

LÁBJEGYZETEK PLATÓNHOZ 22.

A FÉLELEM

LÁBJEGYZETEK PLATÓNHOZ 22.

A FÉLELEM

Szerkesztette:
Daróczy Enikő
Laczkó Sándor

Szeged
Pro Philosophia Szegediensi Alapítvány
Magyar Filozófiai Társaság
Státus Kiadó
2025

Sorozatszerkesztő: Laczkó Sándor és Dékány András

A kötet támogatói:

Magyar Filozófiai Társaság

Pro Philosophia Szegediensi Alapítvány

Magyar Tudományos Akadémia

SZTE BTK Filozófia Tanszék

Szegedért Alapítvány

© Daróczy Enikő

© Laczkó Sándor

©A kötet szerzői

Kiadja a Pro Philosophia Szegediensi Alapítvány (Szeged)

Magyar Filozófiai Társaság (Budapest – Szeged)

Státus Kiadó (Csíkszereda)

Felelős kiadó: Laczkó Sándor

Sorozatterv: Bíró Zoltán

Műszaki szerkesztő: Birtók József

Nyomdai kivitelezés: Státus Kiadó és Nyomda

ISBN 978-615-5727-10-8

ISSN 1785-7082

FÉLELEM, SZORONGÁS, TRAUMA – ELŐSZÓ

LACZKÓ SÁNDOR

A félelem az emberi létezőmód egyik legkülönösebb sajátossága. Mondhatni: személyiségünk és közösségeink kiiktathatatlan jelensége és egyben szervezőelve. De mégsem mindegy, hogy mennyire uralkodik el rajtunk és környezetünkön. Mint az emberi integritást érintő, válaszreakcióra ösztönző állapot az egyén és a közösség létezésének fontos, sok esetben kizárólagos meghatározója. Legyen bár bénító és korlátozó vagy inspiráló, jelenléte lenyomatot hagy a személyiségünkön. De aligha éljük meg a félelmet és a szorongást jó és kellemes érzésként.

De mégis mi a félelem, s mi történik akkor, amikor félünk és/vagy szorongunk? Mindössze egy kellemetlen érzés lenne? A homloklebenybe (amigdala) befutó és válaszreakciót generáló inger? Egy univerzális ösztön? Veszélyre figyelmeztető pszichés alakzat, amely mögött mindig fölfejtendő valamilyen korábbi személyes vagy közösségi tapasztalat? A félelem minden bizonnyal egy olyan alapvető emóció, amely az embert fenyegető vélt vagy valós veszélyre reagál. Fenyegetettségérzet, melyet egy számunkra és/vagy a hozzánk közel állókra veszélyes esemény potenciális bekövetkezése vált ki. Intenzitása nem feltétlenül függ megalapozottságától. Előfordulhat, hogy az irracionális félelem erőteljesebb egy vélelmezett, mint egy valódi veszélyforrástól. Nem kétséges, hogy szorosan kapcsolódik a tapasztalatokhoz és más érzelmekhez. Alapvetően befolyásolja az ember viselkedését, értékrendjét, gondolkodásmódját, biztonságérzetét és érzelmi állapotát, illetve egy adott helyzetre vonatkozó válaszreakcióját. Lehet védelmi funkciója, segíthet abban, hogy elkerüljük a (morális, fizikai, biológiai, jogi stb.) veszélyeket, vagy a fenyegetettség által előálló rossz következményeket. Van, hogy a félelem és a szorongás inspirál, amennyiben sajátos egzisztenciális készenléti állapotot kölcsönöz a személyiségnek, és növeli az ember kreatív képességeit. Ugyanakkor a túl intenzív félelem, az ólmos szorongás traumatizálhatja az egyént és a közösséget, állandósíthatja a rátelepedő bénító frusztrációit, blokkolhatja a cselekvőképességet, akadályozhatja az észszerű és tárgyilagos gondolkodást, sőt, akár betegségre is tehet. Sokarcú jelenség tehát, következésképpen – dolgunk van vele.

Azt, hogy mily nagy mértékben van jelen életünkben a félelem, jelzi az a nyelvi, tartalmi és árnyalati gazdagság, ahogyan beszélünk róla, hisz rokon- és társfogalmak rendszerébe ágyazottan jelenik meg. Az ember ugyanis helyzet-től függően fél, szorong, retteg, tart valamitől, megijed, pánikol, megrémül,

megriad, aggódik, reszket, majrészik, feszeng, izgul, feszélyezett, főbiás, kétségbeesett, frászban van, nyugtalan, lámpalázás, cidrizik.

Végző soron mi az, amitől félünk, szorongunk? Mindennapi tapasztalatunk, hogy a félelem a legkülönfélébb módokon nyilvánulhat meg. Félfhetünk az idegentől, félhetünk a haláltól, az elmúlástól épp úgy, mint istentől, a politikai hatalomtól, a másik embertől, vagy akár önmagunktól. Röviden fogalmazva: létezésünk különböző minőségű és fokozatú veszélyforrásaitól, fenyegető alakzataitól, vagyis – bármitől. De vajon kiiktatható-e a félelem az emberi létmódból, felszámolható-e az az ember egzisztenciális szorongása, avagy egy olyan biológiai állandóról van szó, amely kiiktathatatlan, s csak a hozzá való viszony intenzitása és módozatai különbözőek? Mitől félünk és miért? Valóban a jövő időhöz kötődik, s a múlt a tapasztalati muníción szolgáltat valami jövőbeli potenciális rossz bekövetkeztéhez? Lehet-e nem félni? Elképzelhető-e egy félelem nélküli morál? Van-e, kell-e, lehet-e gyógyír a félelemre? Lehetőséges-e leküzdeni a félelmet és kiiktathatóak-e az okai? Mindenki fél? Félfjünk-e a haláltól? S vajon van-e összefüggés a félelem és a szabadság között? Számtalan kérdés, melyekre kötetünkben keressük a választ.

* * *

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 érhetek véget. A konferencia- és könyvsorozat Whitehead-től kölcsönzött címe ugyan Platónra utal, miszerint az egész európai filozófiai gondolkodás voltaképpen Platón gondolataihoz fűzött lábjegyzet, de mindez arra is ösztönöz bennünket, hogy a kutatásokat minden korszakra és a filozófiával rokon tudásterületekre is kiterjesszük.

Tanulmánykötetünkben 'a félelem' problémavilága képezi reflexióink tárgyát. Mint ahogyan a *Lábjegyzetek Platónhoz* című könyvsorozat eddigi kötetei esetében is tettük, mindössze 'lábjegyzeteket' kívántunk fűzni a meglehetősen régi keltezésű problémá(k)hoz. Vizsgálódásaink során annak igyekeztünk nyomába eredni, hogy mi történik akkor, amikor a félelem affektusa jelenik meg az ember életében, mitől fél az ember, milyen megjelenési formái vannak és mit lehet tenni a félelem ellen?

Kötetünk apropóját a 2024. május 16-17-én megtartott *A félelem* című konferencia szolgáltatja. Könyvünk ugyanakkor jóval több, mint a konferencia

előadásainak betűhív közlése. Részben azért, mert az ott elhangzott előadások jobbára vázlatos szövegei bővített terjedelemben és részletesebben kidolgozott formában látnak most napvilágot. Részben pedig azért, mert kötetünk olyan tanulmányokat is tartalmaz, amelyek felkérésünkre utólag születtek, és előadás formájában nem hangoztak el a konferencián. Sőt több esetben előfordul az is, hogy a konferencián elhangzott előadás írott változata különböző okokból nem került most közlésre. A *félelem* című konferencia így inkább csak előzménye volt a közös gondolkodásnak, amelynek a végeredménye jelen kiadvány. Kötetünket a félelem problémájára koncentráló és reflektáló önálló tanulmánykötetnek, nem pedig konferenciakiadványnak tekintjük.

Lábjegyzetek Platónhoz sorozatcímen 2024-ben immáron 22. 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 Szegedien*s 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 világjárvány következtében elmaradt a konferencia, így 2021-ben kötet sem jelent meg. *A vita* című online konferencia (2021) apropóján született a sorozat 19. darabja. Ezt követte *A felelősség* című konferencia (2022) kötete, amely a sorozat 20. köteteként jutott el az olvasókhoz. *A kétely* című konferencia (2023) indítására született tanulmánykötet a sorozat 21. köteté lett. Jelen kötetünk pedig *A félelem* című konferencia (2024) részletesen kidolgozott tanulmányait tartalmazza, a könyvsorozat 22. darabjaként.

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

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

*„....a világ minden bölcsessége és elmélkedése
e ponton kimerül abban, hogy megtanuljunk
nem félni a haláltól”*

„A TELJESSÉGHEZ AZ ÜRESSÉGEN ÁT VEZET AZ ÚT”. FÉLÜNK-E, FÉLJÜNK-E A HALÁLTÓL?¹

LOSONCZ MÁRK

„...a világ minden bölcsessége és elmélkedése e ponton kimerül abban, hogy megtanuljunk nem félni a haláltól”

Montaigne²

Mint a föld minden kultúrája, például a hinduizmus is ismeri a halál-félelmet, mint *abhivésát*, amelyben az élethez való ragaszkodás fejeződik ki³. Roppant nehéz dolgunk van, ha meg szeretnénk ragadni halál és félelem közös fenomenológiáját, hiszen számtalan módon nyilvánul meg kettejük összefonódása. Van, akiben pusztán a külső veszélytől való, ösztönszerű félelem szélsőséges formája kerül a felszínre. Van, aki a nemlét pusztá gondolatától borzong, és nihilisztikus terror tölti el, fetreng az ágyban – alig vagy éppenséggel túlságosan kialakított – énjének eltűnésének gondolata miatt. Van, aki a meghalást követő könnyörtelen büntetéstől retteg, és van, aki egyáltalán nem tudja, mit kezdjen a hallálal, és pontosan a teljes ismeretlentől, a *mysterium tremendum*tól való félelem kezd el munkálni benne. Van, aki irtózik, hogy mi lesz, ha a Másik meghal, és immár nem marad kapaszkodója, támasza a létforgatagban. Van, aki idegenkedik attól, hogy magukra hagyja – a szemében önállótlán, életképtelen – hozzátartozóit. Vannak, akik félnek, hogy túl korán fognak meghalni. Akik félnek, hogy egyedül, elhagyatva. Akik attól tartanak, életük munkája befejezetlenül marad – akárha egy könyv, amelyből eltűntették, kivágták az utolsó fejezet lapjait. Vagy semmi

¹ This study was realized with the support of the Ministry of Science, Technological Development and Innovation of the Republic of Serbia, according to the Agreement on the realization and financing of scientific research 451-03-66/2024-03/200025. Ez a tanulmány a Szerb Köztársaság Tudományügyi, Technológiai Fejlesztési és Innovációs Minisztériumának támogatásával jött létre, a tudományos kutatás megvalósításáról és finanszírozásáról szóló 451-03-66/2024-03/200025 egyezmény jegyében.

² Montaigne: *Esszék. Első könyv*. Ford. Csordás Gábor. Budapest, Jelenkor Kiadó, 2013. 92.

³ Klostermeier, Klaus K.: *Bevezetés a hinduizmusba*. Ford. Zentai György. Budapest, Akkord Kiadó, 2001. 131.

nyomot nem hagynak maguk után. Nem csupán biológiailag, hanem szimbolikusan is eltűnnek. Van olyan is, akiben az agonizálás kelt pánikot, sőt, akinek számára minden szenvedés már önmagában a haldoklás rémisztő közelségét jelzi. Más elszunnyadni sem mer, mert az álombeli tudattalanodás számára túltón túl a halál analogonja. És van, aki azért szorong, mert meg találja ölni a Másikat. Mint Lévinas írja a *Difficile liberté*-ben: „a Másik az egyetlen lény, akinek a megölése megkísérhet”⁴, ugyanakkor igaz, Lévinas azt is állítja, hogy a Másik arca azt mondja nekem, ne ölj!, és e tiltás „a szem mélyéből tekint rám, mint az a szem, amelyik Káinra a sírban mered”⁵. Ráadásul, mint Ernest Becker kutatásaiból⁶ tudjuk, a halálfélelem egyéb fóbákat vonhat magával: félelmet az egyedüllétől vagy például kellemetlen érzéseket zárt terekben.

Ez a tanulmány mindenekelőtt arra fog összpontosítani, hogy mit jelent a halálfélelem, amikor önnön egzisztenciánk egészét vonja magával, úgy, hogy a túlnanira irányul, a túlnani elgondolásának különböző lehetőségeit figyelembe véve. Egyrészt párbeszédet alakítunk ki a filozófiatörténet és az empirikus tudományok között, hogy láthassuk, létrejöhet-e közöttük termékeny dialógus, másrészt pedig – a kortárs filozófiára kevésbé jellemző módon – azt vizsgáljuk meg, hogy egy kortárs spirituális közösség milyen viszonyt alakíthat ki a halálhoz és különösen a halálfélelemhez. A cél az, hogy figyelembe vegyük ugyan a halálfélelemmel kapcsolatos, meglehetősen apriorisztikus filozófiai válaszokat, ennél azonban sokkal jobban érdekel bennünket a – közvetlen tudást, akárha gnóvizst, magával vonó – kérdés: *hogyan élnek azok, akik nem félnek a haláltól?* A válasz így nem elvont, könyvszagú, gyakorlatiatlan lesz, hanem éppenséggel útmutató lehet. És igen, e válaszadás stratégiája azt üzeni: a halál(félelem) kulcsa az életben van.

Félt-e a haláltól Szókratész és Spinoza? Vajon azért nem, mert hittek a halál utáni életben, vagy mert életaffirmálóan hittek az Egyetlen örökkévalóságában?

* * *

„Tudom, tudom, annyiszor elmondta már, hogy kívülről fújom az egész litániát: a nemlét állapota nem félelmetes, mert nem fogom tudni, hogy nem létezem, ésatöbbi, ésatöbbi. Tehát azt sem fogom tudni, hogy fontos dolgok hiányoznak. Arra is emlékszem, amit korábban mondott a nemlét állapotáról – hogy azonos a születés előtti állapottal. Akkor segített is, de most nem! A

⁴ Lévinas, Emmanuel: *Difficile liberté*. Paris, Albin Michel, 2010. 22.

⁵ Lévinas, Emmanuel: *Teljesség és végtelen*. Ford. Tarnay László. Pécs, Jelenkor, 1999. 1971. 197.

⁶ Becker, Ernest: *The Denial of Death*. New York, Simon & Schuster, 1973.

fájdalom olyan erős, hogy az elmélet fabatkát sem ér. Meg sem érint.” („Alice”, Irvin D. Yalom elbeszélése alapján)⁷

This is a special way of being afraid
No trick dispels. Religion used to try,
That vast moth-eaten musical brocade
Created to pretend we never die,
And specious stuff that says No rational being
Can fear a thing it will not feel, not seeing
That this is what we fear—no sight, no sound,
No touch or taste or smell, nothing to think with,
Nothing to love or link with,
The anaesthetic from which none come round.
(Philip Larkin: *Aubade*)

A szakirodalomban „apologizmusként” ismert az álláspont, amely teljes-séggel elfogadni igyekszik a halált mint tényt, sőt, olykor akár kifejezetten igenli is, közben tagadva a halálfélelem értelmességét (és, mint Gruman írja, az „apologizmusnak” a képviselői gyakran többségben voltak⁸). Ezzel szemben a „prolongeizmus” a lehető leginkább kiterjeszteni az élet hosszát, lehetőség szerint akár a túlánira is, hogy halhatatlanokká legyünk.

Az „apologizmus” klasszikus megnyilvánulásának az epikuroszi–lucretiusi belátásokat szokás tekinteni (amelyeket maguk az epikureánusok talán nem tekintettek egymással összefüggő érveknek). Mint ismeretes, az egyik szerint „a halál számunkra semmi; a feloszlott ugyanis nem érzel; ami pedig nem képes érzékelni, az számunkra semmi”⁹, vagyis ahol mi vagyunk, ott a halál nincsen, és fordítva (ami a „*no subject of harm*” érvként ismeretes). Ez a meg-látás rendkívül problematikus. Az egyik premisszája az, hogy minden további nélkül elfogadjuk, hogy halál és tapasztalat kizárják egymást. Ezen azonban többen könnyen átsiklanak. Ennél azonban még nyugtalanítóbb, hogy azt feltételezi, csakis az zavarhat bennünket, amit érzékeleg tapasztalunk. A másik, a lucretiusi belátás, az úgynevezett szimmetria-érv (amelynek sok híve volt: Cicero, Plutarkhosz, Seneca, Hume, Schopenhauer...), miszerint ahogyan nem fájdalom forrása számunkra az, hogy nem léteztünk a születésünk előtt, úgy – hasonlóképpen – a meghalás utáni nem-létezésünk sem kell hogy aggasszon

⁷ Yalom, Irvin D.: *Szemben a nappal. A haláltól való rettegés legyőzése*. Ford. Résch Éva, Sajó László. Budapest, Park Könyvkiadó. 2008. 118.

⁸ Gruman, Gerald J.: *A History of Ideas About the Prolongation of Life*. NY, Springer, 2003. 9–29.

⁹ Idézi: Long, Anthony A.: *Hellenisztikus filozófia*. Ford. Steiger Kornél. Budapest, Osiris, 1998. 71.

bennünket¹⁰. (Tegyük hozzá, többen kétségbe vonták, hogy bármikor is létezett volna egy ilyen kidolgozott és egyértelmű epikureánus érv¹¹). Valóban teljesen szimmetrikus lenne a previtális nemlétezés a posztmortális nemlétezéssel? Aligha. A halállal valaki eltűnik.

Mindenesetre érdemes itt felhívni a figyelmet néhány szempontra, amelyek el szokták kerülni azok figyelmét, akik pusztán néhány kiragadott állítás alapján próbálnak analizálni valójában igen komplex gondolat-meneteket. Először is, mielőtt a halál semmis voltáról és a nemlétebe való belenyugvásról szól, Epikurosz a Menoikeusznak írt levelében megemlíti, hogy a halál „a legszörnyűbb rossz”¹². Az epikurosi halálfelfogást gyakran éri az a vád, hogy a meghalást vagy a halált pusztán punktuális történésnek tekinti, amely mintegy kívülről, külső instanciaként jelentkezik be, vagyis – ennél fogva – a hozzá való, belsővé tett, egzisztenciális viszonyulásnak nincs tere. Például Jaspers, aki egyébként azt mondja, hogy a halálfélelem nem semmisíthető meg az objektívtól-objektíváló tudás révén, azt sugallja, hogy az epikurosi felfogás szerint a halál rigid, „külső vég” – s így nem lehet megélni a halált mint határszituációt¹³. Azonban Epikurosz szerint az ataraxiát nem pusztán a halál közömbösítésével érjük el. Szól például arról, hogy a korlátolt idő ugyanakkora elégedettséget foglalhat magába, mint a korlátlan, amennyiben az elégedettség határait megfelelően mérjük fel az értelem segítségével (KD 19). Illetve, ehhez kapcsolódóan: aki ismeri az élet határait (végességét), tudja, hogyan lehet megszabadulni a vágyak által előidézett fájdalomtól, amint azt is, hogy mi teszi az életet teljessé (KD 21¹⁴). Az epikurosi iskolához tartozó – ám sokszor bizonytalankodó – Philodemus hozzáteszi, hogy akiknek a filozófia révén lehetőségük van, hogy szert tegyenek a tökéletes boldogságra, természetesen csalódottak lesznek, ha korábban halnak meg, mint hogy elérnének mindent, ami az életet teljessé teszi¹⁵.

