérdéseinek tanulmányozásához*. Osiris, Budapest, 2004. 25-26.; Matyikó Sebestyén József: Az „ismeretlen" Révész Géza. *Somogy*, 1981. 2. 30.

hasonló folyamat játszódott le.[9] A Mészáros András szerkesztette *Filozófia és irodalom* című könyvben Békés Vera azt írja, hogy „Alexander Bernát életművének ismerői tudják ugyan, hogy fia Amerikában hírneves pszichiáter lett, azt azonban „másutt dobolják", hogy Franz Alexander, a chicagói analitikus iskola központi alakja, a modern pszichoszomatika egyik megteremtője volt. És viszont: a pszichoanalízis történetírói számontartják ugyan, hogy édesapja, Alexander Bernát, a hazájában hírneves bölcsész volt [...], de ezek az adatok legfeljebb színezik, s nem módosítják sem a Franz Alexanderről, sem pedig az Alexander Bernátról kialakult képet."[10] Ez a megállapítás – természetesen a nevet és az életrajzi adatokat kicserélve – tökéletesen alkalmazható Révészre is. A filozófiatörténetírók nem csatolták be az Alexander-ügybe a pszichológust, miként fordítva sem, a Révész Géza egyetemi eltávolítását érintő munkák többségében még csak elő sem fordul a filozófus neve. Gábor Éva például, aki közel egy időben írta meg életrajzukat, egyáltalán nem állította párhuzamba a két eltávolítást. Továbbá, amíg Alexander esetében rögzítette, hogy egy hosszú folyamatról volt szó, addig Révész kapcsán valamelyest szűkszavú, mintha csak pár hónap alatt lezajlott volna minden, miközben az ő ügye is 1921 végére fejeződött be teljesen.[11] Ha Alexander Bernát fegyelmi eljárása felől közelítünk Révész Géza egyetemi eltávolításához, valóban nem jutunk messzire. Az egykori Vallás- és Közoktatásügyi Minisztériumi Levéltár fegyelmi dokumentumaiban például nincs külön iratcsomója a Révész-ügynek, kizárólag az Alexander ellen hozott egyetemi ítéletben említik meg a nevét, mint exponált kommunistát és valamiféle alkalomszülte ékszertolvajt.[12]

Az Eötvös Loránd Tudományegyetem Egyetemi Levéltára Bölcsészkari és a Rektori Hivatal Alexander Bernát fegyelmi ügyében keletkezett iratcsomóiban szintén alig akad feljegyzés tőle, illetve róla. Ha azonban Révész Géza felől kezdünk a kérdéssel foglalkozni, egy egészen más történet bontakozik ki. A pszichológus sorsa az 1918-as összeomlást követően immár nemcsak családi

---

[9] Révész filozófiatörténeti relevanciájával az elmúlt években Varga Péter András foglalkozott. Varga Péter András: Új adalékok a korai fenomenológia és a magyar filozófia kapcsolattörténetéhez Pauler Ákos, Alexander Bernât, Révész Géza és Enyvvári Jenő vonatkozásában. In. Mester Béla (Szerk.): *(Kelet)-Közép-Európa a (magyar) filozófiatörténetben*. MTA Bölcsészettudományi Kutatóközpont, Filozófiai Intézet – Gondolat, Budapest, 2016. 256-285.

[10] Békés Vera: Az ember tragédiája és az úgynevezett „Marslakók"-rejtély. In. Mészáros András (Szerk.): *Filozófia és irodalom*. MTA – Szlovákiai Magyar Akadémiai Tanács, Budapest – Somorja, 2020. 153.

[11] Gábor 1984. 68-69.; Gábor 1991. 26-27.

[12] Magyar Nemzeti Levéltár Országos Levéltára K szekció (MNL OL K) 636 1923-5-28333. Alexander Bernát ellen hozott fegyelmi ítélet; Pléh, 2009. 473-478.

és tudományos tekintetben fűződött szorosabbra apósáéval, hanem stigmatizálásuk révén hosszabb időre egybefonódott.

Tanulmányomban annak a kérdéskörnek a megválaszolására törekszem, hogy az 1919/20-as „Alexander-ügy" miként kapcsolódott vagy kapcsolódott-e egyáltalán a „Révész-ügyhöz", netalán épp fordítva történt? Magyarán: Révész Géza egyetemi eltávolítása összefüggésbe hozható-e apósáéval, Alexander Bernátéval?

A téma kibogozását azért tartom fontosnak, mert a magyar filozófia és pszichológia történetében e tudósok elbocsátása egy korszak végét jelentette, miközben – örök szégyenfoltként – hatással volt a Horthy-korszak máig ünnepelt klebelsbergi oktatás- és tudománypolitikájára is.

ELŐZMÉNYEK

Mivel Alexander Bernát stigmatizálása nagyobbrészt már feldolgozott, ezért csak címszavakban ismertetem ügyének előzményeit és a legfontosabb adatokat. A tudós hírneve 1918-ban még mindig tündököl, ámbár a háború végére, a pacifista hangulat hatására, egyre kevesebben azonosulnak nézeteivel. A Károlyi-érában és a tanácsköztársaság idején egyaránt munkahelyén marad, de szolgálatokat egyik rendszer érdekében sem tesz.[13] 1919. februárjában egy bölcsészkari ülésen felszólal és többedmagával kiáll a Kunfi Zsigmond vallás- és közoktatásügyi miniszter által az egyetemre kinevezett tanárok mellett, amiért azután több kollégájával haragba kerül.[14] Egyetemi eltávolításához ezen kívül közrejátszott, hogy a tanácsköztársaság alatt tovább szerkesztette az *Athenaeum*ot, amiben másodközlésként megjelentette Varjas Sándor, *Marx mint filozófus* című tanulmányát, valamint színházi kritikákat és esztétikai cikkeket publikált a kommunizált *Pester Lloyd*ban.[15]

Ha nem is olyan részletesen mint Alexanderé, valamint körülményeit tekintve vázlatosabban, de Révész Géza egyetemi eltávolítása szintén az ismertebb tudománytörténeti események közé tartozik. Apósáéval szemben az ő csillaga 1918 őszén kezdett felemelkedni. Szeptemberében a hadügyminisz-

---

[13] Perecz László: Előszó. In. *Változások pergőtüzében állva. Alexander Bernát írásai világháborúról, bolsevizmusról, hazaszeretetről és fasizmusról.* Vál. és Szerk. Turbucz Péter, Bíbor, Miskolc, 2019. 6.

[14] Eötvös Loránd Tudományegyetem Egyetemi Levéltár (ELTE EL) 1/c. A Rektori Hivatal iratai (RH) 5284/1919–20. Dr. Alexander Bernát: Föllebbezés. 10. lap; Turbucz Péter: Alexander Bernát és a változó politikai evidenciák. In. *Változások pergőtüzében állva…* 2019. 78-79.

[15] Turbucz 2021. 183-201.

térium megbízta Bécsben egy katonai célú pszichológiai állomás berendezésével.[16] Munkájával az egyetem és persze a hadsereg is annyira elégedett volt, hogy Zichy János kultuszminiszter előterjesztésére szeptember 28-án IV. Károly király engedélyezte számára egy kísérleti lélektani tanszék felállítását a budapesti tudományegyetemen.[17] E mellett a tudós a lélektan nyilvános rendkívüli tanára lett, s október 12-én letette a tanári esküt.[18] Noha látszólag a Károlyi-éra szintén kegyeibe fogadta, későbbi gondjainak eredete valójában éppen az összeomlás idejére, 1918 novemberére vezethető vissza. Az történt, hogy a bölcsészkar a politikailag elrendelni szándékozott tanári kinevezések megakadályozására rendkívüli tanárait, köztük Papp Károlyt, Heinlein Istvánt, Németh Gyulát, Hekler Antalt, és persze Révész Gézát nyilvános rendes tanárokká léptetette elő. 23-án Fröhlich Izidor és Hegedűs István terjesztették fel kollégájukat a címre.[19] Feltehetően a pszichológusé volt a legrövidebb idő alatt elnyert előléptetés az egyetem történetében, mindazonáltal az Angyal Dávid dékán elnöklete alatt Beöthy Zsolt, Fináczy Ernő, és Pauler Ákos, mint jegyző alkotta különbizottság – miután a kar minden rendkívüli tanárt eleve rendes tanárrá kívánt kinevezni – alkalmasnak ítélte őt a posztra.[20] A karban ez komoly haragot szült, különösen a hosszabb ideje nyilvános rendes tanári kinevezésére vágyó, ekkor már közel ötven éves Tuzson János érezte megalázva magát.[21] A felterjesztés szövegéből az előzmények kapcsán kiderül, hogy a rendkívüli tanári kinevezés is már évekkel

---

[16] ELTE EL, Bölcsészettudomány Kar (BTK) 8/b. Dékáni Hivatal iktatott iratai (DH) 375/1918-19. Révész Géza levele a Dékánhoz, 1918. szept. 14.; Révész egyébként már idejekorán felhívta a hadsereg figyelmét a pszichológiában rejlő hadi lehetőségekre, ám ekkor még nem hallgatnak rá. A húszas évek közepétől jönnek létre magyar honvédségi pszichotechnikai laboratóriumok. Kovai Melinda: *Lélektan és politika. Pszichotudományok a magyarországi államszocializmusban 1945–1970*. Károli Gáspár Református Egyetem – L'Harmattan Kiadó, Budapest, 2016. 52. kinevezéséről lásd 58.

[17] Pléh 2009. 77.; Erőss Ferenc: *Pszichoanalízis és forradalom. Ferenczi Sándor és a budapesti egyetem 1918/19-ben*. Jószöveg Műhely, Budapest, 2011. 82.

[18] ELTE EL, BTK 8/b. DH 406/1918-19. Révész Géza ny. r. tanári kinevezése; továbbá: ELTE EL, 8/a. 23. köt. BTK Tanácsülési Jegyzőkönyvek 1918/19. I. rendes ülés. 1918. okt. 21. 3. (A továbbiakban, ha ismert, az eredeti jkv. oldalszámát adom meg. Ha ez nem áll rendelkezésre, abban az esetben az utólagos, folyamatos számozást használom.)

[19] ELTE EL, BTK 8/b. DH 406/1918-19. Révész Géza ny. r. tanári kinevezése – 1918. nov. 23-i jkv.

[20] ELTE EL, BTK 8/b. DH 603/1918-19. Jegyzőkönyv a dr. Révész Géza ny. rk. tanár nyilvános rendes tanárrá való előléptetése ügyében kiküldött bizottságnak 1918. évi november hó 23-án tartott első üléséről.

[21] Nemtetszésének Tuzson hangot is adott. ELTE EL, 8/a. 23. köt. BTK Tanácsülési Jegyzőkönyvek 1918/19. I. rendes ülés. 1918. okt. 21. 3–4.

korábban napirenden volt, s elmaradása csak „a politikai viszonyok rendkívüli alakulásán múlott”.[22] A tudós azonban „hanglélektani kutatásaival” és a háború alatt megjelent dolgozataival bizonyította tudományos rátermettségét. A dokumentum szövege – az új idők szenvedélyeinek engedve – ezután cinikusan megjegyzi: „Akik kötelességekben egyek, miért legyenek címben, fizetésben jogokban különbözők? Midőn ma a rendes tanári fizetésből sem lehet megélni, mit csináljanak a rendkívüli tanárok?”[23] A felterjesztés egyébként pusztán formaság volt, amit erősít, hogy két nappal a bizottsági ülés után szövegezték meg. Mi több, a vizsgálóbiztosok közül Paulert leszámítva mindenki Alexander és Révész régi ismerősének-barátjának számított, így az ügy kimenetele nem lehetett kérdéses; a jelenlévők hozzájárulnak az előterjesztéshez. Döntésüket az 1918. november 23-i II. rendes kari ülés nagyobb része – 23 igen, 4 nem és két üres szavazat ellenében – szintén elfogadta, így a dékán december 1-én már kérhette a kinevezésre, a kultuszminiszteren keresztül, a minisztertanácsi jóváhagyást.[24]

Ámbár a kinevezett nyilvános rendkívüli tanárok közül egyedül Révész kapcsán nem volt egyhangú a támogatás – a gyors előrelépés miatt –, formális kifogással a karból senki nem kívánt élni. A példátlan sebességű előléptetés azt eredményezte, hogy Révész a rendkívüli tanári fizetését is csak decemberben kaphatta először kézhez.[25]

Karrierje ezután gyorsan szárnyalni kezdett. Kezdeményezésére a tanszék előbb nevet változtatott a kísérleti lélektan tanszékről a modernebb hangzású lélektan tanszékre, valamint javaslatára a lélektan doktori szigorlati fő tárgy

---

[22] ELTE EL, BTK 8/b. DH 603/1918-19. Jegyzőkönyv a dr. Révész Géza ny. rk. tanár nyilvános rendes tanárrá való előléptetése ügyében kiküldött bizottságnak 1918. évi november hó 23-án tartott első üléséről. Fröhlich Izidor és Hegedűs István előterjesztése Révész Géza ny. r. tanári kinevezése ügyében; Lásd még Német András: *A magyar pedagógia tudománytörténete. Nemzetközi tudományfejlődési és recepciós hatások, nemzeti sajátosságok*. Gondolat, Budapest, 2005. 298.

[23] Uo. Fröhlich Izidor és Hegedűs István előterjesztése Révész Géza ny. r. tanári kinevezése ügyében

[24] ELTE EL, BTK 8/b. DH 649/1918-19. Révész Géza előléptetése nyilv. r. tanárrá; továbbá: ELTE EL, 8/a. 23. köt. BTK Tanácsülési Jegyzőkönyvek 1918/19. II. rendes ülés. 1918. nov. 28. 31. és 35–36.; Kinevezéséhez Lukács György és Balázs Béla is gratulált. Gábor Éva: Hazatért levelek. *Irodalomtörténet*, 1981. 13. 731., 733.

[25] ELTE EL, BTK 8/b. DH 712/1918-19. Révész Géza illetménye; Lásd még uo. 898/1918-19.

lett.[26] Pár hónap múlva a tanszék kibővült több tanársegéddel, 1919. július 1-től pedig intézetté alakult, s az igazgatói tisztet Révészre bízták.[27]

A kommün alatt a professzor részt vett az egyetemi tanács egyik-másik ülésén, ahol egyebek között kari, oktatási, tanrendi, és egyéb szervezeti ügyekben határozott.[28] Vele szemben az ellenszenv fokozódott, amikor a tanácsköztársaság idején híre ment, hogy az egyetem adminisztratív ügyeinek legfőbb vezetésével megbízott hattagú bizottság tagjaként több professzor felfüggesztését és a tanrend megváltoztatását neki köszönhetik. Persze a vizsgálati iratokból kiderül, hogy a két állításból egyik sem volt igaz, de az 1919 nyarán megszervezett Lélektani Intézet körüli események enélkül is a Kar leggyűlöltebb tagjává avanzsálták a tudóst.

A HOSSZÚ ŐSZ

Eközben Alexander, akivel szemben eleinte semmi kifogásolni valót nem hoztak föl, pár héttel a Magyarországi Tanácsköztársaság bukása után, augusztus 29-én feleségével, Brössler Reginával, előbb Ausztriába majd Svájcba távozott az asszony gyógykezeltetése céljából. Onnan megüzente, ha kell hazajön.[29]

Révész ellenben itthon maradt és hamar, már szeptemberben az úgynevezett igazolóbizottsági vizsgálat célkeresztjébe került. Ellene a legelsők között indították meg az eljárást, amiben bizonyítania kellett nemzethűségét és hogy a Károlyi-forradalom, majd a bolsevizmus alatt nem működött együtt a rendszerek politikai elitjével. Továbbá nem szocialista vagy kommunista érzelmű és semmilyen felforgató kezdeményezésnek nem volt tagja.[30]

E pillanatban úgy tűnik, hogy az egyetemi igazolóbizottság már 1919 szeptember eleji megszervezése pillanatában tényként kezelte több professzor elítélését, akik ellen csak a bizonyítékokat kellett összegyűjteni. Köztük volt Révészen kívül Asbóth Oszkár, Beke Manó és Schmidt József is. Alexander Bernát neve ekkoriban, vagyis 1919. szeptember közepén még egyetlen hivatalos iratban sem fordul elő – a szeptember 18-án tartott kari ülés egyszerűen

---

[26] ELTE EL, 8/a. 23. köt. BTK Tanácsülési Jegyzőkönyvek 1918/19. III. rendes ülés. 1918. dec. 19. 53-54.

[27] ELTE EL, BTK 8/b. DH 1270/1918-19. Révész Géza nyilv. r. tanár kérelme laboratórium és segédtanerők engedélyezése iránt; uo. 1914/1918-19. Révész Géza igazgatói kinevezése; Erőss 2011. 35-36.

[28] ELTE EL, 8/a. 24. köt. BTK Tanácsülési Jegyzőkönyvek 1919/20.

[29] ELTE EL, 8/a. 25. köt. BTK Tanácsülési Jegyzőkönyvek 1919/20. II. rendkívüli ülés. 1919. szept. 18. 9.

[30] Gábor 1991. 27.

tudomásul vette szabadságát.[31] Vele szemben Révész már szeptember 20-án javában védekezett kihallgatói előtt, akik ekkor még azt sem tudták pontosan mivel is vádolják.[32] A lényeg az volt, hogy okolni lehessen valamiért, ekképp már-már rendőrségi módszereket idéző módon hallgatták ki.

Habár a kommunizmus alatt viselt dolgairól előzetesen részletesen nyilatkozott, szeptember 20-án meg kellett jelennie a Király János jogkari prodékán vezette igazolóbizottság színe előtt.[33] Ekkor szembesült vele, hogy olyanok felé kell számot adnia az elmúlt esztendőben végzett munkájáról, akik között ott ültek legnagyobb haragosai, Tuzson János, illetve az a Szegedy Rezső is, akinek állítólag elrekvirálta az irodáját.[34] Az igazolóbizottság tagjai először azzal álltak elő, hogy kollégájuknak része volt Beöthy Zsolt és Pauler Ákos felfüggesztésében, valamint Hegedűs István kényszernyugdíjaztatásában. A vád komolytalanságát jelzi, hogy Beöthy jóbarátja és mentora volt, továbbá Paulerrel és Hegedűssel ő szintén tagja volt annak a bizottságnak, amelyik egyhangúlag kinevezte Révészt egyetemi ny. r. tanárnak 1918 novemberében. E konkrét vádak természetesen hamar megdőltek, ám általánosságban a vádpont megmaradt, azaz Révész a kollégái ellen dolgozott a kommunizmus alatt. Dacára, hogy a professzor jól átgondolt, egyenes és tiszta válaszokkal szolgált még az olyan kellemetlen kérdésekre is, mint például kikkel ált kapcsolatban a kommün vezetői közül, honnan ismerte Kármán Tódort vagy találkozott-e Lukács Györggyel, a kihallgatás eredménye mégsem lehetett kétséges. Révész ugyan régebbről ismerte Lukácsot, ám miután az szembe fordult Alexanderrel, megszakított vele minden kapcsolatot. Vádolták még, hogy Beke Manóval és Schmidt Józseffel tagja volt az egyetem hattagú bizottságának, továbbá a kari bizottságnak. Kezdeményezte a Lélektani Intézet felállítását, hovatovább, az egyetemi autonómia megszüntetése és tanárok felfüggesztésére irányuló tárgyalások idején gyakran megfordult Gönczi Jenő államtitkár hivatali helységében. A felfüggesztésekről, visszahelyezésekről, a tanrendi változtatásokról és a tanácsköztársaság idején történt más fontosabb eseményekről elsőnek mindig ő tájékoztatta az érintetteket. Mellékkörülményként megfogalmazásra került egy, a nejével kapcsolatos vád is. E szerint: Alexander Magda állást töltött be

---

[31] Magyar Tudományos Akadémia Könyvtár és Információs Központ Kézirattár (MTAKIK Kt.), Ms 807/36 Alexander Bernát levele Angyal Dávidnak, Zürich, 1919. szeptember 20.

[32] ELTE EL 1/c. RH 1884/1919-20. Révész Géza ny. r. tanár elleni fegyelmi ügyben tett kari jelentés 11-15. lap

[33] Uo.

[34] Szegedy Rezső panaszát az ügyről lásd ELTE EL 1/c. RH 1914/1919-20. Révész Géza ny. r. tanár igazolása – Szegedy Rezső levele

a Közoktatásügyi Népbiztosságnál. Eme gyanúsítások alapján a bizottság fegyelmi vizsgálat indítását javasolta.[35]

A felvett jegyzőkönyv szerint szerették volna vád alá fogni a *Pester Lloyd* béli működéséért is, miután azonban elmondta, hogy az érintett lapba utoljára 1917-ben írt, ettől a szándékuktól a bizottság tagjai elálltak. A szintén kommunistagyanúba keveredett, de felmentett Tuzson János és társai annak ellenére is rendíthetetlenek maradtak szándékukban, hogy több Révész állításait tartalmazó levél érkezett hozzájuk a tanári karból és azon kívül is.[36] Az eljárás lefolytatásáról azután a következő, szeptember 25-i II. rendkívüli kari ülésen döntöttek. Az esemény jegyzőkönyve szerint a vita és a szavazás előtt az érintett még röviden szólhatott.

„Hosszabb ideje terjesztették rólam – mondta Révész – a Karban, hogy a tanárok felfüggesztésében nekem részem volt. Ez a vád volt tán az oka annak, hogy a hangulat annyira kiélesedett ellenem. Én a befolyásomat kizárólag a tanárok érdekében használtam fel, sajnos eredménytelenül. A befolyás forrása az a barátság volt, mely Kármánhoz fűzött. Nem lehet ellenem felhozni oly cselekedetet, ami az egyetemre káros lett volna. Állásokat, pénzt nem fogadtam el. Gönczi Jenő gyermekkori barátom, akivel szemben mindig az autonómia álláspontját védelmeztem."[37]

A nyilatkozat után a vitát Beöthy Zsolt nyitotta meg, aki ekkor még Alexander tekintélyére hivatkozott, miszerint az nem egyszer közölte vele, hogy veje mennyit fárad a kommunisták által az egyetemről elmozdított tanárok érdekében. A következő hozzászólók Szegedy és Méhely voltak, akik a vádlott fejére olvasták, hogy katonaruhában látták, vörös kokárdát viselt, egy alkalommal kommunistának vallotta magát, továbbá egy olyan nagy költségeket igénylő intézetet hozott létre, amit a tanácsköztársaság idején semmi szín alatt nem lett volna szabad felállítani.[38] Végül a titkos szavazás 25 szóval

---

[35] ELTE EL 1/c. RH 1884/1919-20. Révész Géza ny. r. tanár elleni fegyelmi ügyben tett kari jelentés 11–15. lap; Lásd még ELTE EL, BTK 8/b. DH 507/1919-20. Révész Géza ny. r. tanár elleni fegyelmi eljárás megindítása; ELTE EL 1/c. RH 2906/1919-20. Lélektani Intézet részére elrekvirált pianíno ügyében kelt Kohn Albert kereskedő keresetlevele stb. jelentés – hozzácsatolva az 1920. ápr. 12-i Egyetemi Tanács jegyzőkönyve a Révész elleni fegyelmi megindításáról

[36] ELTE EL 1/c. RH 1884/1919-20. Révész Géza ny. r. tanár elleni fegyelmi ügyben tett kari jelentés 12. 31-38. lap; Tuzson kommunista érintettségéről és igazolásáról lásd ELTE EL 1/c. RH 1901/1919-20. Asbóth Oszkár, Beke Manó, Kövesligethy Radó, Schmidt József és Révész Géza levele Tuzson János ellen

[37] ELTE EL, 8/a. 25. köt. BTK Tanácsülési Jegyzőkönyvek 1919/20. III. rendkívüli ülés. 1919. szept. 25. 13.

[38] A valóban kimagasló költségekről bővebben lásd ELTE EL 1/c. RH 1884/1919-20. Révész Géza ny. r. tanár elleni fegyelmi ügyben tett kari jelentés 8. lap; továbbá

3 ellenében elrendelte a fegyelmi vizsgálat megindítását a professzor ellen.[39] Révészt végül hivatalosan azzal vádolták meg, hogy tagja volt az egyetem adminisztratív ügyeinek vezetésével megbízott hat tagú bizottságnak, szintén tagja volt a Karközi bizottságnak, jó kapcsolatot ápolt Gönczi államtitkárral, akinél gyakran megfordult a tanárok felfüggesztésére irányuló tárgyalások idején, hovatovább felesége állást töltött be a Közoktatásügyi Népbiztosságnál.[40] Ez viszont még csak a kezdet volt! Természetesen a jobb érzésű tanárok kiálltak mellette, miként az egyetemen kívülről egyaránt igazolták őt.

A tanár megbüntetését és megalázását tehát mindenáron véghez akarták vinni, de amint az már ismeretes, ez a tanácsi döntés a pszichológust külföldön érte.[41] Göttingenből levélben jelezte, hogy védekezését személyesen kívánja ellátni.[42] Történt ugyanis, hogy miután az általa vezetett Lélektani Intézet helységeiben Mágócsy–Dietz Sándor prodékán utasítására az egyetemi gazdasági hivatal munkatársai a falakból az elektromos és gázvezetékeket kifejtették, Révésznél betelt a pohár. Október 5-én hivatalos panaszt tett, majd 10-én szabadságot kért és Németországba távozott.[43] Az ügy következménye pedig mindössze annyi lett, hogy az intézkedés elrendelője előadta a bölcsészkar előtt, hogy a szóban forgó vezetékekre és csövekre máshol volt szükség és különbenis, az intézetet úgyis hamarosan elköltöztetik a Keleti Akadémiáról. Erre azután elvették tőle a kulcsokat, de retorzió nem érte. Ezt követően Szegedy lett megbízva az intézet addig el nem lopott vagy megrongálásra nem került ingóságainak elszállításával.[44]

Mészáros Judit: *„Az Önök Bizottsága". Ferenczi Sándor, a budapesti iskola és a pszichoanalitikus emigráció*. Akadémiai Kiadó, Budapest, 2008. 58-59.

[39] ELTE EL, 8/a. 25. köt. BTK Tanácsülési Jegyzőkönyvek 1919/20. III. rendkívüli ülés. 1919. szept. 25. 14–15.; ELTE EL, BTK 8/b. DH 738/1919-20. Összefoglaló jelentés Révész Géza szabadsága ügyében

[40] ELTE EL 1/c. RH 2906/1919-20. Lélektani Intézet részére elrekvirált pianíno ügyében kelt Kohn Albert kereskedő keresetlevele stb. jelentés – hozzácsatolva az 1920. ápr. 12-i Egyetemi Tanács jegyzőkönyve a Révész elleni fegyelmi megindításáról

[41] ELTE EL 1/c. RH 559/1919–20. Révész Géza egyetemi tanár beadványa megidéztetésének Göttingenbe való kézbesítése

[42] Uo.

[43] ELTE EL, 8/a. 25. köt. BTK Tanácsülési Jegyzőkönyvek 1919/20. I. rendes ülés. 1919. okt. 14. 13.; A szabadságról lásd még: ELTE EL 1/c. RH 647/1919–20. Révész Géza ny. r. tanár szabadsága stb.; ELTE EL, BTK 8/b. DH 163/1919-20. Révész Géza egyet. tanár szabadság iránt kérelme; Donáth 2007. 99-100.; Donáth 2008. 163.; Erős Ferenc: *Psziché és hatalom. Tanulmányok, esszék*. Kalligram Kiadó, Budapest, 2006. 69.; A panaszt lásd ELTE EL, BTK 8/b. DH 160/1919-20. Révész Géza panasza

[44] ELTE EL, 8/a. 25. köt. BTK Tanácsülési Jegyzőkönyvek 1919/20. IV. rendkívüli ülés. 1919. nov. 20. 2–3.; Donáth 2007. 102.

Az elkövetkező hónapokban a Karban folyamatosan gyűjtötték a „bizonyítékokat" Révész Géza ellen. Szinte nem telt el úgy hét, hogy ne iktattak volna igazolási ügyéhez egy-egy újabb adalékot, ami mutatja, hogy Beke Manó mellett őt tekintették a kar legfőbb ellenségének és nem Alexander Bernátot, akinek az ügyében sokkal óvatosabban, több ködösítéssel jártak el. 1919 végének szenzációi közé tartoztak például kollégájuk rekvirálási botrányai. A vizsgálati iratok szerint Révész a saját intézete számára – amelynek működéséhez nem mellékesen évi 20.000 Korona javadalmazást eszközölt ki – állítólag elrekvirált egy pianínót Kohn Albert zongorakereskedőtől, továbbá kollégája Szegedy tanár irodáját, valamint a pedagógiai tanfolyam kézi könyvtárát a Ludovika Akadémiától.[45] Arról bezzeg, hogy a Károlyi-kormány alatt részt vett a szegénysorsú gyermekek ingyenes iskoláztatására vonatkozó törvényjavaslat lélektani részének kidolgozásában nagyvonalúan mindenütt megfeledkeztek.[46]

Október 14-én a budapesti tudományegyetemen eldől Alexander ügye is, de határozat még nem születik, hanem kivárnak. Aznap ettől függetlenül szavaztak az október 31. után nyilvános rendes tanárrá előléptetett kollégák esetleges lefokozásáról. Angyal Dávid dékán előterjesztése szerint Tuzson János és Mauritz Béla tanárok ügyében a felterjesztés még 31-e előtt megtörtént, így ott semmiféle presszió nem volt. Rajtuk kívül azonban Papp Károly, Heinlein István, Németh Gyula és persze Révész tanárok esetében állítólag már kényszerítve voltak, így az ő nyilvános rendes tanári kinevezésükről szavazni kell, és ha az eredmény úgy kívánja, címeiket vissza kell vonni.[47] Talán említeni sem kellene, hogy egyedül Révész kinevezését vonták ekképpen vissza, amit nem sokkal utóbb az Egyetemi Tanács is jóváhagyott.[48] Vagyis a távollévő kolléga személye ebben az esetben ideálisnak találtatott a

---

[45] ELTE EL, BTK 8/b. DH 1392/1919-20. Révész Géza ny. r. tanár által elrekvirált pianínó ügyében Király János referens kívánalmai; ELTE EL 1/c. RH 2819/1919-20. Lélektani Intézet részére elkommunizált pianínó ügyében Kohn Albert zongorakereskedő keresetlevele stb. megkeresés; A Ludovika könyvtár kapcsán lásd uo. 664/1919-20. és ELTE EL 1/c. RH 2467/1919-20. Révész Géza ny. r. tanár részére szóló rendelet a Ludovika A. pedagog. tanf. könyvtárának átvétele

[46] ELTE EL 1/c. RH 1884/1919-20. Révész Géza ny. r. tanár elleni fegyelmi ügyben tett kari jelentés 13. lap; Donáth 2007. 147.

[47] ELTE EL 1/c. RH 647/1919-20. Révész Géza ny. r tanár szabadsága – bölcsészkari jkv.; A kinevezések visszavonásánál Hekler Antal neve egyáltalán föl sem merült.

[48] ELTE EL 1/c. RH 655/1919-20. Az Egyetemi Tanács 1919. dec. 6-i II. rendes ülésének jkv.-e, Révész Géza kinevezése; ELTE EL, 8/a. 25. köt. BTK Tanácsülési Jegyzőkönyvek 1919/20. I. rendes ülés. 1919. okt. 14. 9–10.; ELTE EL, BTK 8/b. DH 206/1919-20. Révész Géza ny. r. tanári kinevezésének megszüntetése; Az Egyetemi Tanács 1919. dec, 12-i döntését lásd ELTE EL 1/c. RH 647/1919–20. Révész Géza ny. r. tanár szabadsága stb.

bűnbakképzésre. Vele szemben Alexander esetében ez ennyire egyértelműen ekkor még nem fogalmazódott meg.