¹⁰ lásd Sorensen, Roy: The symmetry problem. In Ben Bradley, Fred Feldman, Jens Johansson eds.: *The Oxford Handbook of Philosophy of Death*. Oxford, Oxford University Press, 2013. 234–251.

¹¹ lásd Aronoff, Peter: *Lucretius and the Fears of Death*. Phd Dissertation, Cornell University, 1997; Warren, James: *Facing Death: Epicurus and His Critics*. Oxford, Oxford University Press, 2004.

¹² lásd erről részletesen Rosenbaum, Stephen E.: How to Be Dead and Not Care: A Defense of Epicurus, In Benatar, David ed.: *Life, Death & Meaning: Key Philosophical Readings on the Big Questions*. Rowman & Littlefield Publishers, Lanham et al. 2004. 193. Chapter 11.

¹³ Jaspers, Karl: *Philosophie. Band II. Existenzerhellung*. Berlin. Verlag von Julius Springer. 1932. 223–227.

¹⁴ vö. Long, Anthony A., David N. Sedley: *The Hellenistic philosophers Vol. 1*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987. 24e, DRN 3.894-903.

¹⁵ Philodemus: *On Death*. Atlanta, Society of Biblical Literature, 1991. 17.

Amint a belgrádi kollégám, Ivan Nišavić Epikurosz-kutató írja: „legalább valamenyi ideig élnünk kell, olyan hosszan és minőségi módon, hogy – a filozófia segítségével – az élet elégedettséggel töltsön el. Azt állítja [Epikurosz], hogy az élet végessége éppen úgy élvezetet biztosít, mint az élet végtelensége, azzal a feltétellel, hogy teljes, beteljesedett életet élünk”¹⁶. Lucretiusnál is figyeljünk fel erre az attitűdre, mint amikor például – egyéb érvek mellett – azt mondja: „Oh, te halandó, mért kell annyire elkeseredned / S gyászba borulnod? Mért siratod jajgatva halálod? / Mert ha örömben telt számodra az élet, / S nem folyt el minden java, mint a repedt fazekakba / Töltött víz, és nem forrott torkodra az íze, / Mért nem mint megelégyült vendég lépsz ki belőle”¹⁷. Összességében tehát elmondhatjuk, hogy az epikurosz–lucretiusi halálfelfogásban¹⁸ korántsem egyszerűen a halál indifferenssé tételén van a hangsúly, hanem a mind a teljesebb életen. „Alice” tehát voltaképpen hűségesebb volt az eredeti, teljes üzenethez, mint a pszichiáttere, Yalom, aki pusztán néhány elvont, kiragadott mondattal próbálta csillapítani a nő halálfélelmét.

Ha ebből a szempontól tekintünk apologizmus és prolongeizmus állítólagos teljes ellentétére, sokkal inkább a hasonlóságokat fogjuk látni bennük, mintsem a különbségeket. Hiszen mindkettő elköteleződik a minél teljesebb, beteljesültebb élet mellett, és – bizonyos körülmények között – kifejezetten, egyetértően kíváncsiaknak tartják, hogy az élet folytatódjék. Szó sincs arról, hogy az egyik fél egyszerűen csak valamiféle nihilizmust képviselne, vagyis az életaffirmáció ellentétét. Mindazonáltal a prolongeizmus külön figyelmet érdemel.

Thomas Nagel nyíltan anti-epikureánus érvelése szerint nem csupán az okoz bennünk kárt, amiről tapasztalatunk van. (Ha például egy estélyen a kollégánk a hátunk mögött csupa rosszat mond el rólunk, hányaveti-ügyetlen munkatársként állít be bennünket, az akkor is objektíven rossz számunkra, ha sohasem fog a tudtunkra jutni.) Nagel szerint mindenekelőtt narratív identitásunk van, elsősorban a saját történetünkkel azonosulunk, és erről a történetről azt állítja, hogy intrinzikusan jó: „mindannyian, úgy hiszem, szerencsések vagyunk, amiért megszülettünk”¹⁹. És a halál éppen az élet eredendő értékesége miatt ártalmas – véget vet egy történetnek, egy jó életnek (vagy legalábbis

¹⁶ Nišavić, Ivan: *Priroda, duša i sreća. Temelji epikurejske etike*. NS/BG, Akademska knjiga – IFDT. 2022. 180. vö. Long–Sedley 1987. 24 G [g].

¹⁷ Lucretius, Titus Carus: *A természetről. De rerum natura*. Ford. Tóth Béla. Debrecen, Alföldi Magvető, 1957. 930–935.

¹⁸ Az epikurosz halálfelfogás áttekintéséhez lásd Warren i. m. (9. lábj.), illetve Mitsis, Philip: When Death is There, We are Not: Epicurus on Death and Pleasure. In Ben Bradley, Fred Feldman, Jens Johansson eds.: *The Oxford Handbook of Philosophy of Death*, Oxford, Oxford University Press, 2013. 200–217.

¹⁹ Nagel, Thomas: *Mortal Questions*. Cambridge, Cambridge University Press. 1979. 7. Lásd még Egerstrom, Kirsten: Making Death not quite as Bad for the One who Dies.

a lehetőségének?) Nagel szerint a halál nem csak az élettől foszt meg, hanem mindattól, ami az életben jónak tekinthető: az észleléstől, a vágytól, a cselekvéstől, a gondolkodástól. Ez a nézet deprivacionizmusként vagy komparativizmusként is ismert, hiszen azt állítja, hogy a halál megfoszt bennünket a „több élettől”, az eredendően jó élethez képest – „a halála utáni idő az az idő, amelytől a halála megfosztja őt”²⁰. Nem véletlenül szokás úgy vélni, hogy a nageli filozófia szemszögéből immár értelmesnek tűnnek a halállal kapcsolatos primordialis érzéseink. Ugyanakkor félő, hogy a nageli álláspont olyan pozícióból került megfogalmazásra, amelyet joggal tekinthetünk privilegizáltnak. Nem mindenkinek adatik meg, hogy azt gondolhassa, az élet intrinzikusan jó. Felmerül továbbá a kérdés, amelyet például Bernard Williams vetett fel a Makropulosz-esszéjében²¹, hogy a halál mint vég nélküli élet értelmetlen, kiüresedett, unalmas, céltalan lenne. Ez azonban nem jelenti a halálfélelem kiküszöbölését: „egyszerre lehet igaz, hogy ... a halál adott értelmet az életnek, és hogy a halál ... valami, amitől félni kell”. Ez árnyalt megközelítés: a halál jó, ha véget vet a szenvedésnek, és jó, hogy nem élünk (túl) sokáig, azonban a halál rossz, amikor túl korán következik be, lehetetlenné téve a potenciáljaink beteljesítését. A halálról való eszmefuttatások ekképpen találkozhatnak. Gazdag hagyománya van annak, hogy a halált az értékes emberélet lényegi alkotóelemének tekintik²².

* * *

Mi a halálfélelem (vagy a gyakran a szinonimájának tekintett halálszorongás) természete? Félelem-e egyáltalán? Vagy helyesebb tárgyaltan, lebegő szorongásnak nevezni? Vajon a thanatofóbia annyira gyermeketeg, mint a pókoktól, a magasságtól vagy a bohócoktól való félelem? Vajon kimagyarázható (*explained away*) olyan mechanizmusokra való utalással mint a belső gyermeki konfliktusok vagy intrapszichikus strukturális feszültségek?

In M. Cholbi, T. Timmemans eds.: *Exploring the Philosophy of Death and Dying: Classical and Contemporary Perspectives*. London, Routledge, 2021. 93–100.; Feldman, Fred: Some Puzzles about the Evil of Death. *Philosophical Review*. 1991. 100 (2): 205–227.; Bradley, Ben: *Well-being and Death*. Oxford, Oxford University Press, 2009.; Grey, William (1999). Epicurus and the Harm of Death. *Australasian Journal of Philosophy*. 1999. 77: 358–364.

²⁰ Nagel, uo.

²¹ Williams, Bernard: The Makropulos case: reflections on the tedium of immortality. In *Problems of the Self*, Cambridge: Cambridge University Press, 1973. <https://www3.nd.edu/~pweithma/Readings/Williams/Williams%20on%20Immortality.pdf> (utolsó hozzáférés: 2024/2/20)

²² Hägglund, Martin: *This Life: Why Mortality Makes Us Free*. London, Profile Books, 2019.; May, Todd: *Death*. London, Routledge, 2009.; Scheffler, Samuel: *Death and the Afterlife*. Oxford, Oxford/Clarendon Press, 2013.

A sajnálat, gyász, megdöbbenés, kellemetlenség, neheztelés stb. mellett a félelem is a halálhoz való alapvető érzelmi viszonyaink közé tartozik – és talán a legmeghatározóbb, a legerősebb az összes közül. Amint Shelly Kagan írta, irracionális attól félni, ami a javunkat szolgálja, vagy ami nem változtat a jólétünkön²³. De vajon a halál ilyen-e? A klasszikus epikurosi érv premisszája az, hogy teljesen indifferensek (is) lehetünk a halálhoz. Ezzel szemben a deprivacionisták érveit meggyőzőnek találhatjuk, vagyis a halál csakugyan rossz, amennyiben az életünkre rosszul hat ki, hiszen megcsorbítja. A kérdés azonban az, hogy a deprivacionista érvből következik-e, hogy a halálfélelem racionális. Ahogyan Cholbi fogalmaz, a halál rossz volta „szükségserű, de nem elégséges feltétele a halálfélelem racionalitásának”²⁴ (Cholbira nagyban támaszkodunk a következőkben). Talán mégsem a félelem vagy a szorongás a megfelelő reakció. Amiket Nagel megemlít – az észlelést, a vágyat, a cselekvést, a gondolkodást –, azoknak elvesztése miatt inkább csalódottságot, haragot vagy sajnálatot érezhetünk. Ugyanakkor az utóbbiak sem feltétlenül racionálisak. Haragot talán akkor értelmes érezni, ha valaki kárt okozott bennünk, a sajnálat pedig talán csak akkor jogosult, ha mi magunk követtünk el valamit, amit utólag megbántunk. Említsünk meg azonban egy pozitív érzést is, a hálát, amelyet a halálunkra készülve vagy a haldoklás közben érezhetünk. Olykor hálát mondván az életünkért, olykor hálát adva azért, hogy a halál megszabadít bennünket a szenvedéseinktől. A halál adománya miatt köszönetteljesek lehetünk akkor is, ha az adományozó kiléte teljesen bizonytalan (mint Jean-Luc Marion adódás-fenomenológiájában²⁵). Mint Taline Artinian megmutatta²⁶ – a pszichedelikumok kontextusában –, lehetséges transzperszonális hála, amely túl van az „X hálás R-nek” keretén, amikor a forrás ismeretlen.

Mindazonáltal van valami abban, hogy képtelenek vagyunk a tudatunk révén elgondolni a tudatunk abszolút, maradéktalan megsemmisülését. Szorongunk az ismeretlentől, a „haláltól mint olyantól”²⁷. Ez nem egészen halálfélelem, és még csak szélsőséges halálszorongás sem (itt persze kihasználhatnánk, hogy például egyes fenomenológusok szerint a szorongásnak [*Angst*] nincs tárgya). Nem a halál okozta rosszról van ezúttal szó, hanem a halálról mint hiánytalan nem-létezésről. Ezt az annihiláció egzisztenciális terrorjának,

²³ Kagan, Shelley: *Death*. New Haven, Yale University Press, 2012. 290–1.

²⁴ Cholbi, Michael: Rationally Facing Death: Fear and Other Alternatives. *Philosophy Compass*, 2023. 18 (6): 1–11, 3.

²⁵ Marion, Jean-Luc: *Etant donné, Essai d'une phénoménologie de la donation*. Paris, PUF Epiméthée, 1997.

²⁶ Artinian, Taline: Transpersonal Gratitude and Psychedelic Altered States of Consciousness. In Ch. Hauskeller, P. Sjöstedt-Hughes eds.: *Philosophy and Psychedelics*. London et alii, Bloomsbury, 2022. 13–31.

²⁷ Rorty, Amelie Oksenberg: Fearing Death. *Philosophy*. 1983. 58 (224): 175–188. 178.

felkavaró horrorjának nevezhetjük²⁸. Mégis, valamiképpen összefügg azzal, hogy a halál kárt okoz. Bradley azt sugallja, hogy így érezve kiélesedik az, amit egyébként a tudatunk háttérébe rejtünk el, az ugyanis, hogy az emberéletnek piciny jelentősége van. Mindazonáltal az életünk értelmes lehet, míg élünk – így az egzisztenciális terror sem adekvát válasz. Kathy Behrendt²⁹ – némiképpen hasonló módon – azt állítja, hogy a „mortális félelem” bizonytalanná, zavarttá, valóságvesztetté tesz bennünket, a halál mintegy kihúzza alólunk a talajt, (ne)hogy bármire megfelelő érzellemmel vagy értékeléssel reagálhassunk. Ez dezorientál, stresszessé tesz, iránytűt veszünk. Lyuk, egyre táguló lyuk keletkezhet a koherensen értelmesnek vélt életünkben. Behrendt szerint – pace deprivationisták – nem azért szorongunk a halál miatt, mert veszélyeztetni a jólétünket, hanem mert abszurd és váratlan, ahogyan félbeszakítja az életünket. Ám, mint Kai Draper felfigyelt rá, az annihiláció nem vált ki belőlünk intrinzikusan félelmet vagy szorongást vagy horrort, hanem csak az az annihiláció, amelyet nem követ regenerálódás, újjászületés³⁰. Frederik Kaufman Sartre-re támaszkodva sugallja³¹, hogy félelemről akkor beszélhetünk, ha valamely szenvedés bekövetkezhet, ám az mégsem szükségszerű. És mivel a halál szükségszerű, félelem helyett horrorról beszél, amely az elkerülhetetlennel, a bizonyossággal, a determinisztikussal, az előrejelezhetővel kapcsolatos. Mindazonáltal Kaufmann sem állítja, hogy e horrorfajta racionális lenne.

* * *

„Do not fear death, but rather the unlived life. You don't have to live forever. You just have to live.” (Natalie Babbitt: *Tuck Everlasting*)

„Millions long for immortality who don't know what to do with themselves on a rainy Sunday afternoon” (Susan Ertz: *Anger in the Sky*)

Érthetetlen okokból számos filozófus lebecsüli a halálfélelemmel vagy – szorongással kapcsolatos empirikus kutatásokat, holott gyakran több minden kiderül belőlük, mint az általában apriorisztikus, életidegen, túlintellektualizált

²⁸ lásd Bradley, Ben: Existential terror. *The Journal of Ethics*. 201519 (3-4): 409–418.; Cholbi i. m. 5.

²⁹ Behrendt, Kathy: Unmoored: Mortal Harm and Mortal Fear. *Philosophical Papers* 2018. 48 (2): 179–209. 21.

³⁰ Draper, Kai: Death and rational emotion. In Ben Bradley, Fred Feldman, Jens Johansson eds.: *The Oxford Handbook of Philosophy of Death*. Oxford, Oxford University Press, 2013. 297–311.

³¹ Kaufmann, Frederik: Death, Deprivation, and a Sartrean Account of Horror. *Pacific Philosophical Quarterly*. 2022. 103 (2): 335–349.

filozófiai fejtegetésekből. Pedig számos van belőlük, immár mintegy 600. Először is érdemes megemlíteni a pszichológia belátását, miszerint a halál-félelem lehet a tudatunk fókuszában, ugyanakkor lehet teljesen „földalatti“, a felszínre nem feltörő érzés is – mint látens *memento mori*. Minél konkrétabb és valószínűbb a halál bekövetkezése, annál inkább törhet be a tudatunk centrumába. A halálfélelem biológiai, ösztönös dimenziói (amelyek leginkább az „üss vagy fuss“ funkciót váltják ki) jelentősen különböznek a teljes személyre kiterjedő, egzisztenciális szorongástól, amely lehet például kontemplatív jellegű is. Utóbbit jóval mélyrehatóbb. Gyakran a nyelv közvetíti, és a viselkedés megváltozásával járhat. Irvin Yalom szerint a halálszorongás egyszerűen azzal magyarázható, hogy „létezésünket mindörökké beárnyékolja a tudás, hogy növekedésünket, virágzásunkat követően elkerülhetetlenül megsemmisülünk és eltűnünk“³². Nem csupán a pusztá tény keseríti meg az életünket, hogy a halál vár ránk a végén, hanem a vég gondolata, a halálfélelem áthatja az életünket, nem hagy nyugtot, belülről mardos bennünket, akár értelmetlenné téve azt, amit értelemtelítettnek reméltünk. Az ember – immár mintegy 150 000 éve – az egyetlen lény, aki tudja, hogy a saját létére megy ki a játék, hogy önnön léte „probléma“, hogy meg fog halni.

Freud úgy látta, hogy a halálfélelem nem tudattalan mechanizmus, ugyanis a tudattalan nem ismeri a tagadást, a halált, az idő múlását, és egyébként sem tudjuk elképzelni a halált – és inkább gyermekkori konfliktusokkal van kapcsolatban (ráadásul szerinte a halálfélelem háttérbe szorul a látens szexualitás korszakában). Különösen fontosak Erik Erikson belátásai, ő ugyanis azt állította, hogy az egyén az élete végső fázisaiban érheti el az ego-integritást, amelynek révén megbékülhet az életével – és a halálával. Immár megelégedettséggel tekinthet végig az életén. Ezt az empirikus kutatások visszaigazolják³³. A

³² Yalom, Irvin D.: *Szemben a Nappal...* 2022. 7.

³³ többek közt például Langs, Robert: Death Anxiety, Unconscious Morality, and Extremes of Violence. *European Society for Communicative Psychotherapy*. 2023. URL: https://web.archive.org/web/20101122034815/http://www.escp.org/death_anxiety.html (utolsó hozzáférés: 10/29/2024); Additional Lifespan Development Topics (2009) HigherEd.mcgraw-hill.com. URL: https://higherEd.mheducation.com/sites/dl/free/0078883601/680442/Additional_Lifespan_Development_Topics.pdf (utolsó hozzáférés: 10/29/2024); Meyers, Karen; Golden, Robert N., Peterson Fred: The Truth about Death and Dying. Infobase Publishing, 2009. URL: https://books.google.rs/books?id=V-wanXhkzcC&pg=PA106&redir_esc=y#v=onepage&q&f=false (utolsó hozzáférés: 10/29/2024); Kaap-Deeder, Jolene an der; Soenens, Bart; Petegem, Stijn Van; Neyrinck, Bart; De Pauw, Sarah; Raemdonck, Eveline; Vansteenkiste, Maarten: Live well and die with inner peace: The importance of retrospective need-based experiences, ego integrity and despair for late adults' death attitudes. *Archives of Gerontology and Geriatrics*, 2020. 91: 104184.; Harmon-Jones, Eddie; Simon, Linda; Greenberg, Jeff; A. McGregor,

halálfélelmen különösen enyhíthet az értelemtelítettség, a célszerűség, a valahová tartozás érzése. Az öröm felülmúlhatja a halált. Ez részben ellentmond Becker elméletének, aki a *terror management* jegyében azt állítja, hogy az emberi lény folytonosan tagadni igyekszik a halált, és igyekszik a szorongást szigorú kordában tartani – szerinte minél inkább tudatába kerül az egyén a halál elkerülhetetlenségének, annál inkább fog félni, és annál inkább kell dolgoznia a félelem elfojtásán. (Becker egyébként nagy szerepet tulajdonít a heorikus aktusoknak, a szimbolikus halhatatlanságnak, amit Yalom inkább tova gyűrűzésnek nevez.) Ezzel szemben mi fontosnak tartjuk megőrizni a megbékülés paradigmáját, és integrálni a különböző belátásokat. Például Paul T. P. Wong a „menedzsment” különböző típusait sorolta fel: semleges, „közelítő” és elkerülő-menekülő³⁴. Vagy, mint Rollo May sugallta, a halál nem csak negatív, hanem „pozitív szorongást” is kiválthat, ami oda vezethet, hogy az életet immár teljességében éljük meg, megvalósítva legsajátabb lehetőségeinket³⁵. Yalom pedig megkülönbözteti a konvencionális védekezést, amely az egyént funkcionális adaptációra serkenti, a túlhajszolt védekezéstől, amely patológikus. „A halál-szorongás fordítottan arányos az élettel való megelégedettséggel”, mondja Yalom³⁶. A keretezésen múlik. Igazából, „az élet értelme és célszerűsége éppen a hanyatlással kezdődhet el”³⁷. „Ivan Iljics élete egyszerű, mindennapi és iszonyú volt”, ezért volt számára borzalmas a haldoklás. Mégis, haldoklásakor „meglátta a fényt, és megvilágosodott előtte, hogy élete nem az volt, aminek lennie kellett volna, de ezt még helyre lehet hozni. (...) – Hát ez az! – szolt váratlanul, fennhangon. – Milyen boldogság! ... és ennek a másodpercnak a tartalma már nem változott”. „Telj be az élettel! Halj meg idejében!” – üvöltötte Zorbász, a görög.

Érdemes még közelebbről megvizsgálni az empirikus kutatásokat. Bebizonyosodott például, hogy akik kevésbé vagy egyáltalán nem vallásosak, vagy éppen séggel nagyon is elkötelezetten, gyakorlóan vallásosak, azok félnek a legkevésbé a

Holly; Pyszcynski, Tom; Solomon, Sheldon: Terror Management Theory and Self-Esteem: Evidence That Increased Self-Esteem Reduces Mortality Salience Effects. *Journal of Personality and Social Psychology*, 1997. 72 (1): 24–36.; Pyszcynski, Tom; Greenberg, Jeff; Arndt, Amie; Schimel, Jeff: Why do people need self-esteem? A theoretical and empirical review. *Psychological Bulletin*. 2004. 130 (3): 435–468.

³⁴ Wong, Paul T. P.: Meaning-management theory and death acceptance. In Adrian Tomer, Grafton T. Eliason, Paul T. P. Wong eds.: *Existential and Spiritual Issues in Death Attitudes*. London, Psychology Press, 2013. 65–87.

³⁵ Erről lásd Hergenhahn, B. R. – Olson, M. H.: *An Introduction To Theories Of Personality*. New Jersey, Pearson Prentice Hall. 2007. 508.

³⁶ Yalom, I. D.: *Existential psychotherapy*. USA: Basic Books, 1980. 207.

³⁷ Cicirelli, V. G.: Fear of death in mid-old age. *Journal of Gerontology* 2006. 61B (2): 75–81. 76.

haláltól – akik pedig a kettő között vannak, azok félnek a leginkább³⁸. Érdekes módon az egyes vallások között vannak eltérések, például a keresztények kevésbé félnek a haláltól, mint a muszlimok³⁹. A kutatások azt mutatják, hogy a halálfélelem globális. Egyes kutatások szerint általában véve a vallásosak kevésbé félnek a nem vallásosaknál⁴⁰. Kimutatható az is, hogy e tekintetben nincs különbség vallásosság és spiritualitás között⁴¹. A gyermekekre vonatkozó kutatások is izgalmasak. Egyesek szerint a gyermekek halálfélelme már 3 éves korban elkezdődhet (például egy nagyszülő halála válthatja ezt ki) – és ez lehet számukra a legnagyobb félelemforrás. Egy kutatás kimutatta, hogy a gyerekek halálfélelmét csökkenti, ha megismerkednek a meghalás biológiai folyamatával⁴². Ugyanakkor a kamaszokat izgathatja is a halál, csábító sötétség lehet számukra, hiszen tabutémának számíthatott a környezetükben, felforgatónak érezhetik a vele való foglalkozást. Azonban sokuk számára, ahogy Andy Rooney fogalmazott, a halál csupán „távoli pletyka”. További kutatások szerint a nők

³⁸ Jong, J.; Ross, R.; Philip, Tristan; Chang, Si-Hua; Simons, N.; Halberstadt, Jamin: The religious correlates of death anxiety: a systematic review and meta-analysis. *Religion, Brain & Behavior* 2016. 8: 4–20.; vö. Flannelly, K. J.: *Religion, Spirituality and Health: A Social Scientific Approach*. Springer International Publishing AG. 2017.; Ellwood, B.: Study among devout Hindus suggests that religiosity and belief in reincarnation help older adults cope with death anxiety. *PsyPost*. 2021. URL: <https://www.psypost.org/study-among-devout-hindus-suggests-that-religiosity-and-belief-in-reincarnation-help-older-adults-cope-with-death-anxiety/> (utolsó hozzáférés: 10/29/2024).

³⁹ Morris, Gareth J.; McAdiem Tina: Are personality, well-being and death anxiety related to religious affiliation?. *Mental Health, Religion & Culture*. 2009. 12 (2): 115–120.

⁴⁰ Cohen, Adam. B.; Pierce, John D. Jr.; Chambers, Jacqueline; Meade, Rachel; Gorvine, Benjamin J.; Koenig Harold G.: Intrinsic and extrinsic religiosity, belief in the afterlife, death anxiety, and life satisfaction in young Catholics and Protestants. *Journal of Research in Personality*. 2005. 39: 307–324.; Florian, Victor; Snowden, Lonnie R.: Fear of personal death and positive life regard: A study of different ethnic and religious-affiliated American college students. *Journal of CrossCultural Psychology*. 1989. 20 (1): 64–79.; Krause, Neal: God-mediated control and psychological well-being in late life. *Research and Aging*. 2014. 27 (20): 136–164.; Lundh, Lars-Gunnar; Raden, Vidka: Death anxiety as a function of belief in an afterlife. A comparison between a questionnaire measure and a Stroop measure of death anxiety. *Personality and Individual Differences* 1998. 25: 487–494.; Wink, Paul; Scott, Julia: Does religiousness buffer against the fear of death and dying in late adulthood? Findings from a longitudinal study. *Psychological Sciences*. 2005. 60B(4): 207–214.

⁴¹ Moberg, David O.: Research in spirituality, religion and aging. *Journal of Gerontology Social Work*. 2005. 45 (1/2): 11–40.

⁴² Slaughter, Virginia; Griffiths, Maya: Death Understanding and Fear of Death in Young Children. *Clinical Child Psychology and Psychiatry*. 2007. 12 (4): 525–535.

jobban félnek a haláltól, mint a férfiak⁴³. Egy másik tanulmány eredménye pedig az, hogy a halálszorongás mind a férfiak, mind a nők esetében a 20-as éveikben tetőzik, 60 éves korukra azonban lecsitul. Van azonban egy fontos különbség: a nőknél az 50-es éveik során váratlanul újra felerősödik a halálfélelem⁴⁴. Ez egyrészt beigazolja, amit már sugalltunk: igazából nem a halál, hanem a nem megélt élet miatt kell félni – ez magyarázhatja a 20-as éveikben járók félelmét. Még nem békülhetnek meg az életutukkal, még keresik, félnek, hogy nem fognak tudni beteljesedni. Ugyanakkor egy pillanatban másra kezdenek el figyelni, amikor eljön a végső pályaválasztás és a családalapítás ideje. Másrészt a nők félelme 50 éves koruk közül vélhetően több tényezőnek tudható be: hogy jelentősen szépségüket veszthetik, legalábbis a saját szemükben, vagyis többé nem érzik magukat kíváncsok, és immár nem termékenyek. Az is ismert, hogy a nők gyakran sokkal inkább aggódnak azok miatt, akiket maguk mögött hagynak, mint önmagukért⁴⁵. Különösen sok kutatás van arról, hogy az idősök jóval kevesebb halálszorongással szembesülnek⁴⁶ Manapság már megannyi, a halálfélelem-mel kapcsolatos, maximális statisztikai pontosságra törekvő felmérés létezik, azonban olykor éles kritika éri őket⁴⁷.

Mindenképpen érdemes kitérni a kötődés kérdésére. Az eddigiek alapján kikövetkeztethető, hogy a halál és a kötődés között bonyolult kapcsolat van. Az egyén kevésbé fél, ha szeretve érzi magát, ha tartozik valakihez, ha elmélyült

⁴³ Pettigrew, C. Gary; Dawson, Joseph G.: Death anxiety: 'State' or 'trait'? *Journal of Clinical Psychology*. 1979. 35 (1): 154–158.; Abdel-Khalek, Ahmed M.: Love of life and death anxiety distress: Two separate factors. *Omega*. 2007. 55 (4): 267–278.; Eshbaugh, E.; Henninger, W.: Potential mediators of the relationship between gender and death anxiety. *Individual Differences Research*. 2013. 11 (1): 22–30.

⁴⁴ Neimeyer, R. A.: *Meaning reconstruction & the experience of loss*. Washington, DC: American Psychological Association, 2001.; Russac, R. J.; Gatliff, Colleen; Reece, Mimi; Spottswood, Diahann: Death Anxiety across the Adult Years: An Examination of Age and Gender Effects. *Death Studies*. 2007. 31 (6): 549–561.

⁴⁵ Missler, Marjolein; Stroebe, Margaret; Geurtsen, Lilian; Mastenbroek, Mirjam; Chmoun, Sara; Van Der Houwen, Karolijne: Exploring Death Anxiety among Elderly People: A Literature Review and Empirical Investigation. *OMEGA - Journal of Death and Dying* 2012. 64 (4): 357–379.

⁴⁶ többek közt Bath, D. M.: Separation from loved ones in the fear of death. *Death Studies*. 2010. 34: 404–425.; Cicirelli i. m.; De Raedt, Rudi de; Koster, E. W.; Ryckewaert, R.: Age and attentional bias for death related and general threat-related information: Less avoidance in older as compared with middle-aged adults. *The Journal of Gerontology*. 2013. 68 (1): 41–48.; Given, J. E.; Range, L. M.: Life satisfaction and death anxiety in elderly nursing home and public housing residents. *The Journal of Applied Gerontology Society*. 1990. 9 (2): 224–229.

⁴⁷ Zuccala, Matteo; Menzies, Rachel E.; Hunt, Caroline J.; Abbott, Maree J. (). A systematic review of the psychometric properties of death anxiety self-report measures. *Death Studies*. 2019. 46 (2): 257–279.

kötődései vannak. Ugyanakkor jobban félhet a haláltól, amennyiben felfüggeszti a kötődéseit, arra kényszeríti, hogy hátrahagyja a szeretteit. Általánosságban véve azonban azok félnek jobban a haláltól, akik kevésbé biztonságosan kötődnek, félnek, hogy elhagyják őket a haldoklásuk idején, nincs bizalmuk az embertársaikban. Nem adatik meg számukra a biztonság és a támogatottság érzése⁴⁸. És egyáltalán, a valamely csoporthoz tartozás már önmagában csökkenti a halálfélelmet⁴⁹. (Sok kultúrában a sírhelyeket nem csak hogy a lakóhelyhez közel építették, hanem egyenesen a lakóhelyen belül volt. Kínában létezik a szellemházasság: a szülők nőtlen fiuk holtteste mellé egy megvásárolt női holttestet helyeznek, mintegy házastársként.) E ponton hozzá kell tennünk, hogy például a szeretet vagy a szerelem érzése kifejezetten a halálfélelem ellenében hathat, sőt, az örökkévalóságban való részvétel érzésével járhat, vagy a halhatatlanság élményével. Jaspers, aki egyszerre volt filozófus és pszichiáter, arról írt, hogy „a kommunikáció őrzi önnön létét mint örök valóság”⁵⁰. Sőt, az emberi lény „szívesen meghal mint *Dasein*, mert még közelebb kerül a hozzátartozóihoz”⁵¹. Emmanuel Lévinas pedig így ír: „a másikért való meghalás humanitása lenne a szeretet jelentése, mint a másikért való felelősség, és talán a primordiális módosulása az általában vett affektivitásnak”⁵². Illetve Lévinas idézi Ionescót: ha elég erőteljesen és abszolút módon szeretünk, a halál vissza fog húzódni, háttérbe szorul. Egyúttal utal Platón Diotimájára, mondván, hogy a szerelem ezért ἀθανασίας ἔρως, a halhatatlanság iránti vágy⁵³. „Ha a halálszorongás a méreg, a szeretet az ellenméreg” – írta Firestone⁵⁴. A haláltól félelem talán leginkább az elválasztástól való rettegés, ugyanakkor az (újbóli)

⁴⁸ Verin, Rachel E.; Menzies, Rachel E.; Menzies, Ross G.: OCD, death anxiety, and attachment: what's love got to do with it? – ERRATUM. *Behavioural and Cognitive Psychotherapy*. 2022. 50 (5): 131-141.; Fitri, R. A., Asih, S. R.; Takwin, B.: Social curiosity as a way to overcome death anxiety: perspective of terror management theory. *Heliyon*, 2020. 6 (3): e03556.

⁴⁹ Juhl, Jacob; Routledge, Clay: Finding the terror that the social self manages: Interdependent self-construal protects against the anxiety engaged by death awareness. *Journal of Social and Clinical Psychology*. 2014. 33 (4): 365–379.

⁵⁰ Jaspers, i. m. 221.

⁵¹ Uo. 228.

⁵² Levinas, E.: *Entre nous. Thinking-of-the-Other*. NY: Columbia University Press, 1998. 216.

⁵³ Uő: *God, Death, and Time*. Stanford: Stanford University Press, 2000. 104. A lévinasi szeretetről, illetve szerelemről, mint ami erősebb, mint a halál lásd Kosky, Jeffrey L.: „Love Strong as Death”: Levinas and Heidegger. In Kevin Hart and Michael A. Signer eds.: *The Exorbitant. Emmanuel Levinas Between Jews and Christians*. NY: Fordham University Press, 2010. 108–130.

⁵⁴ Firestone, R.: Individual defenses against death anxiety. *Death Studies*. 1993. 17: 497–515.

egyesülés reményét is magában hordozza. A természettel, a szeretteinkkel vagy az Egyetlennel. Véget vetve az *ignorantia divisivának*. Íme, ilyenek vagyunk. Az élet jó volt mint lehetőség önnön egyéniségünk kialakítására, elkülönülés a nagy egésztől – ám menedékre vágyunk, hazavágyunk, hazatérnénk.

* * *

A modern filozófusok mások, mint a premodernekek. Mint Umberto Eco írja, például „a középkor emberei kevésbé voltak teátrálisak [mint Descartes], úgy vélték, hogy az eredetiség a hiúság bűne”⁵⁵. Gyakran még azt is pusztá kommentárként állították be, ami saját, zseniális ötletük volt. Azt hiszem, újra meg kellene tanulnuk hátrébb húzódni, hátralépni. Nem pedig a kései kapitalista autovalorizációs kényszer jegyében önnön érték többletünket hangsúlyozni. Ezzel összhangban ebben a részben alapvetően átadom a szót valaki másnak.

Noha legkésőbb a Teozófiai Társaság 1875-ös, New York-i megalapítása és Swami Vivekananda 1893-as, chicagói, a Vallások Világparlamentjében tartott beszéde óta eltelt idő során rendkívüli erőre tett szert az, amit – a nehezen definiálhatósága és a megfoghatatlansága ellenére – spiritualitásnak nevezünk, és amely a filozófia számára rendkívül fontos és releváns állításokat fogalmaz meg tudatról, vallásról és életvitelről – a filozófia, néhány kivételtől eltekintve⁵⁶, nem létesített vele párbeszédet. Pedig Allan Wattsnek, Chögyam Trungpának és Ram Dassnak van mondanivalója számunkra, filozófusok számára – és a továbbiakban azzal fogunk röviden foglalkozni, hogy mit mondott Ram Dass a halálról, különösen a halálfélelemről. Igyekszem hűen közvetíteni az üzenetét, akárha premodernként.

Ram Dass, vagyis Richard Alpert, aki egykoron harvardi professzorként kísérletezett a pszichedelikumokkal, majd Indiában megtalálta a guruját, Maharajjit, élete során számos thanatológiai tevékenységet végzett, mindenekelőtt segíteni igyekezett a haldoklókon, mint ezt teszi az alapítványa is, a *Love Serve Remember Foundation*. Ram Dass abból indul ki, hogy a mai világban a halálfélelem és a haláltalanítás, a haláltagadás az uralkodó – ennek a jele a fiatalság dicsőítése a médiában és a balzsamozó technikák, amelyek révén azt igyekszünk sugallni, hogy a halott voltaképpen még él. Távolsgártartóak vagyunk a halállal szemben. Mi több, a meghalásra többnyire medikalizált körülmények között kerül sor, kórházakban és gondozó otthonokban, gondosan

⁵⁵ Eco, Umberto: *Művészet és szépség a középkori esztétikában*. Ford. Sz. Márton Ibolya. Budapest, Európa Könyvkiadó, 2007. 14.