A következő fontos dátum október 22-e. Ekkor az egyetem IV. rendkívüli kari ülése ismét hosszan foglalkozott Alexander igazolásával, de akkor már a Kisfaludy Társaság október 16-i és az akadémiai igazolóbizottság október 17-i ülésének elítélő szellemében, azaz a végeredmény e helyütt is az elmarasztalás lett.[49] A hosszúra nyúlt tanácskozáson többen a professzor védelmére keltek Ballagi Aladár rektor ellenében. Négyesy László pedig egy halasztási indítványt terjesztett be, hogy a filozófus ügyét napolják el addig, amíg módjában nem áll írásban nyilatkozni (Révésznél ilyet senki nem javasolt). A döntéshozók jellemét mutatja, hogy ugyanekkor küldték ki Alexander és Révész számára azt az október 22-én véglegesített kérdőívet is, amelyen a tanároknak írásban nyilatkozniuk kellett volna a kommün alatt folytatott tevékenységükről.[50]

Ezen a napon, tehát október 22-én, Alexander ügyének letárgyalása közben először Tuzson kötötte össze a filozófust a pszichológussal. Arra volt kíváncsi, Alexander tette-e a kommün alatt elítélő nyilatkozatot Révészről nyilvánosan?[51] A kérdésre természetesen senki nem felelt, de – mint azt máris látni fogjuk – mégsem maradt pusztába kiáltott szó.

Decemberben lényegében csak adatokat gyűjtöttek Alexander ellen is. A hónap folyamán a két tudós megküldte válaszait a fönt említett kari kérdőívre. Alexander feleleteit egy korábbi munkámban már ismertettem,[52] így most röviden Révész levélben megküldött védekezését mutatom be.[53] Ő határozottan azt állította, hogy nem volt tagja semmilyen politikai szervezkedésnek, nem vett részt a forradalom és a kommunizmus előkészítésében és támogatásában, a Károlyi kormány alatt mindössze a gyermekek ingyenes iskoláztatására vonatkozó törvényjavaslat kidolgozásába volt némi beleszólása, de semmiféle más megbízást nem vállalt. A kormány alapította egyetemi bizottságnak tagja volt, de ez nem hozott politikai döntéseket, tisztán tudományos testület volt. A kommün alatt se magán, se hivatalos megbízást nem vállalt, a kari bizottságba akarata ellenére rendelték ki, de itt aktív, döntéshozói szerepet nem játszott. Tárgyalt a tanárképzés reformjáról, de ezt is kizárólag Gönczi

---

[49] Turbucz 2021. 197-200.

[50] ELTE EL, 8/a. 25. köt. BTK Tanácsülési Jegyzőkönyvek 1919/20. VII. rendkívüli ülés. 1919. nov. 28. 9.

[51] ELTE EL, 8/a. 25. köt. BTK Tanácsülési Jegyzőkönyvek 1919/20. IV. rendkívüli ülés. 1919. okt. 22. 75.

[52] Turbucz Péter: Alexander Bernát és az egyetemi vizsgálatok. Az ELTE Egyetemi Levéltár „Alexander aktái" és védekező levelei tükrében. *Kellék*, 65. 173-175. (Megjelenés előtt)

[53] ELTE EL 1/c. RH 1914/1919-20. Révész Géza ny. r. tanár igazolása

Jenő államtitkár kérésére. A felfüggesztett tanárok visszahelyezéséért mindent megtett. Felvonulásokon nem vett részt, vörös kokárdát soha nem viselt, nyilvános előadásokat nem tartott. Felszólíthatnak bárkit, aki vele abban az időben érintkezett, mind azt fogja vallani, hogy nem szimpatizált a rendszerrel, értük politikai szolgálatot nem tett. A tanácsköztársaság első napjaitól külföldre kívánt távozni, ami anyagi okokból nem valósulthatott meg. Az egyetem autonómiája ellen nem vétett. Levelét, miként apósáét, mindenféle válasz vagy reakció nélkül, egyszerűen csatolták a fegyelmi iratokhoz.

A REMÉNYTELENSÉG ÉVE

1920-ban azután egyszerre minden megváltozott. *Az Est* január 4. számában *Ellopták a Sváb- és Strasser-család ékszereit* címmel egy tudósítás jelent meg.[54] A napilap cikke szerint Alexander Pál (a filozófus kisebbik fia), Révész sógora, Sváb Sándor és Strasser Imre nagykereskedő kérésére 1919 júliusában vállalkozott azok Svábhegyen elásott családi ékszereinek elrejtésére majd külföldre csempészésére. A művelethez állítólag Révész biztosított két katonát, akiket az elásott ékszerekből 300.000 Korona értékben jutalmaztak munkájukért. Alexander a két vörös katonával ki is ásatta az ékszereket, majd az egyik kazettából egy diadémmal kifizette a munkájukért, hallgatásukért és a védelemért fizetséget kérő férfiakat. Ezt követően Révész Géza egyetemi szobájában rejtette el az ékszereket tartalmazó két kazettát. Másnap, amikor átadta az ékszereket Sváb Sándornak közölte vele, hogy a diadémmal fizette le a katonákat. Sváb ekkor megrémült, ugyanis az ékszer legalább másfél millió koronát ért. Ekkor a két kazettából több gyöngysort és fülbevalót adott Alexandernek, hogy szerezze vissza a diadémot, ami sikerült is, ám ezek összértéke szintén egymillió Korona értéket képviselt és nem 220 ezer Koronát, ahogy Alexander Pál állította. Az ügy kezdettől gyanús volt a Strasser családnak, akik pár nappal a tanácsköztársaság bukása után ezért feljelentéssel éltek.[55] A budapesti királyi ügyészségen végül 1921-ben megállapítást nyert, hogy nem történt bűncselekmény, csak a két család rivalizálása fajult el.[56] A katonák azonban az ő tudtukkal dolgoztak, amiért cserébe komoly ajándékban részesültek. Ezt persze 1920 januárjában még nem lehetett tudni, miként Révész esetleges „bűnrészessége" is nagyban kérdéses volt.[57]

---

[54] *Az Est,* 1920. jan. 4. 3.

[55] ELTE EL 1/c. RH 2570/1919-20. Révész Géza ügyében Király János javaslata

[56] Az ügy dokumentációja nem került Budapest Főváros Levéltára őrizetébe.

[57] Az estről bővebben lásd Turbucz 2021. 207–216.

Mindeközben a professzor nem törődött az őt ért támadásokkal. 1920. február 15-én Münchenből szabadsága meghosszabbítását kérte.[58] A kultuszminiszterhez címzett levelében arra hivatkozott, hogy hivatalos távollétét szeretné a félév végéig meghosszabbítani, mert prof. Gustav Kafkával egy új kutatáson dolgoznak, amit szeretne befejezni. Ámbár az „egyetem békéje érdekében az áldatlan állapotok okából" az engedély végül nagy nehézségek árán megérkezett (Asbóth Oszkárt, Marczali Henriket, Beke Manót, Kövesligethy Radót, és Schmidt Józsefet ugyanekkor szintén szabadságolták), de nyugodt alkotómunkáról nem lehetett szó, mert április 12-én, Király János jog- és államtudományi prodékán megindította a fegyelmi eljárást.[59] A hivatalos végzés értelmében Révész ellen az egyetem adminisztratív és karközi bizottsági tagsága, az egyetem autonómiájának felfüggesztése idején egy prominens kommunistával Gönczivel való barátsága, és ad absurdum, felesége hivatalvállalása miatt indítottak fegyelmi eljárás. Ehhez hozzácsapták a Lélektani Intézet felállítását és működtetését, valamint Szegedy szobájának elrekvirálását mint terhelő körülményt. Kohn Albert zongorája és a Ludovika-könyvtár elrekvirálása, valamint a kitűző ügy és az *Est*-cikk, szintén figyelembe lettek véve.[60]

Április 15-én Angyal Dávidnak megírta, hogy a szintén fegyelmi eljárás alatt álló apósához, Alexander Bernáthoz hasonlóan ő is írásban kíván védekezni az ellene fölhozott vádakkal szemben.[61] „Azt hiszem – írja levelében –, hogy személyes jelenlétem nem javítaná a helyzetet. Egy nyomósabb ok, hogy most ne térjek vissza az, hogy a sok évi katonai szolgálatom és az ezután következő forradalmi idők által megakasztott tudományos munkásságomat

---

[58] MNL OL K 636 1921-5-71644. Révész Géza levele a kultuszminiszterhez 1920. febr. 15.; ELTE EL, BTK 8/b. DH 738/1919-20. Összefoglaló jelentés Révész Géza szabadsága ügyében; ELTE EL 1/c. RH 2816/1919-20. Révész Géza ny. r. tanár szabadsága

[59] ELTE EL, 8/a. 25. köt. BTK Tanácsülési Jegyzőkönyvek 1919/20. IV. rendes ülés. 1920. márc. 31. 13.; Révész 1919 októberi szabadságolására 1920 februárjában a Rektori Hivatalban már nem akartak emlékezni, az újabb szabadságkérvénnyel pedig úgy tűnik többeket megbotránkoztatott. ELTE EL, BTK 8/b. DH 1884/1919-20. Kérdések Révész Géza szabadságáról; Lásd még ELTE EL, BTK 8/b. DH 1057/1919-20. Egyetemi tanárok szabadságolása; ELTE EL 1/c. RH 1884/1919-20. Az Egyetemi Tanács 1920. ápr. 12-i V. rendes ülésének jkv.-e, Révész Géza egyet. ny. r. tanár igazolási ügye

[60] ELTE EL 1/c. RH 1884/1919-20. Révész Géza ny. r. tanár elleni fegyelmi ügyben tett kari jelentés 23–24. lap; ELTE EL 1/c. RH 2906/1919-20. Lélektani Intézet részére elrekvirált pianíno ügyében kelt Kohn Albert kereskedő keresetlevele stb. jelentés – hozzácsatolva az 1920. ápr. 12-i Egyetemi Tanács jegyzőkönyve a Révész elleni fegyelmi megindításáról

[61] ELTE EL, 8/a. 25. köt. BTK Tanácsülési Jegyzőkönyvek 1919/20. V. rendes ülés. 1920. máj. 3. 201.

végre folytathassam. Mikor otthon a tudományos munka lehetetlenné vált, mikor tőlem mint kinevezett tanártól és az európai tudósok között helyet foglaló kutatótól megvonták nemcsak a tanítás, hanem a szabad kutatás lehetőségét is, midőn felettes hatóságom a kialakulóban levő lélektani intézet demolálását elrendelte, a tudományos segéderőket felfüggesztette és tanítványaim egy részét saját hibájukon kívül az egyetemi oktatásból kizárták, nem csodálható, hogy nem tartózkodom Budapesten és erőmet és időmet nem akarom egy torz véletlen és egyenlőtlen küzdelemben tönkre tenni. Ezzel szemben itt nyugodtan dolgozhatom, visszatérhetek tudományos terveimhez és ebben az itteni tudós körök és testületek csak támogatnak. Ezzel lelkiismeretemet is megnyugtathatom, mert így a tudománynak, melynek eddig is kizárólag éltem, és amelynek érdekében való törekvéseim miatt is vonnak ma felelősségre, mikor az intézet megalkotását vádul róják fel ellenem (midőn tudva van, hogy majdnem az összes intézetek és a klinikák tudom. Laboratóriumai támogatást kértek és kaptak) – többet használok, mintha otthon folytonos izgalomban várnám be a döntést."[62]

Révész nem hazudott távolléte felől, hiszen külföldi tartózkodása alatt valóban tudományos munkát végzett és három németnyelvű pszichológiai tanulmányt is publikált.[63] Eközben itthon, május 29-én az Egyetemi Tanács soron következő, VII. rendes ülésén a fegyelmi eljárás vezetésével Notter Antalt bízták meg, de az ügymeneten ez szinte semmit nem változtatott.[64] Ezalatt időről-időre meghosszabbították szabadságkérelmeit, miközben hol hivatalosnak tekintették távolmaradását, hol nem.[65] Távolléte végül 1920. július 15-ig hivatalos maradt. Ezt követően viszont az Egyetemi Tanács július 29-én tartott VIII. rendes ülésén egyhangúlag úgy határozott, hogy kollégájuk július közepe utáni távollétét immár nem tekintik szabadságnak, és Révész hatósági engedély nélkül tartózkodik külföldön. Felszólították, hogy hivatali székhelyére azonnal vonuljon be, ennek elmaradása esetén fegyelmijében az ő

---

[62] ELTE EL 1/c. RH 4186/1919-20. Révész Géza ny. r. tanár igazolási ügye – Révész levele Angyal Dávidhoz Ebenhausen (Isarthal) 1920. ápr. 15.

[63] MNL OL K 636 1921-5-71644. Révész Géza levele a kultuszminiszterhez 1920. júl. 15.

[64] ELTE EL, 8/a. 25. köt. BTK Tanácsülési Jegyzőkönyvek 1919/20. VI. rendes ülés. 1920. jún. 1. 14. 9–10.; ELTE EL 1/c. RH 4186/1919-20. Révész Géza ny. r. tanár igazolási ügye

[65] ELTE EL, 8/a. 25. köt. BTK Tanácsülési Jegyzőkönyvek 1919/20. VI. rendes ülés. 1920. jún. 1. 8.; uo. XIV. rendkívüli ülés. 1920. júl. 27. 312.; ELTE EL, 8/a. 26. köt. BTK Tanácsülési Jegyzőkönyvek 1920/21. VII. rendkívüli ülés. 1921. febr. 19. 112.; ELTE EL, BTK 8/b. DH 1437/1919-20. Révész Géza ny. r. tanár újabb szabadsága; ELTE EL, BTK 8/b. DH 660/1920-21. Révész Géza szabadsága; uo. 1496/1920-21. Révész Géza újabb szabadsága; ELTE EL 1/c. RH 4186/1919-20. Révész Géza ny. r. tanár igazolási ügye; uo. 5562/1919-20. Révész Géza ny. r. tanár szabadsága stb. felterjesztés; uo. 340/1920-21. Révész Géza ny. r. tanár szabadságolása

jelenléte nélkül határoznak. A fegyelmi biztos, Ballagi Aladár rektor és az Egyetemi Tanács, hovatovább még a kultuszminisztérium is a rendőrségi vizsgálatnak a tanárra kedvezőtlen befejezését remélve a kivárás mellett döntött.[66] A pszichológus 1920. augusztus 30-án megírta hivatalosnak tekintett védekezését – részletesen cáfolva minden ellene megfogalmazott állítást –, azonban szavai újfent süket fülekre találtak.[67]

A RÉVÉSZ-DOSSZIÉ LEZÁRUL

Az ügyészségi nyomozás segítése végett a professzor még a nyár folyamán részletesen referált az állítólagos ékszerlopásban való érintettségéről is, amiből kiderül, hogy Alexander Pál jó kapcsolatot ápolt a Sváb családdal. Sváb Sándorral megpróbálták kiásni az ékszereket, ám ebben megakadályozták őket a vörös katonák. Alexander elmenekült, míg Sváb a kihallgatáson elmondta az ékszerek helyét, amiért azután félő volt, hogy valaki megelőzi a családot. Alexander Pál ezért Révésztől kért segítséget, aki két megbízható vörös katonát (ők egyben távoli rokonai voltak), Faragó Mihályt és fivérét ajánlotta a feladatra. A két katona megfelelő díjazás fejében elvállalta a megbízatást. Miután kiásták az ékszereket tartalmazó kazettákat látták, hogy azok értéke jóval meghaladja a Sváb által elmondottakat, ezért megpróbáltak nagyobb összeget kicsikarni, s nem adtak át mindent, hanem zálogban maguknál tartottak a kazetták tartalmából. Révész és Alexander sikeresen lebeszélték őket a nagyobb összegről, így az átadás-átvétel minden nagyobb gond nélkül lezajlott a filozófiai könyvtárban, amihez Alexander Pálnak kulcsa volt.[68]

A fegyelmi ügy annak ellenére, hogy a rektor még az éven szerette volna befejezi, az ügyészségi vizsgálat miatt 1920-ban lényegében megakadt.[69] Révész Géza fegyelmi vizsgálatában a fordulópont végül 1921-ben érkezett el. 1921. február 7-én a pszichológus Heidelbergből egy pár soros levelet írt az Egyetemi Tanácsnak, hogy szabadsága meghosszabbítását eszközöljék ki Vass József kultuszminiszternél, amihez – tekintettel folyamatban lévő eljárására – az egyetem hozzájárult.[70] Amint az ellene és Alexander Pál ellen folytatott bűnvádi eljárás befejeződött, márciusban az Egyetemi Tanács elbocsátással

---

[66] ELTE EL 1/c. RH 3993/1919-20. Révész Géza fegyelmi ügyében átirat

[67] ELTE EL 1/c. RH 156/1920-21. Révész Géza egyetemi tanár fegyelmi ügyében iratok

[68] ELTE EL 1/c. RH 739/1920-21. Székely Ágoston megbízólevele a Révész Géza elleni fegyelmi ügyben – Révész Géza nyilatkozata az ékszerlopási ügyről

[69] Uo. – Rektori leirat Notter Antal ny. r. tanárhoz

[70] Révész Heidelbergi tartózkodásáról lásd ELTE EL, BTK 8/b. DH 1650/1920-21. Révész Géza heidelbergi címe; uo. 3823/1920-21. Révész Géza hatósági engedély nélküli távolmaradása

fenyegetve az egyetem székhelyén való azonnali megjelenésre szólította föl, amiről a *Hivatalos Közlöny* május 7-i számán keresztül is értesítették.[71] Minekután hazatérése nem valósult meg a Kar – lakcíme tudatában – kimondta, hogy mivel tartózkodási címe nem ismert, így fizetését és juttatásait megvonták.[72] Amikor tudomást szerzett a dologról ügyvédje, Székely Ágoston útján a hó közepén azonnal levelet intézett a rektorhoz, valamint április 28-án a vallás- és közoktatásügyi miniszterhez is.[73] Orvosi igazolást mellékelve megírta, hogy betegség miatt 3–4 hónapig még nem térhet haza, továbbá tiltakozott az ismeretlen helyen tartózkodás kimondása ellen – ám ez már nem volt elégendő, Vass József miniszter megtagadta az újabb szabadságkérést.[74]

Miután Révész betegsége okán nem térhetett vissza Budapestre, a vonatkozó jogszabályok szerint, 1921. május 24-én hivatalosan kimondták, hogy ismeretlen helyen tartózkodik,[75] valamint 1921. június 2-tól állásából lemondottnak tekintették. 1921. június 22-én az erről szóló Egyetemi Tanácshatározatot bemutatták a bölcsészkarban.[76] Az Egyetemi Tanács 1921. augusztus 30-án tartott X. rendes ülésén pedig megállapítást nyert, hogy mivel Révész a tanári szolgálatból elbocsáttatott, ezért az ellene elrendelt fegyelmi eljárás immár nem folytatható le.[77]

Ez viszont újabb bonyodalmat szült, mert ellenségei nem ismerték a vonatkozó jogszabályokat és nem tudták, hogy a döntésük nyomán azonnal abba kell hagyni a fegyelmi eljárást. Hekler Antal magából kikelve követelte, hogy „a felforgató törekvéseknek egyik zászlóvivője" ne kerülhesse el ily módon a

---

[71] ELTE EL, 8/a. 26. köt. BTK Tanácsülési Jegyzőkönyvek 1920/21. V. rendkívüli ülés. 1921. jan. 20. 95.; uo. IV. rendes ülés. 1921. ápr. 12. 6.; ELTE EL 1/c. RH 3823/1920-21. Révész Géza szabadsága ügyében leirat; ELTE EL 1/c. RH 4353/1920-21. Székely Ágoston ügyvéd beadványa Révész Géza ny. r. tanár szabadsága ügyében; ELTE EL, BTK 8/b. DH 1700/1920-21. Révész Géza hazahívása szolgálattételre; Budapesti Közlöny, 1921. máj. 7. 10.; Lásd még ELTE EL 1/c. RH 4923/1920-21. Révész Géza ny. r. tanár szabadsága ügyében leirat; ELTE EL 1/c. RH 5902/1920-21. Révész Géza ny. r. tanár idézése stb. leirat

[72] MNL OL K 636 1921-5-71644. Felterjesztés Révész Géza illetményei folyósításának beszüntetésére

[73] ELTE EL, 8/a. 26. köt. BTK Tanácsülési Jegyzőkönyvek 1920/21. VI. rendes ülés. 1921. jún. 1. 194–195.

[74] MNL OL K 636 1921-5-71644. Révész Géza levele Vass Józsefhez; ELTE EL, BTK 8/b. DH 1935/1920-21. Révész Géza szabadságkérvényének megtagadása; ELTE EL 1/c. RH 4658/1920-21. Révész Géza ny. r. tanár szabadsága Székely Ágoston ügyvéd beadványa; uo. 4678/1920-21. Révész Géza ny. r. tanár szabadsága ügyében Székely Ágoston ügyvéd beadványa stb. leirat;

[75] MNL OL K 636 1921-5-71644. Jegyzőkönyv

[76] ELTE EL, 8/a. 26. köt. BTK Tanácsülési Jegyzőkönyvek 1920/21. IX. rendkívüli ülés. 1921. jún. 22. 236–237.

[77] ELTE EL, BTK 8/b. DH 691/1921-22. Révész Géza fegyelmi ügyének megszüntetése

büntetést, hanem ennek ellenére in abszencia folytassák le a vizsgálatot és fegyelmi úton távolítsák el.[78] Ez végül nem következett be, mert 1921. október 11-én Horthy Miklós megerősítette a „lemondást".[79] Az ügy ezzel valójában befejeződött, de a kari tanács még a kormányzó intézkedésével is megpróbált szembe szállni. Tuzson János és még néhány kollégája mindent meg akartak tenni, csakhogy a nekik megfelelő módon zárhassák le a dolgot. A folytatás érdekében október 17-én kérést intéztek az Egyetemi Tanácshoz, ám ők a kultuszminiszterrel és a Horthyval való konfrontációt már nem merték felvállalni.[80] Mindamellett Kenyeres Balázs egyetemi tanácstag, orvostudománykari dékán, az ügy immár sokadik előadója, megfogalmazott egy jelentést, amiben kifejtette, miként kellett volna a bölcsészkarnak eljárnia és „lejáratni" Révészt, továbbá mulasztásuk hogyan kommunikálandó a jövőben.[81]

Mindenesetre, hogy a pszichológus ne ússza meg ennyire könnyen, kötelezték, hogy 1920. augusztus 1-ig minden neki juttatott illetményt, mintegy 31.400 Korona 70 fillért számadási térítmény címén fizessen vissza. Továbbá kilenc évi egy hónapi és tizenegy napi helyettestanári szolgálati idejét sem számolták el.[82]

Tehát a karon két évig fölöslegesen gyűjtögették a hamis tanúvallomásokat és az állítólagos bizonyítékokat a tanár ellen. Leszámítva a visszafizetési kötelezettségét, Gábor Éva és a magyar pszichológiatörténetírás megállapításával szemben a források azt mutatják, hogy Révész nyertesen keveredett ki a történetből. Formálisan egy felmondás következett be, így amszterdami állásába lényegében fegyelmivel nem terhelt munkalappal került be.

---

[78] ELTE EL, 8/a. 27. köt. BTK Tanácsülési Jegyzőkönyvek 1921/22. I. rendes ülés. 1921. okt. 17. 19.; ELTE EL 1/c. RH 6105/1920-21. Révész Géza ny. r. tanár fegyelmi ügyének lefolytatása átirat

[79] MNL OL K 636 1921-5-71644. Révész Géza egyetemi ny. r. tanárnak tanári szolgálatból való elbocsátása; ELTE EL, 8/a. 27. köt. BTK Tanácsülési Jegyzőkönyvek 1921/22. II. rendes ülés. 1921. dec. 3. 6.; ELTE EL, BTK 8/b. DH 1245/1921-22. Révész Géza állásából történt lemondásának tudomásulvétele; ELTE EL 1/c. RH 1412/1921-22. Révész Géza ny. r. tanár állásából való lemondása stb. leirat

[80] ELTE EL 1/c. RH 1412/1921-22. – az Egyetemi Tanács 1921. nov. 26-án tartott I. rendes ülésének jegyzőkönyve; uo. 1466/1921-22. Révész Géza ny. r tanár fegyelmi ügyének lefolytatása stb. átirat

[81] ELTE EL 1/c. RH 1412/1921-22. Révész Géza ny. r tanár fegyelmi ügyének lefolytatása stb. átirat; ELTE EL, 8/a. 27. köt. BTK Tanácsülési Jegyzőkönyvek 1921/22. III. rendes ülés. 1922. febr. 9. 5–6.

[82] MNL OL K 636 1921-5-71644. Révész Géza illetményei kiutalásának megszüntetése felterjesztés; ELTE EL, BTK 8/b. DH 1413/1921-22. Révész Géza tartozása az állampénztár felé, valamint illetményei további folyósításának beszüntetése; ELTE EL 1/c. RH 1160/1921-22. Révész Géza ny. r. tanár szolgálati idejének beszámítása

És most jön a valódi fordulat. Az ékszerlopást mint láttuk nem sikerült Révész ellen felhasználni, és mivel folyamatban volt a nyomozás, ezért sokáig nem is távolíthatták el állásából. Ugyanakkor az eset Alexander Bernát lejáratásához tökéletes adalékul szolgált. A Ballagi által előre megdolgozott Egyetemi Tanács 1920. február 26-án elrendeli Alexander ellen a fegyelmi vizsgálat megindítását.[83] Fegyelmi biztosnak Balázs Károly lett kinevezve, akinek ténykedése kizárólag a filozófus eltávolítására irányult és nem az igazság kiderítésére. Az Egyetemi Tanács mint Fegyelmi Bíróság a hetvenéves professzor ellen jegyzőkönyvbe is veszi:

„Tudomásunk szerint tanítványai sorából bizalmas kapcsolatot tartott fenn Pogány Józseffel, Varjassal, Szemere Samuval, Fogarasi Bélával, Varga Jenővel, kik tudvalevőleg valamennyien a bűnös rendszer zászlóvivői voltak. Veje; Révész Géza a proletárdiktatúra egyik legexponáltabb képviselője volt. Fia Alexander Pál kommunizált ékszereket s azokat Révész segítségével az egyetemi lélektani intézetben rejtette el."[84]

Az ügy következményei ismertek: a nyár folyamán Alexandert eltávolítják az egyetemről és megindul az 1923-ig tartó huzavona nyugdíjazása körül a minisztériumokban. A filozófus élete hátralévő részében ki volt téve a rosszhiszemű gyanúsítgatásoknak.

Összegezve az eddigieket tehát megállapítható, hogy Révész Géza egyetemi igazolása függetlenül indult Alexanderétól és attól függetlenül is ért véget. A vizsgálóbiztosok mindössze kihasználták a rokoni kapcsolat adta lehetőségeket a két külföldön tartózkodó professzor ügyének időleges egybekapcsolására. Ebből azután Alexander Bernát teljes tönkretétele kerekedett ki, míg a nála jóval fiatalabb Révész – fegyelmi büntetés híján – idővel újra tudta építeni tanári karrierét és nyomot tudott hagyni a holland pszichológiai életben is.[85]

Amint köztudomású, a történtek miatt egy rövid időre szanatóriumi kezelésre szorult ugyan, és családjával előbb megpróbált letelepedni Göttingenben, ahol 1902 és 1906 között tanult, de számításait végül Amszterdamban találta

---

[83] ELTE EL 1/c. RH 1071/1919-20. Alexander Bernát ny. r. tanár igazolása stb. felterjesztés

[84] Magyar Nemzeti Levéltár Országos Levéltára K szekció (MNL OL K) 636 1923-5-28333. Alexander Bernát ellen hozott fegyelmi ítélet. 7. lap

Donáth Péter: *A magyar művelődés és a tanítóképzés történetéből 1868–1958*. Trezor Kiadó, Budapest, 2008. 154., 163.

[85] Gábor 1991. 27-29.

meg, ahol senkit nem érdekelt tudományegyetemi múltja.[86] Eközben Budapesten, menesztése után 1936-ig nincs is egyetemi pszichológia tanszék.[87] Révész a kísérleti pszichológia másfél évtizedes vákuumát hagyta maga után.[88] A pszichológia egyetemi és akadémiai intézményesülése Magyarországon csak a húszas évek végén indul meg ismét. Ennek első jeleként 1928-ban létrejön a *Magyar Pszichológiai Társaság előbb* Ranschburg Pál, majd 1931-től Benedek László elnökletével. Az egyesület saját orgánumot is kiad, *Magyar Pszichológiai Szemle* címmel. Alexanderhez hasonlóan a pszichológus hitt a tudományos progresszióban, emiatt maradt a helyén 1919. március 21. után. Remélte, hogy a Lélektani Intézet megszervezésével a pszichológiai kutatások területén az ország felzárkózhat a fejlett nyugathoz. Ha nem kényszerítik hazája elhagyására, kétségtelen, hogy ez a program megvalósul.[89] Nélküle a budapesti egyetemen csak 1936-ban alakul újra pszichológiai laboratórium és tanszék Harkai Schiller Pál vezetésével. Révész 1921-es eltávolítása ekképpen legkevesebb fél emberöltővel vetette vissza a magyar pszichológiai kutatásokat.[90]

KÖVETKEZTETÉS ÉS ÖSSZEGZÉS

Révész Géza stigmatizálása, magyarországi karriere tönkretétele és elüldözése tehát nemcsak egy felégetendő hátország volt a nagy fogás, Alexander előtt. Elítélése jól kidolgozott terv szerint haladt, és ha valahol valami elakadt, ott a bölcsészkar vagy az Egyetemi Tanács azonnal közbelépett. Eltávolítása a magyar pszichológiatörténeti irodalom szerint gyors előmenetelével és a Lélektani Intézet megszervezésével magyarázható, pontosabban a pszichológiatörténészek leginkább kinevezésének és intézete megszervezésének-működtetésének alapos dokumentálására szorítkoztak. Ugyanakkor látnunk kell az ellene irányult szakmai féltékenységet, valamint az országban uralkodó antikommunista hisztériakeltést is. Vádlói – miként Alexander esetében – a maguk javára használták ki a külföldi tartózkodása tényét, valamint, hogy nem kívánt hazatérni és írásban védekezett. Személye megbüntetésének mind

---

[86] Frank 2015. 132.; Kibédi Varga Áron: *Lépések. Napló 2005–2006*. Kalligram, Pozsony, 2007. 80.; Kovai 2016. 61.; Mészáros 2008. 59.

[87] Kovai 2016. 79.

[88] Pléh Csaba: *A természet és a lélek. A naturalista megközelítés a pszichológiában*. Osiris Kiadó, Budapest, 2003. 346.; Pléh 1998. 62.

[89] Gábor 1991. 27.; Erős 2011. 92.

[90] Pléh 1998. 80.

valószínűbbé válása után, a folytatásban ellenségei az ő és Alexander Pál „tettével” igyekeztek sározni Alexander nevét – lényegében sikeresen.

A Révész Géza ellen indított fegyelmi eljárás egy megszégyenítési kísérlet volt, ami rá nézve sikertörténet, míg Alexander Bernát esetében kudarccal, kényszernyugdíjazással végződött. Zárásként térjünk vissza ismét a bevezető gondolatokhoz és nézzük a tényeket. Az egyetem lényegében eltávolítja a teljes Révész és Alexander családot, akik az önkéntes száműzetésben is tovább dolgoznak tudományuk felvirágoztatásán. Elüldözésük története legyen egy emlékezetetője a magyar tudományos életnek: ez történik, ha a napipolitikát a katedra közelébe engedik.

A GONDOLÁS ÉS GONDOLKODÁS VITÁI

Ropolyi László

A filozófia a *szóbeliség* közegében jött létre és ez a körülmény jelentős maradt egész történetében. A világteremtő bölcselkedés kezdetektől fogva erősen kötődik a beszédhez, a beszélgetéshez, a beszélt nyelvhez. A beszélő, hallgató, megbeszélő, megvitató felekhez. Mindezek hangsúlyosan alakítják a filozófiát az *írásbeliség* körülményei között is, és hatványozottan hatnak napjaink *képi/hálózati* kultúrájának közegében.[91] A filozófia létrehozása, alakítása és művelése sajátos kommunikatív aktusok eredménye.

A *kommunikáció* a (nem-természetadta) közösségek kialakításának technikája. A közösségek jellegzetességei a kommunikációs szituációkat formáló tényezőktől, a kommunikáló ágensektől, az általuk eszközként hasznosított médiumoktól – és persze az elérni kívánt céloktól függenek. A filozófia közösségei minden lét és minden létező kritikai figyelembevételével törekszenek a mindenség, a világként felfogott valóság fogalmi konstrukcióinak létrehozására. Ambíciói következtében a filozófiát nem pusztán az „itt és most", de ugyanannyira a „nem-itt és nem-most" is foglalkoztatja. Emberi világokat épít és világokban szükségszerűen érvényes közös tudást keres, olyan tudást mely nem közvetlenül a konkrét hasznosságban igazolódik, hanem univerzális érvényességre tör: minden emberi praxis, az emberi élet értelmének azonosításában hasznosul.

A *kritika* valamilyen állapotnak, helyzetnek, viszonynak, elfogadott véleménynek a kétségbevonásával járul hozzá a kommunikáció céljának megvalósulásához: a kritika a bizonyosság hiányának kinyilvánított formája. Kritikai viszonyt létesíthetünk érzéki tapasztalatok egymásra vonatkoztatásával, összehasonlításával és összekapcsolásával is. Az elvont gondolkodás és fogalomhasználat pedig eleve kritikai jellegű: az elvonatkoztatás folyamatában tapasztalataink legtöbb elemét figyelmen kívül hagyjuk, csak néhány elemet emelünk ki és veszünk figyelembe tapasztalataink fogalmi megjelenítése során. A bizonyosság változatainak, fajtáinak és mértékeinek megkülönböztetése során felmerül az ismeretek bizonyításának, illetve cáfolatának igénye.

A *vita* olyan kommunikáció, amelyben a kommunikáló felek részvétele és szándékolt közösségkonstrukciója tudatos és kölcsönös. Ez a tulajdonképpeni, tiszta vita, de a vita lehet egy kommunikatív aktus mellékhatása is, azaz más

[91] Lásd pl. a (Ropolyi 2011, 2014) dolgozatokat.

kommunikációs célok követésének nem szándékosan formált következménye. A kommunikációs szituációk társadalmi és kulturális beágyazottságának, nyitottságának következtében végeredményben minden kommunikációnak vannak implicit vita-komponensei is. A tulajdonképpeni viták kézenfekvő eszköze a kritika, eredménye pedig a bizonyosság valamiféle közössége. A kommunikációs szituációk nyitottságából adódó implicit viták az elkerülhetetlen bizonytalanság és közösséghiány tünetei.

A *filozófiai viták* sose pusztán tiszta viták. A mindenség kontextusába ágyazott bármiféle kommunikáció szükségszerűen vezet implicit vitákra, azaz a filozófia közösségeinek töredezettségéhez, a bizonyosságok és értelemkonstrukciók előállításának folyamatosan generálódó feladatához. Nincsenek megkérdőjelezhetetlen tekintélyek, nincsenek feltétlen bizonyosságok, egyszer s mindenkor érvényes értelmezések és értelmek. Minden(ről újra és újra vita) folyik: a vita a filozófia tulajdonképpeni létezési módja.

GONDOLÁS ÉS GONDOLKODÁS

Mindezek nyomán úgy tekinthetjük, hogy a filozófia létrehozásának és művelésének – s így a filozófiai vitáknak – alapvető eljárása a fogalmi *gondolkodás*. Természetesen adódik a kérdés, hogy tulajdonképpen mi a gondolkodás: milyen természetű tevékenység, mit csinálunk, amikor gondolkodunk, mit jelent gondolkodni, mit hívunk gondolkodásnak? Továbbá akár az is felmerülhet, hogy egyáltalán mi értelme van a gondolkodásnak? Ezekre a kérdésekre ezúttal aligha tudunk minden releváns szempontot mérlegelő válaszokat találni. Ehelyett csak arra törekszünk, hogy megvilágítsuk: *a gondolkodás és gondolás közötti különbségtevés* mennyiben és mivel tud hozzájárulni e kérdések megválaszolásához? Valamint, hogy érzékeltessük: ez hasznos lehet a filozófiai viták természetének és jelentőségének jobb megértésében is.

Kognitív (illetve metafilozófiai) elképzelések alapján feltételezhetjük, hogy gondolkodás és gondolás különböznek egymástól, azaz a gondolkodás és a gondolás lényegüket tekintve eltérő mentális tevékenységek.[92] Röviden: a gondolkodás inkább egy folyamatra utal; gondolni viszont valamire szoktunk.

---

[92] Az elképzelés az 1994-ben Schwendtner Tiborral az ELTE TTK-n tartott „Gondolkodás és élet" című közös kurzusunk, valamint, az 1996-ban a BKE Széchenyi István Szakkollégiumában tartott „Gondolkodás és élet - bevezetés a filozófiába" című kurzusom, továbbá az 1998-ban a visegrádi VI. MAKOG (Magyar Megismeréstudományi Konferencián) tartott „Mit jelent gondolni?" című előadásom révén formálódott. Publikált változatához (Ropolyi 1997/98) figyelembe vettem a (Heidegger 1991) és az (Altrichter 1993) írásokat is. A továbbiakat ennek a dolgozatnak a megállapításaira alapozzuk.

A gondolkodás mozgás; kereső, tájékozódó folyamat. A gondolás nyugalom; a készülődés, vagy a megérkezés, megállapodás, rátalálás állapota. Gondolni valamit: ez a gondolkodás felfüggesztése, egy gondolattal, álláspontal, eszmével való azonosulás, a mellette való elkötelezettségünk deklarációja. A gondolkodás az ész műve, a gondolásban személyiségünk egésze nyilvánul meg. A gondolkodás módszereit az ismeretelmélet, a gondolás módszereit a személyiségelmélet tanulmányozza.

Részletesebben: a gondolkodás tehát valamilyen mozgás, egy fogalmi térben való bolyongás, tájékozódás, keresés, ami zajlik. Időt vesz igénybe, még akkor is, ha esetenként ennek a sajátidő jellege dominál. Valahonnan valahová vezet - esetleg visszajuttat a kiindulópont közelébe -, és érzékelhetően befut egy pályát is. Útja van, vagy ahogy mondani szoktuk: menete. Mindenképpen valamifajta folyamatként jellemezhető.

Ezzel szemben a gondolás valamilyen nyugalmi helyzet, a fogalmi térben való bolyongás, tájékozódás, keresés eredményeként elért (vagy ezeket megelőzően, vagy mellőzően elfoglalt) megállapodás, megállapítás, rátalálás, megtalálás, relatíve statikusan fennálló. A gondolás időtlen - legalábbis kívül van az időn, vagy kiszakít a (külső) időből. Nincs pályája, útja, helye, legfeljebb helyzete van. A gondolás kétségtelenül valamifajta állapot.

A gondolkodás során csak sajátos személyiségvonások játszanak szerepet, a gondolás a személyiség egészének műve. Az értelem működése, a puszta észhasználat gondolkodóvá teszi az embert, de személyiségének egyéb összetevői eközben alig nyilvánulnak meg. Gondolkodásunk eredményességét reméljük növelni saját személyes attitűdünk háttérbe szorításával, s elvont, általános szempontok előtérbe állításával. Gondolkodás során gyakran tulajdonképpen nem konkrét, valóban létező személyek gondolkodásával, hanem valaminő elvont észszerűség önálló működésével van dolgunk. A gondolkodás a konkrét személyiségjegyekkel megragadhatatlan személytelen egydimenziós ember szellemi aktivitása, ill. egyetlen emberi dimenzió (az ész) megnyilvánulása.

Ezzel szemben a gondolás valamilyen személyes elkötelezettség egy gondolat, egy álláspont mellett, esetleg ennek az elkötelezettségnek a nyilvános képviselete, vállalás és vallás, az egész személyiség által képviselt, személyes felelősséggel hitelesített álláspont: igen, ezt gondolom. A gondolás révén a személyiség egésze azonosul egy gondolattal, egy eszmével, súlyt ad neki és súlyt kap tőle, hiszen egymásra utaltak. A gondolást befolyásolja minden személyiségünket alkotó összetevő, az ész, az értelem, érzések, értékek, érdekek, az érzelmek. A gondolás tehát alapvetően nem személytelen, hanem éppenséggel személyes aktus.

A gondolkodásnak vannak kidolgozott módszerei, haszonnal kecsegtető stratégiái. Felfedezhetünk, ill. elfogadhatunk eljárásokat, kidolgozhatunk s

alkalmazhatunk jellegzetes stílusokat. Az ismeretelmélet és a logika sok változatban tanulmányozza a megfelelőnek ítélt verziókat, a szokásos működési zavarokat. Egy gondolatmenetet végiggondolhatunk (van eleje, közepe és vége, vagyis folyamat, ahogyan Arisztotelész mondaná), bár a gondolkodás útja többféle is lehet (lineáris rendet követő - logikus, elágazásos, zegzugos, csapongó, induktív, deduktív stb.). Sőt bonyolultabb topológiák is szóba jöhetnek: vannak diffúziós, vagy vizuális stratégiák, ill. módszerek, s ezek során gondolkodásunk egyszerre több irányba is kiterjedhet, ami azt jelenti, hogy egyszerre többfélén is gondolkodhatunk. Előfordul az is, hogy a racionalitás személytelen erejében bizakodva, egy gondolatmenet végiggondolása helyett egyszerűen ráhagyatkozunk érvényesnek tekintett logikai következtetésekre.

A gondolás nem efféle stratégiákat követ. Az, hogy ezt és ezt gondolom, az megtörténik velem, éppen úgy, ahogy velem a dolgok történni szoktak. Esetleg létre tudunk hozni tipikus helyzeteket, amelyekben gondolni tudunk valamit, ezek azonban egészen esetleges körülményeknek is kiszolgáltatottjai, melyek nélkül nincs nyugalmunk, nem tudunk lehorgonyozni valamiféle álláspont mellett. Máskor viszont nem vagyunk képesek elszakadni egy gondolattól, kiszakadni személyes életviszonyaink szorításából. Itt nem az emberi világ ismeretlen lehetőségei vonzásában, hanem saját életvilágunk fogságában tevékenykedünk. Minden nagyon függ a konkrét személyiség jellegétől és lehetőségeitől, így pl. az olyan sajátos gondolási stratégiák is, mint a ráhagyatkozás, a dominanciára vagy a behódolásra való hajlam, és így tovább. Az ismeretelmélet, logika és tudományfilozófia helyett a személyiségelmélettől, a (tudás) szociológiától és a (tudomány)pszichológiától remélhetünk elméleti magyarázatokat. Érdemes talán emlékeztetni Karl Jaspersnek a világnézetek pszichológiája kapcsán kifejtett személyiségtipológiájára is. A gondolattal való azonosulás kényszere miatt egyszerre persze csak egy dologra gondolhatunk, ha erre éppen nem vagyunk képesek, akkor hiteltelenek leszünk: bizonytalannak, hamisnak, hazugnak, vagy őszintétlennek fogunk látszani.

Az eddigiekben a gondolkodás és gondolás megkülönböztethetősége érdekében különbségeik mellett érveltünk. Most ugyanezt a célt összefüggésük és kapcsolataik számbavételével is szeretnénk megközelíteni.

Vajon a gondolkodás folyamata felfogható-e úgy, mint egymást követő gondolás-állapotok sorozata? Illetve egy konkrét gondolás vajon hogyan állítható elő gondolkodási folyamatok eredményeként? Vagyis lehet-e egyszerre eleme és eredménye a gondolkodás a gondolásnak és viszont? Ezek nyilván ugyanazok a kérdések, amelyek számtalan tudományos problémában (a matematikai analízisben, a termodinamika folyamatfogalmában, a történelmi

események és folyamatok viszonyában, a hálózatelméletek gráflimesz fogalmában stb.) is jelen vannak s különféle ideológiák mentén szerveződő álláspontokról szemlélhetők. Vajon a gondolkodási folyamat kapcsán is szükség van-e a gondolkodás, mint mozgás Zénon apóriáiról beszélni?

Zénon dichotómia paradoxonához hasonlóan itt is arról van szó, hogy ha el akarok jutni A gondolásából B gondolásába (gondolkodni akarok), akkor közben a közöttük lévő gondolati út nem-megszámlálhatóan végtelen sok pontjában (nem-megszámlálható gondolat gondolásával) kellene időznöm. Kérdéses, hogy ez lehetséges-e? Ha végtelen sok gondolás vezet csak a gondolkodáshoz, akkor vajon gondolkodhatunk-e egyáltalán? Avagy lehetséges átugrani gondolásállapotokat s közvetlenül ("intuitív" módon) az eredményhez eljutni? Csak gondolás van, vagy van gondolkodás is? A válasz filozófiai előfeltevéseinken múlik. Ha elfogadjuk az aktuális végtelen létezését, akkor nem csak gondolás van, hanem gondolkodás is, ha nem, nincs. Mindkét választásunk logikus és ellentmondásmentes értelmezést tesz lehetővé - de alapvetően eltérnek abban, hogy a gondolások sorozatától megkülönböztetett gondolkodást létezőnek tartjuk vagy sem.[93]

Másrészt felvethető, hogy vajon milyen személyiségkonstrukciós meghatározottságok válnak láthatóvá a gondolás és gondolkodás összekapcsolásának fényében? Az univerzális, örök, visszatérően ismétlődő folyamatok vagy az egyedi, múlékony, megismételhetetlen pillanatnyi állapotok közegében időzzünk? (Kundera 1994)

A gondolkodó ész kétségtelenül valamiféle univerzális emberit képvisel s követőiben az univerzalisztikus, örök emberi személyiségjegyeket alakítja ki. Ebből a perspektívából a múlékony érzésekkel, érzelmekkel, értékekkel és érdekekkel való azonosulás teszi az embert egyedivé s teszi alkalmassá konkrét hétköznapi élethelyzetek eredményes kezelésére.

Ám, aki csak gondol, az a pillanat foglya, de a pillanat lakója is. Aki csak gondol s nem gondolkodik, az folyamatosan jelen van, a jelenben lakozik, otthon van itt. Az ilyen életnek rendkívüli intenzitása van, az ilyen személy teljes hitelességgel van jelen. Idő és tér, valóság és képzelet, álom és ébrenlét határait könnyedén veszi; sztalker. De vajon mi teheti indokolttá a pillanat elhagyását, lerombolását, mi késztetheti az ilyen embert a gondolkodásra, hiszen számára a gondolkodás - a gondolás folyamatosságának feladásával - önfeladásként jelenik meg, öngyilkossággal ér fel.

Mindannyiunk számára magyarázatra szorul, hogy vajon mi értelme van túllépni a gondoláson, mi értelme van a gondolkodásnak? A legegyszerűbb válasz talán az lehet, hogy a gondolkodásra való áttéréssel az ember számol, számításba veszi a pillanat elhagyásával elszenvedett hátrányokat s az ily

---

[93] A Zénon apóriák legjobb elemzését Tóth Imre adja (Tóth 1993, Ropolyi 2020).

módon (később) megszerezhető előnyöket, s dönt az előnyösebbnek tűnő megoldás mellett. Megmondhatjuk, hogy ez gyakran nem az ember döntése, hanem döntés az emberről, a túlélését befolyásoló (természeti és társadalmi) hatalmak döntése. Ezek súlya alatt az ember felfüggeszti személyiségének integritását s csak egy dimenzióban aktív, gondolkodik s nem él. Történetileg persze inkább arról van szó, hogy nagy tömegeknek eleve meg sem engedik, hogy teljes életet éljenek, a társadalmi munkamegosztás s az elidegenedés körülményei között nem jöhet létre integrált személyiség. Nyilvánvaló az is, hogy az elidegenedett viszonyok a legtöbb embert a puszta gondolkodás lehetőségétől is megfosztják.

A gondolás és gondolkodás különbségei természetesen egész kultúránkban érvényre jutnak (Ropolyi 1997/98, 2012) – a továbbiakban azonban csupán a filozófiai vitákban való jelenlétük felvillantására van lehetőségünk.

FILOZÓFIAI GONDOLÁS ÉS GONDOLKODÁS

A felvetett elgondolások nyomán beszélhetünk a gondoláshoz s a gondolkodáshoz kötött tipikus filozófiai metodológiákról, filozófiai stílusokról, valamint ezekhez kapcsolódó jellegzetes filozófiai vitákról.

Mindenekelőtt azonosíthatjuk a gondolkodást, illetve a gondolást előnyben részesítő filozófiai praxisokat. Könnyű ráismerni a gondolkodást, azaz a személytelen, az észhasználat univerzális logikai, nyelvi, kognitív szabályai mentén zajló keresést, tájékozódást preferáló ún. *analitikus* stílusú filozofálásra, valamint szöges ellentétére a személyesen vállalt, határozottan alakított és formált álláspontokkal, specifikus metafizikai elvekkel és elképzelésekkel operáló ún. *kontinentális* filozofálásra utaló jelekre is. A közismert és népszerű analitikus-kontinentális dichotómiára jellemző gondolkodás ill. gondolás metodológiai preferenciák valamilyen formában számtalan más filozófiai alternatívában is megjelenhetnek, mint például az igaz és autentikus filozófia különbségében (Heller 1996), a filozófia mesterségként és hivatásként való művelésében (Weiss 2021, Haack 2021), a kritikai és az értekező, a tudományos „szigorúságú", illetve esszé stílusú művek létrehozásában, kizárólag filozófiatörténeti, illetve kizárólag kortárs elemzések iránti elköteleződésekben, és sok további formában is.

Mindezek figyelembevételével világosan megkülönböztethetők a distinkció (explicit vagy implicit) figyelembevételéből származó filozófiai viták nagyobb csoportjai. 1) Egyrészt a gondolkodás, illetve a gondolás eljárásaira alapozott filozófiák esetében egyaránt vitákat generálhatnak a *saját*, „belső", specifikus metodológiájuk követelményeinek való megfelelés elvárásai; a bevett nézetek, az adott „hagyományban" érvényben lévő gondolkodási

„paradigmák" követésének igényei. 2) Másrészt jelen vannak a gondolkodás és gondolás metodológiai preferenciák közötti határozott választást szorgalmazó elgondolások. 3) Harmadrészt vitákat generál az együtt-létező gondolás és gondolkodás egy fogalmi rendszerben való *közös* használhatóságának a lehetősége is.

A gondolásra alapozott filozófiák vitáiban nyilvánvalóan vitatott lehet, hogy a filozófus vajon milyen alapon tud, illetve mer általános és szükségszerűen érvényes állításokat tenni? Hétköznapi vagy rendkívüli, egyszeri és egyedi vagy ismétlődő és közönséges tapasztalatok jogosítják fel erre? Milyen módon konstruálhatók (akár végtelenül) sokértelmű, ám minden értelmükben relevánsan értelmezhető fogalmak és nyelvi formulák, metafizikai állítások? A filozófia történetének melyik alakja vagy alkotása reprezentálja az érvényes, tulajdonképpeni filozófiai attitűdöt? Milyen személyiségvonások, kulturális és társadalmi körülmények teszik a filozófus számára lehetővé a sikeres világépítő praxist? Kritikai metafilozófiai kontextusként tipikusan személyiségelméletek (számtalan változatukban), társas ismeretelméletek, tudásszociológiák, tudománypszichológiai, művészetelméleti, történet– és társadalomelméleti elgondolások vehetők figyelembe.[94]

Ha Kuhn szellemében azt mondanánk, hogy a gondolás filozófusai világukra vonatkozó paradigmákat keresnek, alakítanak és létesítenek, akkor a gondolkodás filozófusairól, mint valamilyen adott, érvényben lévő paradigmában dolgozó „rejtvényfejtőkről" beszélhetnénk. Ebben a vonatkozásban vitatott és számonkérhető követelmény az egyértelmű és világos beszéd, a szigorúan szabályos, esetenként formalizálható nyelvhasználat, az ellentmondásmentesség és logikai kompaktság, és más effélék. Kritikai metafilozófiai kontextusként minden, a tudományok szemléletmódjára is jellemző diszciplína, logikai és nyelvfilozófiai, bizonyításelméleti, tudományelméleti konstrukciók relevánsak lehetnek. A személyesség megnyilvánulásaira gyakran lehetséges hibaforrásként tekintenek.

Figyelemre méltó, hogy egy ilyen törekvés újabban lehetővé teszi gépi, mesterséges intelligencia használatán alapuló gondolatmenetek, bizonyítási eljárások filozófiai igénybevételét is. Nemrégiben publikálták például az ún. „Project Debater" automatikus érvelő rendszer leírását.[95] Ez a mesterséges intelligencia alapú program képes emberi ágensekkel adott témákról valós idejű és sikeres viták lefolytatására. Evidensen adódik a program (gondolkodás-alapú) filozófiai vitákban való hasznosítása, s az esetleges érvelési hibák

---

[94] Elképesztően átfogó analízissel próbálkozik (Collins 1998).

[95] Ld. (Slonim - Bilu - Alzate 2021) A dolgozatnak nem kevesebb mint 53 szerzője van. A rendszert az IBM mesterséges intelligencia kutatói hozták létre (*Project Debater* 2021).

elkerülésével karnyújtásnyira került logikailag hibátlan filozófiai rendszerek építésének lehetősége. (Reed 2021, Weinberg 2021) Némileg hasonló céllal újabban, más számítástechnikával támogatott diszciplínák mintájára bevezették az ún. „komputációs filozófia" fogalmát is. (Grim – Singer 2020)

A gondolás és gondolkodás megkülönböztetésén alapuló filozófiai viták másik, talán legnépesebb csoportja az e két mentális praxis közötti választás diszkussziói tartalmazza. Az egymást kölcsönösen bíráló és elutasító filozófiai praxisok tipikus eljárásai jól ismertek például az ún. analitikus/kontinentális összecsapások dokumentumaiból.[96]

A gondolkodás alapú analitikus praxis a valóság homogén reprezentációin való végeérhetetlen bolyongás tapasztalatával szembesül a valóság végtelen összetettségéből adódó ismeretelméleti nehézségekkel, logikai paradoxonokkal, illetve az objektív valóság azonosításában elszenvedett – szükségszerűnek mutatkozó – filozófiai kudarcokkal. Az analitikus világértelmező elemzésekben hasznos gondolati eszközök használatával nemigen tudunk mit kezdeni alapvető ontológiai dilemmákkal. Például a Searl „kínai szoba" argumentumába foglalt súlyos filozófiai kihívással: hogyan tudunk különbséget tenni gondolati reflexiók koherens kollekciója és az esetlegesen ezeket generáló „objektív" létező realitása között?[97]

A rendelkezésre álló tapasztalatokból saját rendszereket elgondoló filozófus személyes világértelmezésének más értelmezésekkel való kommunikációjára kényszerül. Az ehhez szükséges „teoretikus tér", a megfelelőnek mutatkozó fogalmi, nyelvi és logikai közeg – az analitikus filozófus lehetőségeitől eltérően – általában nem áll eleve rendelkezésére, ezeket saját magának kell kiválasztania, formálnia, vagy létrehoznia. Ez korántsem egyértelmű, számtalan vitát generáló, de lehetséges eljárás – hiszen, mint például Tóth Imre mondja: a gondolkodó nem a logika foglya, hanem alkotója.[98] Így filozófiai állásfoglalásaiból épített világának leírásához és annak kommunikációjához esetről esetre létre tudja hozni a közösségalkotást lehetővé tévő kommunikációs szituációkat, beleértve a megfelelő beszédmódot és nyelvet.

A gondolás és gondolkodás viszonyának egységes fogalmi keretben való értelmezéséhez „analitikus" és „kontinentális" tradíciókból egyaránt vezetnek utak. Illusztrációként egyrészt érdemes hivatkozni Altrichternek (1993) a gondolás és gondolkodás nyelvi és logikai kontextusait egyaránt hasznosító gondolatmeneteire Descartes „cogito, ergo sum" interpretációja kapcsán.

---

[96] A folyamatos intenzív vita illusztrációja lehet pl. egy itthoni eszmecsere: (Eszes - Tőzsér 2005, 2007, Schwendtner 2006, Ullmann 2006).

[97] Itt visszaköszön a kanti magában való dolog.

[98] Tóth elsősorban a nemeuklideszi geometriák történeti és filozófiai elemzéseivel támasztja alá álláspontját. (Tóth 2011, Ropolyi 2020).

Másrészt kézenfekvő Heideggernek a gondolkodást elemző munkáit felidézni. (Heidegger 2009, 1991) A heideggeri álláspontot – a most szóban forgó szempontból – Hannah Arendt (1977) gondolta tovább. Mint Heller Ágnes megállapítja (Heller, Roberts, Beilharz 2020) Arendt a heideggeri „mi a gondolkodás" helyett inkább a „mit tesz a gondolkodás" kérdésére teszi a hangsúlyt s utóbbi megválaszolásától remél az előbbire is választ. Alaposan leegyszerűsítve: Arendt – a fentebb leírtakhoz némileg hasonlóan – ugyancsak megkülönböztet kétféle mentális tevékenységet: a kontemplatív, meditatív, értelmező, értelemkereső, *tulajdonképpeni* gondolkodást (olyasmit, amit mi gondolásként írtunk le), és a tudományos, technikai, hasznos tudást eredményező *problémamegoldó* gondolkodást (olyasmit, amit mi gondolkodásnak hívtunk). Ezek s a kapcsolódó további arendti dichotómiák (pl. igazság és tudás, tudni mit és tudni hogyan stb.) forrásaiként ugyancsak a személyesség és személytelenség meghatározottságai azonosíthatók. Heller Ágnes Arendt álláspontjával szemben e mentális praxisok elválaszthatatlansága mellett érvel – örömteli elkötelezettséggel a kommunikáció, a kritika és a vita filozófiáinkat életben tartó funkciói mellett (Heller, Roberts, Beilharz 2020).

Utóbbiak filozófiai jelentősége vitathatatlan. Felidéznénk a filozófia mai állapotára valamilyen módon – legalábbis a filozófia angol nyelvű művelőinek körében – jellemző felmérés „eredményét". Bourget és Chalmers 2009-ben filozófusok többezres táborában próbálta feltárni a jelentősebb filozófiai kérdésekben való állásfoglalások megoszlását és ezeknek különféle módszerekkel láthatóvá tehető összefüggéseit.[99] A felmérésből az álláspontok végtelen variabilitása mellett az is kiderült, hogy a filozófusok egyáltalán nincsenek tisztában a filozófiai nézetek szakmán belüli megoszlásával. Ilyenformán talán jobb lesz, ha ezt a gondolatmenetet itt és most mi is felfüggesztjük.

IRODALOMJEGYZÉK

Altrichter Ferenc: Cogito, ergo sum. 119-184. In. Altrichter Ferenc: *Észérvek az európai filozófiai hagyományban*. Atlantisz, Budapest, 1993.

Arendt, Hannah: *The Life of the Mind*. A Harvest Book. Harcourt Inc, San Diego-New York-London, 1977.

Bourget, David – Chalmers, David J.: What do philosophers believe? *Philosophical Studies* 170 (3). 465-500. 2014.

[99] *The PhilPapers Surveys. Results, Analysis and Discussion. https://philpapers.org/surveys/*. Illetve (Bourget – Chalmers 2014). A felmérést 2020-ban megismételték. Az új adatok kiértékelése folyamatban van.

Collins, Randall: *The Sociology of Philosophies. A Global Theory of Intellectual Change*. Belknap Press/Harvard University Press, Cambridge Mass–London, 1998.

Eszes Boldizsár - Tőzsér János: Mi az analitikus filozófia? *Kellék* 27-28. 45-71. 2005.

Eszes Boldizsár -Tőzsér János: Mi és mi nem az analitikus filozófia? *Magyar Filozófiai Szemle* 2007. 1-2. 75-107. 2007.

Grim, Patrick – Singer, Daniel: Computational Philosophy. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2020 Edition), Edward N. Zalta (ed.) *https://plato.stanford.edu/archives/spr2020/entries/computational-philosophy/*

Haack, Susan: Philosophy as a Profession, and as a Calling. *Syzetesis* VIII. 33-51. 2021.

Heidegger, Martin: Mit jelent gondolkodni? (Ford. Pongrácz Tibor) 7-16. In. Bacsó Béla (Szerk.): *Szöveg és interpretáció*. Cserépfalvi, Budapest, 1991.

Heidegger, Martin: *Mit hívunk gondolkodásnak?* (Ford. Vajda Mihály) Gond-Cura Alapítvány, Budapest, 2009.

Heller Ágnes: A tragédia mint a mezítelen exisztencia létformája. (Lukács György „A tragédia metafizikája" című esszéjén gondolkodva). *Magyar Filozófiai Szemle* 1996. 4-5-6. 325-337. 1996.

Heller, Ágnes – Roberts, David – Beilharz, Peter: On thinking: Open letter to Hannah Arendt. *Thesis Eleven* 159 (1). 23-34. 2020.

Kundera, Milan: *A lét elviselhetetlen könnyűsége*. (Ford. Körtvélyessy Klára). Európa Könyvkiadó, Budapest, 1994.

Project Debater. *https://www.research.ibm.com/artificial-intelligence/project-debater/* (Elérve: 2021. december 27)

Reed, Chris: Argument technology for debating with humans. *Nature* 591. 373-374. 2021.

Ropolyi László: Mit jelent gondolni? *Magyar Pszichológiai Szemle* LIII (37) 1-4. 177-187. 1997/98.

Ropolyi László: A filozófia képe és a kép filozófiája, avagy az igaz a rész – az igaz az egész. 11-40, In. Egyed Péter és Gál László (Szerk.): *Fogalom és kép II*. Presa Universitară Clujeană, Kolozsvár, 2011.

Ropolyi László: What is Called „Thinking of"? – Ideas for Thinking. 61-73, In. Shulamith Kreitler, Günther Fleck, László Ropolyi, and Dagmar Eigner (eds.): Systems of Logic and the Construction of Order, Peter Lang, Frankfurt am Main, 2012.

Ropolyi László: Másodlagos szóbeliség vagy vizualitás. 31-48, In. Egyed Péter és Gál László (Szerk.): *Fogalom és kép 4. Hang/hangzás, beszéd, zene*. Egyetemi Műhely Kiadó - Bolyai Társaság, Kolozsvár, 2014.