⁵⁶ Egy üdítő példa: Salazar, Heather – Nicholls, Roderick: *The Philosophy of Spirituality. Analytic, Continental and Multicultural Approaches to a New Field of Philosophy*. Boston, Brill, 2019.

félrehúzott függönyök mögött, távol a család bensőséges életétől. Szinte senki nem őszinte a halállal kapcsolatban, beleértve az orvosokat, akik leginkább afféle műszaki hibának tekintik a halált, amelyet majd egy napon talán meghaladunk.

Ram Dass már az 1960-as években járt Indiában, ahol látta, hogy amikor valaki meghal, a testet egy raklapra helyezik, lepedőbe csomagolják, és az utcákon keresztül az égetőhelyre viszik, miközben mantrákat kántálnak. A halál a nyilvánosság előtt zajlik, mindenki számára láthatóan. A test ott van. Nincs egy dobozban. Nincs elrejtve. És mivel India a nagycsaládosok kultúrája, a legtöbb ember otthon hal meg. Így a legtöbben, ahogy felnőnek, már együtt voltak egy haldoklóval. Nem menekülnek el és nem rejtőznek el előle, mint mi Nyugaton.

Ezzel kapcsolatban Ram Dass beszámol néhány személyes élményéről. Amikor a biológiai édesanyja haldoklott egy bostoni kórházban, 1966-ban, közben is meglátogatták a szobájában. Mind ezt mondták: „Jobban nézel ki, szemmel láthatóan jól vagy”. Majd miután kimentek onnan, ezt mondták: „Nem fogja tovább bírni egy hétnél”. Ezt, mondja Ram Dass, bizarnak találtam, hogy egy emberi lény élete legmélyebb átalakulásán megy keresztül, és mindenki, akit ismert és szeretett, hazudott neki. „Hát érzitek az ebben rejlő fájdalmat?” – kérdezi. Mindenki túlságosan félt, még a rabbi is. Mindenki. Anya és fia azonban beszéltek róla. Az édesanyja megkérdezte, hogy mi a halál. És Richard így válaszolt neki: „nem tudom, anya. De rád nézek és a barátom vagy, és úgy tűnik, olyan házban vagy, amely le fog égni, de még mindig itt vagy. Gyanítom, hogy amikor a ház végképp leég, és eltűnik, te továbbra is itt leszel.” És, teszi hozzá, akkor anyám és én találkoztunk ebben a *térben*.

Ram Dass elmesélte a mostohaanyjának, Phyllisnek a halálát is. Akkor már nyitottabb volt és a mostohaanyja bármire megkérhette, ugyanakkor nem akarta instruálni, hogy miként kellene meghalnia. Ám eljött a pillanat, amikor Phyllis feladta, átadta magának a tapasztalatnak, és olyan volt, mint látni egy feltörőben lévő tojást, amint gyönyörűen ragyog, ahogyan előtűnik – tisztán, jelenléte teljességében, örömtelien. Ez, mondja Ram Dass, a Lét volt, amelyen belül tudta magát bizonyos pillanataiban, ám túl elfoglalt volt felnőttként, hogy igazán felismerje. Most megnyílt. És akkor átkerült egy másik tudatszintre, ahol immár pusztán létezett. Pillanatokig tartott – és boldogan hunyt el.

Hogy miként halunk meg, mondja Ram Dass és az Alapítványa, attól függ, miként emelkedünk a medikális modell fölébe. Megtehetjük, lépésről lépésre – ha munkálkodunk ömagunkon. Bizonyos „keleti” hagyományokban az életünk utolsó pillanatában megélt tudatállapotnak akkora jelentőséget tulajdonítanak, hogy egész életen át készülnek rá. Mahatma Gandhi a „Rām!” szóval a száján halt meg, vagyis Isten nevét rebegve. Meher Baba kijelentette, „a szeretett isten mindig veled van, körülötted van. Tudd, hogy soha nem vagy elválasztva

Tőle“. Ramana Maharsi, amikor rákban haldoklott, ezt mondta a híveinek: „ne gyógyítsatok tovább! Ideje magam mögött hagynom a testemet“. A hívei sírni kezdtek: „Bhagwan, ne hagyj itt bennünket!“ Rájuk nézett, és ezt mondta: „Ne legyetek buták. Hová is mennék?“ Mintha azt mondta volna: „Ne csináljatok ekkora felhajtást. Csak eladom a régi családi autót.“ Aldous Huxley így ír a *Szigetben*: „Szóval most már elengedheted, kedvesem... Engedd el... Engedd el ezt a szegény öreg testet. Nincs rá többé szükséged. Hagyd, hogy leessen rólad. Hagyd ott heverni, mint egy halom elnyútt ruhát... Menj tovább, drágám, menj tovább a Fénybe, a békébe, a Tiszta Fény élő békéjébe“.

Ram Dass „egyszerű“ üzenete: legyél teljesen a pillanatban és vesztésd el magad a szeretetben. A szépség szeretetében, a megnyilvánult Isten iránti csodálatban, önmagad és a mindenki iránti szeretetben, szeretve a szenvedést, a fájdalmat és az örömet. Az örök jelen a szabadságod ideje, mondja. Márpedig ha a halál a pillanat – akkor az csupán egy pillanat. Ha a nyitottság terében vagy, minden lehetséges, átadhatod magad, Isten bölcsőjében lehetsz. Ha könnyedén (*lightly*) elengedünk mindent, a fénybe (*light*), az Egyetlenbe kerülünk. „Micsoda kegyelem!“

Mindenki úgy hal meg, véli Ram Dass, ahogyan élt. Az életed felkészülés. Az lehetsz, aki vagy és leszel és maradsz, őszintén, tudatosan – annyira, amennyire lehetséges. Végül eljön a pillanat, amikor rendet tehetsz. Belenézel a tisztító-tűzbe. Ekkor kezd izgalmas lenni. Amikor a pillanat részese vagy, nem létezik semmi más. Márpedig ha a halál a pillanat – akkor az csupán egy pillanat.

Ha bemegyek egy szobába, amelyben valaki haldoklik, mondja Dass, leülök és elcsendesítem az elmémet, és elkezdek keresztülsuhanni az egyes tudatsíkokon. És rátekintek arra, aki előttem van. Csendben ülök. Különböző karmikus történeteket látok. Amikor túljutok a fizikai-lelki síkon, látom a személyt, az elveszett álmait, esetleg a társadalmi kitaszítottságát. Néha az illető el van keveredve valakivel, tudniillik az egójával, aki beteg, haldoklik. Ha azt mondom neki, „ne félj, minden rendben van“, azzal csupán megerősítem a félelmét. Ehelyett elkezdek játszani az elméjével. Elkezdem látni a szerethető és szeretett lelket. Belépek egy térbe, ahol a személy és én osztozunk egy tudatosságban – minden észlelőapparátus felfüggesztődik, és megtapasztalom a szeretett jelenlétét. Nem az én dolgom, hogyan halják halálukat. Nincs jogom, hogy elvitassam vagy elvegyem a szenvedésüket. De segíthetek megteremteni egy teret. Ahová beléphetnek, ha szeretnének. Mert az ember csak egy síkon haldoklik – egy másikon csak két lény vagyunk egy tágas univerzumban. Márpedig ha a halál a pillanat – akkor az csupán egy pillanat.

Szövetséget kötök tehát vele, függetlenül a személyes élettörténetétől. Ha csupán a haldoklót látnám, felerősíteném a halál realitását. És ő csupán a szenvedésével azonosulna. A nézeteim lassan fejlődtek, halálceremóniáról

halálceremóniára. Úgy látom, segítened kell, hogy azonos legyen azzal, aki a lelke valójában – nem pedig az egóval. Ha egóként fordulsz hozzá, csak visszaveted. A *Sadhana*, az általános spirituális átalakulás, veled mint egóval kezdődik, és a lelkeddé alakul át – aki valójában vagy. Az ego megszűnik – a lélek azonban már számos halált megélt. Amennyiben a *Sadhana* teljes, nincsen halálfélelem. A halál csupán egy pillanat. Csupán egy pillanat.

Ha tudatosan halsz meg, külön felkészülésre nem volt semmi szükség. Csak élj tudatosan és teljességében. Azonosulj a jelennel és a lelkeddel, ne az egóddal. Tölts ki szeretet a szívedet. Fordítsd elmédet Isten, a gurud, az Igazság felé. Folytasd a spirituális gyakorlataidat: meditálj, mantrázz, énekelj, add át magad. Legyél ott a szüleid, a szeretteid, az állataid számára. Tudd, hogy a jelenléted megmarad a szeretteid számára, amikor elcsendesülsz és tudatossá válsz. Olvass a régi szentek, lámák, jógik haláláról. Ha fájdalmat élsz meg a haldokláskor, próbálj tudatos maradni. Az orvosság enyhítheti a fájdalmadat, de megfoszthat a tudatosságodtól. Legyél békében a halálod pillanatában, legyél békében már most. Ha nem vagy békében ma, nem leszel békében a halálodkor.

Egy Hodgkin-kóros, haldokló fiú remegni kezdett Ram Dass láttán. Miért? Azt mondta, „azért vagyok ideges, mert közeleg a halál, és erőt akartam nyerni valamiből, valakitől, és te vagy az első, aki nem fél a haláltól. Ezt kerestem.” A részvét bölcsesség. A részvét érti az életet és a halált.

Ram Dass azt remélte, hogy éveken belül rengeteg telefonszám lesz, amelyet feltárcsázhatnak a haldoklók, egy számukra fenntartott moteltől – hogy megtalálják a halál metaforáját. És lesznek kazetták, amelyeket meghallgathatsz, amikor fájdalmat élsz át – és tudatosabbá válhatsz. Jól meghalni annyi, mint jelen lenni a pillanatban.

Az évek során át, mondja Ram Dass, ahogyan kalandoztam a tudatsíkokon keresztül, a halálhoz való attitűdöm megváltozott. A halálfélelmem egyre inkább eltűnt. Én is féltem, mondja, de ez eltűnt. Örömet nyertem a haldoklókval való találkozásból. Óriási kegyelem alkalmat kapni az Igazság jelenlétével való szembesülésre. „Mert az igazság ekkor tör csak elő a szívedből, / Ekkor hull le az álarc, s tűnik elő a valóság” – írta Lucretius⁵⁷.

Amikor megszabadulsz a testeddel való azonosulásodtól, mondja Dass, akkor kezdesz tágas lenni, hogy megengedd annak lehetőségét, hogy a halál az élet folyamatának része legyen – és nem az élet vége. Ezt nagyon mélyen érzem, mondja. Egy anyagi barátjával, Emmanuellel beszélgetett egyszer. „Emmanuel, gyakran szembesülök a kultúránkban a halálfélelemmel. Mit mondjak az embereknek a halálról?” Emmanuel így válaszolt: „A halál teljesen biztonságos. Olyan, mint levenni egy szűk cipőt!”

⁵⁷ lásd Montaigne i.m. 90.

Ram Dass így vallott: „Nem vagyok orvos. Nem vagyok ápoló. Nem vagyok ügyvéd. Nem vagyok felszentelt pap. De amit egy másik embernek fel tudok ajánlani, az egy szent, tágas környezet jelenléte. Szeretetet tudok nyújtani nekik. Ebben a szeretetteljes tágasságban lehetőségük van meghalni úgy, ahogyan meg kell halniuk. Nincs erkölcsi jogom meghatározni, hogyan haljon meg egy másik ember. Minden egyénnek megvan a saját karmája – a saját dolgai, amiket fel kell dolgoznia. Nem az én dolgom azt mondani, hogy »szépen kell meghalnod«, vagy »így vagy úgy kell meghalnod«. Fogalmam sincs, hogyan kellene meghalnia egy másik embernek. A legkegyelemtelibb dolog, amit tehetünk, hogy hagyjuk őket békésen és természetesen meghalni – könnyedén elengedni.“

Egy haldokló ezt mondta Ram Dassnak: „soha nem éreztem ekkora békét. A tudatosság a fájdalomtól kerekedik“.

Ha érzed, hogy közeleg a halál, ne hagyd, hogy a szeretteid, az ápolók viselkedésüknek, visszarángassanak. Nincs szükség „mikormenedzsmentre“. Menj el békében. Engedd el, engedd el. Halj bele abba, ami túl van a létezésen. Öleld magadhoz a Misztériumot. Élni annyi, mint hazakísérni egymást (Ram Dass mondatainak forrásai videófelvételek, podcastok, cikkek: Death & Dying, ramdass.org).

* * *

Szeretnék még idézni néhány sort Yalomtól, akinek a bölcsessége szintén a segítségünkre lehet, és aki abban az értelemben kötelezi el magát egyfajta egzisztenciális pszichoterápia mellett, hogy közben elutasít minden túlvilági fogódzót (és Ram Dass valószínűleg lefitymálná, mint holmi New Age-gurut?). Egy helyen így ír: „vannak, akik a halál fájdalmas elszigeteltségét összeolvadással próbálják egyhíteni: egy szeretővel, egy üggyel, egy közösséggel, egy isteni lényvel“⁵⁸. Én úgy vélem, az összeolvadás vágya autentikus – az oly hosszú elválasztottság után. Yalom idézi egy kliense, „Jennifer“ belátását: „Ha nagyon öreg vagy, és közeleg a halál, akkor megbékélsz vele vagy belebetegszel. Ám az elmúlás egyik esetben sem lesz ellenedre“⁵⁹. Ez igaz, de mennyivel jobb megbékélni.

Végül, Yalom idézi „Jill“-t, egy másik kliensét, aki az életet teljesen értelmetlennek találta, a halál miatt. Yalom, mint a terapeutája, megkérte, hogy képzelje el, ahogyan a kilencéves lánya megkérdezi: Ha úgyis meghalunk, akkor miért és hogyan élünk? Mit válaszolna neki? Jill habozás nélkül rávágta a választ: „Mesélnék az élet csodáiról, az erdők szépségéről, a barátokkal és a családtagokkal töltött örömteli együttlétekről, a másokkal megosztott szeretet

⁵⁸ Yalom, I. D.: Szemben a nappal..., 2008. 11.

⁵⁹ Uo. 20.

és a világ jobbá tételének áldásáról.“ Miután befejezte, tágra nyílt szemmel, saját szavaitól megdöbbenve hátradőlt a karosszékekben, mintha azt kérdezte volna: „Hát ez most honnan jött?”⁶⁰. Megmosolyogtató, hogy Yalom legszívesebben filozófiát olvas, mert többet ad neki, mint a pszichológiai irodalom.

* * *

Elsősorban Kenneth Ring, Bruce Greyson és P. M. H. Atwater kutatásaiból tudjuk, hogy aki halálközeli tapasztalatot élt meg, a legeslegtöbb esetben immár egyáltalán nem fél a haláltól. Nekem volt egy halálközeli élményem⁶¹, és a természet rendelkezésemre bocsátotta a belső opioidjaimat – immár nem volt fájdalom, csak szintiszta tudatosság, és tudtam, hogy van valaki, aki miatt érdemes küzdenem az életbenmaradásomért.

Az elmondottak fényében talán így lehet fogalmazni: adjátok át magatokat a halálnak, nem csak „majd akkor“, hanem nap mint nap – hogy megszülethessetek. Jaspers azt mondta, hogy éppen a halálszorongás Semmijével való határszerű szembesülésből fakad az autentikus léttudat. A teljességhez az ürességen át vezet az út, mint azt számos misztikus hagyomány megerősíti. Ezzel kapcsolatban különösen tanulságosak Randall Studstill elemzései, amelyek az indo-tibeti dzogcsen és a rajnai misztika összevetésén keresztül mutatják ki, hogy a „tisztá tudati esemény“ (*pure consciousness event*, Robert K. C. Forman) üresség-fázisa csak egy teljesebb állapot küszöbe⁶².

Az élet számos ok miatt szenvedésteli lehet. A fölénk kerekedett erők, a tőke logikája, a munka rendszere, a modern állam miatt. Az élehetetlen élet miatt. Mert elidegenedtünk a természettől. Mert a művészet és a kultúra az életünkől elkülönült szférá. Mert szeretetlenek vagyunk. Mégis, talán élhetünk teljes életet – hogy örömteli halált halhassunk. Vessük le a páncélzatunkat mihamarabb, de legalább a legvégén – hogy kezdet lehessen. Ne érzéketlenítsük magunkat. Adjuk át magunkat a Misztériumnak. Ha Ram Dass vagy „Jill“ üzenetét hamis kibúvónak találjuk – másként tárjuk fel önmagunkat. A halálunk lehessen minta mások számára. Legyünk jelen, öleljük át magunkat és/vagy a haldoklót – ahogy nekem a legjobb, ahogy neki a legjobb. Ne haláltalanítsunk, ne válasszuk a magányt, csak hogy másokat megkíméljünk. Ne legyen bennünk félelem. A halál legyen ébredés, ünnep.

⁶⁰ Uo. 127.

⁶¹ lásd Losoncz Márk: *Saját halálaink*. MÉRCE.hu. 2022. URL: <https://merce.hu/2022/10/16/sajat-halalaink/> (utolsó hozzáférés: 10/29/2024)

⁶² Studstill, Randall: *The Unity of Mystical Traditions*. Leiden, Brill, 2005. Forman, Robert K. C. (ed). *The Problem of Pure Consciousness: Mysticism and Philosophy*. New York, Oxford University Press, 1990.

KÉPES-E A FILOZÓFIA GYÓGYÍRT NYÚJTANI A HALÁLFÉLELEMRE? AVAGY EGY FIZIKALISTA REINKARNÁCIÓ-ELMÉLET VÁZLATA

MAROSÁN BENCE PÉTER¹

I. BEVEZETÉS

A haláltól, a halálnak félelmétől indul el a Mindenség minden megismerése” – szól Franz Rosenzweig *A megváltás csillaga* c. művének első mondata.² Mély igazságot tükröznek ezek a szavak. A bennünket körülvevő világ tele van riasztó ismeretlenséggel, és minden ismeretlenség közül a legradikálisabb a halál ismeretlenje, ahonnan nem sokan tértek vissza, hogy mindenki számára, minden kétséget eloszlatóan tanúsíthassák, mi vár ránk azután, hogy testünket átadták az enyészetnek. Az ember az ismeretlen közelebbi megismerésével próbálja meg eloszlatni, legalábbis domesztikálni az ismeretlen által jelentett fenyegetést. A halál azonban makacsul ellenáll az episztémikus jellegű domesztikálási kísérleteknek. Ennek ellenére az embert mégis hajtja a vágy, hogy megtudja, vajon mi várható a halálon túl, saját testének felbomlása után. Jelenleg úgy tűnik, teljesen bizonyosat talán nem soha nem fogunk megtudni ezzel kapcsolatban. Vannak azonban bizonyos episztémikus stratégiák, amelyek révén többé-kevésbé fölvezethetők bizonyos alternatívák. A jelen tanulmányban néhány ilyen stratégiával szeretnénk közelebről foglalkozni.