Ropolyi László: A filozófia felszabadítása: Tóth Imre Zénón dichotómia apóriájának értelmezéséről. 167-184. In. Paksi Dániel (Szerk.): *Emergencia: a világ rétegzett felépítésének az elmélete*. L'Harmattan Kiadó, Budapest, 2020.

Schwendtner Tibor: Analitikus versus kontinentális filozófia. *Magyar Filozófiai Szemle* 2006. 1-2. 1-15. 2006.

Slonim, Noam – Bilu, Yonatan – Alzate, Carlos, et al.: An autonomous debating system. *Nature* 591. 379-384. 2021.

The PhilPapers Surveys. Results, Analysis and Discussion. *https://philpapers.org/surveys/*

Tóth Imre: The Dialectical Structure of Zeno's Arguments. 179–200. In. Michael John Petry (ed.): Hegel and Newtonianism. Kluwer, Dordrecht, 1993.

Tóth Imre: *Szabadság és igazság*. Typotex, Budapest, 2011.

Ullmann Tamás: Analitikus és kontinentális filozófia. *Magyar Filozófiai Szemle* 2006. 3-4. 227-251. 2006.

Weinberg, Justin: "Hey Sophi", or How Much Philosophy Will Computers Do? *Daily Nous* 2021/03/24. *https://dailynous.com/2021/03/24/hey-sophi-or-how-much-philosophy-will-computers-do/*

Weiss János: A filozófia mint mesterség vagy hivatás. *Előadás az „Önéletrajz és filozófia. Konferencia Heller Ágnes emlékére" című rendezvényen*. Budapest, 2021 március 11. (Kézirat)

HABSBURG-BARÁT NEOBAROKK, HAZAFIAS NÉPMŰVÉSZET. EGY ÉPÍTÉSZETTÖRTÉNETI VITA MARGÓJÁRA

VÁRALJAI ANNA

Tanulmányomban a Lechner Ödön és Pártos Gyula által tervezett második szegedi városháza épülete (1882-1883) körüli stílus vitát járom körbe. A mikrohistóriai vizsgálat arra igyekszik rávilágítani, hogy egy épület stílusa erőteljes politikai, ideológiai konnotációkat hordozhat. A stílus terminus alatt általános értelemben egy közlés kifejezésmódját értjük, ami jelen kutatás esetében abszolút meghatározó: a vizsgált építészeti stílusok (a neobarokk és a népies) ugyanis – amennyiben közlésekként definiáljuk azokat – az említett történelmi kontextusban intenzív érzelmi-gondolati többletjelentést hordoztak.

Az új szegedi városháza (1882-1883) építésére kiírt pályázatot Lechner Ödön és Pártos Gyula terve nyerte meg, azzal a kikötéssel, hogy annak az osztrák neobarokk stílusban kell felépülnie. Előadásomban eddig jórészt publikálatlan dokumentumok segítségével azokra a vitákra, dilemmákra és sajátos megoldásokra világítok rá, amelyekkel Lechner Ödön végül lazíthatott az előírásokon, és magyaros elemekkel kombinálhatta a Monarchia stílusaként aposztrofált neobarokkot. Véleményem szerint Lechner Ödön a szegedi Városházán alkalmazta első ízben a magyaros formakincs elemeit, továbbá a későbbiekben védjegyévé vált mázas kerámiát, mint építő anyagot, és ehhez az épülethez köthető a nemzeti építészet lechneri gondolatának első jelentkezése is.[1]

Kutatásom anyagául a Csongrád Megyei Levéltár páratlanul érdekes, több doboznyi levéltári állománya szolgált, amely Lechner Ödönnek és Pártos Gyulának a szegedi Városházához készített, 1882–1883-ra datálható

[1] Az előadás alapjául szolgáló kutatás a 2020-as Kállai Ernő művészettörténészi-kutatói ösztöndíj keretében valósult meg. Jelen tanulmány a kutatási anyag tematikus részösszefoglalása, a kutatási eredmények teljes terjedelmükben az alábbi forrásban kerültek publikálásra: Váraljai Anna: *L*echner Ödön rajzai a szegedi városházához, *Művészettörténeti Értesítő,* 69. évfolyam, 2020. 2., Akadémiai, Budapest, 303-326, valamint Váraljai Anna: Egy építészettörténeti fordulópont margójára (Lechner Ödön és a Szegedi Városháza tervrajzai), *Tiszatáj*, 74. 2020. 10. 106-113.

tervrajzait, iratait tartalmazza. A levéltárban őrzött rajzok recepciótörténete sekélyes, elmélyült feldolgozásukra eddig nem került sor. A rajzok a Móra Ferenc Múzeum Történeti Osztályának leltározatlan raktári anyagából kerültek a Csongrád-Csanád Megyei Levéltár tervpályázatainak anyaga közé 1980-ban, s jelenleg is ott kutathatók.[2]

A rajzok nagy része a városháza díszítőornamentikájához kapcsolható. Ezek stiláris szempontból jórészt barokk és rokokó ornamenseket idéznek, ilyenek a kagylók és a gyöngyfüzérek, medalionok, voluták, kariatidák és angyalok. Egyes motívumok, mint például a rozetták, Vedres Istvánnak, a korábbi városháza tervezőjének is meghatározó motívumai voltak, s Lechner feltehetőleg rá való utalásképp alkalmazta azt oly gyakran az új épületen. A legizgalmasabbak azok a népművészetből ellesett, stilizált ornamensek, amelyeknek nem találjuk előzményeit sem a lechneri életműben, sem a korabeli építészetben. Ilyenek a húsos, gyakran gyöngyös pálcatagra fűzött tulipánok (lásd később a Postatakarékpénztár épületének tulipános oszlopfőit, gyöngyfüzér-sorait), a geometrikus alakzattá stilizált bimbók és rügyek, a kőbányai Szent László-plébániatemplomon (1893–1898) visszatérő kúszólevél és lángoló szív motívumai, amelyek feltehetőleg Lechner önálló néprajzi gyűjtésének eredményei.

Az új városháza építésének szükségességét egy tragikus esemény, az 1879. március 12-i nagy szegedi árvíz tette indokolttá, amit követően alig háromszáz épület maradt épen a városban, és a régi városháza is jelentős károkat szenvedett. [3] Szeged újjáépítésére kormánybizottság szerveződött Tisza Lajos vezetésével, s a tervek elkészítésével Lechner Lajost bízták meg. A Széchenyi tér parkosításával a régi szegedi vár helyett ide helyeződött át a városközpont, amit a városvezetés egy, a korábbinál rangosabb épülettel kívánt megkoronázni. Mindez azonban szükségszerű is volt, mert a régi városháza alapfalai egészen a pinceszintig eláztak. A Magyar Mérnök- és Építész Egylet 1881 őszén pályázatot hirdetett a szegedi városháza építésének ügyében, kifejezve a felett érzett örömét, hogy Szeged „az építtetni szándékolt új széképületének terveit hazai építészek számára rendezett nyilvános tervezési pályázat útján kívánja beszerezni s hogy erre a célra szép összeget áldozva, hazai viszonyainkhoz képest igen tekintélyesnek mondható díjakat ajánlott föl”.[4] Tisza Lajos stiláris

---

[2] Magyar Nemzeti Levéltár Csongrád-Csanád Megyei Levéltárának gyűjteménye, Lechner Ödön és Pártos Gyula tervei a szegedi Városházához (XV.2b. 45. d.- 49. d. jelzettel)

[3] Bakonyi Tibor – Zombori István*:* Szeged árvíz utáni (1879) rekonstrukciójának tervei. *Műemlékvédelem*, 24. 1980. 3. 132-140.

[4] Ismeretlen szerző*:* A magyar mérnök- és építész- egyesület (sic!) emlékirata. (A szegedi városházi pályázat ügyében.) *Szegedi Híradó*, XXIII. 272. szám, 1881. november 29., oldalszám nélkül.

megkötése az volt, hogy az épületnek Mária Terézia kori „baroque stylben", a régi városháza arculatához igazodva kell felépülnie.

Szegeden nem a városháza építésére kiírt pályázat során bukkant fel először Lechner neve, hanem 1881. július 11-én, egy, *Az Építési Ipar* című műszaki hetilapban többedmagával publikált petíció kapcsán.[5] A szegedi közgyűlésnek címzett folyamodvány az ez évben felavatott szegedi Városi Színház építésének körülményeit kritizálta, mivel annak tervezését és kivitelezését osztrák építészekre (Fellner és Helmer) bízták.[6] További kifogásként merült fel a verseny nélküli megbízás, valamint a hazai építészeti karral szembeni bizalmatlanság. Kutatásunk szempontjából fontos hangsúlyozni, hogy Lechner pályafutása során ebben a többedmagával publikált írásban fogalmazta meg először „a magyar építészet kultúrfejlesztő hatásának" gondolatát, ami éppenséggel egy szegedi épülethez kapcsolódik.

Szintén Lechner szegedi kötődését jelzi, hogy húsz évvel később, 1902. június 3-án a Dugonics Társaság közgyűlésén fejtette ki először a magyar formanyelvről alkotott elképzeléseit, hangsúlyozva, hogy „a nyelv mellett, amelyet beszélünk, egy másik is, egy nem kevésbé fontos, a forma nyelve is létezik".[7]

Akárcsak a szegedi színház ügyében írt petíció esetében, ekkor is hangsúlyozta az építészeti formanyelv kultúramegtartó szerepét, vagyis, hogy „a magyar formák kifejlesztésével nemzeti létünket is megszilárdíthatjuk".[8] Az 1881-es petíció következményeképpen a városháza pályázatát Tisza Lajos már kizárólag magyar építészeknek hirdette meg, s bár ezt sikerként könyvelhette el Lechner, öröme mégsem lehetett teljes a stiláris megszorítás, az épület Mária Terézia kori barokk stílusban való kivitelezésének előírása miatt. Mi volt a legfőbb problémája ezzel az építészeti stílussal? Ellentmondásosnak tűnhet Lechner „neobarokkal" szembeni ellenszenve, hiszen éppen ekkoriban emeli legszebb historizáló épületeit, többek között az 1883-as szegedi neoreneszánsz Milkó-palotát.

---

[5] Aláírók: Benkó Károly, Bukovics Gyula, Czigler Győző, Feszty Adolf, Gerster Kálmán, Hauszmann Alajos, Kallina Mór, Kauser József, Koch Henrik, Lechner Ödön, Makay Endre, Pártos Gyula, Petschacher Gusztáv, Schickedancz Albert, Weber Antal, Ybl Miklós (Szeged szab. kir. város tekintetes közgyűlésének. *Az Építési Ipar. Műszaki Hetilap*, V. 236. szám, 1881. június 10., 247-248.)

[6] Az eredeti dokumentumot lásd: CSML 6514/1881.

[7] Lechner Ödön: A magyar építőstílusról. *Magyar Nemzet*, 1902. június 3., 2.

[8] Lechner i.m. 1902 (22. j.) 3.

1. *Lechner Ödön: A szegedi városháza főhomlokzati rajza, évszám nélkül. Papír, tus, 79 × 107 cm, CSML Szeged, XV.2.b. 45/26.*

Úgy tűnik, kifejezetten a bécsi építészetet idéző neobarokk stílussal volt problémája, és ez még egyértelműbbé válik későbbi írásai tükrében, ahol már harcosan szembeszáll az osztrák késő barokk formanyelvet „majmoló" magyar építészekkel. Rozsnyai József rámutat, hogy *a petícióban rossz színben feltüntetett (a szegedi színházat tervező)* Fellner és Helmer építészcéghez köthető a neobarokk jellegzetesen osztrák, vagy bécsies változatának megszületése és a Monarchián belüli elterjesztése. [9] A művészettörténeti szakirodalom egy részének az az álláspontja, hogy a magyar építészek közül Lechner nyitott leghamarabb középületeink „neobarokkosítása" felé, illetve, hogy a későbarokk,

[9] Rozsnyai József: Lechner Ödön szerepe a magyarországi neobarokk kezdeteinél. *In. Uő: Neobarokk építészet Magyarországon az Osztrák-Magyar Monarchia idején, különös tekintettel Meinig Arthur építész munkásságára.* Doktori disszertáció, Eötvös Loránd Tudományegyetem Bölcsészettudományi Kar, 2011. 81.

rokokó bécsi palotastílus magyarországi középületeken való megvalósulásának mintapéldánya a szegedi Városháza.[10] Véleményem szerint éppen az utóbbi épület részlettervei, valamint az annak stílusával kapcsolatos dilemmák mutatnak rá arra, hogy Lechner számára a barokk egyet jelentett a Monarchiával, amellyel szemben kialakította sajátos, magyaros elemekkel tarkított „nemzeties" stílusát, mintegy a nemzeti ellenállás tanúságaképpen.[11] Mindezt csak még nyomatékosabbá teszi, hogy Lechner családjában erős hazafias szellem élt, és egész életét az 1848-as álláspont határozta meg.[12] Jóllehet, Bakonyi Tibor szerint Lechner *1882-ben* még nem volt elég erős ahhoz, hogy a barokk stílus kötöttségeivel szembeszálljon, az első díj elnyerése után a kötöttségekhez képest igyekezett megvalósítani saját építészeti elképzeléseit, és engedélyt kapott rá, hogy a klasszikus építészeti elemek felhasználása mellett egyéni megoldásokat is alkalmazzon.[13]

Érdekes kérdés, hogy miért vett fordulatot Lechner művészi pályája éppen ekkor, a szegedi épület tervezésének időszakában? Nemes Márta kutatásai nyomán ennek előzményei Lechner párizsi időszakában lelhetőek fel (1874-től három éven át *Clément Parent* építész mellett francia reneszánsz kastélyok felújításán munkálkodott) ahol új szerkezeti anyagokkal és új szellemi áramlatokkal – pl. az Arts & Crafst-mozgalommal – találkozhatott.[14] A háziipar fogalmával a világkiállításokon ismerkedhetett meg, ahol az egyes kiállítók igyekeztek minél hangsúlyosabban kidomborítani nemzeti/népi sajátosságaikat. Nemes szerint ez, vagyis a „domestic revival" jelensége magyarázza, hogy Lechner Feszl Frigyesnél (lásd a pesti Vigadó ornamentikája) szilárdabb alapokra helyezte a népi motívumkincs felhasználásának lehetőségeit. Úgy véli, a történeti stílusok „elfogyása", kiüresedése is hozzájárult a népművészet felfedezéséhez, valamint az orientalizmus Kelet felé tekintő divatja, mely hazánkban az őshaza és az őseredeti népművészet keresésének gondolatában nyilvánult meg.[15] Nemes Márta fontos észrevétele, hogy az agyag, mint építőanyag önmagában is ősi kultúránkra utalt, így kerülhetett Lechner fókuszába,

---

[10] Rozsnyai i. m. 2011 (25. j.) 246, *és* Bakonyi Tibor – Kubinszky Mihály*: Lechner Ödön*. Corvina, Budapest, 1981. 58-61.

[11] Lechner 1880 és 1886 között még három további neobarokk épületet is tervezett (budapesti Kempinszky-villa, nagybecskereki vármegyeháza, pécsi színház).

[12] Sisa József: *Lechner, az alkotó géniusz*. Iparművészeti Múzeum – MTA BTK Művészettörténeti Intézet, Budapest, 2014. oldalszám nélkül.

[13] Sümegi (Szerk.) i.m. 2020. (9. j.) 175-176.

[14] Nemes Márta: *Lechner Ödön Iparművészeti Múzeuma. Tanulmányok Budapest múltjából*. 24. Budapesti Történeti Múzeum, Budapest, 1991. 65-90.

[15] Nemes i.m. 1991. (30. j.) 77.

különös tekintettel az alföldi viszonyokra, ahol valóban hagyományos építőanyagnak számított, s így markánsan meg is jelenik a Városházán, mázas tetőcserép és majolika díszítőornamens formájában.[16]

A kerámiához való vonzódása családi okokkal is magyarázható, mert édesapja téglagyárában (ahol többek között a Dohány utcai Zsinagóga burkolatai is készültek) már gyerekkorában megismerkedett az agyaggal. Mendöl Zsuzsa szerint a kerámiaelemek Lechner homlokzatainak legfontosabb elemei, s „számára a kerámia a hazai adottságoknak és építési lehetőségeknek megfelelő nemzeti építőanyag."[17] *A háziipar elősegítését igyekezett szolgálni az a kezdeményezés, hogy nem csak a tervezési munkálatokat, hanem lehetőség szerint a kivitelezést (bádogozás, kőfaragó munkák, cserépgyártás) is helyi mesterekkel oldották meg. A többezer darab színes-mázas tetőcserepet Tóth Béla szegedi cserépgyáros, a komolyabb, művészi porcelán-és majolikamunkákat pedig* budapesti majolikagyárosokra bízták.[18] A helyi mesterek aránya azonban (a munkanaplók tanúsága szerint) jóval magasabb volt, mint a budapestieké, illetőleg a bécsieké, s a korszakban páratlan módon a kőfaragómunkák jelentős részét egy szegedi vállalkozó asszony, özv. Fischer Jánosné és fiai kivitelezték.[19]

A Lechner-rajzokon megjelenő, jellegzetesen népi (jelen esetben alföldi virág-) ornamentika, tendenciózus gyűjtőmunka és kutatás tárgyát majd csak 1885 után – Huszka József kutatásaival és a *Művészi Ipar* című folyóirat megjelenésével – képezi, így Lechner művészi kísérletei megelőzik a szisztematikus anyaggyűjtés időszakát. Sümegi György úgy véli, hogy a művészettörténet mindezidáig túl keveset foglalkozott Lechner népművészeti gyűjtőmunkájával, holott az építészt nem csak Huszka József kutatásai, hanem saját tapasztalatai is inspirálták.[20] Bakonyi Tibor a Városházánál alig egy évvel későbbi, Andrássy úti Drechsler-palota kávéházának magyaros, virágkelyhes bútoraira hívja fel a figyelmet.[21] Bakonyi nyomán Sümegi György is úgy véli, hogy a „Koronghi Lippich Elek által az állam támogatta Malonyai-féle akció

---

[16] „...a magyarság eredetének kutatása nyomán kelet építőanyaga, az agyag, a mázas kerámia építészeti alkalmazása már önmagában is szimbolikus jelentésűvé lehetett, népi formák nélkül is ősi kultúránkra utalt." Uo. 77-78.

[17] Mendöl Zsuzsa*:* Lechner Ödön és a Zsolnay gyár kapcsolata. In. Pusztai–Hadik Szerk. i.m. 1985. (7. j.) 64.

[18] CSML XV.2.b. 46. 6077/1844.

[19] CSML XV.2.b. 46. 14003/1884.

[20] *Sümegi* szerk. i.m. (9. j.) 2020. 192.

[21] Bakonyi Tibor*:* A Lechner Ödön munkásságával foglalkozó szakirodalom kritikai értékelése. *Építés-Építészettudomány*, 11. 1979. 3-4. 461-473.

megkezdését megelőzte Lechnernek a népművészeti alkotások gyűjtését és annak a művészetekre gyakorolt megtermékenyítő hatását eszközlő tervezete," amely „úttörő terv" első gyümölcsei a korai épületein (vagy azok egyes berendezési tárgyain) alkalmazott népművészeti motívumok.[22]

Feltételezhetjük, hogy az intellektuális beállítottságú Lechner Szegeden is folytatott néprajzi kutatásokat. Ezt illetően két irányban érdemes vizsgálódnunk: egyrészt az építész a Városháza tervezésével, kivitelezésével párhuzamosan, 1883-ban Lillin Károly kékfestő számára tervezett egy – végül megvalósításra nem került – francia reneszánsz stílusú házat. 1867-ben Lillin műhelye már nagyüzem-szerűen működött, ahol Lechner a kékfestő dúcokról megismerhette a helyi népies mintákat. Ez a feltételezés annál is indokoltabb, mert az 1890-es évektől Lechner többek között textilminták motívumai nyomán igyekszik az építészeti formanyelvet megújítani,[23] másrészt mert a kihalófélben lévő kékfestő mesterség mintáinak életben tartása bekapcsolható a háziipar feltámasztásának gondolatkörébe.[24] Malonyai Dezső mutatja be azokat az 1870-es évek végétől egyre kisebb számban fellelhető, padlásokról előkerült kékfestő dúcokat, amelyek leírása Lechner Városházához készített rajzainak magyaros ornamenseit idézik:

A népies, stilizált tulipán, a későbbi épületdíszítményeit meghatározó magyaros-tulipános motívum az épület számos helyén megjelenik: a díszterem karzatát tartó oszloppár oszlopfőin a barokk voluták és virágfüzérek között,[25] az udvari főpárkány volutáján[26] és a kistető ablakai körül.[27] ***A*** kifelé kanyarodó szirmú, középen stilizált bibékkel díszített tulipán szintén több helyütt felbukkan.

---

[22] Sümegi szerk. i.m. 2020. (9. j.) 182–183.

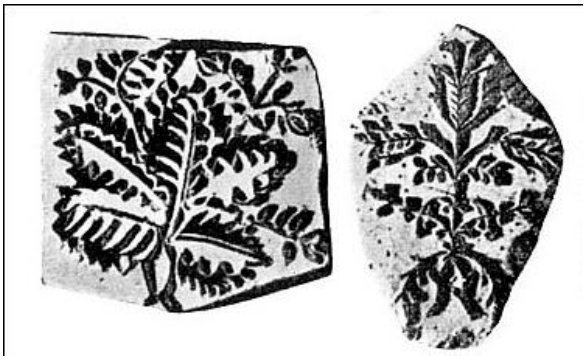
[23] Sisa i.m. 2014. (28. j.) oldalszám nélkül.

[24] „Az a sorsa a népies kékfestő iparnak is, ami a szűcsségnek, szűrmívességnek, céhbeli, városi fazekasságnak: lassan pusztul – és a régi ducok, amikből már is sok a padlásra került, sutba jutnak, mert nem érdemes folytatni az apa s a nagyapa mesterségét." Malonyai Dezső*: A magyar nép művészete*. V. kötet. Hont, Nógrád, Heves, Gömör, Borsod magyar népe, a palócok művészete. Franklin-Társulat, Magyar Irodalmi Intézet és Könyvnyomda, Budapest, 1922. oldalszám nélkül, Online: *https://www.arcanum.hu/hu/online-kiadvanyok/Malonyai-malonyai-dezso-a-magyar-nep-muveszete-1174D5/v-kotet-hont-nograd-heves-gomor-borsod-magyar-nepe-a-palocok-muveszete-11926E/viselet-1192DD/* (utolsó megtekintés: 2020.07.28.)

[25] CSML XV.2.b. 45/44.

[26] CSML XV.2.b. 46/1/148.57.

[27] CSML XV.2.b. 46/1/148.57.a



2. Kékfestő dúcok Rozsnyóról az 1870-es évekből. In. Malonyai Dezső: A magyar nép művészete, V. kötet. Hont, Nógrád, Heves, Gömör, Borsod magyar népe, a palócok művészete. Budapest 1922, oldalszám nélkül, 237. tábla

3. Lechner Ödön: A karyatidák lábazatainak díszítménye, évszám nélkül. Papír, ceruza, szén, 72 × 258 cm. CSML Szeged, XV.2.b. 45/64. Részlet

A kékfestő házának tervezésén kívül a hatástörténet vizsgálatakor fontos lehet az az életrajzi tény, hogy Lechner már a Városháza építésének időszakában kapcsolatot ápol az 1892-ben Dugonics Társasággá szerveződő – Szeged helytörténete és népművészete iránt érdeklődő –egyesülés tagjaival, köztük Milkó Izidorral, akinek szegedi belvárosi palotáján a Városháza építésének évében dolgozott. A későbbi tagok egy része már az 1870-es évektől jelentős néprajzos iskolává szerveződött, amely eleinte elsősorban a szegedi urbánus irodalom számára keresett új témákat a paraszti életben. Ennek a néprajzos

körnek a piarista Csaplár Benedek (1821–1906) vetette meg alapjait, aki 1867-ig tevékenykedett Szegeden, és tanítványaival Ipolyi Arnoldnak végzett folklorisztikus kutatásokat.[28] Bálint Sándor részletes kronológiáját adja a szegedi néprajzi kutatás és folklorisztikus érdeklődés kialakulásának, s témánk szempontjából fontos vizsgálódásai közé tartozik Huszka József (Lechner egyik legfőbb inspirálója) szegedi kötődéseinek, kiterjedt szegedi rokonságának feltérképezése, a rókusi szűcsök mintakönyveire irányuló szegedi gyűjtéseinek számba vétele.[29]

Mindazonáltal nem csak Lechnerre hatott a szegedi folklorista közeg, hanem az építész is nagy hatással volt a városra: Bálint Sándor visszaemlékszik arra, hogy polgári iskolai rajztanára, Cs. Sebestyén Károly (1876–1956) még az I. világháború éveiben is a Lechner-féle szűrmustrákat és népies ornamentikájának alapmotívumait gyakoroltatta velük rajzstúdiumain.[30]

Összegzésként megállapítható, hogy a szegedi Városházán jelenik meg első ízben Lechner Ödön azon törekvése, hogy – szemben a Monarchia stílusaként definiált neobarokkal – a népművészet alapformáinak elvontabb és univerzálisabb felkutatásával készítse elő egy, az európai tendenciákkal is lépést tartó nemzeti építészet megalapozását.[31]

---

[28] Gaál Endre (Szerk.): *Szeged története 3/2, 1849–1919*. Somogyi Könyvtár, Szeged, 1999. 1019-1020.

[29] Bálint Sándor*:* A szegedi néprajzi érdeklődés és kutatás múltja. In. Uő: *A szögedi nemzet. A szegedi nagytáj népélete*. 1. rész. (A Móra Ferenc Múzeum Évkönyve, 1974-1975. 2.) 7-52.

[30] *Bálint* i.m. 1974 (52. j.) 35.

[31] A tanulmány a Kállai Ernő Művészettörténészi Kutatói Ösztöndíj támogatásával készült. Köszönet a Csongrád-Csanád Megyei Levéltár munkatársainak, elsősorban Szalma-Baksi Tímeának és Haska Dánielnek a sok segítségért. Külön köszönetet mondok Nagy Ildikónak és Jávor Annánakszövegem gondos lektorálásáért.

VISSZATÉRÉS A SZEMÉLYES PÁRBESZÉDHEZ: A MODERN SZÓKRATÉSZI DIALÓGUS SZÜLETÉSE A DOGMATIKUS FILOZÓFIAOKTATÁS KRITIKÁJÁBÓL

MÁRIÁS LEONÁRD

Az akadémiai filozófiai gyakorlat és az egyetemi filozófiaoktatás a vitára épülő filozofálás modelljét részesíti előnyben. Ez jelentős részben abból következik, hogy a filozófia kortárs gyakorlata a filozófiát értekező prózában kifejtett, elsősorban írott formában kibontakozó tudományként határozza meg.[1] Ez az alapvetés szorosan kapcsolódik a filozófiai hagyományhoz, amely számos egyedülálló írásművet állít elénk példaként azt illetően, hogy milyen formában művelhető a filozófia.

Ennek alapján ma magától értetődőnek tűnik, hogy a filozofálás magányos erőfeszítés, amely egy álláspont önálló kialakítását követően arra törekszik, hogy megállapításait az akadémiai párbeszéd intézményes fórumain (folyóiratokban, konferenciákon) érvelve elfogadtassa a szakmai közösséggel. Az akadémiai filozófia tehát olyan, elsősorban monologikus gyakorlatként írható le, melynek keretei között a kommunikáció alapformája filozófiai képzettséggel rendelkező szakértők szakmai álláspontjainak megvitatása. Ebben a gyakorlatban a vita kiemelt szerepére utal az is, hogy az antagonizmus, az egyet nem egyetértés szándéka, a másik álláspont gyenge pontjainak keresése vagy esetenként a megsemmisítésére irányuló kísérlet a szakmai temperamentum alapkövetelményének tűnik.[2]

---

[1] Erről lásd például Karel L. Van Der Leeuw: Philosophical Dialogue and the Search for Truth. In. *Thinking: The Journal of Philosophy for Children* 17. 3. sz., 2004. október 1., 17.; Esa Saarinen és Sebastian Slotte: Philosophical Lecturing as a Philosophical Practice. In. *Philosophy*, 1. sz., 2003. 7.; Arthur C. Danto: Philosophy as/and/of Literature. *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association*. 58. sz. 1. 1984. 7.

[2] Erre mutat rá például *An Introduction to Metaphilosophy. Eds.* Søren Overgaard, Paul Gilbert, Stephen Burwood. New York, Cambridge University Press, 2013. 51-52.; Zach Weber: Issue Introduction In. *Essays in Philosophy* 12. sz. 2. 2011. 199.; Michele Lamont: *How Professor Think: Inside the Curious World of Academic Judgment*. Cambridge, MA, Harvard University Press, 2009. 69.

Ezzel szemben az akadémiai filozófia gyakorlatának kritikájából kiinduló alternatív filozófiai gyakorlat[3] a dialógust állítja a filozófiai tevékenység középpontjába. Egy 2007-es UNESCO-tanulmány[4], amely a filozófiaoktatás globális helyzetét mérte fel, az akadémiai kereteken kívüli filozófiai tevékenységek legfontosabb közös jegyét abban látja, hogy a dialógus gyakorlására épülnek és ezáltal eltérnek a filozófia monologikus koncepciójától, például a magányos gondolkodó és a közönségének előadó professzor szerepétől. Hangsúlyozzák az önálló gondolkodás gyakorlásának fontosságát, ugyanakkor kihívást támasztanak a filozófus, mint mester hagyományos fogalmával szemben és a problémák vizsgálatát közös feladatnak tekintik. Ennek során elutasítják a tekintélyalapú érvelést, különösen a kanonikus szerzőkre hivatkozó érveket, amit a tanulmány szerint az akadémiai filozófia gyakran a filozófiai nézőpont elengedhetetlen referenciapontjának tekint.

Az első határozott kísérlet a filozófiai tevékenység alternatív koncepciójának megvalósítására, az 1980-as években Németországból kiinduló, ma már számos országban jelen levő filozófiai gyakorlat mozgalom, arra a radikális váltásra épül, hogy képviselői elhagyják az akadémiai gyakorlat szövegközpontúságát a végcéljának tekintett írott, tudományos produktumra törekvéssel együtt. Ehelyett a filozófiai tevékenység alapjává a laikusok számára is hozzáférhető, szóbeli filozófiai párbeszédet teszik, melynek során a filozófiai gondolkodás személyes részvételen alapuló, közös gyakorlására törekszenek. Tehát a filozófia alternatív művelése az értekező írásra támaszkodó, tudományos célú vitát preferáló akadémiai gyakorlattól a szakmai közegen és kereteken kívül megvalósuló szóbeli dialógushoz való visszatérésként írható le. Ennélfogva egy Platónhoz fűzött újabb lábjegyzetként értelmezhető, amely újraértékeli a szókratészi szellemiség szerepét és jelentőségét a filozófiai tevékenységben.