A kérdés közelebbi tanulmányozásának egyik furcsa folyamánya az, hogy bármi is várjon bennünket testünk felbomlása után, az mindenképp rejt magában bizonyos félelmetesnek tűnő implikációkat, melyekkel meg kell tudnunk megbékélni. Nagyon nem mindegy azonban, hogy legalább valószínűsíthető feltételezéseket szerezzünk azzal kapcsolatban, hogy potenciálisan mi vár bennünket halálunk után, hogy tudjuk, körülbelül mégis milyen adott szempontból félelmetesnek mutatózó fejleményekkel kell szembenéznünk, és ilyenekkel megbékélnünk. Jelen tanulmányunk fő következtetése az lesz, hogy – szemben egy materialista megalapozottságú pozíció által standard módon

¹ A tanulmány a Bolyai János Kutatási Ösztöndíj BO/00143/23/2 számú projektjének, valamint az NKFIH 138745. számú pályázatának támogatásával készült.

² Franz Rosenzweig: *A megváltás csillaga*. Ford. Bíró Dániel. Budapest, Kalligram Könyvkiadó, 2023. 30.

sugallt képpel – nem az *örök semmi* a legvalószínűbb eshetőség. Jelen személyiségünknek kell feltehetően búcsút mondanunk, és a trauma, amellyel szembe kell néznünk halálunk után, az előzetes emlékek nélküli *újászületés*, valamint egy számunkra tökéletesen ismeretlen új világba történő belépés traumája.

A tanulmányt négy további részre bontjuk. A következő szakaszban (II. Szubsztanciadualizmus. A kényelmes, de valószínűtlen megoldás) a legkényelmesebb, legegyszerűbb utat fogjuk megvizsgálni, mely a halhatatlanság plauzibilis megfogalmazásához vezet: a szubsztanciadualizmusnak nevezett álláspontot. A rákövetkező szakaszban (III. Halhatatlanság fizikalista szemzőgből? Az Örök Visszatérés visszatérése) annak lehetőségét fogjuk megvizsgálni, hogy materialista szempontból mit mondhatunk értelmesen a halhatatlanság problémájáról. A negyedik szakasz (IV. Egy fizikalista reinkarnációelmélet kísérlete) témája lesz a jelen írás fő gondolata: egy fizikalista meg-alapozottságú reinkarnációelmélet kísérlete. Végül a Konklúzióban, az ötödik szakaszban fogjuk összefoglalni az itt közzétett esszé legfontosabb következtetéseit és vélt eredményeit.

II. SZUBSZTANCIADUALIZMUS. A KÉNYELMES, DE VALÓSZÍNŰTLEN MEGOLDÁS

A halhatatlanság legkézenfekvőbb és metafizikailag legbiztosabb megoldása a klasszikus szubsztanciadualizmus volna. Van egy testi és egy lelki szubsztancia, melyek vígan fennállnak egymástól függetlenül, és valamiképpen kölcsönhatnak egymással. Ez a hagyományos vallások egy széles körben elterjedt, standard felfogásmódja, és a nyugati filozófiatörténetben is visszatérő motívum, Platóntól kezdve Descartes-on át egészen napjainkig, Alvin Plantingáig és Richard Swinburne-ig.

A filozófiatörténet több évezredes története során rendkívül sok érvet kidolgoztak ezen álláspont mellett. Itt természetesen nem vállalkozhatunk akárcsak a legfőbb érvek felsorakoztatására vagy teljesen precíznek szánt osztályozására – csupán a legjellemzőbb típusokra szeretnénk utalni. Úgy gondolom, három ilyen típust sorakoztathatunk föl. Az első *logikainak* mondható utat követ, és a valóság általános szerkezetéből vagy a lélek plauzibilisnek tűnő definíciójából próbál levezetni halhatatlanságérvet. Találunk ilyet Platónnál,³ Descartes-nál,⁴

³ A lélek mint önmagát mozgató princípium Platón *Phaidrosz* c. dialógusában (245b-246a).

⁴ A descartes-i „elgondolhatósági argumentumra” kell itt gondolnunk, mely szerint abból, hogy képesek vagyunk úgy elgondolni a lélek avagy a „gondolkodó dolog” lényegét, mint ami teljesen független a testi szubsztanciától, logikusan következik, hogy a lélek aktuálisan is különböző és független a testtől. Pl.: René Descartes:

vagy ma Alvin Plantingánál.⁵ A második a racionális hitre alapoz, mint Kant. Végül a harmadik a szubsztanciadualizmusnak próbál empirikus alátámasztást találni. Ez utóbbi harmadik pozíción belül három további fő irányt tudunk megkülönböztetni. Az egyik arra alapoz, hogy szerint vannak olyan mentális élmények, állapotok, események, amelyekhez nem rendelhető hozzá egyértelműen neurális korrelátum.⁶ A második a testen kívüli tapasztalatokkal,⁷ míg a harmadik a halálközeli élményekkel érvel;⁸ (mi szerint, vélik azok, akik ez utóbbival érvelnek, vannak olyan beszámolók, amelyek akkor születtek, amikor a test teljesen megszűnik működni, még az agyi tevékenység is leáll).⁹

A megoldás metafizikailag kényelmes, kézenfekvő és biztos. Az egyes személy lényegének tekinthető első személyű perspektívát egy lélekszubsztancia hordozza, mely valamiképpen elpusztíthatatlan, a hozzánk tartozó első személyű perspektíva tehát mindörökké fennmarad mint a valóság egy bizonyos módon állandó tartozéka. A nagy probléma az, hogy a szubsztanciadualizmust semmiféle empirikus kísérleti bizonyíték nem támasztja alá. Empirikusan, mint azt az imént is állítottuk, egyébként viszonylag egyértelműen lehetne bizonyítani: ha például akadna olyan mentális esemény, amelyhez bizonyíthatóan nem tartozik őt hordozó vagy realizáló neurális vagy testi korrelátum, akkor ez fölöttébb erős bizonyíték volna a szubsztanciadualizmus mellett. Sajnos, ez idáig egyetlen ilyen vagy más típusú empirikus bizonyíték sem akadt.

Ez némileg csökkenti annak valószínűségét, hogy a szubsztanciadualizmus igaz legyen. A következő részben annak bizonyos lehetőségeit vesszük górcső alá, hogy miként beszélhetünk – ha beszélhetünk – halhatatlanságról fizikalista, vagy legalábbis a természettudományos megközelítéssel teljes mértékben kompatibilis álláspontból, anélkül, hogy szubsztancia-dualizmust kellene feltételeznünk.

Elmélkedések az első filozófiáról. Ford. Boros Gábor. Budapest, Atlantisz Könyvkiadó, 1994.

⁵ Alvin Plantinga: *Against Materialism. Faith and Philosophy: Journal of the Society of Christian Philosophers*, Volume 23, Issue 1, Article 1, 2006.

⁶ Pl. Bergson (Anyag és emlékezet, *Matière et Mémoire*, Paris, PUF, 2012), Husserl az *Eszmék* második könyvében (Husserl: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1952. 288–297 [§63]). Richard Swinburne: *The Evolution of the Soul*, Oxford, Oxford University Press, 1986. Ma pl. Alin Cucu: *Turning the Tables: How Neuroscience Supports Interactive Dualism. Mind and Matter*, 2024, 21 (2): 219–239.

⁷ Pl. Gary Habermas.

⁸ Pl. Gary Habermas, Sam Parnia, Pim van Lommel.

⁹ Ezt borzasztó nehéz persze bizonyítani – ezzel kapcsolatos egyértelmű bizonyítékunk nincsen.

III. HALHATATLANSÁG FIZIKALISTA SZEMSZÖGBŐL? AZ ÖRÖK VISSZATÉRÉS VISSZATÉRÉSE

A halhatatlanság kérdését, ahogy én látom, fizikalista nézőpontból úgy a legcélszerűbb felvetni, hogy túlélheti-e valamiképpen a saját test pusztulását az az első személyű perspektíva, amely bennünket a születésünk pillanatától a halálunkig elkísér. Első pillantásra úgy tűnik, hogy ez a perspektíva be van zárva a mi fizikai testünkbe, és anélkül épp úgy nem tud túlélni, mint egy hal a saját akváriumának éltető vizén kívül.

A standard fizikalista magyarázat szerint a bennünket jellemző első személyű perspektíva abban a pillanatban jön létre, amikor testünk megkezdí tudatos működését. Ezt a perspektívát végig a saját test mint fizikailag viszonylag zárt rendszer hordozza. Halálunk pillanatában pedig, a test felbomlásával, a további tudatos működés ellehetetlenülésével, ez az első személyű perspektíva – a mi tudatunkhoz tartozó immanens, strukturális nézőpont – is egyszer és mindenkorra megszűnik. Ami a halál után bennünket vár, az az örök sötétség.

Egy további, óvatosabb vizsgálati sor azonban, véleményem szerint, arról győző meg bennünket, hogy ez nem feltétlen van így. A hozzánk tartozó első személyű perspektívát egy bizonyos fizikai feltételrendszer megvalósulása szükségszerű következményének kell tartanunk. Az ellenkező feltételezés egy rendkívül pazarló ontológiához vezetne. Mert gondoljuk meg, hogy létrejön egy bizonyos fizikai feltételrendszer, amely egyszer egy bizonyos első személyű perspektívát eredményezett – azután a legközelebbi alkalommal, amikor létrejön ugyanaz a feltételrendszer, akkor már egy másik első személyű perspektívát eredményez; azután a következő alkalommal megint egy másikat, és így tovább a végtelenségig. Ez az elképzelés rendkívüli módon sértené Ockham borotvajának az elvét.

Úgy tűnik, legalábbis egy végtelen világegyetem feltételezése mellett,¹⁰ egyfajta továbbfejlesztett – mert végső soron indeterminisztikus természetet előfeltételező – nietzschei „Örök Visszatérés”-modell plauzibilis módon képviselhető a természettudomány megközelítés keretei között. Egyszer egy bizonyos fizikai feltételrendszerhez kapcsolódó első személyű perspektívának, egy végtelennek feltételezett univerzum esetében, újra és újra létre kell jönnie – mi újra és újra meg fogunk születni, noha semmi sem kényszerít rá, hogy

¹⁰ Annak ellenére, hogy sok tudós (pl. Paul Davies) elkötelezett a fizikai realitás, a világegyetem végeessége mellett, nekem a végtelen világegyetem gondolata tűnik a legelegánsabb, bizonyos tekintetben a legegyszerűbb és legkézenfekvőbb eshetőségnek. A világ aktuális végtelensége a legegyszerűbb, nem-triviális megoldásnak látszik.

életünket kétszer ugyanolyan módon éljük le. E modell matematikai részleteit véleményem szerint meglehetősen meggyőzően, átláthatóan és frappánsan vezette le az amerikai filozófus, Michael Huemer 2021-es cikkében.¹¹

Egy ilyen modell nagy előnye, hogy elsőre ez tűnik a legelegánsabbnak. Az analitikus filozófusok rendkívül fantáziadús személyek, akik képesek a legkülönbözőbb és leghihetlenebb gondolat kísérleteket is kitalálni, hogy közel férközzenek a valóság, jelen esetben az elme valódi természetéhez. Gondolkodhatunk olyan problémákban, hogy mi a helyzet akkor, amikor két ember idegrendszere – például sziámi ikrek esetében – annyira összefonódik, hogy átjárás van kettejük tudata között. Mi van, ha szeparáljuk őket? Mi történik, ha egy gátlástalan tudós éppen ellenkezőleg, annyira összekapcsolja két ember vagy két érző lény idegrendszerét, hogy két tudatból egy lesz? Mi van, ha éppen ellenkezőleg: egyetlen ember esetében szétválasztjuk a két agyféltekét, és különböző praktikákkal a két félagyat külön-külön funkcionálissá tesszük? Vagy például összejttenyésztési technikával mindkét félagyhoz hozzáépítünk egy másik félagyat, így teljessé téve őket. Mi történik, ha nem engedjük lebomlani teljesen az embert, annak idegrendszerével, hanem azt a működőképesség határán „táncoltatjuk”? Amikor teljesen megszűnne működni, különböző eljárásokkal „visszaépítjük”, és funkcionálissá tesszük az idegrendszert? Vagy éppenséggel lefagyasztunk valakit, hibernációs koporsóba rakjuk, és évmilliárdokon át, vagy akár világegyetemek teljes „élettartamát” kitevő időtartamokon keresztül őrizzük ezt a jégkoporsót, a lefagyasztott illetőt soha vagy csak nagyon soká újraélesztve? Az Örök Visszatérés „2.0” mindezeket a kérdéseket különösebb döccenők vagy nehézségek nélkül tudja kezelni.

Van azonban egy nagy magyarázati szakadék az Örök Visszatérés 2.0-nak nevezett modell esetében. Miért pont ahhoz a testhez tartozik egy bizonyos első személyű perspektíva, amelyikhez? Miért nem egy másikhoz? Az első személyű perspektíva önmagában a tudat egy teljesen formális jellegzetességének tűnik. Elképzelhetem, hogy tudatom nem az én testemhez, hanem egy egészen másik, adott esetben nem is emberi szubjektum testéhez tartozik. Az Örök Visszatérés 2.0 nem ad számot arról, hogy egy első személyű perspektíva miért ahhoz a testhez tartozik, amelyikhez aktuálisan.

Axiológiai tekintetben – ami a tények szempontjából ugyan közömbös, de az egyén szempontjából legalábbis érdekes lehet felvetni – az Örök Visszatérés 2.0 néhány szubjektumnak – nem is kevésnek – a legszörnyűbb poklot jelentené. Gondoljunk csak bele egy olyan ember esetébe, aki a Tetra-amelia szindróma egy súlyosabb változatával született – aki tehát nem csak négy végtagját

¹¹ Michael Huemer: Existence Is Evidence of Immortality. *Noûs*, Volume 55, Issue 1, March 2021. 128–151.

kénytelen nélkülözni, de komolyabb idegrendszeri károsodásokat is elszenvedett egyedfejlődés közben, így egész életét szörnyű fájdalmak közepette, artikulált önkifejezésre és önellátásra tökéletesen képtelen állapotban kénytelen eltölteni! Ilyen állapotban eltölteni egy életet újra és újra és újra az érintettek számára tényleg maga lehet a pokol. Mondjuk ezt annak teljes tudatában, hogy a valóság nem kívánságműsor.

IV. EGY FIZIKALISTA REINKARNÁCIÓ-ELMÉLET KÍSÉRLETE

Az utóbbi pár évben arra tettem kísérletet, hogy Husserl egynémely kéziratában megjelenő reinkarnációelméletet fizikalista, vagy legalábbis a természettudományos paradigmával teljes mértékben kompatibilis módon próbáltam újraértelmezni. Husserl szerint – ahogy azt néhány szövegében, pl. a C-kéziratok pár helyén olvashatjuk¹² – a formális ego a test halála után kiválik az ego empirikus önobjektívációjából, majd újra testet ölt egy másik empirikus ego formájában. Ezzel kapcsolatban fogalmaztam meg egy olyan elképzelést, mely szerint az első személyű perspektívát nem egy univerzális összefüggésrendszer, hanem csupán partikuláris fizikai feltételek egy szűkebb csoportja hozza, amely nevezetesen valamely szubjektum esetében a tudatosság legalapvetőbb szintjének működésben tartásáért felelős. Amikor egy szubjektum meghal, akkor a hozzá egykoron tartozó első személyű perspektíva rögtön újra aktiválódik egy olyan, még tudatos működését eladdig meg nem kezdő embrionális szubjektumban, akiben a megfelelő fizikai és speciálisan idegrendszeri feltételek tökéletesen izomorfok az elhunyt személy minimális elméjét „üzemeltető” megfelelő fizikai és idegrendszeri feltételekkel.¹³ Úgy véltem, hogy egy ilyen elmélet önmagában magyarázni képes, hogyan kerül át egyik személy első személyű perspektívája egy másik, tőle térben és időben elkülönült embrionális szubjektum testébe.

A 2023-as „Lábjegyzetek Platónhoz” c. konferencián, melynek témája „A kétely” volt, előadtam ezt a felvetést. A kérdések öt percében Schwendtner Tibor és Pavlovits Tamás kérdései arról győztek meg, hogy koncepcióm rendkívül távol áll attól, hogy – legalábbis egy elkötelezett fizikalista szempontjából – meggyőzőzőnek lehessen mondani. Schwendtner és Pavlovits változtatás és szofisztikált kérdéseinek lényege abban foglalható össze, hogy pusztán maga a

¹² Edmund Husserl: *Späte Texte über Zeitkonstitution (1929-1934). Die C-Manuskripte*, New York, Springer, 2006. 176–177.

¹³ A minimális elméhez lásd: Marosán Bence Péter: Genesis of the Minimal Mind. Elements of a Phenomenological and Functional Account. *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, 2023: 1–31. DOI : 10.1007/s11097-023-09946-7.

funkcionális és szerkezeti izomorfia fennállása önmagában aligha képes hihe-
tően megmagyarázni azt, hogy miért kellene egy első személyű perspektívának
egyik szubjektum testéről úgymond „átugornia” egy tőle térben – és adott eset-
ben időben – elkülönült másik, tudatos működését talán még meg nem kezdett
szubjektum testére. Az általuk felvetett nehézséget „Öröklődési Problémának”
neveztem el, arra utalva, hogy miképpen lehet képes arra egy meghatározott –
hipotézisünk értelmében még embrionális állapotban lévő – személy teste
arra, hogy egy másik, tőle téridőben és kauzálisan elkülönült, éppen jobb létre
szenderülő személy első személyű perspektíváját „megörökölje”.

Hosszas töprengések után röviden arra véltem rájönni, hogy ha a két
személy tényleg elkülönült egymástól okságilag, akkor az „Öröklődési Problé-
ma” alighanem megoldhatatlan; és egyik személy perspektívája tényleg nem
tud átöröklődni egy másik, tőle téridőben és okságilag izolált személy testére.
Először is fel kell tennünk azt, hogy a világ egy totális kauzális összefüggés-
rendszer, amelyben minden rész bizonyos fokú összefüggésben áll az összes
többivel.¹⁴ A jelenlegi természettudományos ismereteink alapján ez egy telje-
sen plauzibilis felvetés. Ezután megfogalmazható az, amit „Kiterjesztett Realizá-
ciós Hipotézisnek” nevezhetünk. A „Kiterjesztett Realizációs Hipotézis”
szerint az egyes egyén első személyű perspektíváját nem csak az ő okságilag
viszonylag elkülönült zárt rendszere, fizikai teste hordozza és aktiválja, hanem
vele funkcionálisan, szerkezetileg izomorf, valamint *neurális szinkroniában*
működő másik test is;¹⁵ amikor is a funkcionális és szerkezeti izomorfia, és
illetőleg a neurális szinkroniát mindenekelőtt azon testi részek vonatkozása-
sában határozzuk meg, amelyek *a tudatosság legmélyebb szintjének a*
realizálásáért és hordozásáért felelősek.

Ahhoz, hogy a „Kiterjesztett Realizációs Hipotézis” – mely első pillantásra
durván sérti Ockham borotvájának elvét (ha egy első személyű perspektíva akti-
válásához elegendő csupán az illető személy saját testében végbemenő fizikai

¹⁴ Husserlnél ezt a gondolatot megtaláljuk az *Eszmék* második könyvében. Lásd 6. lábjegyzet.

¹⁵ A „neurális szinkronia” gondolatát a ’90-es évek elejétől kezdve kezdték el kidolgozni idegtudósok, hogy a társas kapcsolatok és folyamatok pár idegtudományi jellegzetességét megmagyarázzák vele. Alapjáraton ez a kifejezés pusztán azokra az egyéb-ként vasos kauzális láncokra utal, amelyek révén – a kommunikáció, az együttműködés, a tanulás, a társas figyelem folyamatai által – két vagy több idegrendszer egymásra hangolódik, és képes arra, hogy egymással szinkronban működjék. Beszélünk azonban kívülről, nem a kommunikáció, illetve az együttműködés által, hanem *spontán* vagy egy külső jel-, illetve ingerforrás által előidézt szinkroniáról is.

Ehhez pl.: Ana Lucía Valencia and Tom Froese: What binds us? Inter-brain neural synchronization and its implications for theories of human consciousness. *Neuroscience of Consciousness*, 2020, 6(1). doi: 10.1093/nc/niaa010

folyamatokra utalnunk, akkor miért vetnénk föl, hogy más személyek testi folyamatai úgymond közre kell hogy működjenek az elsőként említett személy első személyű perspektívájának realizációjában?) – plauzibilisen felvethető legyen, két feltételnek kell teljesülnie. *Először is*, valamilyen formában, *még-hozzá természetes módon*,¹⁶ lehetséges kell hogy legyen, hogy egyik személy mentális szférájából közvetlenül kerülhet át mentális tartalom egy másik, tőle elkülönült személy mentális szférájába. Másodszor pedig, az előbbivel szoros összefüggésben, kell hogy egy vagy több tudatosságra képes fizikai rendszer (agy, illetve központi idegrendszer) között aktuálisan is létezzen *közvetlen oksági kapcsolat*. Ha ez a két feltétel teljesül vagy igaznak bizonyulna, akkor a „Kiterjesztett Realizációs Hipotézis” is jelentős empirikus alátámasztást nyerne.

A „Kiterjesztett Realizációs Hipotézis” empirikus megerősítése vagy igazolása az „Öröklődési Problémát” is megoldaná. Ha az egyes személyek első személyű perspektíváját nem egy, hanem egyszerre több, egymással kauzálisan összefüggő fizikai rendszer hordozza, akkor teljesen magától értetődővé válik, hogy ha a szóban forgó, csatolt rendszerek közül az egyik megszűnik, illetve megsemmisül, akkor az általa hordozott első személyű perspektívát, vagy annak bizonyos aspektusát, a másik, vele csatolt rendszer „viszi”, úgymond, „tovább”. A nagy kérdés az, hogy milyen realitása van ma, a jelenlegi természettudományos tudás, illetve paradigma fényében a korábban említett két feltételnek.

A „Kiterjesztett Realizációs Hipotézis”, valamint a teljesülése előfeltételéül említett két kikötés nem kevés kérdést vet fel elméleti és empirikus tekintetben egyaránt. Az első előfeltevés a jelenlegi tudományos paradigma képviselőinek túlnyomó többsége által elutasított *telepátia*, vagy azzal analóg, arra emlékeztető jelenség bizonyos formáját, szintjét implikálná. Egyik elméből valamilyen módon közvetlenül is átkerülhetne információ egy másik elmébe – ez a telepátia klasszikus fogalmára emlékeztet. Ezzel kapcsolatban azt szeretnénk megjegyezni, hogy az elmúlt több mint százhusz évben, a 19. század vége óta, a telepátiával kapcsolatos, és finoman szólva rendre kétségesnek, nem meggyőzőnek ítélt kísérletek leginkább a telepátia valamilyen, fogalmazzunk így, „robosztus” formáját próbálták bizonyítani; értve ez alatt, hogy valamilyen szempontból magas komplexitású információnak kellett volna átkerülnie egyik ember tudatából a másikba (pontosan azért, hogy a véletlen egybeesések szerepét, mértékét minimalizálják). Például egyik szobában egy kártyapakli egyik kiválasztott lapjára gondolt az egyik kísérleti alany, amit a másik szobában a másik alanynak ki kellett volna találnia, illetve – a kísérlet kontextusában – meg kellett volna, úgymond, éreznie. Ahhoz, hogy az itt javasolt modell

¹⁶ Tehát nem valamilyen technikai szupport révén, amivel most már több mint tíz éve intenzíven kísérleteznek.

működni tudjon, nekünk nincs szükségünk arra, hogy jelentős mértékű vagy komplexitású, tehát bizonyos szempontból „robosztus” jellegű információ kerüljön át egyik elméből a másikba. Elegendő a legapróbb, legmikroszkopikusabb hatás vagy tartalom, ami egyik mentális szférából igazolható módon átkerül a másikba.

A nagy kérdés ennek vonatkozásában, hogy mi volna az a kauzális, oksági híd, ami a közvetlen kapcsolatot két elme, illetve azok hordozója, két tudatos agy között biztosítani tudná. A tudományos közösség túlnyomó többsége, érthetően, ezért is utasítja el a telepátia gondolatát, mondván, hogy ez valamiféle természetfölötti, misztikus jelenséggörre utalna,¹⁷ ami összeköt két vagy több tudatot – vagy éppen, az inget varrva a gombhoz, egy jelenleg még nem ismert természettörvény vagy természeti jelenség alapján feltételez kapcsolatot két vagy több elme között. Ebből a szempontból emelném ki Ehsan Hosseini iráni fiziológus 2021-es cikkét, amelyben a szerző azt a hipotézist fogalmazza meg, hogy az agy elektrokémiai tevékenysége által gerjesztett gyenge elektromágneses mező alkalmas lehet arra, hogy két vagy több agyat közvetlenül is egymáshoz kapcsoljon.¹⁸ Nem biztos, hogy Hosseini hipotézise kiállja majd a megfelelő kísérleti próbákat; meg lehet, hogy nincs igaza. De a jelenlegi természettudományos keretek között, figyelembe véve, hogy az egymással nagyobb távolságban lévő részecskék is nagyon sok különféle interakcióba kerülhetnek és kerülnek is egymással, számos különböző lehetőség van rá, hogy kettő vagy több agy között közvetlen kapcsolat legyen, és hogy a tudatosságra képes fizikai rendszereket megragadjuk úgy, mint amik egy univerzális rendszer vagy hálózat részei.

Tartózkodóan kapcsolódva ahhoz a hipotézishez, hogy az agy elektrokémiai aktivitása által gerjesztett gyenge elektromágneses mező alkalmas lehet arra, hogy térben elválasztott agyak között közvetlen kapcsolatot teremtsen, szeretném azt a további, elismerem, szintén rendkívül spekulatív hipotézist megkockáztatni, ami a megfelelő, egyelőre még el nem végzett kísérletekre utal tovább, hogy a neurális szinkrónia lerövidítheti a távolságot, ami ilyen közvetlen kapcsolat kialakításához szükséges lehet, illetve ennek mértékét képes felerősíteni.

A jelenlegi ismereteink fényében mind a „Kiterjesztett Realizációs Hipotézis”, mind az előfeltételül szolgáló két sejtés, mind az utóbb említett Ehsan Hosseini elméletét kiegészíteni hivatott hipotetikus elképzelés, mi szerint a neurális szinkrónia jelenléte és mértéke fokozhatja az agyak közti közvetlen

¹⁷ Vö. Mario Bunge: *Treatise on Basic Philosophy: Volume 6: Epistemology & Methodology II: Understanding the World*, Dordrecht, Springer, 1983. 225–226.

¹⁸ Ehsan Hosseini. Brain-to-brain communication: the possible role of brain electromagnetic fields (As a Potential Hypothesis). *Heliyon*, 2021 Mar 1;7(3):e06363.

kapcsolatot, erősen, sőt, feltehetőleg a kutató tudósok túlnyomó többsége számára túlzóan spekulatív. Ezek igazolásához, vagy legalábbis értékelhető mértékű alátámasztásához empirikus vizsgálatok és kísérletek sorozatára volna szükség. A jelen tanulmányban csupán arra szerettünk volna rámutatni, hogy mindezek a feltevések teljes mértékben összhangban vannak a jelenlegi természettudományos paradigmával; még akkor is, ha jelenleg bizonyíthatatlanok, illetve bizonyításuk, erőteljesebb alátámasztásuk adott esetben jelentős nehézségekbe ütközik; vagy adott esetben nem is bizonyíthatóak, mivel hamisak.

A jövő kérdése az tehát, hogy ez egy ígéretes iránynak bizonyul, vagy terméketlennek. Én csupán azt szeretném sugalmazni, hogy rejlenek benne bizonyos lehetőségek, amelyek miatt érdemes lehet tenni vele pár próbát. A jelenlegi természettudományos ismereteink fényében ugyanis, abból, amit a tudatosság neurofiziológiájáról tudunk, a szubsztancia-dualizmus majdnem biztosan hamis – bár egy empirikusan tesztelhető modell. Materialista szempontból pedig az Örök Semmi koncepciója, mely standardnak számít, természetéből fakadóan spekulatív és örökké bizonyíthatatlan elképzelés marad. Ugyanez a helyzet az Örök Visszatérés 2.0-val, mely szintén materialista alapvetésű, bár kétségekívül nem-standard koncepció.

Amennyiben az alapjául szolgáló előfeltevések igazolhatók, legalábbis valamekkora értékelhető, konkrét, objektív, tudományos alátámasztás található hozzá, az itt javasolt fizikalista jellegű reinkarnáció-elmélet lehet képes arra, hogy empirikusan specifikus jelentéstartalommal bírjon, és emellett, az előbbivel szoros összefüggésben, a vonatkozó tapasztalati vizsgálatok során keresztül, ahogy az előbb említett megfigyeléses kutatásokon alapuló jelentéstartalom szilárdabbá és jelentősebb mértékűvé válik, *felszámolja saját spekulatív karakterét*, ami pedig – mármint a spekulatív karakter – elidegeníthetetlen velejárója mind a szubsztancia-dualizmusnak, mind az Örök Semminek, mind pedig az Örök Visszatérés 2.0-nak.

Az előző szakaszban felvetett kérdést – nevezetesen, hogy egy fizikai rendszerhez miért pont az az első személyű perspektíva tartozik, amelyik – ez a koncepció szintén képes lehet kezelni valamilyen szinten. Nevezetesen, van egy oksági történet, amely megmagyarázza, hogy egyik első személyű perspektíva hogyan kerül át egy másik személy – az elmélet szerint kezdetben még – embrionális testébe.

V. KONKLÚZIÓ

A halálban nincs semmi megnyugtató. Akiket szenvedések sújtanak, azoknak megkönnyebbülés, megváltás lehet, de a legtöbb ember számára bizonyos tekintetben a legfélelmetesebb esemény. Kétségek forrása, örökké nyugtalanító, kikerülhetetlen jellegzetessége a világnak és az egyes egyén életének. Nem tudjuk, mi fog történni az életünkhöz tartozó első személyű perspektívával, miután testünk megsemmisül. A jelen tanulmányban csupán egy lehetőséget szerettem volna említeni arra, hogy a halál nyugtalanító volta miképpen volna valamiképp enyhíthető a kortárs természettudományos paradigma és ismeretrendszer elveivel összhangban lévő módon.

Ami a halál okozta látens vagy manifest traumát episztémikusan hathatósabb módon tudná enyhíteni, úgy vélem, az egy olyan modell lehetne, aminek az empirikus világban, vizsgálati síkon is van jelentősebb mértékű alátámasztása; és ami teoretikusan, kognitívan azáltal is az igazság ígéréssel tud kecsegtetni, hogy a legegészsébb és a legegyszerűbb, de nem-triviális alakban képes megjelenni. Az itt kínált fizikalista jellegű reinkarnációmodell ez utóbbi kívánalmaktól, kritériumoktól még távol áll. A „Kiterjesztett Realizációs Hipotézis” megsérti Ockham borotvájának az elvét, és a nevezett hipotézis előfeltételül szolgáló empirikus követelmények (az, hogy mentális tartalom képes legyen egyik mentális szférából egy tőle különböző másik mentális szférába *természetes módon* átkerülni, valamint, hogy a tudatosságra képes fizikai rendszerek – úgy is, mint agy és agy – között legyen közvetlen, *aktuális*, és megint csak *természetes* kapcsolat) jelenleg nem rendelkeznek empirikus alátámasztással. Lehet, hogy ilyen soha nem is lesz, mert ezek a követelmények jogosulatlanok, nincsen megfelelő fedezetük a reális világban.

Én csupán azt szeretném javasolni, hogy a fentebb tárgyalt nehézségek miatt ne vessük el ezt a koncepciót a kezdet kezdetén, minden további mélyebb és kellőképp kiterjedt, sokoldalú vizsgálat nélkül. Ha ugyanis végül mégis ígéretes kutatási iránynak bizonyulna, akkor a legmélyebb filozófiai kérdések közül adhat választ néhányra; és az egyéni egzisztencia szempontjából is felbecsülhetetlen jelentőségűnek bizonyulhat; olyan, ami képes lehet tartósan és hathatósan kezelni azt a traumatikus és félelmetes fejleményt, ami a halál.

FÉLNI A VÉGTELENTŐL

PAVLOVITS TAMÁS

„Valaki jár a fák hegyén
Mondják úr minden porszemen
Mondják hogy maga a remény
Mondják maga a félelem”

Kányádi Sándor

A félelem, a szorongás, az aggodalom, a nyugtalanság affektusai átjárják a modernitás gondolkodását és kultúráját. Sokféle formájával találkozzunk egyénileg és közösségileg: a saját sorsunkért, a szeretteink életéért, az emberiség jövőjéért is elfog bennünket az aggodalom és félelem. Számos egzisztencialista filozófus tárta fel az emberlét alapvető szorongás jellegét, noha e jelenség, úgy tűnik, már a kora újkortól fogva kibontakozik. Most a modern ember egyik meghatározó félelem-alakzatát szeretném közelebbről megvizsgálni: a félelmet a végtelentől.

Tavaly novemberben a bordeaux-i Montaigne egyetemen egy olyan kurzusra hívtak meg előadást tartani, amely „Aggodalom és nyugtalanság a modern gondolkodásban” (*L'inquiétude dans la pensée moderne*) címen futott.¹ Az előadásomban a rettegés és az unalom pascali fogalmairól beszéltem, és miközben erre készültem, akkor ébredtem rá, hogy míg a modernitásban mennyi alakzata van az aggodalom, a nyugtalanság, a szorongás és a félelem kifejeződésének és megélésének, addig a nyugalomnak, a lelki békének, a félelemmentességnek szinte nyomát sem találjuk. Mélyen elgondolkodtatónak tartom, hogy miközben az antik filozófiai gondolkodásnak, iskoláktól függetlenül, egyik legfontosabb törekvése volt a *hészükhia*, a *quies*, a lelki béke és nyugalom elérése, addig a modern filozófiák szinte semmilyen útmutatást nem adnak, és nem is keresnek arra a problémára, miként legyünk úrrá legalapvetőbb félelmeinken. Arra, hogy ennek mi lehet az oka, nem hiszem, hogy megnyugtató választ tudnánk találni. A továbbiakban nem is ezt vizsgálom, hanem egy olyan változást szeretnék rekonstruálni, amely a modernitás

¹ Ez úton is szeretnék köszönetet mondani Kim Sang Ong-Van-Cung professzor asszonynak a meghívásért. E tanulmány megírását az OTKA/NKFI K 147141-es számú kutatási projektje támogatta.

hajnalán ment végbe, és amely szintén ebbe az irányba mutat. Ez a változás a végtelen szemlélését kísérő affektusok természetében következett be. A végtelent jelen esetben a világ vagy univerzum attribútumának tekintem. A világegyetem végtelenségének szemlélését kísérheti öröm és félelem. Azt szeretném megmutatni, hogy a modernitás hajnalán miként vált a világ végtelenségének szemlélése során dominánssá az örömmel szemben a félelem és rettegés, és hogy miként vált a végtelentől való félelem és szorongás a modern ember alaphangoltságává.

A VÉGTELEN ÖRÖME

A végtelen szemlélése több módon is érzelmeket kelthet az emberi lélekben. Most csak azokkal az érzelmekkel foglalkozom, amelyek a végtelen világ szemlélése során keletkeznek.² Ilyen érzelmek megjelenése természetesen azt feltételezi, hogy a világot végtelennek tekintsük. Az antik–középkori kozmológiák többsége, a püthagóreusoktól kezdve, Platónon és Arisztotelészen keresztül egészen a késő császárkori sztoikusokig, végesnek tekintették a kozmoszt. Ezt egy érzéki tapasztalat is megerősítette: fényszennyezés híján a tiszta csillagos ég boltozatként látszik a szemlélő fölé borulni. E boltozaton a csillagok és a tejút látványa nem mutat mélységet, s így azt a benyomást kelti, hogy az ember égre emelve tekintetét ellát a világ határáig. Ezt az észlelési tapasztalatot a kopernikuszi forradalom és a távcső feltalálása következtében illúzióknak kezdték minősíteni.³ A 16. és 17. század során, bő egy évszázad alatt az európai gondolkodásban a zárt és véges kozmoszképet felváltotta a végtelen univerzumkép. Ennek következményeként a végtelen beleíródott a látható világba, és egy sajátos értelemben észlelhetővé vált.⁴ A világegész észlelését minden esetben egy kontemplatív folyamat teszi lehetővé. Mivel észlelési horizontunk a mindennapi életben a véges létezőket foglalja magába, ezért arra van szükség, hogy a tekintetünket az égre emeljük, és az így kitáguló észlelési horizontba a világ egészét befoglaljuk. Ez az észlelési folyamat (mint minden más percepció is) érzelmekkel jár együtt. A kérdés az, milyen érzelmeket vált ki a lélekben a végtelen világegyetem észlelése?

² Idő és terjedelem híján pedig végképp nem tudok kitérni arra, milyen érzelmek kísérhetik a véges kozmosz szemlélését.

³ Lásd erről Philippe Hamou: *La mutation du visible. Essai sur la portée épistémologique des instruments d'optique au XVII^e siècle*. Lille, Presses Universitaires Septentrion, 1999.