Ezt jelzi, hogy a filozófiai gyakorlat mozgalom kezdettől fogva ikonikus példaként tekint Szókratészre. Már a nyolcvanas években adoptálja a modern szókratészi dialógus módszerét – jóllehet ez a módszer a mozgalmon kívül és

---

[3] Alternatív filozófiai gyakorlatnak azokat az 1980-as évek óta megjelent kísérleteket nevezem, amelyek arra törekszenek, hogy az akadémiai filozófia gyakorlatától eltérő módon és az akadémiai közegen kívül, laikusok számára is hozzáférhetően műveljék a filozófiát. Megközelítésem szerint ezeknek a kísérleteknek mindeddig két nagyobb halmaza alakult ki: az Európából kiinduló vagy azokra támaszkodó kezdeményezések a filozófiai gyakorlat mozgalom (Philosophical Practice Movement), az Egyesült Államokból kiinduló kezdeményezések a közfilozófia (Public Philosophy) elnevezés alá csoportosíthatók.

[4] Oscar Brenifier: Other ways to discover philosophy - Philosophy in the polis. In. *Philosophy, a school of freedom: teaching philosophy and learning to philosophize; status and prospects*. Paris, UNESCO Publishing, 2007. 174.

azt jóval megelőzően, a 20. század elején jött létre –, és ez azóta is fontos eszköz a mozgalom képviselőinek gyakorlatában.[5] A módszer széles körben és számos változatban elterjedt, a gazdasági és a civil szférában, az oktatásban (például gyermekfilozófiai kezdeményezésekben) és felnőtt dialóguscsoportokban is alkalmazott eljárássá vált, például Hollandiában, az Egyesült Királyságban, az Amerikai Egyesült Államokban és számos más országban.[6] A módszer adoptálását valószínűleg nagyban támogatta, hogy nem igényelt előképzettséget, így alkalmasnak látszott arra, hogy segítségével laikusok is csoportos filozófiai vizsgálódást végezhessenek.

Egy dialóguscsoport bármilyen témában vizsgálódhat, amennyiben képes megfogalmazni egy olyan filozófiai, általános kérdést, amelyre nem lehet empirikus úton választ találni. A módszer fontos követelménye, hogy a résztvevők önállóan, a gondolataikról számot adva bocsátkozzanak párbeszédbe. A szókratészi dialógus az igazság együttműködő keresése, ennélfogva a párbeszédet nem a vita jellemzi, amelyből egyes résztvevők nyertesként, mások vesztesként kerülhetnének ki, ugyanis csak a csoport lehet sikeres vagy vall kudarcot aszerint, hogy eredményes vizsgálódást képes folytatni vagy sem.[7]

A modern szókratészi dialógus kiemelt szerepe alapján az alternatív filozófiai gyakorlat egyik fő elemeként azonosítható, amely azt a lehetőséget rejti, hogy közelebbről megvizsgálva jobban megérthetjük az akadémiai filozófia gyakorlatától eltérő radikális váltás hátterét, és választ találhatunk a következő két, összefüggő kérdésre: milyen megfontolások alapján tűnhet szükségesnek a szókratészi módszer újjáélesztése a filozófiai tevékenységben és szükséges-e kiegészíteni az akadémiai filozófia írásközpontú, szakértői vitakultúráját egy szóbeli párbeszéden alapuló, dialogikus gyakorlattal?

Ebben a tanulmányban visszatérek a modern szókratészi dialógus 1922-ben született programadó szövegéhez és bemutatom, hogyan jött létre a

---

[5] Ran Lahav: *Philosophical Practice – Quo Vadis?* International Conference on Philosophical Practice, Belgrád, 2014. augusztus 15., *https://philopractice.org/web/history-ran-lahav*.

[6] A modern szókratészi dialógus alkalmazási területeiről, témáiról és változatairól lásd például Lou Marinoff: *Philosophical Practice*. Academic Press, 2001. 125-136.; *Enquiring Minds - Socratic Dialogue in Education*. Szerk. Rene Saran és Barbara Neisser London, Trentham Books, 2004.; *The Challenge of Dialogue: Socratic Dialogue and Other Forms of Dialogue in Different Political Systems and Cultures*. Szerk. Jens Peter Brune, Horst Gronke, és Dieter Krohn. LIT Verlag Münster, 2010.; *Free Space: Field Guide to Conversations*. Szerk. Jos Kessels, Erik Boers és Pieter Mostert. Amsterdam, Boom, 2009.; *The Socratic Handbook - Dialogue Methods for Philosophical Practice*. Szerk. Michael Noah Weiss. LIT Verlag Münster, 2015.

[7] Lou Marinoff: *Philosophical Practice*. Academic Press, 2001. 132.

módszer a dogmatikus filozófiaoktatás kritikájából, valamint a szókratészi-platóni filozófia egyes elemeinek és Kant kritikai módszerének összekapcsolásából. Ezt követően bemutatom a modern szókratészi dialógus alaptechnikájának tekinthető regresszív eljárást, valamint a módszer szókratészi elemeit, majd rátérek arra, hogy az eredeti koncepció milyen gyakorlati követelményeket tekintett kiemelten fontosnak a szókratészi dialógus gyakorlása során. Végül röviden összegzem, hogy a modern szókratészi dialógus koncepciója alapján milyen válaszok adhatók a fent megfogalmazott kérdésekre.

A DOGMATIKUS FILOZÓFIAOKTATÁS KRITIKÁJA

A modern szókratészi dialógus[8] alapelveit Leonard Nelson német neokantiánus filozófus, matematikus dolgozta ki az 1920-as évek elején, majd tanítványai továbbfejlesztették a 20. század második felében, elsősorban Gustav Heckmann, a Hannoveri Egyetem filozófia és pedagógia professzora. Nelson programadó szövegének *A szókratészi módszer* című előadása tekinthető, amelyet a Göttingeni Pedagógiai Társaság hallgatósága előtt tartott 1922-ben.[9] Előadásában a szókratészi módszer általa kiemelt sajátosságaira támaszkodva, azokat részben újraértelmezve, felvázolja egy csoportos filozófiai dialógus fő elveit és gyakorlati követelményeit, amely a szókratészi szellemiséget követő, ténylegesen gyakorolható módszerként alkalmazható.

Nelson egész előadását a filozófia taníthatóságának problémájára építi. Végső soron arra a kérdésre keresi a választ, hogy milyen módon sajátítható el és művelhető a filozófia, és amellett érvel, hogy erre a szókratészi módszer a legalkalmasabb eszköz. A filozófia legsürgetőbb feladatát ezért a szókratészi módszer újjáélesztésében és előmozdításában látja, különösen a filozófiaoktatás területén.[10] A legfőbb probléma ugyanis szerinte az, hogy – Platón és Kant kivételével – a filozófia elhanyagolta a szókratészi módszert, így az csak névle-

[8] Tanulmányomban Nelson módszerének jelölésére a modern szókratészi dialógus kifejezést használom, ami az angol nyelvű szakirodalomban gyakran használt megnevezés. Emellett használatos a szókratészi dialógus, a Nelson-Heckmann hagyományt követő szókratészi dialógus, valamint a neo-szókratikus dialógus megjelölés is. Nelson megkülönböztetés nélkül szókratészi módszerként hivatkozik Szókratész módszerére és az általa kialakított megközelítésre.

[9] Leonard Nelson: The Socratic Method. In. *Socratic Method and Critical Philosophy*. Ford. Thomas K. Brown. New Haven, Yale University Press, 1949. 1-43.

[10] I.m. 18.

gesen maradt fenn, ellentétben a sokkal népszerűbb, virágzó dogmatikus módszerrel, amely számos önkényes rendszert eredményezett.[11] Nelson előadásából elsőre nehezen érthető, hogy miért a filozófiaoktatás problémája felől közelíti meg ezt a jóval tágabb, filozófiatörténeti léptékű módszertani problémát.

Gondolatmenete arra enged következtetni, hogy a filozófiai dogmatizmus problémájának kulcsa a filozófia elsajátításával kapcsolatos vélekedésünkben rejlik. Mindaz, amit a filozófiáról és egyáltalán filozófiának gondolunk, és ezzel összefüggésben az, amit filozófia címén végzünk, abban gyökerezik, hogy mit gondolunk a filozófia tanulhatóságáról és taníthatóságáról. A filozófia taníthatóságával kapcsolatos vélekedésünk ugyanis utal arra, hogy mit tekintünk a filozófia tárgyának és milyen módon tartjuk elsajátíthatónak azt. Végső soron pedig arra mutat rá, hogy mit gondolunk arról, mi a filozófus dolga és ennek milyen filozófiai gyakorlat felel meg.

Nelson előfeltevése szerint a filozófia nem tanítható olyan módon, ahogyan az oktatás más tárgyai. Ezzel kapcsolatban Platón *Hetedik levél*ben megfogalmazott gondolatára utal, mely szerint

> „(...) a végső belátást nem lehet szavakkal kifejezni, miként az oktatás szokásos tárgyait: az érte szakadatlanul végzett közös munka és az igazi életközösség eredményeként egyszerre csak felvillan a lélekben – akárcsak egy kipattanó szikra által keltett világosság – s azután már önmagától fejlődik tovább."[12]

Platón a *Hetedik levél*ben nem tartja lehetségesnek, hogy a végső bölcsességet, vagy más szavakkal, a dolgokat a maguk mivoltában szavakba lehetne foglalni és ily módon mindenki számára láthatóvá tenni. Ezzel összhangban Nelson amellett érvel, hogy a filozófia, amennyiben komolyan vesszük ezt a fogalmat, oktatási tárgyként egyáltalán nem tanítható. A kritikai filozófia nyelvén fogalmazva a filozófiát egyetemes racionális elvek vagy igazságok összességeként határozza meg, amelyek jellemzően homályba burkolóznak és csak a *reflexió által* válhatnak világossá.[13] Ezek a filozófiai igazságok nem kommunikálhatók, például olyan módon, ahogyan történelmi tényeket közlünk. Az így átadható ismeretek ugyanis nem lehetnek belátásunk tárgyai, legfeljebb tudomásul vehetjük, elfogadhatjuk őket. Nelson szerint legfeljebb filozófiatörténeti ismeret lehet, amit egy oktató ilyen módon ad át, vagyis „nem maga a filozófiai

---

[11] Leonard Nelson: *Socratic Method and Critical Philosophy*. Ford. Thomas K. Brown. New Haven, Yale University Press, 1949. 2.

[12] Platón: Hetedik levél. In. *Platón összes művei III*. Ford. Faragó László. Budapest, Európa, 1984. 341c-d

[13] Leonard Nelson: *Socratic Method and Critical Philosophy*. Ford. Thomas K. Brown. New Haven, Yale University Press, 1949. 10-11.

igazság, hanem csupán az a tény, hogy ő vagy valaki más filozófiai igazságnak tekinti ezt, vagy azt. Azt állítva, hogy filozófiát tanít, becsapja magát és tanítványait egyaránt."[14]
A filozófia tehát nem lehet csupán mások által igaznak gondolt vélekedések elsajátítása, mert a filozófiai igazság nem tudás, hanem belátás tárgya. Ezt az álláspontot Nelson *A filozofálás művészete* című tanulmányában a szókratészi módszerről szóló előadásánál is világosabban fogalmazza meg:

> "A filozófiai igazság meglehetősen sajátos igazság. Nem tudás, hanem belátás dolga. Nem tanulással sajátítjuk el, hanem a saját gondolkodásunk által. Ennélfogva, ami tanítható, az nem a filozófia, hanem inkább a filozofálás művészete. Kétségtelen, hogy tudást szerezhetünk valakinek a filozófiai meggyőződéseiről. Ezáltal azonban nem válunk filozófusokká – csak azt tanuljuk meg, hogy a másik mit tekint filozófiának (...) Emiatt a filozófia nem tanulható meg a filozófiatörténetből. A legpontosabb és legátfogóbb filozófiatörténeti tudás egy lépéssel sem visz közelebb a legegyszerűbb filozófiai ismerethez sem, és nincs értelmetlenebb, mint az a törekvés, hogy a filozófiatörténet tanulmányozásával váljunk filozófussá."[15]

Ez a megfogalmazás világosan utal arra, hogy Nelson dogmatikus filozófiafelfogást és -oktatást támadó éles kritikája Platón mellett Kantra tekint vissza, aki *A tiszta ész kritikájá*ban ugyanerre az álláspontra helyezkedik, ugyanilyen határozottan állítja szembe a történeti ismeretekhez hasonlóan megtanult filozófiát a filozofálással,[16] és ugyancsak arra a következtetésre jut, hogy "maga a filozófia soha nem tanulható (hacsak történeti értelemben nem), legföljebb a *filozofálás*".[17]

Ebből a kontextusból válik világossá Nelson központi tézise, mely szerint a szókratészi módszer az egyetlen olyan eszköz, amellyel megfelelő módon adható át és művelhető a filozófia. A szókratészi módszer ugyanis nem a filozó-

---

[14] Id. mű: 11. (saját fordítás)

[15] Id. mű: 93-94. (saját fordítás)

[16] „(...) ha valaki *megtanult* egy filozófiai rendszert (...) jóllehet teljesen, de még csupán *történeti* értelemben ismeri: csak annyit tud és csak annyiról alkot ítéletet, amennyi adva volt neki (...) Idegen észt követve művelte ki önmagát; ám az utánzóképesség nem azonos az alkotóképességgel, s az ilyen ember tudása nem az észből származik (...) Jól felfogta és megőrizte, azaz megtanulta a rendszert, mintha gipszlenyomata volna egy eleven embernek." In. Immanuel Kant: *A tiszta ész kritikája*. Ford. Kis János és Papp Zoltán. Budapest, Atlantisz, 2018. B865

[17] Uo.

fia, hanem a filozofálás tanításának módszere. Nem a filozófiáról vagy filozófusokról szóló tanítás, hanem annak a művészete, hogy a tanulókat, vagyis a szókratészi dialógus résztvevőit tegyük filozófusokká.[18] A filozófia dogmatikus képe és a szókratészi filozofálás közötti különbség tehát abban áll, hogy minek tekintjük a filozófiát: megtanulható és átadható igazságok összességének vagy a belátás olyan gyakorlásának, amely arra a feltételezésre épül, hogy filozófiai igazságok vagy elvek elérése kizárólag a saját gondolkodásunkon keresztül lehetséges.

Nelson számára ez a szókratészi módszer legfontosabb mozzanata: a filozófiai belátás személyes megtapasztalása és a gondolkodás növekvő önállósága, ami végső soron nem más, mint az önálló gondolkodás gyakorlása. Mint fogalmaz: "Ha létezik egyáltalán olyasmi, amit a filozófia oktatásának tekinthetünk, az egyedül az önálló gondolkodás tanítása lehet; pontosabban annak tanítása, hogyan gyakoroljuk önállóan az absztrakció művészetét.".[19]

AZ ABSZTRAKCIÓ REGRESSZÍV MÓDSZERE

Az önálló gondolkodás gyakorlásának kiemelt szerepe felől válik érthetővé az absztrakció regresszív módszere, amit Nelson a szókratészi dialógus fő eljárásaként vázol. A filozofálás, vagyis az absztrakció művészetének tanítása arról szól, hogy az oktató megmutatja tanítványainak, hogyan fogjanak hozzá önállóan a fáradságos regresszióhoz, ami egyedül képes elvezetni őket az alapvető elvek belátásához. Megfogalmazása ezen a ponton is emlékeztet a *Hetedik levél*ben leírt folyamatra, melyben a filozófia jelöltje „addig nem enged, amíg mindennek a végére nem jár, vagy legalább amíg el nem éri, hogy útmutató nélkül is tudja vezetni magát".[20] Emellett ismételten a kanti megközelítésre tett utalásként is olvasható, *A tiszta ész kritikája* ugyanis megállapítja, hogy a történeti módon megtanult filozófiai ismeretekkel ellentétben „az ész ismeretei (...) csak akkor nevezhetők szubjektív értelemben is az ész ismereteinek, ha az ész általános forrásaiból merítjük őket, ahonnan a megtanultak kritikája, sőt elvetése is származhat, ha tehát elvekből fakadnak". [21]

Az említett párhuzamokból látható, hogy Nelson olyan módon értelmezi a szókratészi módszert, hogy abban a platóni-szókratészi és a kanti módszer fő

---

[18] Leonard Nelson: *Socratic Method and Critical Philosophy*. Ford. Thomas K. Brown. New Haven, Yale University Press, 1949. 1.

[19] Id. mű: 11. (saját fordítás)

[20] Platón: Hetedik levél. In. *Platón összes művei III*. Ford. Faragó László. Budapest, Európa, 1984. 340c-d

[21] Immanuel Kant: *A tiszta ész kritikája*. Ford. Kis János és Papp Zoltán. Budapest, Atlantisz, 2018. B865

elveit egyesíti. A két megközelítés számára szorosan összetartozik, mivel Kant kritikai módszerében látja a platóni-szókratészi filozofálás egyedülálló újrakezdését. Ennek megfelelően az általa felvázolt modern szókratészi dialógus fő elvét arra az értelmezésre építi, mely szerint Szókratész módszerének kulcsa a regresszív vizsgálódás, amely a konkrétumok felől regresszív módon az egyetemes elvek belátása felé halad.[22] Ezt az eljárást az absztrakció regresszív módszerének nevezi, amely arra szolgál, hogy a tapasztalatból visszafelé következtetve filozófiai elveket tárjunk fel a gondolkodás során.[23]

Az absztrakció regresszív módszere szerint a vizsgálódásnak Szókratész platóni dialógusokban látható eljárásához hasonlóan a személyes tapasztalatból kell kiindulnia. A szókratészi módszer lényeges eleme, hogy a hétköznapi élettapasztalatot tekinti a filozófiai vizsgálódás alapjának. Nelson értelmezése szerint Szókratész vette a fáradságot, hogy mesteremberekkel beszélgessen és tevékenységüket dialógusai központi motívumává tette. Emellett gyakran ellenállt a tanítványok kísérleteinek, amikor hirtelen ugrással absztrakt problémák felé terelték volna a beszélgetést és ehelyett inkább a mesteremberek életéből vett példák közelében tartotta a vizsgálódást. Nelson szerint Szókratész ezzel a helyes filozófiai eljárást követte, melynek lényege, hogy a hétköznapi élet megfigyelt tényeiből kell levezetni az általános premisszákat, és olyan ítéletekből kell kiindulnunk, amelyekben biztosak vagyunk, hogy azok felé haladjunk, amelyekben kevésbé vagyunk biztosak.[24]

Nelson az egyedi tapasztalatra vonatkozó ítéleteket világosnak tekinti, és ezeknek az ítéleteknek a megértéséhez értelmünk konkrét használatát elegendőnek tartja. Ezt a lépést a regresszív absztrakció eljárásában az empirikus ítéletek kritikai vizsgálatának kell követnie, mellyel feltárhatóak azok az ismeretek, amelyeket ítéleteink a tapasztalat által nyújtott konkrétumokon túl tartalmaznak. Ezeket az ismereteket nem elkülönülten fogjuk fel, hanem általuk már mindig feltételezünk és alkalmazunk valamilyen általános elvet, amit a vizsgálódás során keresünk.

Az absztrakció regresszív módszere tehát arra a feltevésre épül, hogy ha tapasztalati ítéleteink lehetőségfeltételeit vizsgáljuk, olyan általánosabb állításokat találunk, amelyek alapját képezik konkrét ítéleteinknek. Ítéleteinket vizsgálva tehát az előfeltevéseinkhez jutunk vissza, a következményektől regresszív módon az eredetileg homályos okok felé haladunk. Nelson szerint ezáltal a reflexiót arra használjuk, hogy világos fogalmakká alakítsuk azt, ami az

---

[22] Leonard Nelson: *Socratic Method and Critical Philosophy*. Ford. Thomas K. Brown. New Haven, Yale University Press, 1949. 16.

[23] Az absztrakció regresszív módszerének leírását lásd id. mű: 9-10.

[24] Uo.

értelmünkben nyugszik és homályosan hallat magáról minden egyedi, empirikus ítéletben. Ebben az értelemben ez a tapasztalatból visszafelé haladó vizsgálódás nem juttat minket új ismerethez, eredménye inkább abban ragadható meg, hogy a reflexió által világossá teszi a hétköznapi tapasztalatunkat keretező fogalmi hátteret. Nelson utal arra, hogy az eljárás alapja a visszaemlékezés tana, azonban megszabadítva a platóni miszticizmussal való összefonódásától.[25]

Felmerül a kérdés, és Nelson maga is számot vet vele, hogy joggal tekinthető-e szókratészi módszernek az absztrakció regresszív eljárása. A kérdésre igenlő válasz adható, amennyiben figyelembe vesszük, hogy a regresszív technika tartalmazza a Szókratész által gyakorolt eljárás egyes mozzanatait, mint ahogyan arra az eddigi értelmezés rámutatott. Emellett azt is figyelembe kell venni, hogy a regresszív eljárás Nelson koncepciójában több további szókratészi elemmel is kiegészül.

Az egyik legfontosabb ilyen elem a dialógus kiemelt szerepe a szókratészi módszerben. Szókratész tevékenységének visszatérő motívuma az önálló gondolkodással végzett közös vizsgálódás jelentőségének hangsúlyozása. Tanítványait és beszélgetőpartnereit rávette, hogy ők maguk gondolkodjanak el a felmerült kérdésekről, ugyanakkor gondolataik megosztását, a dialógust tette az önmegtévesztéssel szembeni biztosítékká.[26]

Ezzel kapcsolatban érdemes rámutatni, hogy Nelson számára a szókratészi módszerben nem csak az a fontos, hogy egy filozófiai párbeszéd során a résztvevők számot adva gondolataikról, elkerülhetik vagy korrigálhatják tévedéseiket. A szókratészi módszer gyakorlása az önbecsapással szembeni biztosíték szerepét is betölti, hiszen nem siklik el afölött, hogy a dialógus résztvevője valóban érti-e és hogyan érti, amit mond, így végső soron a gondolkodás látszólagos és autentikus gyakorlása közötti választásról szól. Erre utal, hogy Nelson előadásában hosszan kitér Platón *Phaidrosz*ban és a *Hetedik levél*ben kifejtett íráskritikájára,[27] jelezve, hogy a valódi belátás önálló erőfeszítéssel végzett eleven párbeszéddel érhető el. Ezzel szemben a filozófia írott szövegen vagy monologikus előadáson keresztül történő átadása a belátás akadályává válik, amely a tanítványnak csak a bölcsesség látszatát, nem pedig valódi bölcsességet ad.[28]

---

[25] I.m. 17.

[26] Uo.

[27] Erről lásd Platón: *Phaidrosz*. Ford. Kövendi Dénes és Simon Attila. Budapest, Atlantisz, 2005. 275a-275b és Platón: Hetedik levél. In. *Platón összes művei III*. Ford. Faragó László. Budapest, Európa, 1984. 341e-342a, 344c-344d

[28] Leonard Nelson: *Socratic Method and Critical Philosophy*. Ford. Thomas K. Brown. New Haven, Yale University Press, 1949. 14.

Ehhez kapcsolódik a szókratészi módszer további, Nelson által hangsúlyozott eleme, a szókratészi nemtudás. Szókratész nem hagyományos tanítóként lépett fel, nem kínált tudást, igazságot beszélgetőpartnereinek, tevékenységének visszatérő motívuma volt, hogy a felmerülő kérdéseket saját nemtudásának elismerésével közelítette meg, és beszélgetőpartnereit is elvezette ehhez, elvágva ezzel dogmatizmusuk gyökereit. Ez az esemény, a nemtudás megtapasztalása Nelson szerint csak a dialógus helyzetében kényszeríthető ki. Az állandó nyomás, hogy valakinek közölnie kell, amit gondol, válaszolnia kell minden közbevetett kérdésre és meg kell indokolnia minden állítását, ellenállhatatlan kényszerré válik, azzá a művészetté, amely - mint fogalmaz – szabadságra kényszeríti az elmét.[29]

A MODERN SZÓKRATÉSZI DIALÓGUS GYAKORLATI KÖVETELMÉNYEI

Nelson előadásából világossá válik, hogy a dogmatikus filozofálás elkerülése érdekében meg kell haladnunk azt a nézőpontot, amelyből a szókratészi módszert csupán valamiféle filozófiatörténeti relikviaként csodáljuk. Fő célkitűzése a szókratészi szellemiség gyakorlatba történő átültetése és olyan keretek kialakítása, amelyekre támaszkodva a módszer ténylegesen gyakorolhatóvá válik.

Nelson még a módszer egyetemi szemináriumokon való alkalmazását írja le, az egyetemen kívüli filozofálás hatékony eszközévé tanítványai kiegészítéseivel válik. Az általa felvázolt szókratészi dialógus gyakorlásával kapcsolatban szigorú, pedagógiai szempontból radikálisnak tűnő követelményeket fogalmaz meg. Az egyik legnehezebb elvárás, hogy a tanulóknak kell megtalálniuk és megfogalmazniuk azt a filozófiai kérdést, amit a továbbiakban közösen akarnak vizsgálni. Ezáltal megtapasztalhatják és elkezdik megtanulni, hogyan küzdjenek meg azzal, hogy a filozófiai problémák homályosságba burkolóznak és sok próbálkozás, erőfeszítés kell ahhoz, hogy világos kérdéssé formálva megragadják őket. Ezzel kapcsolatban Nelson beszámol arról a tapasztalatáról, hogy egy egész szemeszteren át tartó szemináriumi munka csak azt az eredményt hozta, hogy a tanulók végül egyetértettek abban, hogy a kiinduló kérdés nem megfelelő.[30]

Mivel a szókratészi módszer lényegét abban látja, hogy minden dogmatizmust és didaktikus útmutatást ki kell zárni az oktatásból, a tanár szerepét jelentős mértékben korlátozza a tanulók munkájának támogatásában, amely arra utal, hogy rendkívül komolyan veszi a bábáskodás kiemelt szerepét a

---

[29] I.m. 15.

[30] I.m. 22.

szókratészi módszerben.[31] Nelson szókratészi dialógusában a tanár legfőbb feladata, hogy önálló vizsgálódásra tanítson, ezért nem tehet oktató célzatú kijelentéseket, nem léphet fel olyan vezetőként, akit a tanulóknak követniük kell, sőt attól sem kell megóvnia őket, hogy vizsgálódásuk során eltévedjenek és kudarcot valljanak.[32]

Ennek megfelelően a szókratészi dialógust vezető tanár nem tesz fel filozófiai kérdést és ha ilyen kérdést tesznek fel neki, nem ad választ. Csak annyit tehet, hogy elindítja a kérdések és válaszok játékát a tanulók között, olyan semleges megjegyzésekkel, mint például az, hogy van-e valakinek kérdése. A továbbiakban pedig csak tisztázó, a kommunikációt segítő kérdésekre, illetve az értelmetlenül megfogalmazott kérdések kizárására korlátozza szerepét.[33] Nelson hangsúlyozza, hogy az oktató nem mentesítheti a tanulókat az erőfeszítéstől, hogy megfogalmazzák a saját kérdéseiket. Ha ezt megteszi, lehet, hogy az adott helyzetben megnyugtatja őket, de azon az áron, hogy csírájában elfojtja azt a filozófiai türelmetlenséget és önállóságot, amire szükségük van a további kutatáshoz.[34]

Arról is beszámol, hogy egy ilyen dialógusban a vizsgálódás gyakran messze eltér attól, amit követhető és nyugodt elmélkedésnek tekinthetnénk. Halmozódnak a kérdések és a válaszok, egyesek értik a fejleményeket, mások nem, újabb, még elrugaszkodottabb kérdések jelennek meg, majd a kérdések egyre inkább értelmetlenné válnak. Még azok is összezavarodnak, akik eredetileg biztosak voltak magukban és végül senki nem tudja, merre tart a beszélgetés és mindenki tanácstalanná válik. „Ami kezdetben bizonyosnak tűnt, bizonytalanná vált. A tanulók, ahelyett, hogy tisztázták volna fogalmaikat, most úgy érzik megfosztották őket a képességüktől, hogy bármit gondolkodva világossá tegyenek" – fogalmaz Nelson és rámutat, hogy a jelenségben ugyanazt a hírhedt bénultságot és a nemtudással szembeni kitartás lehetőségét ismerhetjük fel, amiről a *Menón*ban olvasunk. [35]

---

[31] Platón: *Theaitétosz*. In. *Platón összes művei II*. Ford. Faragó László. Budapest, Európa, 1984. 148e-151d

[32] Leonard Nelson: *Socratic Method and Critical Philosophy*. Ford. Thomas K. Brown. New Haven, Yale University Press, 1949. 20.

[33] I.m. 21.

[34] I.m. 22.

[35] „Menón: Már korábban is hallottam, Szókratész, még találkozásunk előtt, hogy te magad sem jutsz soha egyről a kettőre, és másokat is folyton összezavarsz - és lám, nagyon úgy tűnik, hogy engem is megbabonázol, elvarázsolsz, rám énekelsz, úgyhogy teljesen elfogott a tanácstalanság: nem találom a kiutat. Ha szabad kajánnak lennem, roppantul hasonlítasz a lapos tengeri rájához - s nem csak külsőleg. Mert ez a rája lebénít mindenkit, aki és ami csak a közelébe kerül és hozzáér, - s te, azt hiszem, éppen ezt tetted most velem: megbénítottál. Megbénult a lelkem, a szám,

Nelson ezzel kapcsolatban annak a meggyőződésének ad hangot, hogy a tanár, akiből hiányzik a bátorság, hogy tanulóit kitegye a zavar és a csüggedés próbájának, megfosztja őket a lehetőségtől, hogy kifejlesszék magukban a kutatáshoz szükséges akaratot és kitartást, emellett megtéveszti őket a saját képességeiket illetően és képmutatóvá teszi őket önmagukkal szemben.[36]

A szókratészi dialógusokból ismert kiúttalanság elérése arra is jó alkalom Nelson pedagógiai gyakorlatában, hogy a tanulók visszakövessék az utat a kiindulópontig és minden egyes lépéssel kapcsolatban megvizsgálják, milyen hibát véthettek, ezáltal maguk kezdik el tanulni, hogyan gondolkodjanak következetesen. Ha a kérdésen túljutnak a regresszív módszer gyakorlati lépéseit kell követniük. Ennek első és legfontosabb állomása, hogy szilárd alapot találjanak a tapasztalatukban és arról alkossanak ítéletet. Emiatt Nelson módszere tiltja a feltételes mondatok használatára épülő spekulációt és az elrugaszkodott példákat, sőt azt is, hogy már a dialógus elején előzetes meghatározásokkal rögzítsék a vizsgálódást. Ezek szerinte nem eredetiséget jeleznek, csupán a filozófiailag indoktrinált dilettáns álbölcsességei, amelyek megzavarják a vizsgálódás előrehaladását.[37]

Nelson csoportos szókratészi dialógusának további fontos követelménye, hogy a résztvevőknek saját, aktuális gondolataikat kell kommunikálniuk, nem mások gondolatait vagy máshonnan szerzett ismerettöredékeket. Emellett világos és egyértelmű megfogalmazásokra kell törekedniük, Nelson szerint ugyanis a dialógushelyzetben megjelenő kommunikációs kényszer annak eszköze, hogy próbára tegyük saját fogalmaink világosságát és határozottságát.

Emiatt a tudományos nyelvezet használatát nem csak nem tekinti szükségesnek, hanem egyenesen hátrányosnak tartja a szókratészi dialógus folyamatában, és részben a tágabb értelemben vett filozófiai tevékenységben is. Hangsúlyozza ugyanakkor, hogy nem azt az álláspontot védelmezi, mely szerint az úgynevezett józan ész és nyelvezete elégséges a tudományos filozofálás számára. Csupán arról van szó, hogy az absztrakció művészetének megtanulásához szükség van ezekre a kezdeti tiszta lépésekre, amelyektől később elvonatkoztathat.[38]

és fogalmam sincs, miként feleljek kérdésedre." In. Platón: *Menón*. Ford. Bárány István. Budapest, Atlantisz, 2013. 79e-80a

[36] Leonard Nelson: *Socratic Method and Critical Philosophy*. Ford. Thomas K. Brown. New Haven, Yale University Press, 1949. 25.