⁴ Lásd erről Koyré kalsszikussá vált művét: Alexandre Koyré: *Du cosmos clôs à l'univers infini*. trad. Raissa Tarr. Paris, Gallimard, 1962; valamint: Pavlovits Tamás: *A végtelen észlelése a kora újkorban*. Budapest, Gondolat, 2020. 46–56.

E probléma vizsgálatát nem a kora modern korban kell kezdenünk, hiszen az antikvitásban is voltak olyan kozmológiák, amelyek végtelennek tekintették a kozmoszt. Ilyen volt az epikureus kozmológia, amely jó alapot nyújt arra, hogy megvizsgáljuk, milyen affektusokkal jár együtt az epikureus hagyományban a világ végtelenségének szemlélése. Lucretius a *De rerum natura* (*A természetről*) című művében az epikureista filozófiát követi, és minden könyve elején Epikurost dicsőíti. A harmadik könyv bevezetőjében neki tulajdonítja a világ végtelenségének gondolatát, és így ír:

Mert amióta tanításod feltárta a dolgok
Rendjét, isteni elmédből kelt fénnel elöntve,
Oszlik a félelem, és a világ korlátai rendre
Megnyílnak, s látom, hogy a dolgok a végtelen űrben
Hogy folynak, föltárul előttem az isteni lények
Békés lakhelye [...]
Ott ellátja a természet mindennel a létet,
És nem sérti a lélek békéjét soha semmi [...]
Engemet isteni borzongás fog el és gyönyörűség,
Itt eme részeknél, hogy a természet műved által
Minden résziben ily tisztán jelenik meg előttünk.⁵

Lucretius nem a félelem gondolkodója: művét meghatározza annak igazolása, hogy nem szabad félni a haláltól. A természet epikureus kutatása során feltárul a világ végtelensége, és ennek megismerése eloszlatja a félelmet. A végtelen szemlélése azonban nemcsak a félelmet szünteti meg, de elvezet a lélek békéjéhez is. A végtelen űr, ahova a lélek a szemlélődés során felemelkedik, az istenek lakhelye, ahol nincsen változás, nem történhet semmi rossz, és mindent örök békés fény áraszt el. Ennek látványa borzongással és gyönyörűséggel tölti el a lelket. A világ végtelenségének szemlélése tehát ellentétes a félelemmel, gyönyörűséggel teljes és a lélek békéjét szolgálja.

Az epikureus kozmológia azonban marginális maradt még az ókorban is. Vele szemben az arisztotelészi–ptolemaioszi világértelemezés vált paradigmaticussá, amely a kozmoszt végesnek tekintette, és ugyanez maradt uralkodó a skolasztikus gondolkodásban és a reneszánszban is. E világkép válsága bontakozott ki a 16. századtól fogva, Kopernikusz *De revolutionibus orbium coelestium* (1543) című művét követően.⁶ A Kopernikusz kozmológiai újításai nyomán

⁵ Lucretius: *A természetről*, III, 14–30. Ford. Tóth Béla, Budapest, Kossuth, 1997. 79.

⁶ Lásd erről: Kutrovátz Gábor: A copernicusi rendszer csillagászati előnyei, In Vassányi Miklós és Kutrovátz Gábor szerk.: *A világ bizonyos szimmetriája. A kora újkori csillagászat története válogatott források tükrében*. Budapest, Typotex, 2021. 21–79.

kialakult heliocentrikus világképben, valamint az egyre alaposabb és kifinomultabb megfigyelések következtében sorra hárultak el az akadályok a világegyetem végtelenségének értelmezése elől. Ennek egyik apostola Giordano Bruno volt. Bruno fő kozmológiai állítása, hogy egy végtelen világegyetemben élünk, amely végtelen számú világot foglal magába. Világnak a naprendszerhez hasonló egy csillag körül keringő bolygórendszereket nevezte. Gondolkodására jelentős hatást gyakorolt az epikureus kozmológiai hagyomány, továbbá sokat merített Kopernikusz rendszeréből, valamint Nicolaus Cusanus teológiai gondolkodásából. Bruno a világ végtelenségének szemléléséhez Lucretiushoz hasonlóan pozitív érzelmeket társít. *A végtelenről, a világegyetemről és a világokról* (1585) című dialógusában számos érvet felsorakoztat a világegyetem végtelensége mellett. Ezek közül a legerősebb érvet Cusanustól veszi át, amely szerint a végtelen Isten végtelen hatóképességgel rendelkezik, ezért minden képessége megvan arra, hogy végtelen világegyetemet teremtsen. Istennek nincsen oka arra, hogy saját végtelen teremtőerejét korlátozza a teremtés során, ezért észszerű arra következtetni, hogy végtelen és nem véges világegyetemet teremtett: „teljes képtelenség az a felvetés, mely szerint az első és legfenségebb lény [...] olyan, aki alkotni képes, de nem alkot, mert amit alkotni tud, nem alakítható általa”.⁷ A világegyetem tehát végtelen, és saját végtelenségével fejezi ki a teremtés és a teremtő dicsőségét: „Ez hirdeti Isten dicsőségét, így nyilvánul uralkodásának fensége: nem egy, hanem számtalan trónuson sugárzik, nem egy földön, egy világon, hanem millión, végtelen sokon”.⁸ Mivel a világegyetem végtelenségében Isten végtelensége fejeződik ki, ezért a végtelenség feltárása és szemlélése az isteni megismerését jelenti a világban, ami megszabadítja az embert minden félelemtől, kételytől, zavartól, és a boldogsághoz vezet el: „Ez az a filozófia, amely felnyitja az érzékeket, kielégíti a szellemet, kitágítja az elmét, s visszavezeti az embert az igazi boldogsághoz [...] mert megszabadítja a gyönyörök nyugtalan hajhászásától és a fájdalom tompa érzésétől, s megengedi, hogy örüljön a jelennek, és hogy ne félelemmel és reménnyel nézzen a jövőbe”.⁹ A világ végtelenségének szemlélése tehát Bruno szerint is elvezet az örömhöz és a jelen maradéktalan elfogadásához, ezáltal megszünteti a félelmet, és a lélek nyugalmát és boldogságát szolgálja.

⁷ Giordano Bruno: *A végtelenről, a világegyetemről és a világokról*. In Giordano Bruno: *Két párbeszéd*. Ford. Szemere Samu. Budapest, Helikon, 1972. 158.

⁸ Uo. 161.

⁹ Uo. 159.

A VÉGTELEN FENYEGETÉSE

A modern gondolkodás hajnalán lezajló változásokat jól érzékelteti, miként alakulnak át viszonylag rövid időn belül a végtelennel kapcsolatos érzelmek. Alexandre Koyré részletesen leírja azt a kozmológiai folyamatot, amelynek során a véges kozmosz átadta a helyét a végtelen univerzumnak. Ő hívja fel a figyelmet Johannes Kepler egyik szöveghelyére, ahol Kepler a végtelen univerzum elképzelésének félelmetes jellegéről ír. A Bruno műve után 24 évvel, 1609-ben megjelent *Astronomia nova* című művének egyik helyén Kepler az univerzum végtelenségének gondolatához ezt a megjegyzést fűzi: „Ez a gondolat valami számomra megmagyarázhatatlan rettenetet hordoz; ha ez így volna, akkor e hatalmasságba vetve bolyonganánk, amelynek sem határa, sem középpontja, sem egyetlen meghatározott helye sem volna.”¹⁰ Ebben a gondolatban egy érdekes nézőpontváltást figyelhetünk meg: itt már nem a végtelenhez történő felemelkedésről, nem a végtelen úr megnyílásáról van szó, hanem a végtelenbe való *belevetettségről*. Mintha a nézőpont az elérhetetlen végtelenbe helyeződne, és onnan nyújtana visszatekintést a Földre és rajta az emberre. Az ember így mindennapi, földi létében egy végtelen térben találja magát, ahol elvesznek a vonatkoztatási pontok és arányok. Ennek következtében az emberi létezés önértelmezése kerül veszélybe, és feltehetően ez váltja ki itt a Kepler által is megmagyarázhatatlannak nevezett rettenet érzését. Kepler e rettenet nyomán amellet érvel, hogy a világegyetem nem végtelen, és igen szellemes, az észlelési tapasztalatra alapozott érveket hoz fel álláspontja igazolására.¹¹

A kopernikuszi forradalom korai szakaszában Keplerhez hasonlóan több csillagász is érvelt a világ végessége mellett, például maga Kopernikusz is, ám a világ végtelenségének gondolata a 17. század közepétől paradigmatickussá vált. Az univerzum legfrappánsabb metaforikus leírását Pascalnál találjuk, aki egy régi hermetista képet használ erre: „A világ olyan végtelen gömb, amelynek középpontja mindenhol van, kerülete pedig sehol.” (Br. 72, Laf. 199).¹² Pascalt részletesebben is meg kell vizsgálnunk, hiszen ő még Keplernél is

¹⁰ Idézi: Koyré: i. m. 86.

¹¹ Johannes Kepler: *Astronomia nova* című művéről lásd Vassányi Miklós és Kutrovácz Gábor bevezetőjét a mű egyik fejezetének fordításához: Vassányi Miklós és Kutrovácz Gábor szerk.: *A világ bizonyos szimmetriája. A kora újkori csillagászat története válogatott források tükrében*. In uők: i. m. 135–149. (6. lábjegyzet)

¹² Pascal *Gondolatok* című művét saját fordításomban idézem. A töredékek számánál megadom a Lafuma-féle számozást (Laf.) ebből a kiadásból: Pascal: *Œuvres complètes*, éd. Louis Lafuma, Paris, Seuil, 1963. A Brunschvicg-féle számozás (Br.) megegyezik a *Gondolatok* magyar kiadásának számozásával: Pascal: *Gondolatok*. Ford. Pődör László. Budapest, Gondolat, 1978.

határozottabban társítja a félelem és rettegés affektusait a végtelen világegyetem szemléléséhez, és ő nemcsak képzeletben tartja ezt átélhetőnek, hanem az emberi létezés egyik alapaffektusává emeli.

Pascal *Gondolatai* talán egyik leghíresebb töredékében egy fiktív beszélő így kiált fel: „E végtelen terek örök csendje rettegéssel tölt el” (Laf. 201, Br. 206). Az ember végtelen terekbe vettetett, amelyek Lucretius és Bruno végtelenségével szemben némák, idegenek és így retteneteseek. Pascal a félelem és rettegés affektusainak megjelenését a végtelennel szemben alapvetően annak az összemérhetetlenségnek vagy aránynélküliségnek (*disproportion*) tulajdonítja, amely a véges emberi létezés és a világ végtelensége között a modernitás hajnalán hirtelen meghatározóvá válik. Az ember elveszíti összemérhetőségét saját világával. Egy másik töredékben a fiktív narrátor így elmélkedik:

Amikor elmerengek életem rövidsége fölött, amely az engem megelőző és utánam következő örökkévalóságba vész [...], avagy afölött, hogy mily kicsiny az a tér, amelyet testem kitölt, vagy akár az, amely látható a számomra, és amely elmerül a terek végtelen hatalmasságában, melyekről mit sem tudok, s amelyek mit sem tudnak rólam, megrémülök, és elcsodálkozom azon, hogy éppen itt vagyok, nem pedig másutt, hiszen nincsen semmi alapja annak, miért itt élek és nem amott, miért éppen most, nem pedig máskor. Ki helyezett ide? Kinek a végzése rendelte számomra ezt a helyet és ezt az időt? (Laf. 68, Br. 205)

A végtelen tér és idő az egész emberiség és benne az individuum személyes létezését is megfosztja elégséges alapjától. Az itt és most teljesen esetlegessé válik. Itt ugyanazt a nézőpontváltást figyelhetjük meg, mint Kepler esetében. Az emberi élet a végtelen perspektívájából értékelődik, és értékelődik le olyanmódra, hogy semminek minősül. Pascal szerint semmi más nem szembesíti az embert oly hatékonyan saját végességével és semmi voltával, mint a végtelen világegyetem szemlélése. Annak belátása, hogy az emberi élet semmi egy hozzá képest végtelenül és összemérhetetlenül nagyhoz képest, amibe az ember saját életvilága beleilleszkedik, sőt belevész, félelemmel és rettegéssel tölti el a modern embert.

Ezen a ponton annak felerősödésének lehetünk a tanúi, amivel szemben Lucretius szerint a végtelen kozmosz szemlélése gyógyírként szolgál: a halál-félelem jelenik meg az emberi végesség tudatosulásában. Ennek megértéséhez látnunk kell, hogy Pascalnál a félelem a végtelentől összetettebb affektus annál, mint amilyennek első látásra tűnik. Ez a félelem ugyanis összefonódik egyfajta csodálattal is, és e kettő keveredése egy olyan összetett affektushoz

vezet, amely nagyon hasonlít a kanti dinamikai fenséges keltette érzelmekhez.¹³ Pascal másik híres metaforája a gondolkodó embert egy törékeny nádszálhoz hasonlítja.

Az ember csupán egy nádszál, a természetben a leggyengébb, de gondolkodó nád. Megsemmisítéséhez nincsen szükség rá, hogy a világegyetem egésze felővezze magát, egy kicsiny pára, egyetlen vízcsepp elegendő megöléséhez. Ám ha a világegyetem megsemmisítené is, az ember nemesebb lenne, mint gyilkosa, mivel ő tud róla, hogy meghal, és ismeri a világegyetem erőfölényét magával szemben. A világegyetem erről mit sem tud. (Laf. 200, Br. 347)

E töredékben a véges ember és a végtelen világegyetem viszonya egy újabb megközelítésben értelmeződik: a végtelen világegyetem nemcsak néma és jelentés nélküli, hanem egyenesen fenyegető, amely vak és felmérhetetlen túlerejénél fogva minden pillanatban megsemmisítéssel fenyegeti az emberi létezést. Talán még a legdurvább középkori pestisjárványok során sem jutott eszébe senkinek, hogy egyetlen láthatatlan baktérium vagy vírus az egész emberiséget elpusztíthatja egy pandémia során. Az meg végképp nem, hogy egyetlen, a szegedi Dóm nagyságú meteorit az egész Föld népességét megsemmisítheti. (Mindaddig, míg a természet alapos megfigyelése nyomán a modern tudomány fel nem fedezte a baktériumokat, vírusokat és meteoritokat.) Pascalnál itt ez a fenyegetettség jelenik meg a végtelenhez kapcsolódóan és erősíti fel a halálfélelmet. Ugyanakkor – és ez teszi összetetté a végtelen szemlélése feletti érzést – ez a rettegés hívja fel a figyelmet az ember egy olyan adottságára, amellyel a világegyetem nem rendelkezik: nevezetesen a tudatra és a gondolkodásra. Egy másik töredékben a gondolkodó nád metafora kapcsán ezt olvassuk: „Gondolkodó nádszál. Nem a terekben kell keresnem méltóságomat, hanem gondolkodásom szabályozásában. Méltóságom nem növekedne, ha földjeim lennének. A terek által a világegyetem magában foglal engem, akár egy pontot, a gondolkodásom által én fogom fel őt” (Laf. 113, Br. 348). Itt Pascal a *comprendre* ige kétértelműségével játszik, amely egyaránt jelent bennfoglalást és megértést, felfogást. A végtelen univerzumhoz képest az ember kiterjedés nélküli pont csupán, aki azonban a gondolkodása révén felülkerekedik rajta. Ebben áll az igazi nemesség és emberi méltóság. Ez azonban nem szünteti meg a félelmet a világ végtelenségével szemben, ami folyton-folyvást halandóságával, elkerülhetetlen halálával és élete jelentésnélküliségével szembesíti az embert. Legfeljebb a létezés tragikuma válik megélhetővé ezáltal, a lelki béke elérésének lehetősége nélkül.

¹³ Immanuel Kant: *Az ítélőerő kritikája*. Ford. Papp Zoltán. Budapest, Osiris, 2003. 173–177.

Az a mód, ahogy Pascal leírja a végtelen szemlélésével járó affektusokat, nagyon hasonlít arra, ahogyan Kant értelmezi a világ határtalanságának észlelését, és amelyet természeti-dinamikai fenségesnek nevez. A dinamikai fenségesben a természet határtalan túlereje jelenik meg az ember számára, ami félelemmel tölti el az embert: „ahhoz, hogy a természetet dinamikailag mint fenségest ítélhessük meg, félelmet keltőként kell megjelenítenünk”.¹⁴ A természet határtalan hatalmának azonban úgy kell félelmetesként megjelenítenie, hogy közben nem félünk tőle. Hiszen az, ami határtalanul félelmetes, nem ítéletre és szemlélésre készíttet, hanem menekülésre. Ezért fontos Kant szerint, hogy miközben a természet határtalan túlerőként jelenik meg a számunkra, biztonságban érezzük magunkat. A félelmetes látványa ekkor vonzóvá válik, és ahogy Kant fogalmaz, az elmében egy olyan fölény érzetét kelti, amely „a természetnek az ő mérhetetlenségében is felette áll”.¹⁵ Ez pedig nem más, mint maga a tudat és a gondolkodás, amiről Pascal beszél, hiszen a határtalan túlerő szemlélése „felfedi egy fölényünket a természettel szemben, amelyen egy egészen más fajtájú önfenntartás alapszik, mint az, amelyet a rajtunk kívüli természet megtámadhat és veszélyeztethet”.¹⁶ A fenséges érzete következőképpen az elme állapota, amely tudatára ébred önnön fölényének a végtelen természettel szemben.

Pascal és Kant hasonlóan értelmezik tehát azokat az affektusokat, amelyeket a végtelen természet szemlélése vált ki a lélekben. Ezek nem a csodálat és öröm affektusai, mint Lucretiusnál vagy Brunónál, hanem a félelem és rettegés érzete egy végtelen túlerővel szemben, amely éppúgy fenyegeti az ember létét, mint életének az értelmét. Természetesen sem Pascal, sem Kant nem redukálják ezt az érzést a pusztá félelemre, hiszen az emberi tudat rendkívüli méltósága is működésbe lép ezen érzelmek átélése során, ami önnön méltóságunk érzetével egészíti ki a félelmet és rettegést. Ám ez még így sem vezet el az örömhöz, a lelki békéhez és nyugalomhoz, hanem legfeljebb az emberlét tragikumát képes nyilvánvalóvá és mélyen átéltté tenni.

* * *

Megpróbáltam megmutatni, miként változnak meg az affektusok a modernitás hajnalán a világ végtelenségének viszonylatában. Bruno példája arra utal, hogy e változás nem pusztán a világ kiterjedésének ártérteleléséhez kapcsolódik, hiszen a végtelen látványához lehetséges az öröm, a béke és a lelki nyugalom érzését is kapcsolni. Bruno után azonban (egy-két kivételtől eltekintve, pl. Leibniz) a végtelen világegyetem látványa rettegéssel és félelemmel

¹⁴ Kant: I. m. 173.

¹⁵ Kant: I. m, 174.