[37] I.m. 27.

[38] I.m. 32-33.

A SZEMÉLYES, ELEVEN PÁRBESZÉD SZÜKSÉGESSÉGE A FILOZÓFIAI GYAKORLATBAN

Nelson dogmatizmust és szókratészi módszert szembeállító gondolatmenete, valamint az általa felvázolt dialóguskoncepció választ kínál a tanulmány elején felvetett két kérdésre. Előadásából arra következtethetünk, hogy ma is szükség lehet a szókratészi módszer újjáélesztésére, és az akadémiai filozófia írásközpontú, szakértői vitakultúrája kiegészítésre szorul egy szókratészi szellemiséget követő, szóbeli dialogikus gyakorlattal. Fontos megjegyezni, hogy Nelson egyáltalán nem tekinti elvetendőnek a filozófia írásban történő, önálló művelését, csupán amellett érvel, hogy a filozofálás művészetének elsajátításához szükség van a szókratészi módszer szóbeli gyakorlására is.

Nelson érvelése arra utal, hogy az akadémiai filozófiai gyakorlat keretei között a filozofálás lényeges elemei szorulnak háttérbe. Az írott értekezésen alapuló, elsősorban monologikus filozófiai tevékenység nelsoni perspektívából nézve kitett a dogmatizmus veszélyének, amely a szakértői tudás leple alatt, kész fogalmi megoldásokra, más gondolkodók igaznak tartott állításaira, nem belátott látszatbölcsességekre támaszkodva könnyen tör magasabbra, mint az eredménytelenségéről ismert szókratészi módszert követő filozofálás. Sikere azonban illuzónak bizonyulhat, ha a filozofálás tétjének azt tekintjük, hogy valóban értjük-e magunkat, és képesek vagyunk-e belátni azt, amit gondolunk.

Nelson dialóguskoncepciójának fő üzenete, hogy a filozófia csakis az önálló, személyes tapasztalatokra támaszkodó gondolkodás közös gyakorlásával tanulható. Az ehhez szükséges szóbeli dialógusnak az akadémiai filozófiai gyakorlat szakmai vitáiban nincs megfelelő és elegendő tere. A nemtudást és kiúttalanságot kockáztató közös, szóbeli vizsgálódás hiánya és az írott, szakmai nyelvezetre épülő kommunikáció gyakran nem teszi lehetővé saját gondolataink próbára tevését és nem nyújt védelmet a filozofálással, illetve az önálló gondolkodással kapcsolatos önmegtévesztésünkkel, képmutatásunkkal szemben. Emiatt a filozófia akadémiai gyakorlata a belátás és a filozofálás autentikus művelésének akadályává válhat.

A VITA RACIONÁLIS REKONSTRUKCIÓJA LAKATOS IMRÉNÉL

GOLDEN DÁNIEL

Lakatos Imre munkássága számos eltérő keretben értelmezhető attól függően, hogy magyarországi vagy angliai korszakát, matematika-filozófiai vagy tudományfilozófiai írásait, illetve marxista, hegeliánus vagy popperiánus kontextusait állítjuk a vizsgálódás középpontjába.

Ebben a tekintetben az 1961-ben Cambridge-ben megvédett második doktori értekezése, majd annak részletekben történő publikálása 1963–64-ben a *British Journal for the Philosophy of Science* hasábjain ezek határán, vagy ha úgy tetszik, metszéspontjában helyezkedik el. Ami a *Bizonyítások és cáfolatok. A matematikai felfedezés heurisztikája* címen ismertté vált szöveg koncepciója mögött mindenképpen kitapintható, az a *dialektika* gondolatköre iránti vonzódás.[39] Még úgy is, hogy a műnek csak a szerző halála után kiadott kötetváltozatában a tanítványok igyekeztek ennek nyomait lehetőség szerint eltüntetni.[40] Ez az a motívum, ami az intellektuális közegét tekintve radikális váltásra kényszerülő Lakatos számára az összeköttetést tudta jelenteni eredeti marxista-hegeliánus szocializációja és az újonnan megcélzott popperiánus környezet között.[41]

A dialektika fogalma több, egymástól független hatás eredőjének bizonyult az 1940–50-es években a fiatal Lakatos számára. Ezek közé a gyakran emlegetett hegeliánusnak,[42] illetve marxistának[43] feltételezett általános tájékozódás mellett olyan megtermékenyítőleg ható gondolatkörökkel való

---

[39] Ld. erről bővebben Golden Dániel: Lakatos Imre és a tudományos felfedezés dialektikus logikája, *Századvég,* 71. 2014. 1. 109-145.

[40] Ld. erről bővebben Golden Dániel: Lakatos Imre elfojtott hegelianizmusa, *Világosság,* 49. 2008. 3-4. 185-196.

[41] Vö. Matteo Motterlini: Professor Lakatos Between the Hegelian Devil and the Popperian Deep Blue Sea, In. George Kampis, Ladislav Kvasz, Michael Stöltzner (eds.): *Appraising Lakatos: Mathematics, Methodology, and the Man,* Kluwer, Dordrecht, 2002. 23-52.

[42] Vö. Ian Hacking: Lakatos's Philosophy of Science. In. Ian Hacking: *Scientific Revolutions,* Oxford University Press, Oxford, 1981. 128-143.; Brendan Larvor: *Lakatos: An Introduction*. Routledge, London–New York, 1998.; John Kadvany: *Imre Lakatos and the Guises of Reason*. Duke Uiniversity Press, Durham – London, 2001.

[43] Vö. László Ropolyi: Lakatos and Lukács, In. George Kampis, Ladislav Kvasz, Michael Stöltzner (eds.): *Appraising Lakatos: Mathematics, Methodology, and the Man,*

találkozások tartoztak, mint Szabó Árpádé a dialektika szerepéről a görög matematika kialakulásában, Karácsony Sándoré a gondolkodás társas lélektanáról, Rényi Alfrédé a valószínűség fogalmáról, valamint Csécsy Imréé a dialógusként felfogott politikáról.

A dialektikus mintázat meghatározó abban a vízióban, amit Lakatos a poliéderek tulajdonságaira vonatkozó Euler-tétel történeti esettanulmányára építve, abból általánosítva alakított ki. Az eredeti sejtés – a poliéderek csúcsai, élei és lapjai közötti összefüggés c – é + l = 2 – a részletes matematikatörténeti feldolgozás tanúsága szerint folyamatos átalakuláson megy keresztül, mivel a matematikusok újabb és újabb ellenpéldákkal állnak elő, amelyek kikényszerítik a tétel kibővítését, leszűkítését, átfogalmazását (pl. c – é + l = -6).

Lakatos filozófiai pályafutásának egészén átívelő kérdése volt a tudás termelődésének problémája. Az Euler-tételt Pólya György ajánlotta Lakatos figyelmébe, mert úgy vélte, hogy az megfelelő történeti anyagot tud szolgáltatni elképzeléseinek kibontásához. A Pólyától kölcsönzött heurisztika fogalmát Lakatos felfedezéslogikaként kívánja értelmezni, vagyis az individuális és eseti problémamegoldás eszközéből univerzális és átfogó magyarázó elvet akar alkotni. Azt szeretné állítani, hogy a tudás fejlődése (growth of knowledge) olyan beazonosítható lépéseken keresztül valósul meg, amelyek a hegeli dialektika mintájára, de annál jóval komplexebb módon határozzák meg a kutatás működését.

A *Bizonyítások és cáfolatok* a fiktív dialógus nagy hagyományokkal rendelkező formáját használja. A beszélgetés egy elképzelt tanteremben zajlik, ahol a görög ábécé betűivel jelölt tanulók (Alfa, Béta, Gamma…) a Tanár vezetésével igyekeznek bizonyos matematikai tételeket megérteni. Ennek során azonban szembesülnek azok történetiségével, amit Lakatos a lábjegyzetekben közölt valóságos forrásokra történő hivatkozásokkal támaszt alá. A főszöveg dramaturgiáját az adja, hogy mindig előáll a tétel aktuális formájával valamilyen szempontból elégedetlen tanuló, aki ellenvetéseivel arra készteti társait, hogy továbbgördítsék a matematikai felfedezés folyamatát, és újabb összefüggéseket állapítsanak meg – ily módon előre mozdítsák a tudomány fejlődését.

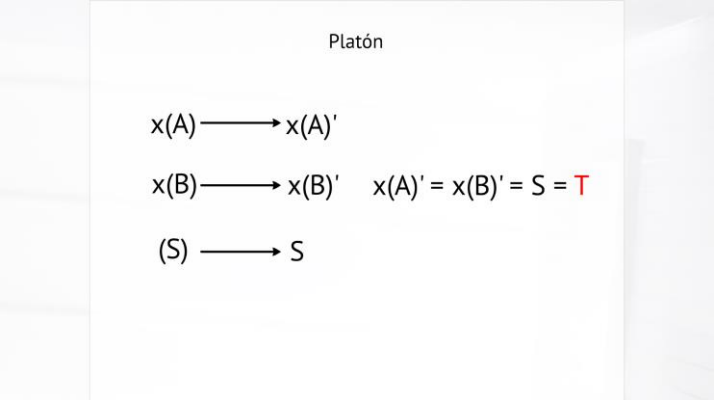
A keret és a tartalom szoros egységet alkot Lakatos számára: „A dialógus forma a történet dialektikáját kívánja tükrözni: az a célja, hogy valamiféle *racionálisan rekonstruált vagy 'desztillált' történelmet* mutasson be."[44] A racionális rekonstrukció egyszerre tudománytörténeti és filozófiai téttel bíró

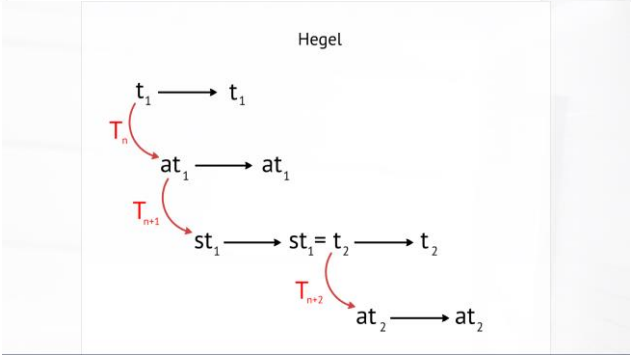
Kluwer, Dordrecht, 2002. 303-337.; Val Dusek: Lakatos between Marxism and the Hungarian heuristic tradition. *Studies in East European Thought,* 67. (2015. 1.), 61-73.

[44] Lakatos Imre: *Bizonyítások és cáfolatok. A matematikai felfedezés logikája.* Ford. Boreczky Elemér. Typotex, Budapest, 1998. 19.

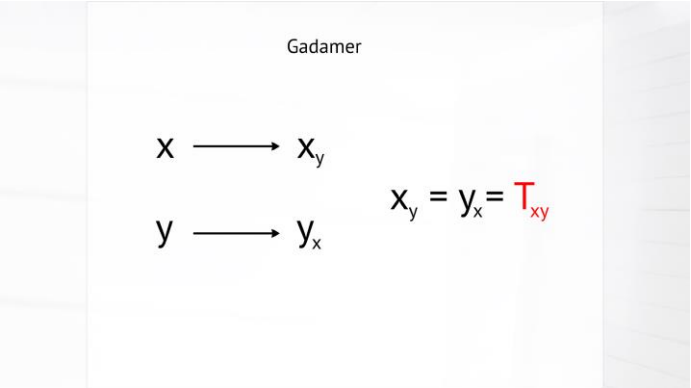
kihívásként jelentkezik: ebben a sajátosan hibrid lakatosi modellben a hegeli szellemnek a popperi harmadik világban való működését hivatott leírni.[45]

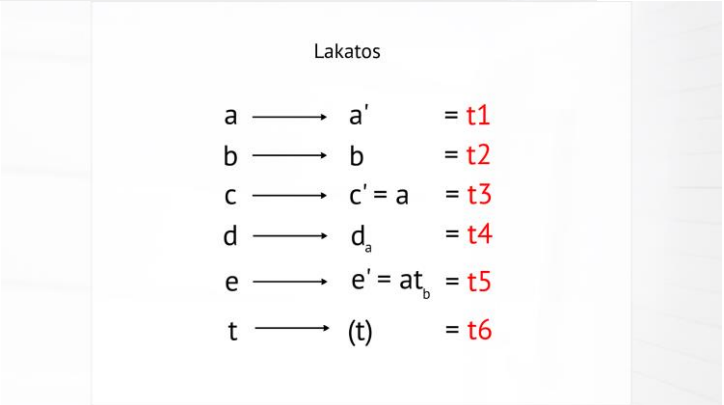
Az alábbiakban azt szeretném megmutatni, milyen értelemben tekinthető átfogóbbnak és komplexebbnek Lakatos elképzelése a filozófiai hagyományból ismert főbb dialogikus, illetve dialektikus modellekhez képest. Ezekben az a közös, hogy az igazsághoz való eljutást olyan folyamatként gondolják el, amely egymásra épülő, egymást bizonyos értelemben kikényszerítő lépésekből áll. A következő sematikus ábrák ezeket a struktúrákat hivatottak bemutatni.





[45] Vö. Lakatos Imre: A tudomány története és annak racionális rekonstrukciója. In. *Lakatos Imre tudományfilozófiai írásai*, Atlantisz, Budapest, 1997. 65-128. Ld. erről bővebben Golden Dániel: Lakatos Imre történeti kutatási programja, In. Rigán Lóránd, Ungvári Zrínyi Imre (Szerk.): *Az értelem anyanyelvén: Magyar filozófusok a 20. és 21. században*, Komp-Press-Korunk, Kolozsvár, 2016. 244-260.





A platóni dialógusnál a vitában résztvevő felek készen állnak arra, hogy kiinduló álláspontjukon módosítsanak, ugyanakkor az esetek túlnyomó többségében végül a visszatérően kiemelt státuszra számot tartó, eleve kitüntetett szereplő által képviselt nézet mellett kell letenniük a voksukat – aki tehát nem is hajt végre elmozdulást, ezért az elvben elérhető tudás valójában mindvégig adott, zárt, statikus képet mutat. A hegeli dialektika azzal, hogy az egymással vitában álló tézisek és antitézisek találkozásából születő szintéziseket azonnal új tézissé teszi, ami szükségképpen egy új antitézist provokál, megteremti a lehetőségét az új ismeretek folytonos létrejöttének, ennek ugyanakkor a hármasság erőltetése feleslegesen szűk kereteket szab. A gadameri dialógus elvárásrendje szerint a résztvevőknek át kell engedniük magukat az övékétől különböző álláspontokkal való találkozásnak, amiből ebben az ideális esetben egy korábban külön-külön senki által nem képviselt új minőség jön létre, a horizontok összeolvadásának azonban közelebbről nem részletezett módon máris magát az igazságot kellene eredményeznie.

A lakatosi modell valamennyi korábbi előnyeit tudja ötvözni azáltal, hogy az egyes szereplők eltérő attitűdjei és döntései mentén a párhuzamos utak sokaságát mutatja be, amelyek egymás mellé helyezve sokkal inkább alkalmasak arra, hogy kiadják a tudománytörténettel is összhangba hozható teljes képet. A vélekedések átalakulásának különféle formái együttesen a tudás fejlődésének színesebb, változatosabb, gazdagabb mintázatát képesek biztosítani anélkül, hogy az igazságjelöltek bármelyikét kitüntetettként kellene kezelniük.

A *Bizonyítások és cáfolatok* ezzel egy átfogó tudományfejlődés-elmélet alapköveit rakja le. Legfontosabb felismerései azzal kapcsolatosok, hogyan működik a heurisztikus felfedezés mechanikája az új ismeretek elérésének érdekében. Ebben a keretben a dialektika törvényszerűségeit követő vita nélkülözhetetlen eszköze lesz a tudás kiteljesítésének.

„BÉTA: A legérdekesebb, amit ebből a vitából tanultam, az, hogy ugyanannak a naiv sejtésnek a különböző bizonyításai egészen különböző tételekre vezetnek. *Az egyetlen Descartes–Euler-sejtést minden egyes bizonyítás más tétellé helyesbíti* **[improve]**. Eredeti bizonyításunk terméke: *'Minden Cauchy-féle poliéder Euler-féle'*. Mostanra már két egészen más tételt is megismertünk: *'Minden Gergonne-féle poliéder Euler-féle'* és *'Minden Legendre-féle poliéder Euler-féle'*. Egy közös őstől származó három bizonyítás, három tétel. Megtévesztő tehát az a szokásos kifejezés, hogy *'az Euler-tétel különböző bizonyításai',* mivel elfedi a bizonyításoknak a tételalkotásban játszott alapvető szerepét."[46]

A kiemeléssel jelölt helyen a magyar fordító nem jó kifejezést választott, mivel a „helyesbítés" az igazságot a valóságmegfeleléssel azonosító megközelítést látszik támogatni, miközben a lakatosi modell kulcsfontosságú újítása a korábbi filozófiai rendszerekhez képest az is, hogy az aktuálisan figyelembe vett körülmények esetlegességével összhangba hozott, egymásra épülő és párhuzamosan létező igazságok lehetőségét hangsúlyozza.[47] Az „improve" a fejlesztés és a kiteljesítés jegyében kumulatív tudásfogalmat feltételez, amely azonban nem a korábbi és eltérő vélekedések hatályon kívül helyezésében, hanem újabb és újabb változatok kialakítása révén a tudás bővítésében látja fő feladatát.

A vita értelmét ezért az annak során dialektikusan felmerülő ellentétek adják, amelyek feloldásának kötelezettsége a konstruktív megoldások megtalálásában érdekelt résztvevőkre hárul. Ily módon a lakatosi modellben a konszenzussal mint szokásosan vágyott végkifejlettel szemben kifejezetten a disszenzus, vagyis az ellentétes álláspontok soha le nem záruló ütköztetése

---

[46] Lakatos Imre: *Bizonyítások és cáfolatok…,* 102-103.

[47] Ld. erről bővebben Golden Dániel: Dewey, Lakatos és a tudás pragmatikus képe, *Világosság,* 50. (2009/tél), 7-18.

értékelődik fel. Olyannyira, hogy ez adja a tudománytörténeti áttekintések módszertani hozadékát is, s ez immár nem pusztán leíró, hanem előíró modalitással is megfogalmazódik. Ennek értelmében a tételekkel szemben felhozott ellenpéldákra nem kellemetlen és kiküszöbölendő körülményként kell tekintenünk, hanem éppenséggel a tudás magasabb szintjének előállításához vezető út nélkülözhetetlen építőköveiként.

„GAMMA: Úgy érted, hogy *minden* érdekes cáfolat heurisztikus?

PI: Pontosan úgy. Nem lehet elválasztani egyrészt a cáfolatokat és bizonyításokat, másrészt a fogalmi, taxonómiai, nyelvi keret változásait. Ha ellenpéldával kerülünk szembe, általában két lehetőségünk van: vagy nem zavartatjuk magunkat, mivel *adott* L_1 nyelvünkben ez egyáltalán nem ellenpélda, vagy megállapodunk abban, hogy fogalomkitágítással megváltoztatjuk nyelvünket, és az új, L2 nyelvben elfogadjuk az ellenpéldát [...] A hagyományos merev ésszerűség **[traditional static rationality]** szerint az első alternatívát kellene választanunk. A tudomány azonban arra tanít, hogy a másodikat válasszuk.

GAMMA: [...] A tudás fejlődésével változik a nyelv. **[As knowledge grows, languages change.]** [...] A tudás fejlődése **[growth of knowledge]** nem modellálható egyetlen adott nyelvben.

PI: Helyes. A heurisztika a nyelv dinamikájával **[language-dynamics]**, míg a logika a statikus nyelvvel **[language-statics]** foglalkozik."[48]

Vagyis a tudomány történeti valóságának tapasztalata is azt erősíti meg, hogy a statikusan elképzelt racionalitás képe nem alkalmas arra, hogy számot adjon a tudás fejlődéséről. Utóbbi zálogául sokkal inkább szolgálhat az ész dialektikus mozgásának tézise, amely a hegeli metafizika egészéről leválasztva, tisztán módszertani értelemben is jól használhatónak bizonyul.

Másfelől az is jól látható, hogy Lakatos tudományelmélete már a *Bizonyítások és cáfolatok* megírásának idején, még azelőtt, hogy megismerte volna Thomas Kuhn vonatkozó elképzeléseit, egyforma súlyt kívánt helyezni a rögzített szabályrendszerek (paradigmák) és a szabályok újraírásának (forradalmak) gyakorlatára. Minden bizonnyal erre vezethető vissza az ezt követő évek tudományfilozófiai vitáiban elfoglalt álláspontja is, amikor a normáltudományos és a forradalmi szakaszok merev elválasztottságával szemben a folytonosság mellett érvelt.

A tudományos vita tehát a Lakatos által adott racionális rekonstrukcióra épülő dialektikus modellben olyan tevékenységként jelenik meg, amely

[48] Lakatos Imre: *Bizonyítások és cáfolatok...*, 139-140.

(1) szerkezetét tekintve nem egyenesvonalú, hanem előre kiszámíthatatlan módon szerteágazó, ilyen értelemben anarchikus;

(2) tartalmilag nem egy előre rögzített cél által vezérelt, hanem belülről önmagát folyamatosan generáló;

(3) eredményének vonatkozásában nem egyetlen végső válasz felé haladó, hanem az igazságjelöltek pluralitását felmutató;

(4) a résztvevők egymáshoz való viszonyát illetően nem a konszenzusra törekvés, hanem a kifejezett versengés jegyében működő;

(5) a folyamatszerűség tekintetében nem kívülről kontrollált, hanem a belső összefüggések mentén önmagát korrigáló;

(6) célképzetében pedig nem zárt, nem teleologikus, hanem a jövő felé mindig nyitott, soha le nem záruló fejlődést támogató.

EGY DISKURZUSREND HERMENEUTIKAI REFERENCIÁI
KONZERVATÍV VILÁGREND-MORFOLÓGIAI VITÁK MANNHEIMTŐL SCRUTONIG

GARACZI IMRE

A társadalom- és gazdaságelméletek produktív és kontraproduktív módon függnek össze, kölcsönösen feltételezik egymást, de akár ellentétben is állhatnak. A modernitás elmúlt kétszáz esztendejében a különféle társadalomelméletek és politikák mögött legfőképpen két nagy politikai-filozófiai elvrendszer kristályosodott ki: a *konzervativizmus* és a *liberalizmus*, s a róluk folyatott eszmecserék – a politikai gondolkodásban, a társadalomelméletekben és a különféle gazdaságfilozófiákban – szinte már parttalanná váltak. A két irányzat modern története az elmúlt két évszázad nyugati eszmetörténetének egyik fő gerincét alkotja. A két fogalom közötti viszony értelmezése a humán- és társadalomtudományokban megkerülhetetlen, hiszen ellentéteik, vitáik, diskurzusháborúik, illetve kölcsönhatásaik miatt szigorúan alapozzák meg a világnézeti tájékozódás lehetőségeit. Mannheim Károly [49] a konzervativizmus fogalmát a *tradicionalizmus*sal párhuzamba állítva értelmezi. Politikatörténeti és szociológiaelméleti szempontból a konzervativizmus létrejöttének négy alapfeltételét fogalmazza meg:

„1. A történeti társadalom-együttesnek kifejezetten dinamikussá (folyamatszerűvé) kellett válnia. Az össztörténésen belül végbemenő partikuláris történéseknek tendenciájukban mindinkább minden területen a társadalmi test egységes növekedési problematikájára kell orientálódniuk.

2. A modern konzervativizmus létrejöttének további feltétele az, hogy ez a dinamika egyre inkább egy társadalmi differenciálódás útján menjen végbe, azaz, hogy többé-kevésbé egyöntetűen reagáló, horizontálisan összefogható rétegek keletkezzenek, amelyek közül néhány a haladást elősegítő tendenciákat teszi magáévá, ismét mások a meglévőhöz való ragaszkodást vagy éppen az attól való visszalépést támogatják (növekvő tudatossággal).

3. Az eszmék világa (s azok az alapközelítések is, amelyek hordozzák) megoszlik, és az így létrejövő áramlatok minden kimutatható keveredés és szintézis ellenére is (....) mindenkor párhuzamosan haladnak.

4. Az előre mozgató és az állandósághoz ragaszkodó elemeknek ezek a megoszlásai egyre erőteljesebben a politikai (és később a tisztán gazdasági)

[49] Mannheim Károly: *A konzervativizmus*. Cserépfalvi, Budapest, 1994. Ford. Kiss Endre. (A továbbiakban: Mannheim.)

szféra körül kristályosodnak ki, úgyhogy a politikai szféra autonómmá és a társadalmi rétegeződések első számú felhalmozódási magvává válik."[50]

Mannheim a modern konzervativizmus legfontosabb *alaktani* jellemzőjeként a *világhoz való dinamikus viszony*t jelöli meg, és a közvetlen eszmetörténeti előzménynek a *tradicionalizmus*t tartja. Megközelítése elsősorban tudásszociológiai alapokra épül. Véleménye szerint, a konzervativizmus már viszonylag lezárt, történetileg kialakult totalitás, és az értelmezés hangsúlyait a fogalom kialakulásának feltételeire kell helyezni. A fogalmat egyfajta *stílusegység*ként reprodukálja, és az eszme belső centrumát a tradicionalizmussal azonosítja. Mindehhez a konkrét szemléletmód alaktani lehetőségeit hívja segítségül.[51]

Mannheim a konzervativizmus eszmetörténetének szerkezetét vázolja fel, és ezt veti össze a *progresszív reformizmus* gondolkodásmódjával. Míg az előbbi centrumában az egyedi esetek vizsgálata áll, addig az utóbbi magára a rendszerre koncentrál. Ugyanakkor fontosnak tartja azt is, hogy a konzervatív attitűd úgy is megjelenjen, mint a világ átélése, amelyben leírható a társadalmi funkcionalizálódás. Ez a módszer megragadható például a tulajdon és a tulajdonos kapcsolatában, hiszen ennek modern formája egészen másképpen érzékelhető, mint a régi korokban. A modern viszony egyfajta különös, élő és kölcsönös attitűdöt feltételez, míg a régi nexus az előjogokra és az elidegeníthetetlenségre épült, s e hegeli gyökerű felfogás szerint *a tulajdon fogalma egy akarat belehelyezését jelenti egy dologba*.[52]

Mindehhez Mannheim felvázolja a liberális és a konzervatív szabadságfogalom különbségeit. Ebben kiemeli az emberi jogok gyakorlásának lehetőségét, amely a forradalmi liberalizmus alapján csak úgy működhet, hogy *a szabadságot csak a többi polgár szabadsága és egyenlősége korlátozhatja*. Ennek alapja pedig az, hogy az egyén legyen független mindenféle korábbi állami vagy céhes kötöttségtől.

A forradalmi-liberális és konzervatív szabadságfogalom szembeállítása során Mannheim megjegyzi, hogy ez utóbbit *minőségi szabadságfogalom*ként foghatjuk fel. Ennek alapja az, hogy a forradalmi-egalitárius szabadságfogalom ellenzői nem a szabadságot magát, hanem a mögötte álló egyenlőségi elvet támadják. [53] Nyilvánvaló az, hogy a valóságban az emberek elvi

---

[50] In. Mannheim 66.
[51] In. Mannheim 69.
[52] In. Mannheim 72.
[53] „Ez annyit jelent, hogy az emberek adottságaiknak megfelelően, legbensőbb létükben egyenlőtlenek, és a szabadság nem más, mint hogy minden és mindenki saját belső elvei szerint bontakoztatja ki önmagában a maga sajátos növekedéstörvényét." In. Mannheim 73.

egyenlőségét közelíthetjük, de a tényleges és aktuális egyenlőség csak az adott társadalom vagy közösség tagjainak kölcsönös viszonyaiban jeleníthető meg. Ennek lényege a szabadságelv belsővé tétele, s ennek kellene alárendelni a külső viszonyokat. Ezt – Mannheim szerint – a *bensőségesség* és a *rend* összefüggésében érzékelhetjük. Ennek előfeltétele egy előzetes harmónia megléte. Mindebben fontos szerepe van a nép és a népszellem fogalmának, ami valójában egyfajta totalitás, és amelyben az egyének szabadsága nem fajulhat önkénnyé. Ebben fontos megragadni a szabadság elvének mozgását.[54]

Amíg Mannheim Károly a konzervatív gondolkodásmód gyökereit a tradicionalizmus eszmetörténeti hátteréből és morfológiai megjelenéseiből vezeti le, addig Roger Scruton az etikai attitűd alapján közelíti meg. *A konzervativizmus jelentése* című könyvében[55] felhívja a figyelmet arra, hogy a mindennapi közgondolkodásban e fogalmat általában *a megőrzésre irányuló vágyként* azonosítják, azaz a polgár a mindennapi életében úgy érzékeli, hogy egy állandó társadalmi rendhez tartozik, és ennek viszonyai átszövik életét, és legfőképpen a maradandóság stabilitása biztosítja az állandóságot. „A megőrzés vágya összehangolható a változás minden fajtájával, feltéve, hogy a változás egyben folyamatosságot is jelent. Nemrég elég meggyőzően érveltek amellett, hogy a politikai élet átalakulása "hiperaktívvá" vált. Az ember néhány tételesen megfogalmazott nézetének provokálása a közéletben azon felfogás túlburjánzásához vezetett, hogy mindent meg kell változtatni, és azon reformok, illetve politikai stratégiák elszaporodásához, melyeket az intézményen belül és kívül állók egyaránt meglovagolnak, veszélyeztetve az intézmény létét is. Ez egy olyan betegség, amire minden konzervatív oda fog figyelni, és legtöbbször ennek természetét próbálja majd meghatározni. A világ nagyon „dogmatikus" lett, és a társadalom minden szegletében olyan embereket ösztönöznek a társadalmi jó elérését célzó előre gyártott receptek közüli választásra, akik nem óhajtanak, és nem is képesek arra, hogy ezen töprengjenek."[56]

Scruton a modern konzervatív attitűd megértését az erkölcsi, a társadalmi és a politikai intézmények működésén keresztül írja le. Kiindulópontként a *tekintély* és a *hűség* elveinek működését vizsgálja. Megkülönbözteti az állam

---

[54] Mannheim a konzervatív és a progresszív liberális gondolkodásmód párhuzamos összevetésén keresztül jut el a konzervatív gondolkodás elméleti középpontjáig. Ennek alapja az a feltételezés, hogy a konzervatív gondolkodásmód ellentétben áll a *klasszikus természetjog*i elvekkel. A természeti jog elve gyökereiben az antik sztoikus filozófiájában lelhető fel, s innen hagyományozódott a kereszténységbe, majd a reneszánsz idején – megtisztulva a vallási-dogmatikai kötöttségektől – profán természetjogként vált ideológiai elemmé a modern gondolkodásban.

[55] Roger Scruton: *A konzervativizmus jelentése*. Novissima Kiadó, Budapest, 2002. Ford. Szabó Péter. (A továbbiakban: Scruton.)

[56] In. Scruton 32-33.

és a társadalom kötelékeit és funkcióit, és felhívja a figyelmet arra, hogy a civil szerveződések fontossága elengedhetetlen a kormányzati intézmények elfogadható működéséhez. A *tekintély* fogalmát – sokféle jelentése mellett – legfőképpen *elismert* és *legitim hatalom*ként jellemzi, amely eredményessége és érvényessége alapján mulandó lehet, tehát ha a megalapozottság kérdésessé válik, akkor akár le is váltható. A legitimáció forrásait Scruton a *társadalmi szerződés* elvéig vezeti vissza, és hangsúlyozza a hobbesi gondolatot, amely szerint *az ember nem lehet felelős olyan dologért, amely nem saját cselekedetéből fakad*. Mindehhez hozzáteszi a legitim és illegitim igények közötti tudatos választás fontosságát.[57]

Scruton rámutat arra is, hogy a tekintély fogalma a társadalmi viszonyok olyan habitusa, amelyben alapvető szerepe van a hűségnek, ami elsajátítható. Mindez fontos szerepet tölt be az államhoz való viszonyban is, hiszen ez az intézmény kell, hogy jelentse a társadalomban a legfontosabb hatalmat.[58]

Scruton a konzervativizmus attitűdjének megjelenését nemcsak az *állami intézményesség* kereteiben tartja fontosnak értelmezni, hanem a *nemzeti keret* elengedhetetlen alkotórészeként is. Ehhez fűzi hozzá azt, hogy a konzervatív szemlélet mindig egy konkrét országhoz, egy konkrét történelemhez és egy konkrét életformához tartozik, és ebben az értelmezési mezőben kiemelkedő jelentősége van a kulturális hagyományoknak, amelyek kijelölik az egyéni és közösségi cselekedetek vonatkozási pontjait, lehetővé teszik az adott világ jelentésekkel való felruházását, illetve az egyén választásainak megalapozását. Mindebben középponti szerepe van stabil *erkölcsi értékfogalmak*nak. Ez azért is fontos Scruton okfejtésében, mert szerinte *a politika a társadalmi tudat felszínével foglalkozik*. Ennek

---

[57] Scruton a tekintély egyik forrását a magánszférában, illetve a családban is szemügyre veszi. Kiemeli, hogy a család nemcsak az állam, hanem a civil társadalom alapja is, és nem szerződéses viszony a forrása, hanem szükséglet hozza létre. A család analógiája alkalmazható a politikai tekintély működésének megértéséhez is. Mindkettőben jelen van a hatalom, amely gyakorlása teszi lehetővé a fenntarthatóságot. Nyilvánvaló az, hogy a családban a tekintély parancsoló erejét kiegészíti a szeretet köteléke is. Ebben alapozódik meg a *kötelességérzet*, a *tisztelet* és a *megbecsülés*.

[58] „A konzervatív azonban arra vágyik, hogy ezt a hatalmat ne mezítelenül lássa a politika fórumán, hanem alkotmányba öltöztetve, mindig megfelelő jogrendszeren keresztül működve, és hogy működése sose barbárnak vagy elnyomónak, hanem mindig ellenőrzöttnek és szükségszerűnek, a hűséget inspiráló civilizált vitalitás kifejeződésének tűnjön. Ezért az alkotmány és az azt fenntartó intézmények mindig is a konzervatív gondolkodásmód középpontjában fognak állni. A konzervatív az ismert és kipróbált intézményekben hisz, és ezeket mindazon tekintélyekkel kívánja felruházni, amely szükséges az elfogadott és objektív közélet megalkotásához. Hagyomány és szokás iránti tisztelete is innen ered, és nem egy olyan célból – mint például a szabadságé –, amelynek elérésében ezek eszköznek minősülnek." In. Scruton 46.

figyelembe vételével így veti össze a konzervatív és liberális nézetek viszonyait a *hűség* fogalmával, amely a *patriotizmus* elvének megalapozója.[59]

A konzervativizmus attitűdjével és eszmetörténetével foglalkozó kutatók között igen fontos megemlíteni Edmund Burke nevét, akire mindannyian hivatkoznak, mert a *Töprengések a francia forradalomról* című munkájában[60] megalapozza a modern konzervativizmus legfőbb fogalmait. Noha legfőképpen Burke-öt tartják a legfontosabb angol konzervatív elméletírónak, de valójában Richard Hooker, az Erzsébet-kor gondolkodója nyitja meg a sort, hiszen műveiben a tradicionalizmus elvét a folyamatosság és a stabilitás összefüggésében vázolja fel, és – igaz, kifejtetlen módon –, de már feltűnnek Burke elméletének alapjai is. Burke említett művének kiindulópontja a nemzedékeket összeszövő *tradicionalizmus*, amelyben a jelen értelmezését a múlt tanulságaira építi: „Ám egyike a legelső és legfőbb elveknek, amelyek alapján az állam és a törvények megszenteltetnek, hogy ideiglenes birtokosaik és haszonélvezőik ne tegyenek úgy, megfeledkezvén arról, hogy mit kaptak őseiktől, és mivel tartoznak utódaiknak (...) Ez az elvtelen könnyedség, mellyel az államot oly gyakran, oly nagy mértékben, s oly sok tekintetben alakítják át, amennyi a tünékeny szeszély és divat, megtörné az állam folytonosságának láncát. Egyetlen nemzedék sem állna kapcsolatba a többivel. Az emberek jönnének, s elmúlnának, mint a nyári legyek."[61]

Fontos szerepet kap Burke politikai rendszerében az *organicizmus* elve, amely a társadalmat olyan rendszernek tekinti, ahol egységes és szervesen megalkotott rend uralkodik, a közösséget nem statisztikai individuumok, hanem társas lények alkotják. Rámutat, hogy a társadalom intézményeinek és polgárainak kapcsolatai alapozzák meg az identitás különböző szintjeit.

Ugyancsak sokat elemzett fogalom a konzervativizmus történetének irodalmában Burke harmadik alapelve, a *politikai szkepticizmus*. Ennek lényege az, hogy a közösséget alkotó egyének élete és viszonyai nem elvont absztrakciókban és spekulációkban értelmezhetők elsősorban, hanem a társadalom által vallott értékek tapasztalataiban.[62]

---

[59] Scruton a hűség és a patriotizmus aktualitására példaként hozza fel az angolok viszonyát a koronához és a királyi családhoz. Kiemeli, hogy itt nem a királyi család tagjainak egyéni tulajdonságai a döntőek, hanem a nemzeti összetartozás szimbolikus tisztelete a szokásokon alapuló lojalitás érzésében. Természetesen ebben a viszonyban vannak transzcendentális elemek is, de az uralkodóház mindenféleképpen – igaz, fenségesen – a szuverenitást jeleníti meg.

[60] Edmund Burke: *Töprengések a francia forradalomról*. Atlantisz Kiadó, Budapest, 1990. Ford. Kontler László. (A továbbiakban: Burke.)

[61] In. Burke 188.

[62] E tapasztalatokat a társadalom működése során kikristályosított gyakorlatok adják, amelyek szociológiai értelemben vett értékmezőkön alakulnak. Ezek általában

Burke munkássága nem alkot szisztematikus rendszert, általában aktuális és egyedi politikai eseményekre reagált, mint az 1789-es francia forradalom kortársa. Írásai nem mentesek az indulatoktól és a hangulati elemektől sem, ugyanakkor ironikus szemléletmódja nagyban meghatározza kritikai attitűdjét. A francia forradalom eseménytörténetével kapcsolatban gyakorta jegyzi meg azt, hogy *a politikusok hibáinak és tévedéseinek oka intellektuális tökéletlenségük*. Fontosnak tartja a szenvedélyek és indulatok korlátozását, s ennek gyógyszere a *bölcsesség* [63], hiszen minden társadalom a saját hagyományainak és szokásainak összessége, és a társadalmi tapasztalatok nem általánosíthatók olyan módon, hogy bármely társadalomra érvényes, általános tanulságokat idealizálhatnánk. Burke egyszerre *empirikus* és *szkeptikus* a politikai tudás értelmezésében. Az empíria az időtálló, a kipróbált és az igazolható társadalmi gyakorlatra utal, a szkepticizmus pedig arra int, hogy a társadalmat érintő politikai döntések mindig egy adott korban és egy adott helyzetre érvényesek, de a korábbi állapotokban helyesnek bizonyult döntések újabb szituációkban nem tekinthetők biztos receptnek.

Burke politikai ismeretelmélete kapcsolódik a politikai és társadalmi cselekvésekben meghatározó *erkölcsi rend* kérdéséhez. [64] Ennek kapcsán vetődik fel a minden korban szükségszerűen visszatérő klasszikus kérdés, a *morál* és a *politika* kapcsolata. Burke szemléletében a morál egyetemes érvényű elvekből áll, s benne kötelező az ígéretek megtartása és az igazmondás. A politika pedig társadalmi szükségletet elégít ki, és legfontosabb dimenziója a *közérdek*. Malíciózusan jegyzi meg, a francia forradalom vezetőinek tevékenységeire utalva, hogy a szabadság erkölcsi célkitűzése *bölcsesség és erény nélkül... minden rosszak lehető legrosszabbika*.

Mindebben megjelenik Burke elhatárolása a morál és a politika kapcsolatát illetően, ugyanis az előbbi egyetemes és szilárd elveken és a lelkiismeret késztetésein alapul, míg az utóbbi aktualizált, véletlenszerű és partikuláris. Ugyanakkor arra is utal, hogy a politikai rend teremthetné meg az emberek igényét az erkölcsösségre. Természetesen utópisztikusnak tűnhet ez a megállapítás, de abból a szempontból érthető, hogy Burke rendkívül nagy súlyt helyez a politikai működés tekintetében az *egyéni felelősség*re. Ehhez

---

szokásokban és intézményekben testesülnek meg. Burke utal arra, hogy a sokféle érdekkel rendelkező emberekből álló társadalom jóval bonyolultabb entitás annál, mintsem, hogy ezt puszta elméleti kategóriákba foglalhatnánk. A társadalom tudását az alkotó egyének közös ismeretei jelentik, s ezekből fakadnak e tudások objektív és személytelen formái, amelyeket értékeknek nevezünk.

[63] In. Burke 147-148.

[64] Lásd erről Anthony Quinton: *A tökéletlenség politikája*. Tanulmány Kiadó, Pécs, 1995. 78-79. Ford. Beck András.

még hozzátartozik az is, hogy Burke szerint a politikai rend isteni eredetű, és morális követelményeket feltételez. Ugyanakkor egyes írásaiban elhatárolja az isteni eredetű morális elveket a konkrét történeti események megfontolásaitól. Ebben a vonatkozásban egyetérthetünk A. Quinton megállapításával, amely szerint "Burke a politikát illetően utilitarista; az erkölcs területén pedig a klasszikus természetjog híve."[65]

Burke szemlélete a későbbikben feltűnik Scruton elemzéseiben is a demokrácia kérdésével kapcsolatban, ugyanis Burke az alkotmány elveinek megfogalmazásakor a teljeskörű választójogot nem gondolta okvetlenül szükségesnek, azaz csak azok rendelkezhetnének választójoggal, akik iskolai végzettséggel vagy munkahelyi pozícióval rendelkeznek. A konzervatív politikai gondolkodásban ugyanis gyakorta feltűnik az a választójogi elv, hogy azok éreznek nagyobb felelősséget a közügyekért, akik hatalommal, pozícióval, illetve vagyonnal rendelkeznek. Scruton a választójog tartalmát illetően rámutat arra a konzervatív gyakorlatra, hogy az adott választáskor tekintettel kell lenni a társadalom korábbi és későbbi generációira is.

Mindez azon az elven alapul, hogy a törvény is tartalmazza a végrendelkező akaratát abban az esetben is, ha már a későbbiekben ez valójában senkinek sem érdeke. Ennek az elvnek Scruton egy mélyebb okát is megfogalmazza: „De van egy sokkal mélyebb ok, amiért a halottakat és kívánságaikat figyelembe kell vennünk. Az idők kezdetétől fogva a halottak tisztelete volt az intézményépítés alapja. Iskolák, egyetemek, kórházak, árvaházak, klubok, könyvtárak, templomok és intézmények kezdték életüket már nem élő emberek által adományozott vagy hátrahagyott tulajdontól függő magán alapítványként. E tulajdonok jelenlegi tulajdonosai, erkölcsi értelemben, csak ideiglenes megbízottak. A halott tisztelete megtiltja örökségük önkényes kezelését, és a megbízottakat arra kényszeríti, hogy az alapítók vagy adományozók által jóváhagyott célokat kövessék. A halottak tisztelete révén a megbízottak a saját utódaik érdekeit is védelmezik. A halott tisztelete a hagyományozó attitűd alapja, amelytől a jövendő nemzedékek öröksége függ. Ha eltávolítják a halottakat a gondolkodásból, akkor eltávolítják a még meg nem születetteket. És ez a mértéktelen demokrácia igazi veszélye."[66]

Scruton iménti megállapítása elsősorban morális talapzatokat próbál megvetni a politikában, és figyelmen kívül hagyja a modern piacgazdaság kikényszerítő erejét, amely – ha nem fűz anyagi érdeket a hagyományokhoz vagy a múlthoz – azt teljes mértékben a feledés homályába süllyesztheti.

---

[65] Uo. 84.
[66] In. Scruton 74.

Mindez azt jelenti, hogy Burke és Scruton egyaránt ragaszkodnak a *nemzet*hez, mint a szuverén hatalom autoritásának legmagasabb formájához. Ez a probléma már átvezet a demokratikus parlamentarizmus organikus egyensúlyának kérdéséhez, ugyanis a parlamentáris intézmények hatalmi viszonyai a választási versengések egyensúly-helyzeteiben működhetnek eredményesen. *A probléma mindig a már fennálló és az új érdekek erőviszonyain alapul.* Ebben a vonatkozásban Scruton óva int attól a demokratikus parttalanságtól, amelyben a politikusi hivatás szinte a kereskedelmi ügynökök tevékenységéhez lesz hasonlatos, akik versenyt futnak a pozíciókért, a piaci érdekekért és a hivatalok megszerzéséért. Ezzel kapcsolatban jegyzi meg Scruton azt is, hogy abszolút káros az egalitarializmus csapdájába esni, hiszen a tömegtársadalomban ez az értékek egyértelmű devalválódásához vezethet.

A konzervativizmus kritikusai gyakran felhozzák azt a vádat, hogy ez az elv csökkenti a társadalomban a kritikai oppozíció lehetőségét. Scruton ezzel azt szegezi szembe, hogy a kritikai hajlamot mintegy természeti törvényként tartalmazzák az emberek közötti viszonyok, ugyanis a kölcsönös érintkezések, viták kikényszeríthetik az igazságot, hiszen az igazságérzet természetes tartalma az emberi attitűdöknek.

A konzervativizmus elvrendszerének vizsgálata megkerülhetetlenül feltételezi a tulajdon fogalmának gazdaságelméleti feltérképezését. Mindennek fontosságára Scruton azzal hívja fel a figyelmet, hogy a modern korban egyre jobban jellemzővé vált a gazdasági mechanizmusok erőteljes befolyása a politika működésére. A kérdés értelmezésének természetes kiindulópontja az, hogy az ember a tulajdonához kapcsolódva képes akaratát a társadalomban érvényesíteni. A gyakorolható jogok sokféle vonatkozása fakad a tulajdonból, például a magántulajdon természetes keretet nyújt az önmegvalósításhoz. Mindez a birtoklás szociológiai és pszichológiai érzésén alapul. A modern társadalomban fontos a birtoklás és a fogyasztás joggyakorlatát összevetni.[67]

A kapitalizmus kialakulása korában a tulajdon két fajtája közötti küzdelem vált jellemzővé: a *föld* és a *pénz* versengése. Az előbbit kemény, az utóbbit puha tulajdonnak nevezték. Már Burke is megjegyezte más konzervatív szerzőkkel együtt, hogy a rend fenntartásához, illetve a társadalom stabilitásához nagymértékben járul hozzá a tulajdon érdekeltségének érzése az emberekben. A gyáripari kapitalizmus kialakulásával átalakult a tulajdonhoz való viszony eszméje és érzése, hiszen megjelentek az értékpapírok, amelyek

[67] In. Scruton 127-128.

jelentősen átalakították az egyénnek a tulajdonhoz való viszonyát.[68] Szorosan kapcsolódik a tulajdon fogalmához az *elosztás* és a *piac* kérdésköre. Természetesen e fogalmak értelmezése mást és mást jelent politikai, illetve gazdasági szempontból. Az elosztás mindig is a társadalmi igazságosságról szóló viták fontos területe volt.

A kérdés másik oldala az *adózás*, amely a jövedelmeken keresztül szintén szorosan kapcsolódik a tulajdonhoz. Nyilvánvaló az, hogy amikor az állam adót vet ki, akkor a társadalom közös háztartását finanszírozza, és a természetes igazság alapján a polgárok egyéni lehetőségeik mértékében adóznak. De rögtön hozzá kell tennünk azt is, hogy az adóztatás nemcsak az államrezon fenntartását szolgálja, hanem elősegítheti a felhalmozott vagyonok újraelosztását is. Az adózás elvének gyökerei a társadalmi és a természeti igazságra vezethetők vissza, hiszen például a progresszív adózás – hosszabb távon – elősegítheti a tulajdon- és jövedelmi viszonyok különbségeinek kiegyenlítését. Itt a különbségeken van a hangsúly, hiszen a gazdagság és a szegénység közötti feszültség számtalan társadalmi és politikai probléma hordozója lehet. A társadalomszociológiai vizsgálatok szerint a tőlünk a társadalmi térben távol elhelyezkedő emberek gazdagsága nem okoz gondot, viszont annál inkább azoké, akik közel állnak hozzánk, és igaztalannak tartjuk gazdagodásukat. Scruton szerint "Az adóztatás optimális pontja az lenne, ahol a pénzkereséstől elkedvetlenítő tényezők szélsőértéke és a kisajátításból származó haszon szélsőértéke kiegyenlítik egymást. Akárhol is van ez a pont (kiszámolása igen bonyodalmas lenne), minden bizonnyal alacsonyabb, mint az az érvényben lévő maximum, amit az egyes kormányzatok állapítottak meg."[69]

Természetesen a hangsúly az adózás aktuális mértékén van, amelynek legfőbb jellemzője a polgárok tűrőképessége. Keynes egyik alapelve az, hogy bármely gazdasági növekedés alapfeltétele az újabb és újabb igények felkeltése a társadalom tagjai számára. Ugyanakkor, ha az adózás mértékét a polgárok súlyosnak tartják, ez igényeiket, kezdeményezőkészségüket és vállalkozói hajlamukat visszafoghatja, s így az innováció hiánya negatívan hat a gazdaságra. Nyilvánvaló az, hogy *a kapitalizmus gazdaságtörténetének egyik legfontosabb jellemzője a növekedés és hanyatlás periodicitása*. A stabilitás abban az esetben van jelen, ha ez a természetes mozgás viszonylag szűk és kiszámítható határokon belüli; s ha szélsőségessé válik, akkor beszélhetünk válságról. Ugyanakkor a válság is szükségszerű, hiszen felhívja a figyelmet a

---

[68] Robert Nisbet: *Konzervativizmus: Álom és valóság*. Tanulmány Kiadó, Pécs, 1996. 73-74. Ford. Beck András.
[69] In. Scruton 136.

gazdaság folyamatainak általános egyensúlyvesztésére, és lehetőség nyílik a válság leküzdésével egy új növekedési pálya elindítására.

A konzervativizmus eszmetörténetének fontos értelmezési horizontja a modern társadalmakban a tulajdon fogalma mellett a *munkaérték* különféle megjelenésének elemzése. Scruton konzervatív szemlélete az elidegenedett munka vizsgálatában *a modern tudat formáinak változásai*t teszi mérlegre. Ebben a liberális ideálokat kritizálja. A legfőbb problémát abban látja, hogy a liberalizmus a politikát és az erkölcsöt egy meghatározatlan szabadságfogalom eszméje alá rendeli. Így az egyén elszigetelődik fokozatosan a történelemtől és a kultúrától, és autonómiáját önmaga *nem választott* tulajdonságaiban keresi.

Ezen a ponton Scruton liberalizmusellenessége már szinte indulati alapokra helyeződik, hiszen nem lehet elvitatni a liberális szemlélettől sem a legitimációval felruházott intézmények tiszteletét. Másrészt pedig a liberális szemlélet nem azonosítható – leegyszerűsítő módon – a rendetlenséggel. Ugyanakkor arról se feledkezzünk meg, hogy léteznek konzervatív liberálisok is, akik számára a konzervatív alapelvek mellett számtalan liberális eszme is elfogadható. Ez a diskurzus már a konzervativizmus politikai erkölcséről is szól. A nem szélsőséges konzervatív ugyanis pluralista, azaz elismeri az értékek sokféleségének létét, ugyanakkor nem enged az értékmechanizmusok parttalan megnyilvánulásának. Minden modern társadalom létének szakítópróbája az, hogy miként képes meghúzni a határokat a parttalanná válás küszöbén.

John Kekes szerint a konzervativizmus a politikai erkölcsnek háromszintű felfogása iránt kötelezi el magát. Az első *a civilizált élet igazolódott és egyetemes feltételeinek védelme*. Ehhez kapcsolódik a második, amely *a társadalom tagjainak erkölcsi identitását meghatározó, hagyományos korlátokat védi*, míg a harmadik *az egyéni, konkrét életfelfogás határait értelmezi*. Kekes szemlélete e három szint alapján kísérel meg életfelfogásköveteleményeket meghatározni.

Középpontba a *konvenció* fogalmát állítja. A fogalom tartalma tulajdonképpen a modern értelemben vett emberi méltóság alapelveinek védelme (például az élet védelme, erőszakellenesség stb.) Kekes azt vallja, hogy a jó társadalomban elengedhetetlenek a megkövetelt konvenciók. Ezt a szemléletet azonban a modern, liberális társadalmakban elég nehéz képviselni, hiszen az erkölcshöz való viszony plurálissá vált, azaz már nem léteznek a modernitás előtti társadalmak intézményei, a biztos tájékozódási lehetőséget nyújtó *erkölcsi középpont*ok. Az erkölcsi törvény jelenkorunkban már nem hatékony a magán és közösségi cselekedetekben. Az erkölcsi normák ugyan a hagyományok alapján jelen vannak, de hatékonyságuk jóval gyengébb, mint a jog érvényesítése. Kekes követeli a jó élet minimumfeltételeihez a szilárd konvenciók meglétét, csak éppen azok az intézmények

és feltételek tűntek el fokozatosan a modern társadalmakból, amelyek e konvenciókat ellenőrizni tudnák. Kekes fontos jelentőséget tulajdonít az erkölcsi hiba elkövetése folytán bekövetkező undornak, amelyet reális társadalmi erőként feltételez.[70]

A 20. században a konzervativizmus eszmetörténetének meghatározó személyisége Leo Strauss (1899-1973). Filozófiája szorosan kötődik a modernség válságjelenségeihez. Szerinte a nyugati civilizáció alapvető konfliktusa a *racionalizmus* és a *hit* kapcsolatának problematikája. Műveiben összeveti a *jó élet*re vonatkozó bibliai eredetű elveket a modern filozófiával.

Strauss kiindulópontja a modern kor válságjelenségeinek vizsgálata, amelyben a nyugati ember egyre inkább elveszíti hitét a racionalizmus mindenhatóságában. Ez nemcsak politikai, hanem morális és kulturális válságot is jelent. Ehhez szorosan kapcsolódik az is, hogy túlzottan hamar szakítottunk a premodern értékekkel, illetve jellemző a modern tudomány önhittsége, ami gyakran szövődik össze ideológiákkal. *Strauss fontos megállapítása erről, hogy a modern kor politikai filozófiája egyre kevésbé értékközpontú, s ennek oka a morális tartalmaktól való távolságtartás*. Veszélyben látja az európai kultúra értékeit, illetve egyre felületesebbnek tartja a modern nevelés hatékonyságát.

Strauss képviselte azt az illúziót, hogy a modern politika erkölcstelenségével szembe állította az antik városállamok közéletében tapasztalható erkölcsiséget. Az európai civilizáció létrejöttében hangsúlyozza a Biblia és az antik görögök szellemiségét. Szerinte a modernitás világa akkor csúszott félre, amikor az egyre önhittebb racionalizmus nevében fokozatosan elutasították a vallást és a panteizmust, és ezzel párhuzamosan került előtérbe az ateizmus. Arra is felhívja a figyelmet, hogy a jó élet alapjai azonosak az igazságossággal, a szeretettel és a jóindulattal, de a modernitás gondolkodói ezeket az értékeket eltávolították a vallástól, s ezt a problémát a 19. században Nietzsche képviselte a leghatékonyabban: „döntő esemény következett be úgy az 1870-es és 1880-as évek tájékán: felbukkant Nietzsche. A nietzschei kritikát egyetlen tételre vezethetjük vissza: a modern ember meg akarja őrizni a bibliai moralitást, miközben elhagyja a bibliai hitet."[71]

Strauss a modernség válságát a *historizmus* kritikáján keresztül is jellemzi. A történelem vizsgálata és tanulságainak számbavétele igazából a 18. századtól válik fontossá (a történetfilozófia kifejezés például Voltaire találmánya), és

---

[70] John Kekes: *A konzervativizmus ésszerűsége*. Európa Könyvkiadó, Budapest, 2001. 179-180. Ford. Balázs Zoltán.

[71] Leo Strauss: *Progress or Return?* In. *The Rebirth of Classical Political Rationalism*. The University of Chicago Press, 1989. 239.

legfőképpen a német intellektuális gondolkodásban vált a társadalomtudományok részévé. Ennek szellemében bármely esemény, eszme stb. változásának megértése a történeti hermeneutika alapján művelendő. Strauss megfordítja a történeti megismerés irányát, és nem a jelenből következtet a letűnt korok összefüggéseire, hanem a múlt jelenségeiből építkezik a jelen felé. Ezt még kiegészíti azzal a módszerrel is, hogy a történelmi elemzés tárgyaként szolgáló korszakot az akkor élt emberek gondolkodásának rekonstrukciója alapján vizsgálja, tehát az egykori önértelmezéseket veszi alapul.

Strauss historizmuskritikája arra irányul, hogy megkísérelje a modern politikai filozófiát rehabilitálni. Ebben jelentős teret biztosít a modernitást legfőképpen jellemző progresszivitáselv bírálatának. Ebből fakad korunk egyik irreális illúziója, a végtelen fejlődés eszméjébe helyezett csodavárás, ami a hedonista életszemlélet parttalan terjedésével párhuzamos. Itt már jelen van Straussnál – igaz implicit módon – a modern tömegtársadalom fogyasztói világának kritikája. Mindezzel rámutat arra, hogy a historizmus a 20. századra a *nihilizmusba torkollott*. Ez a végpont egy sajátos útvonal záróakkordja.

Strauss történeti és politikai filozófiája, s azon belül konzervatív eszmerendszere, jelentős hatást gyakorolt a múlt század hetvenes éveitől az Egyesült Államokban, ahol 1933-tól haláláig három egyetemen is tanított. Tanítványainak és követőinek (straussziánusok) két csoportja alakult ki. Az elsőt *chicagói iskolá*nak nevezték, és főleg liberális-baloldali értelmiségből verbuválódott (Irving Kristol, Paul Wolfowitz, Donald Rumsfeld, Abram Shulsky). Tevékenységük fő célja egy magasan kvalifikált, intellektuális elit létrehozása. A másik csoportot *keleti straussziánusok*nak nevezték, s ők a liberális és globális demokrácia úttörőinek tekinthetők.

Strauss elmélete rendkívül fontos szerepet töltött be az elmúlt hatvan esztendőben az Egyesült Államok politikai és gazdasági adminisztrációiban, hiszen főleg a Reagan-korszaktól az amerikai stratégiák meghatározó elve a neokonzervativizmus. A straussziánus politikusok rendszeresen tartottak évente informális találkozókat, ahol főleg Amerika világpolitikai szerepe volt a téma. Itt alakították ki a legfelsőbb bíróság bírái, a Fehér Ház és a Pentagon munkatársai azt az ideológiát, amely – szerintük – meghatározza az Egyesült Államok különleges szerepét a 21. században. E politikusok számára a legfontosabb elméleti kötőanyag az volt, hogy a liberális demokráciák nem képesek polgáraik számára követendővé tenni az intellektuális és erkölcsi normákat. „Az ebből levont gyakorlati konzekvencia végzetes: a társadalmi eliteknek jobban áll, sőt, kötelességünk az igazság manipulálása. Szabadságukban áll, hogy "kegyes hazugságok"-hoz és az igazság szelektív használatához folyamodjanak, amint azt Platón javasolja. A Strauss által élete végéig vallott politikai filozófiának elsősorban ezek az elemei idézik a fejére

manapság Amerikában azt a vádat, hogy a nácikon tanulmányozta a tömegmanipuláció módszereit. A Wolfowitzhoz hasonló straussziánusokról és az iraki háború többi mozgatójáról pedig azt gyanították, hogy csupán a politikai tanulságot vonták le Strauss munkásságából saját céljaik érdekében. A Szaddám Huszein ellen viselt háború részben kitalált okai a németországi emigránsok filozófiai örökségéből fakadnak. Így jön létre az összesküvés-elmélet, amely szerint Strauss a bábjátékos, s az általa mozgatott szálakon függnek a Bush-kormányzat tagjai."[72]

Sokan vizsgálták azt, hogy Strauss mint politikai filozófus, miként érte el azt a sikert, hogy ily nagy népszerűségre tett szert az amerikai gazdasági és politikai élet befolyásos vezetőinek körében. Az elemzők egyetértenek abban, hogy Strauss egyetemi szemináriumai váltak rendkívül közkedveltté, ahol legfőképpen az antik szerzőkről tartott előadásokat, és a jelenkorral viszonylag keveset foglakozott. Hallgatóit elbűvölték Szókratész és Platón történetei az örök igazságokról, és megtanulták tisztelni a nagy filozófusokat. A klasszikus történeti példák rámutattak arra, hogy hová jut az a modern társadalom, ahol középpont nélkülivé és engedékennyé válik az erkölcs, ahol parttalanná lesz a szexuális forradalom, és háttérbe szorul az intellektualitás szemlélete. Mindebben belátható volt az is, hogy a vallás szekularizációja gyengíti az államberendezkedés tartósságát.

Strauss az Egyesült Államok létrejöttének történetében az egyik fő problémának azt tartotta, hogy az európai vallásüldözések elől elmenekült alapítók elválasztották az államtól az egyházat, s ennek következtében romlott meg fokozatosan a közmorál. Ugyancsak a neokonzervatív ideológia elméletéből fakadt az, hogy Amerikában a fontos politikai küzdelmeket kulturális értékekbe burkolva vívják meg. Az egyik ilyen vita arról szólt, hogy a magánélet politikai jellegű-e vagy sem? A neokonzervatívok szerint az államnak nem kell beavatkoznia a gazdaságba, viszont a polgárok magánéletével törődnie kell.[73]

A politikai elemzők szerint a neokonzervatívok hatalmának két forradalma zajlott le az utóbbi négy évtizedben esztendőben: az első Reagan elnökségének két ciklusát jelentette, míg a második az ifjabb Bush megválasztásával

---

[72] G. Spörl: *A Leo-konzervativok*. In. *Valóság*, 2003. 11. 113. (A továbbiakban: Spörl.)

[73] „A nagy csatákat Amerikában azóta is a magzatelhajtás és a halálbüntetés, a homoszexualitás és a házasságot megelőző nemi élet kapcsán vívják, vagyis egy olyan keresztény lelkületű ország erkölcsi értékei kapcsán, ahol a szabadosság gyanús felfogásnak számít. Ezért döntő jelentőségű, hogy mely bírákat választják be a legfelsőbb bíróságba, mert hiszen végső soron ők döntenek az országban érvényesülő szabadosság mértékéről, mivel a legfontosabb esetek előbb-utóbb a legfelsőbb bíróságon kötnek ki. E testület kilenc bírája közül az ókonzervatív Clarence Thomas straussziánusnak számít." In. Spörl 115.

kezdődött. Közös jellemzőjük, hogy a Fehér Ház politikája fontos szerepet juttatott a keresztény vallásoknak az amerikai patriotizmus újraépítésében. A második iraki háború óta a konzervatív eszmerendszer középpontjába az amerikai külpolitika került. W. Bush első megválasztásakor a neokonzervatív szemléletű gazdaság és politika legfőbb képviselői támogatólag sorakoztak fel, és – hűségesen kitartva – szerepet vállaltak az újraválasztásban is. Eredményességük egyik szellemi inspirációja az volt, hogy az evangéliumi keresztény elvek hangoztatásával képesek voltak a különféle vallási közösségekhez tartozók szavazatait begyűjteni.

Az amerikai konzervatív eszmerendszer gyakorlati működésének tapasztalatai között fontos szerep jut az *értékkonzervativizmus* elveinek. Ennek közgazdasági alapjai tekintettel vannak arra is, hogy a társadalomban reális szükségletek mutatkoznak olyan javak iránt is, amelyeket a piaci mechanizmusok nem kínálnak fel, illetve a mindennapi életnek megtalálhatók olyan területei is, ahol nem a fogyasztói szemléletmódok és kényszerek uralkodnak. A konzervatív állam koncepciója tekintettel van a társadalom azon csoportjaira és rétegeire is, amelyek nem tudtak bekapcsolódni a versenybe, avagy kihullottak abból. Ennek a magatartásmódnak az alapja az etikai elvekből fakadó szolidaritás. Mindennek politikai célja az, hogy egy nagy létszámú társadalomban az aszociális tömegeket a kormányzat kezelni tudja.[74]

Mindez felveti a konzervativizmus viszonyát a modernizáció kérdéséhez, azaz mennyire lehetséges konzervatív alapokon modernizációs folyamatokat elindítani? Nyilvánvaló az – sokak tévhitével szemben –, hogy *a konzervatív gondolkodói attitűd egyáltalán nem ellentétes a változtatás igényével*. Sőt, progresszív folyamatokban igen pozitív szerepet tölthetnek be a nemzeti sajátosságok. Mindez, egy értékkonzervatív programot hirdető állam keretei között, egyesíthető a szociális piacgazdaság értékeivel.[75]

---

[74] Ugyanakkor a konzervatív állam nem vállalja fel a szociális juttatások és szolgáltatások klasszikusan jóléti elvét, hiszen, ha a polgárok egyre nagyobb tömege tekinti természetesnek az ingyenes és kedvezményes szolgáltatásokat, akkor csökken a társadalom tagjainak elvárható öngondoskodási képessége. Ez a folyamat pedig könnyen vezethet konfliktusokhoz, válságokhoz. Itt a legfőbb feladat a jóléti programok optimális mértékeinek megtalálása.

[75] A múlt század végén a kelet-európai rendszerváltozások nyomán a szocialista típusú gazdaságok ellehetetlenülése egyértelművé tette, hogy a kapitalizmus 21. századi történetének is a piacgazdaság lesz a fő iránya. Polányi Károly kutatásai alapján a gazdasági és társadalmi kapcsolatok két típusa lehetséges: az elsőben a társadalom különféle szegmenseinek rendelődik alá a gazdaság világa, ezt *beágyazott gazdaság*nak hívjuk, míg a másodikban a gazdaság emelkedik a társadalom és a kultúra világa fölé, ezt pedig *önszabályozó piac*nak nevezzük.

E kérdésnek számtalan összetevője lehetséges. Ha a gazdaság rendelődik alá a társadalomnak, akkor a gazdasági tényezők nem válhatnak túlnyomóvá, dominánssá, és a piaci típusú gondolkodásmód mellett más jellegű értékek (vallási, kulturális) is alakíthatják a közösség sorsát. Ez a forma azt jelenti, hogy a társadalmi élet számtalan kapcsolatrendszere, intézményei nemcsak a gazdasági érdekekből vezethetők le. Abban az esetben viszont, ha a társadalom válik alárendeltté a gazdaságban, akkor a gazdaság, mint autonóm szféra, a társadalom minden területe fölött uralkodóvá válik, azaz a közösségi kapcsolatok rendszereit, szinte kivétel nélkül, a piaci folyamatok uralják.

Ez azt is jelenti, hogy a társadalom a gazdasági-hatalmi érdekek kiszolgálójává degradálódik. Ennek a jelenségnek a veszélye elég nagy mértékben tapasztalható napjaink tömegtársadalmainak működésében, ugyanis ennek olyan következménye is lehet, hogy például az etikai elvek pluralizálódása miatt nagymértékben válnak negatívvá az erkölcsi viszonyok. Az intő jelek arra figyelmeztetnek, hogy az értékkonzervatív elvek alapján szervezett társadalom és állam képes olyan programot felállítani, amely rádöbbenti a tömegtársadalom tagjait arra, hogy a gazdaság világán kívül is van élet, azaz léteznek és fontosak azok az értékek, amelyek pénzügyi szempontból ugyan haszontalanok, de az emberek közötti kapcsolatokban rendkívül fontosak. Ide tartoznak a társadalmi kapcsolatok azon értékei is, amelyek csak nagyon hosszú idő alatt hatnak vissza a gazdaságra.

Mindezt annak a fényében kell értékelnünk, hogy a napjaink tömegdemokráciáiban működő kapitalizmus a fogyasztói szempontból szervezett közösségekben elfedi, elnyomja azokat az erkölcsi és kulturális összetevőket, amelyek által az emberek nem piaci alapú értékekkel gazdagodhatnának.

Az elmúlt 20 esztendő világméretű és nagyarányú tőkekoncentrációja felvet számtalan politikai következményt, például azt, hogy e nagyfokú koncentráció kialakít nagy hatalmú gazdasági-pénzügyi egységeket, amelyek felülírhatják a klasszikus elvekben megfogalmazott hatalommegosztás-típusok ellenőrző funkcióit, s így a fogyasztó (választópolgár) egyre messzebb kerül attól, hogy szava lehessen a nemzeti erőforrások újraelosztásában. A demokratikus viszonyok között létrejövő tőkekoncentráció hatalomkoncentrációt is implikál, és nem véletlenül vetődnek fel – szinte minden esetben – az árnyékhatalmak szerepei, a titkos befolyások és a nem nyilvános lobbik jelenségei. Ezzel kapcsolatban jegyezhető meg az, hogy a politikai hatalmat alapvetően nem a gazdasági erőviszonyok alapján kellene gyakorolni, hiszen a parlament és más érdekcsoportok – demokratikus körülmények között és a nyilvánosság segítségével – mindezt felfedhetik és opponálhatják. Ugyanakkor a társadalom és a politika bizonyos szeleteiben jelen lehetnek az illegitim nyomásgyakorlás feltételei.

A KÖTET SZERZŐI

Balázs Gábor Disszertációját Izraelben a Bar Ilan Egyetem zsidó filozófia szakán írta meg vallás és erkölcs kapcsolatáról. Jelenleg az Országos Rabbiképző és Zsidó Egyetem adjunktusa. Fő érdeklődési területe: középkori zsidó filozófia, modern zsidó és izraeli identitás elméletek, a posztmodern kor és a vallásfilozófia kihívásai, kortárs etika és politikai filozófia.

Balogh László Levente A Debreceni Egyetem BTK Politikatudományi Tanszékének docense. Kutatási területei: 20. századi politikai filozófia, emlékezetpolitika, politika és vallás viszonya. Fontosabb publikációk: *Az erőszak kritikája* (2011), *"Mit Geschichtewill man etwas!"* (Wien, 2011)

Barcsi Tamás A Pécsi Tudományegyetem ÁJK Jogbölcseleti és Társadalomelméleti Tanszékének habilitált egyetemi docense, a PTE BTK Filozófia Tanszékének óraadója, az MTA PAB Filozófiai Munkabizottságának titkára. Kutatási területei: erkölcsfilozófia, társadalomfilozófia. Legutóbbi kötetei: *A kivonulás mint lázadás* (2012), *Az emberi méltóság filozófiája* (2013), *Három filozófiai kérdés az emberről* (2016).

Blandl Borbála A Wesley János Lelkészképző Főiskola oktatója, az MTA-PTE Kritikai Tanulmányok Kutatócsoport tudományos munkatársa. Kutatási területei: Kant és a klasszikus német idealizmus filozófiája, történelemfilozófia, filozófiai kritika.

Branczeiz Anna Irodalomtörténész, kritikus, a Pécsi Tudományegyetem Irodalom- és Kultúratudomány Doktori Iskolájának doktorandusza, a Modern Líraelméleti és Líratörténeti Kutatócsoport tagja. Disszertációjának témája John Berryman szubjektumközpontú verseinek kritikai olvasata. Kutatási területei: befogadás- és költészetelméletek; 20. századi amerikai és magyar költészet; önéletrajzi elbeszélések. Tanulmányai és kritikái többek között az *Alföld*, az *Élet és Irodalom*, a *Forrás*, a *Kalligram* és a *Magyar Tudomány* hasábjain, tanulmánykötetekben, ill. elismert szakfolyóiratokban jelentek meg.

Czétány György Az MTA-PTE Kritikai Tanulmányok Kutatócsoport tagja, óraadó tanár a PPKE BTK Filozófia Tanszékén, valamint a Testnevelési Egyetem Társadalomtudományi Tanszékén. PhD tanulmányait az ELTE BTK Újkori Filozófiatörténeti Doktori Iskolájában végezte. A disszertáció alapján megírt *A transzcendentális illúzió keletkezése és története* c. könyve 2015-ben jelent meg a Cogito-sorozatban. 2019-ben két további könyve került kiadásra *A transzcendentális probléma* és *A nagy narratívák összecsapása* címen.

Gábor György Filozófus, vallástörténész, tanszékvezető egyetemi tanár, a Doktori Iskola vezetője, Országos Rabbiképző – Zsidó Egyetem, Művelődés- és Kultúratörténeti Tanszék. Fő kutatási területe: a rabbinikus bölcselet, a biblikus és rabbinikus történelemszemlélet, antik zsidó és korai keresztény filozófia, zsidó – keresztény teológiai kontroverziák, az antijudaizmus története, politikai teológia. Fontosabb könyvei: *A bárka és utasai (1996.) A szentély*

és a vadak (2000.) Szinaj és Jabne (2005.) Az idő nélküli hely (2008.*) A diadalíven innen és túl* (2009.) *Le domande invisibili* (Roma, 2011.) *A szépség akarata* (Bacsó Bélával, Gyenge Zoltánnal és Heller Ágnessel közösen, 2011.) *Múltba zárt jelen* (2016.) *A történelem tekintete (2021)*

Garaczi Imre Filozófiatörténész, a veszprémi Pannon Egyetem Társadalomtudományok és Nemzetközi Tanulmányok Intézetének habilitált docense, MTA VAEB alelnöke, *Pro Universitate Pannonica-díjas,* a Veszprémi Magyarságtudományi Kutatások Műhely és a Veszprémi Humán Tudományokért Kiadó vezetője; a *Pro Philosophia Füzetek* történet- és kultúrbölcseleti lap, a *Mediterrán Világ* társadalomtudományi folyóirat és a *gazdaságetika.hu* társadalomtudományi periodika szerkesztője. Fő kutatási területei: migrációs és geoökonómiai folyamatok nemzetpolitikai és geopolitikai vonatkozásai, a modernitás politikai filozófiái, a jelenkor gazdaságetikai folyamatai, a két világháború közötti magyar filozófia története. Fontosabb kötetei: *Modernitás és morálbölcselet* (2002), *Korszellem és műalkotás* (2004), *Ész és sors* (2005), *A nemzettel Európában* (2006), *Önérdek és önzetlenség* (2007), *Időlét és Halálpillanat* (2008), *Identitás és stratégia* (2010), *Hogyan lettem a marxizmus hatására indián törzsfőnök?* (2014)

Gáspár László Ervin A Debreceni Egyetem BTK Filozófia Intézetének a munkatársa. Kutatási területei: Wittgenstein filozófiája, analitikus filozófia. Disszertációjának témája: a színkizárási axióma Wittgenstein fordulatában.

Golden Dániel A Bölcsészettudományi Kutatóközpont Filozófiai Intézetének tudományos munkatársa, az Intézet tudományos titkára. Főbb kutatási területei: filozófiai pragmatizmus, tudományfilozófia, digitális kultúra.

Grósz Eszter Az MTA-PTE Kritikai Tanulmányok Kutatócsoport tudományos segédmunkatársa. Főbb kutatási területei: társadalomfilozófia, esztétika.

Gyenge Zoltán Az SZTE BTK dékánja, a Filozófia Tanszék professzora. Fő kutatási területe: Kierkegaard, Nietzsche, a német idealizmus (Schelling), művészetfilozófia. Fontosabb könyvei: *Schelling* (2005), *Kierkegaard* (2007), *A megfordult világ* (2012), *Kép és mítosz* (2014), *Emberlétünk határai* (2016), *Kép és mítosz II.*, (2016) Kierkegaard és Schelling műveinek magyar fordítója.

Hankovszky Tamás Kémia, magyar, teológia és filozófia szakokon végzett Szegeden, majd tanulmányait Bonnban folytatta. Filozófiából doktorált Budapesten és habilitált Pécsett. 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.* (2011), *Antropológia és transzcendentális filozófia: Fichte korai tudománytanának alapgondolata.* (2014), *Elsőrendű logika.* (2014), *A megváltott lét hermeneutikája: Filozófia, teológia, irodalom.* (2015).

Héthelyi Máté Elsőéves szabad bölcsész hallgató az ELTE BTK-n. A 2021-es IPO-n (Nemzetközi Filozófiai Diákolimpia) bronzérmet szerzett, a Magyar Filozófiai Társaság *A vita* című esszépályázatán 2020-ban megosztott második lett, a kötetben az erre a pályázatra benyújtott esszéje jelenik meg. 2019-ben és 2020-ban Filozófia OKTV-t nyert. 2021-ben az *Elpis* című folyóiratban jelent meg első tanulmánya „Halál és halhatatlanság a *Phaidónban*" címmel.

Horváth Péter Filozófus, irodalomtörténész. Irodalomtudomány PhD (PTE 2009). Kutatási területei: Kertész Imre életműve, a magyar holokauszt-irodalom emlékezettörténete, modern művészetelmélet és egzisztencia-filozófia.

Horváth Szilvia PhD, az ELTE ÁJK Politikatudományi Intézetének OTKA posztdoktori ösztöndíjas tudományos munkatársa. Érdeklődési területe: politikai diskurzuselméletek, kortárs agonizmuselméletek. Kötete: *Demokrácia és politikai közösség* (2015).

Kiss Endre Az MTA doktora (D.Sc), Dr.phil, Phd, dr. habil., professzor emerítus (OR-ZSE), nyugalmazott egyetemi tanár (ELTE, Újkori és Jelenkori Filozófia Tanszék), az MTA Statisztikai és Jövőkutatási Bizottságának tagja, számos nemzetközi filozófiai és tudományos társaság tagja, korábban tisztségviselője. Humboldt-ösztöndíjas. Az OR-ZSE Kaufmann Dávid Zsidó Kultúrakutató Csoport vezetője (2007-2012). Filozófiai tevékenységének első korszakában az Osztrák-Magyar Monarchia filozófia- és eszmetörténeti problémáival foglalkozott. Két összefoglaló könyvet írt erről (magyarul 1978, németül 1986), három könyvet Hermann Brochról (a másodikat magyarul és németül is), két további könyvet a századforduló magyar kultúrájáról. Filozófiai tevékenysége második korszakának középpontjában Nietzsche állt. 1982-ben könyvet írt magyarországi recepciójáról, 1993-ban monográfiát Nietzsche filozófiájáról, 2005-ben kiadta e monográfia kétszeres terjedelműre növelt végleges változatát is. Filozófiai tevékenysége harmadik korszakának középpontjában az 1989 utáni globális és kelet-európai fejlődés komplex elméleti problematikája állt. Legutóbbi két összefoglaló könyve: *Judentum–Emanzipation–Mittel-Europa* (2009), *Marx lábnyomai és átváltozásai* (2013). 70. születésnapját a *Fogalmak harca* című kötet köszöntötte (2017).

Kovács Gábor PhD, BTK Filozófiai Intézet, tudományos főmunkatárs. Szakterület: politikai filozófia, kultúrkritika, történetfilozófia. Fontosabb publikációi/könyvei: *A megátalkodott jóhiszeműség esélyei. Eszmetörténeti tanulmányok* (2001) *Az európai egyensúlytól a kölcsönös szolgáltatások társadalmáig. Bibó István, a politikai gondolkodó*. (2004) *Az utolsó kísértés – változatok a hatalomra. Politikai eszmetörténeti tanulmányok*. (2008) *Frankensteintől a zöldekig – a gép és kritikusai. Eszmetörténeti tanulmányok* (2010) *Két part között mindörökké?* (2018) *A kiborg és az emberi állapot* (2021)

Kővári Sarolta Az MTA-PTE Kritikai Tanulmányok Kutatócsoport tagja. Fő kutatási területei: a 19. századi filozófia története és a kritikai elmélet, a zene erejétől a nyelv hatalmáig. *Nietzsche korai nyelvfelfogása* című disszertációját 2018-ban védte meg.

Laczkó Sándor Az SZTE Klebelsberg Könyvtár Különgyűjteményi Osztály vezetője, az SZTE BTK Filozófia Tanszék oktatója, a Magyar Filozófiai Társaság főtitkára. Kutatási területei: eszme- és recepciótörténet, morálfilozófia, etikai alapfogalmak, filozófia mint praxis, magyar filozófiatörténet. Publikációi szintén ezen tematikához kötődnek. Szerkesztője a *Lábjegyzetek Platónhoz* és *A magyar nyelvű filozófiai irodalom forrásai* című könyvsorozatoknak, alapító szerkesztője a *Pompeji* (1990-1998) című irodalmi, művészeti, bölcseleti folyóiratnak. Önálló kötete: *A dolog és a szó* (2013).

Lengyel Zsuzsanna Mariann PhD, az Eötvös Loránd Tudományegyetem tudományos munkatársa. Kutatási területei: a hermeneutika, fenomenológia, vallásfilozófia. Önálló kötetei: *A végesség hermeneutikája. Az idő mint filozófiai probléma Martin Heidegger gondolkodásában* (L'Harmattan, 2011), *Hermeneutika és kritikai filozófia* (L'Harmattan, 2019)

Máriás Leonárd Az SZTE BTK Málnási Bartók György Filozófia Doktori Iskola doktorandusza. Kutatási területe: a filozófiai tevékenység alternatív koncepciói.

Marosán Bence Péter A Budapesti Gazdasági Egyetem docense, a Pázmány Péter Katolikus Egyetem óraadó tanára. Legutóbbi kötetei: *Kontextus és fenomén I. Igazság, evidencia és tapasztalat Edmund Husserl munkásságában* (2017), *Kontextus és fenomén II. Az igazság problémája az időtudat és a keletkezés husserli filozófiájában* (2020).

Mészáros András Nyugalmazott egyetemi tanár, az MTA külső tagja, a Szlovák Tudományos Akadémia Filozófiai Intézetének munkatársa. Kutatási területe a magyarországi filozófia története (különös tekintettel a 19. századi felső-magyarországi filozófiára), valamint a filozófia és az irodalom határterületei. Főbb kötetei: *Vandrák András filozófiai rendszere* (1980) *Arisztotelész esete Phyllisszel* (1993) *A marginalitás szelíd bája* (1994*) Idő által homályosan* (1999) *A filozófia Magyarországon* (2000) *A transzcendencia lehelete* (2001) *A felső-magyarországi iskolai filozófia lexikona* (2003) *Mozgó halhatatlanság* (2006) *Školská filozofia v bývalom Hornom Uhorsku* (2008) *Dejiny maďarskej filozofie* (2013) *Kételkedők breviáriuma* (2013) *Széttartó párhuzamok* (2014) *Súčasnosť nesúčasného* (2018) *Nem alszom* (2021)

Olay Csaba Az ELTE BTK Újkori és Jelenkori Filozófia Tanszékének tanszékvezető egyetemi tanára. Kutatási területei: 19-20. századi kontinentális filozófia, egzisztencializmus, hermeneutika, politikai filozófia, Heidegger, Jaspers, Gadamer, Hannah Arendt, Frankfurti Iskola.

Paár Tamás A Pázmány Péter Katolikus Egyetemen szerzett diplomát kommunikáció és filozófia szakokon, majd a CEU filozófia szakán végzett egyéves MA programot. Doktori fokozatot 2021-ben szerzett a PPKE Politikaelméleti Doktori Iskolájában. Jelenleg a CEU poszdoktori kutatója, a PPKE Filozófia tanszékének óraadója, az *Elpis* című folyóirat és a *Magyar Filozófiai Enciklopédia* szerkesztője. Kutatási területei az etika, az ismeretelmélet és a politikai filozófia.

Pavlovits Tamás Az SZTE BTK Filozófia Tanszékének tanszékvezető egyetemi tanára, az Université de Paris-Sorbonne és a Magyar Tudományos Akadémia doktora. Fő kutatási területe a kora újkori kontinentális filozófiák, és a kortárs francia fenomenológia, továbbá a végtelennel kapcsolatos metafizikai, ismeretelméleti, feneomenológiai problémák. Legutóbbi könyve: *A végtelen észlelése a kora újkorban*. Budapest, Gondolat, (2020).

Ropolyi László Évtizedekig tanított filozófiatörténetet, tudománytörténetet, tudományfilozófiát s egyéb filozófiai tárgyakat az ELTE TTK-n. Főként tudomány-, természet- és technikafilozófiai témákban publikált. Az utóbbi 15-20 évben elsősorban egy internetfilozófia kialakításán dolgozik. Ebben a témában megjelent könyve: *Az Internet természete. Internetfilozófiai értekezés* (2006).

Rosta Kosztasz Az ELTE BTK Filozófiatudományi Doktori Iskola doktorjelöltje, az *Elpis* felelős szerkesztője. Kutatási területei: antik filozófia, főleg Platón és a szofisták, illetve az antik filozófia modern recepciója (Nietzsche, Kerényi).

Széplaky Gerda PhD Az Eszterházy Károly Katolikus Egyetem Képzőművészeti és Művészetelméleti Intézetének tanszékvezető egyetemi docense. Filozófiai, esztétikai, művészeti folyóiratok, valamint tanulmánykötetek szerkesztője, kutatócsoportok tagja. Kurátorként kiállításokat rendezett Rómában, Velencében, Kolozsváron, Budapesten. Legfontosabb könyvei: *Az ember teste. Filozófiai írások*. (2011), *Diverzív építészet. Ekler Dezső építészete esztétikai perspektívában*. (2016), *Kant hátán a szőr. Esztétikai írások*. (2017), *Wounding the Color Black. On Zsolt Berszán's art*. (2018). *Sötét és néma. Filozófiai esszék – irodalomról, filmről, képzőművészetről*. (2019).

Tamás Gáspár Miklós Az MTA Filozófiai Intézet korábbi igazgatója, a Columbia, Georgetown, Yale, Chicago, New School, Oxford egyetem volt vendégtanára, a CEU oktatója. Több kiadásban is megjelent *Antitézis* (2020) című könyve. A Magyar Filozófiai Társaság életműdíjasa (2021). Budapest főváros díszpolgára.

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.

Turbucz Péter A Magyar Nemzeti Levéltár Borsod-Abaúj-Zemplén Megyei Levéltára főlevéltárosa, az Eszterházy Károly Katolikus Egyetem doktorandusza. Kutatási területei: magyar filozófia 1867–1945 között, az értelmiség nézetei és szerepvállaása az I. világháborúban. Önálló kötete: *Mozaikok Alexander Bernátról* (2021)

Vajda Mihály Akadémikus, a Debreceni Egyetem Filozófia Intézetének professzoraként ment nyugdíjba.

Valastyán Tamás A Debreceni Egyetem Filozófia Intézetének habilitált egyetemi docense. Főbb kutatási területei: a modernitás esztétikai elméletei, illetve a kortárs magyar szépirodalmi és értekező prózai folyamatok. A *Magyar Filozófiai Szemle* és a *nagyerdei.hu* című periodikák szerkesztője. Kötetei: *Tűnni és újra-eredni* (2007), *A keresés ritmusa* (2007), *A megértés heterotópiái* (2022).

Váraljai Anna Az SZTE BTK Filozófia Tanszékének adjunktusa, művészettörténész. Az ELTE-BTK Művészettörténeti Intézetében doktorált. A SZTE-JGYPK Rajz-és Művészettörténet Tanszékének óraadója, a Kiskőrösi Petőfi Szülőház és Emlékmúzeum művészettörténésze, a Szegedi Akadémiai Bizottság tagja két tudományterületen (építészet, művészettörténet) és számos kiállítás kurátora. Több művészettörténeti folyóirat rendszeres írója, és egy művészettörténeti monográfia szerzője.

Veress Károly A kolozsvári BBTE Magyar Filozófiai Intézetének nyugalmazott egyetemi tanára, emeritus professzor, óraadó oktató; a Filozófiai Doktori Iskolában témavezető; az Alkalmazott Filozófiai Kutatóközpont munkatársa; az *Erdélyi Múzeum* című tudományos folyóirat filozófiai szakszerkesztője; az Egyetemi Műhely Kiadó vezetője. Kutatási területe: szemiotika, ismeretfilozófia, filozófiai hermeneutika, a kommunikáció és a kultúra hermeneutikája. Újabb kötetei: *Filozófiai hagyomány – filozófiai kultúra* (2018), *Bevezetés a hermeneutikába* (2019, második jav. kiadás), *Idea és tapasztalat határán* (2020).

Weiss János A PTE BTK Filozófia Tanszékének egyetemi tanára és az MTA-PTE Kritikai Tanulmányok Kutatócsoport vezetője. Utolsó kötete: *A modernség esztétikai programja* (2020). Utolsó önálló fordításkötete: Rüdiger Bubner: *A dialektika mint topika* (2020).

TARTALOM

Laczkó Sándor
A vita mint igazságkeresés – Előszó.....

„...a végső belátást nem lehet szavakkal kifejezni (...) az érte szakadatlanul végzett közös munka (...) eredményeként egyszerre felvillan a lélekben – akárcsak egy kipattanó szikra által keltett világosság – s azután már önmagából fejlődik tovább.”

Tamás Gáspár Miklós
A filozófiai múlt elátkozása. A *damnatio memoriæ* manapság.....

Gyenge Zoltán
A vita mint mono-dialóg .....

Pavlovits Tamás
Vita és együtt gondolkodás mint a filozófia közösségi gyakorlata.....

Olay Csaba
A vita és előfeltevései.....

Veress Károly
A vita kerülő útja .....

Kővári Sarolta
A vita (beszűkült) lehetősége(i) a zsenik köztársaságában .....

Gáspár László Ervin
Racionális diskurzusok és téveszmék .....

„Csak ha már az említett dolgok mindegyikét [...] összevetettük egymással, és jó szándékú érveléssel megvitattuk, kérdések és feleletek formájába bújt rosszindulat nélkül, csak akkor fogja beragyogni a kutatás minden tárgyát a belátás és az értelem”

Gábor György
A vitát nélkülöző disputa.....

Balázs Gábor
A konszenzus nélküli viták értéke a zsidó hagyományban .....

Marosán Bence Péter
A vita interszubjektív beágyazottsága Heller Ágnesnél .....

Lengyel Zsuzsanna Mariann
Emlékezet és élettörténeti narratíva. Az önéletírás filozófiája Heller Ágnesnél .....

Balogh László Levente
Miért Hannah Arendt? .....

Kovács Gábor
Hannah Arendt – (politikai) filozófus viták kereszttüzében. A Little Rock-i eset körüli polémia Németországtól az Amerikai Egyesült Államokig

Horváth Szilvia
A sztaszisz mint politikaelméleti fogalom.....

„Nem tudom, hogy van ez, Szókratész, de úgy érzem, igazad van. Csakhogy úgy vagyok veled, mint a legtöbb hallgatód: nem igazán győztél meg!”

Széplaky Gerda
Az elnémulásról .....

Rosta Kosztasz
A vita két szintje a *Phaidón*ban.....

Blandl Borbála
A negativitás fogalmáról – Kant Leibniz-kritikái.....

Héthelyi Máté
A vita mint módszer a *Gorgiasz*ban .....

Hankovszky Tamás
Vita párbeszéd nélkül. Fichte dialógusképtelensége az ateizmus-vita szóváltásaiban.....

Barcsi Tamás
A „mi” érzésünk kiterjedése és a morális diskurzusok.....

Paár Tamás
Autonóm igazmondás: Az igazságra törekvés szerepe a természetes erkölcsi törvény MacIntyre-féle dialogikus felfogásában .....

„Jól van Szókratész, mint idősebb ember állok veletek szemben, választhattok: mondjak el egy mítoszt bizonyítékul, vagy inkább fogalmi bizonyítás útját járjam végig?”

Vajda Mihály
Isten nélkül – vita Marek Siemekkel .....

Weiss János
A vita-hiány elmélete
(Kísérlet a Petőfi Kör filozófus-vitájából kiindulva).....

Grósz Eszter
A vita kritikája, kritika a vitában .....

Branczeiz Anna
Freud és Jung álomszöveg-olvasatai .....

Czétány György
A dialektika határa .....

Tánczos Péter
Az általánosság despotizmusa. Immanuel Kant és Justus Möser vitája az elmélet és a gyakorlat viszonyáról .....

Horváth Péter
A tudomány és világnézet vitájaként legitimált filozófia eszméje .....

Kiss Endre
A pozitivizmus-vita és a paradigmák átrendeződése .....

„Szókratész – felelte –, én már sok emberrel vívtam szócsatát. De ha mindig úgy tettem volna, ahogy te kívánod, ha úgy beszéltem volna, ahogy ellenfelem szerette volna, soha senkinek nem tudtam volna fölébe kerekedni, ...”

Mészáros András
Az elmaradt vita. (Szlávik Mátyás és Serédi Lajos szembenállása).....

Valastyán Tamás
Egy barátság ideje. Márkus György és Vajda Mihály gondolkodásáról – filozófiafogalmaik különbségének tükrében.....

Turbucz Péter
Az Alexander-ügy hosszú árnyéka. Révész Géza és az egyetemi eljárások ...

Ropolyi László
A gondolás és gondolkodás vitái .....

Váraljai Anna
Egy építészettörténeti vita margójára.....

Máriás Leonárd
Visszatérés a személyes párbeszédhez: a modern szókratészi dialógus születése a dogmatikus filozófiaoktatás kritikájából.....

Golden Dániel
A vita racionális rekonstrukciója Lakatos Imrénél .....

Garaczi Imre
Egy diskurzusrend hermeneutikai referenciái. Konzervatív világrend-morfológiai viták Mannheintől Scrutonig.....

A kötet szerzői .....