¹⁶ Uo: 174–175.

telítődik. Ennek oka feltehetően kettős. Egyrészt az, hogy e látvány megszűnik Isten dicsőségét közvetíteni. A végtelen a világban nem összeköt Istennel, hanem áthidalhatatlanná teszi a szakadékot Isten és az ember között. Másrészt az, hogy a lehetséges perspektívák száma a végtelen világegyetemben végtelenül megsokszorozódik, és így jellegük is átalakul. A sztoikus gondolkodás egyik bevett gyakorlata volt a lélek felemelkedése az isteni perspektívához, ahonnan a kozmosz egésze *sub speciae aeternitatis* válik szemlélhetővé.¹⁷ Ezzel szemben a végtelen univerzumban a perspektíaváltás nem felemelkedést jelent, hanem egy tetszőleges, meghatározatlan nézőpontba helyezkedést, ahonnan a véges emberi élet térbeli és időbeli adottságaival összemérhetetlennek bizonyul a végtelen világidővel és világtérrel. Ez az emberi élet eljelentéktelenedését, kiterjedés nélküli ponttá zsugorodását eredményezi, ami elkerülhetetlenül jelentésvesztéssel jár együtt. Az ember saját végességének belátásával nemcsak halála elkerülhetetlenségével szembesül, de annak lehetetlenségével is, hogy szilárd értelemmel ruházza fel saját létezését.

Noha e vizsgálódás nem vezet el annak a kérdésnek a megválaszolásáig, miért tűnt el minden iránymutatás a modern gondolkodásban arra vonatkozóan, hogy miként szabaduljon meg az ember félelmeitől és szorongásaitól, és hogyan érje el a lelki nyugalmat, mégis világosabbá tette azt. A modern emberrel saját világa fordult szembe, vált fenyegetővé. Saját világunk tudatosítja bennünk semmi voltunkat, jelentéktelenségünket, értéktelenségünket és életünk jelentés nélküliségét. A modern természettudomány, akaratlanul is, de szentesíti ezt a folyamatot. A modern filozófiák, középpontban az egzisztencializmussal, legfeljebb arra voltak képesek, hogy ennek tényére felhívják a figyelmet, az embert szembesítsék saját véges meghatározottságával, és ebből próbáljanak meg egy hiteles, heroikus, autentikus vagy etikai létezést meghatározni. De vajon a filozófia valóban minden erőforrását elhasználta-e a szorongás, a félelem, a nyugtalanság okainak feltárásában? Vajon az igazság értéktelentes kutatása helyett a bölcsesség szeretete nem hivatott-e arra, hogy helyreállítsa az lélek természetes alaphangoltságát, amely nem a félelem és szorongás, hanem a lelki nyugalom állapota? Még akkor is, ha az emberi végesség a halandóság révén nyilvánvalóan a halál elkerülhetetlenségét jelenti, és még akkor is, ha univerzumunk a maga 14,5 milliárd évével és több milliárd galaxisrendszerével komoly kihívás elé állítja saját létértelmezésünket? Vajon nem dolgunk-e továbbra is megtanulni élni, és vajon nem igényli-e ez a tanulási folyamat nemcsak azt, hogy szembenézzünk félelmeinkkel, hanem azt is, hogy legyőzzük őket?

¹⁷ Lásd erről: Hadot: *Qu'est-ce que la philosophie antique?* Paris, Gallimard, 1995. 314–316. Michel Foucault: *De l'herméneutique du sujet. Cours au Collège de France, 1981–1982*, Paris, Gallimard, 2001. 271.

VALLÁS ISTENFÉLELEM NÉLKÜL. ETIKA ÉS VALLÁS A KORAI FICHTÉNÉL

HANKOVSKY TAMÁS

A mikor Johann Gottlieb Fichte 1791-ben megírta korai vallásfilozófiai művét, a *Minden kinyilatkoztatás kritikájának kísérlete* című könyvet, még nem ismerhette Immanuel Kant híressé vált formuláját, amely szerint „A morál [...] elkerülhetetlenül valláshoz vezet”,¹ vagy azt a meghatározását, hogy a „vallás (szubjektíve tekintve) minden kötelességünk isteni parancsként való ismerete”,² hiszen *A vallás a pusztá és határain belül*, ahol ezek olvashatók, csak később (1793) jelent meg. Ismerte viszont *A gyakorlati ész kritikájának* összegző megfogalmazását: „a morális törvény a legfőbb jónak mint a tiszta gyakorlati ész objektumának és végcéljának fogalmán keresztül a valláshoz vezet, oda, hogy kötelességeinket mind isteni parancsokként ismerjük meg.”³ Fichte nemcsak ismerte ezt a megfogalmazást, hanem annak ellenére is éppen erre a második *Kritikában* még csak futólag kimon-dott tételre építette a *Kinyilatkoztatáskritikát*, hogy megírásának heteiben Kant művei nem álltak rendelkezésére. Miután néhány oldalnyi – „a kanti horizon-tban meglehetősen furcsán ható”⁴ – gondolatmenettel a morális törvény-től és a legfőbb jótól eljutott Isten létének posztulátumáig, annak részletes elemzésével folytatta, hogyan vezet a morál nemcsak egy „hitcikkelyhez”,⁵ ahogy Kant nevezte, vagy pusztá teológiához, ahogy maga Fichte értékelte az Isten létét állító teoretikus tételt, hanem valláshoz is. A könyv célkitűzései közé tartozik bemutatni, miként tesz szert ez a teológiai, „holt ismeret gyakorlati befolyás[ra]” (19/23),⁶ sőt hogyan adódik hozzá „az erkölcsi parancs súlyához

¹ Immanuel Kant: *A vallás a pusztá és határain belül*. In Kant: *A vallás a pusztá és határain belül és más írások*. Ford. Vidrányi Katalin. Budapest, Gondolat Kiadó, 1980. 129–349; 132. Vö. 134.

² Uo. 289.

³ Uő: *A gyakorlati ész kritikája*. Ford. Papp Zoltán. [H. n.] Szeged, Ictus, 1998. 153.

⁴ Hansjürgen Verweyen: *Einleitung*. In Johann Gottlieb Fichte: *Die Anweisung zum seligen Leben*. Hamburg, Meiner, 1983. XIII–LXIII; XX.

⁵ Immanuel Kant: *A tiszta ész kritikája*. Ford. Kis János. Budapest, Atlantisz, 2004. 645 (B858).

⁶ A szövegben előforduló hasonló számkombinációk a *Kinyilatkoztatáskritika* magyar, illetve német kiadásának oldalszámaira utalnak – Johann Gottlieb Fichte: *Minden kinyilatkoztatás kritikájának kísérlete*. Ford. Rokay Zoltán – Gáspár Csaba László. Budapest, L'Harmattan, 2003.; illetve: Johann Gottlieb Fichte: *Versuch einer Critik aller Offenbarung*. In Reinhard Lauth et al. szerk.: *Johann Gottlieb Fichte*

[...] az a mozzanat, hogy Isten parancsa” (35/37). Az ugyanis magától értő Fichte számára, hogy nagyobb eséllyel és nagyobb mértékben fogjuk teljesíteni a kötelességeinket, ha isteni parancsokként fogjuk fel őket, vagyis ha van kanti értelemben vett vallásunk. Egy helyen a vallásról egyenesen „mint az erkölcsi törvény hatásfokát erősítő eszköz[ról]” (62/58) beszél.

Fichte *Kinyilatkoztatáskritikájának* a vallás csak annyiban tárgya, amennyiben jótékony hatással van a kötelességteljesítésre, mégpedig nem egyszerűen a legalitásra, hanem kifejezetten a moralitásra. Ám nem könnyű belátni, miért nem okoz heteronómiát már az a gondolat is, hogy a törvény, amelyet teljesítenünk kell, Isten törvénye, és miért nem szennyez be a tiszta moralitást mindazok a képzetek, amelyek Fichte szerint is a vallás integráns részei – például az a gondolat, hogy Isten megítéli, mennyire teljesítjük az erkölcsi törvényt –, illetve az ezekből a képzetekből is szinte kényszerűen következő és az ismert vallásokban valóban meg is figyelhető olyan jelenségek, mint a büntetéstől való félelem és a jutalom reménye. Tanulmányomban azt a kérdést vizsgálom, megfér-e egymás mellett a tiszta moralitás és az Istentől való félelem vagy egyáltalán az istenfélelem, és ha nem, hogyan képzelhető el vallás istenfélelem nélkül?

1. A VALLÁS FOGALMA ÉS FAJTÁI

Fichtét 1791-ben elsősorban a vallás mint olyan érdekelte, de praktikus okokból, tehát hogy szorosan Kanthoz kapcsolódva maga is kritikát írhasson, méghozzá olyat, amelyet néhány hetes königsbergi tartózkodása alatt formába is tud önteni, nem általában a vallás, hanem csak egy fontos vallási fogalom kritikájának kidolgozására vállalkozott. Ezzel persze nem vesztett sokat, hiszen felfogása szerint a kinyilatkoztatás a vallás alapvető funkcióját segíti megvalósítani, sőt a *létező vallások* lényegi elemének tűnt számára (14/18). Fichte definíciója szerint a kinyilatkoztatás egy olyan természetfeletti okság révén létrejött jelenség az érzeki világban, amely által Isten erkölcsi törvényhozóként nyilvánul meg (41, 45, 50, 82, 86/41, 45, 49, 74, 77). A kinyilatkoztatás isteni parancsokként ismerteti meg velünk a kötelességeinket, aminek két útja is lehetséges. Vagy az történik, hogy „az egész kinyilatkoztatás szavakba öntve

Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1962–2010. (= GA) I/1, 16–162.

⁷ Az egyébként jóval összetettebb jelentésű „istenfélelem” szót [vö. Hankovszky Tamás: Istenfélelem. In *Teológia* 55 (2021) 1–2. 25–33.] elsősorban az egyszerűség kedvéért, alapvetően metonimikus értelemben használok, de a szövelezést Fichte egyik szöveghelye is legitimálja. Vö. J. G. Fichte: A jelenlegi kor alapvonásai. Ford. Endreffy Zoltán. In Fichte: *Válogatott filozófiai írások*. Budapest, Gondolat Kiadó, 1981. 413–701; 458 (GA I/8, 227).

csak ennyit mond: Isten törvényhozó; a szívekbe írt törvény az ő törvénye; vagy pedig ugyanazon az úton, amelyen Istent mint törvényhozót ismerteti meg, még külön elő [is] írja törvényét.” (39/40) E két lehetőséget egy konkrét kinyilatkoztatás együtt is megvalósíthatja, és Isten szájába adhatja azt a törvényt, amelyről szerencsés esetben az emberek biblikusan szólva szívükbe írt törvényként, kantiánusan szólva pedig az ész faktuma révén már mindig is tudnak, vagy legalábbis tudniuk kellene. Fichte szerint ugyanis kinyilatkoztatásra leginkább akkor van szükség, amikor egy adott közösség annyira romlott, hogy nem ismeri az erkölcsi törvényt, vagy annak nincs rá kellő befolyása.⁸ A kinyilatkoztatás sajátossága nem az, hogy az erkölcsi törvényt hirdeti, vagyis nem a *tartalma*, még csak nem is az, hogy „*formáját*” tekintve ez a törvény Isten által adottként jelenik meg, tehát hogy isteni tekintéllyel van felruházva. Mindez ugyanis a természetes vallás esetében is így van. A kinyilatkoztatás sajátossága az, hogy az erkölcsi törvényt az *érzékliség* útján hozza az ember tudomására. A kinyilatkoztatott vallásokban az erkölcsi törvény az érzékliség révén jut el az emberhez, ami nem kevesebbet jelent, mint hogy a törvénynek megfelelő akaratmeghatározás az érzékliség közvetítésével történik. Persze Fichte is tisztában van vele, hogy „[ön]magában véve [...] ellentmondásos *érzéki* indíttatásokat alkalmazni a *tiszta erkölcsiség* meghatározó okaiként” (48/47), ezért igyekszik is feloldani ezt az ellentmondást.

Vissza fogunk térni erre a kérdésre, előbb azonban foglalkozunk a vallással mint olyan, illetve a vallás más fajtáival, hogy majd lássuk, azok mentesek-e hasonló ellentmondástól! A kinyilatkoztatott vallás ugyanis nem az egyetlen, és még csak nem is a legnemesebb formája a vallásnak. A Kantra visszavezethető felfogás szerint a vallás lényege, hogy az erkölcsi törvényt úgy gondoljuk el, mint aminek Isten a törvényhozója, hogy „azért cselekszünk az ész törvénye szerint, mert az *Isten törvénye*” (27/30), de ez nem feltétlenül jelenti, hogy azt is gondolnunk kell, hogy Isten az *érzéki világ különös* jelenségei vagy *rendkívüli* eseményei útján adja tudtunkra a törvényét. Hiszen a természetes vallásban is Istent tekintik az erkölcsi törvény forrásának. Fichte transzcendentális magyarázata szerint e vallás esetében azért vezethető vissza Istenre a saját eszünk

⁸ A kinyilatkoztatás tehát nem tartozik a *vallás mint olyan* lényegéhez, hanem csak egy esetleges körülmény teszi egyes vallások lényegi elemévé. Ez akkor is igaz, ha Fichte nem következetes annak meghatározásában, mi ez a körülmény: az, hogy *egy nép teljes mértékig képtelen az erkölcsiségre*, ezért a kinyilatkoztatásnak mindenképp előtt „erkölcsi érzéket kell alapítania” benne (63/59), vagy az, hogy *egyes emberekben aktuálisan meggyengült az erkölcsiség*, amelyet a kinyilatkoztatás hivatott megerősíteni (pl. 75/74–75). A kinyilatkoztatott vallás esetlegességének, illetve szükségszerűségének kérdéséről lásd Kravitz: *Revelation's Entrenchment in Pure Reason in Fichte's Versuch einer Kritik aller Offenbarung*. In *Kant-Studien* 113 (2022) 2. 299–329; 319–327.

által előírt erkölcsi törvény, mert csak a természet *egészének* a teremtőtől származó jellegzetességei miatt lehetünk olyan lények, akikben az ész működni tud (Vö. 36–39/37–39). A szó tulajdonképpen vagy szoros értelmében csak a kinyilatkoztatott és a természetes vallást tekinthető vallásnak, hiszen csak ezek elégítik ki a vallás definícióját, amelyben isteni törvényadásról van szó. Ám a szó tágabb értelmében két további típusa is van a vallásnak Fichténél, amelyeket az *észvallás* terminussal foglalhatunk egybe.⁹

Először is Kanttal együtt ő is úgy véli, a legfőbb jó lehetőségi feltételeként fel kell tételeznünk, hogy van Isten, aki a moralitásunknak megfelelő boldogságban részesít minket. Első pillantásra úgy tűnhet, ez még csak pusztán teológia, egy elméleti tétel (kanti értelemben vett posztulátum), amelyre az észnek azért van szüksége, hogy elgondolhassa, hogyan lehetséges az, ami kell, vagyis a legfőbb jó a világban. Fichte szerint azonban az istenposztulátumnak ennél fontosabb szerepe is van. Leginkább azért van rá szükség, hogy a világra vonatkozó „elméleti meggyőződésünk és gyakorlati akarát-meghatározásunk [amely olyasmint akar létrehozni a világban, ami elméleti meggyőződésük szerint lehetetlen] ne keveredjék ellentmondásba” (19/23). Ilyenformán a teológia „[...] *in concreto* tekintve sohasem pusztán tudomány, hanem már keletkezésakor egészen közvetlenül vallás – azáltal, hogy egyedül a teológia teszi lehetővé az elméleti és gyakorlati eszünk közötti ellentmondás feloldása révén az erkölcsi törvény folytatólagos kauzalitását.” (24/28) Fichte explicit állítása szerint tehát a teológiából vallás lesz, *már akkor is* vallás lesz – legalábbis a „*legáltalánosabb* értelemben” (35/36) vett vallás –, ha a dogmatikai posztulátumok megszűnnek pusztán elméleti tételek lenni, és „a gyakorlatban hatnak ránk” (35/36), legalábbis abban az értelemben, hogy általuk a gyakorlati ész „kauzalitása lehetségessé válik számunkra” (35/36). A vallásnak ebben a formájában

⁹ A vallás felosztása a *Kinyilatkoztatáskritikában* nem egyértelmű. Ha „Az általában vett vallás felosztása: Természetes és kinyilatkoztatott vallás” című 3. paragrafus bevezető részének logikáját érvényesítve elsősorban az erkölcsi törvényre vagyunk tekintettel, illetve arra, hogy a vallásos szubjektum milyen viszonyt tételez fel Isten és az erkölcsi törvény között, akkor indokoltnak tűnik két vallásra felosztani azt, amit Fichte a „*legáltalánosabb* értelemben” véve (*in der allgemeinsten Bedeutung*) vallásnak nevez, de nem sorol az „általában vett valláshoz” (*Religion überhaupt*), tehát csak a szó tág értelmében tekint vallásnak (vö. 35/36). Ebben az esetben a vallásnak a kinyilatkoztatott és a természetes vallással együtt összesen *négy* fajtát kapjuk. Ha viszont abból a szöveghelyből indulunk ki, ahol Fichte a vallás *három* típusát és egyszersmind fokozatát különbözteti meg, az észvallást, a természetes vallást és a kinyilatkoztatott vallást (54/52), akkor azt a két vallást, amelyet a fejezet hátralévő részében bemutatnak, az észvalláson *belüli* fokozatokként vagy rétegek-ként lehet értelmezni. Úgy tűnik, ezt a szöveghelyet tartotta szem előtt Kravitz is, aki a természetes és a kinyilatkoztatott vallás mellett csak egy vallást rekonstruál, amelyet „teológiának” nevez, és nincs tekintettel annak belső rétegződésére. (Vö. pl. Kravitz: *Revelation's Entrenchment in Pure Reason*. 302–303.)

nincs szüksége arra, hogy az erkölcsi törvényt Isten parancsaként értelmezze, vagy akár csak Istennel hozza összefüggésbe.

Ha nem is *ennyire* általános értelemben vett valláshoz, de még mindig nem a szó tulajdonképpeni, avagy „*legszorosabb értelemben* vett” (35/37) valláshoz jutunk, ha a teológiai reflexiót elmélyítve felfigyelünk rá, hogy annak érdekében, hogy a moralitásunknak megfelelő boldogságban részesíthessen minket, Istennek nemcsak a természet felett kell hatalommal bírnia, hanem arra is képesnek kell lennie, hogy a moralitásunk mértékét megítélje, ehhez pedig ismernie kell az erkölcsi törvényt.¹⁰ „*In concreto* tekintve” ez a teológiai tétel sem maradhat „puszta tudomány gyakorlati befolyás nélkül” (19/23). Ha ugyanis morális értelemben jól akarunk dönteni, akkor „szükséges [...], hogy minden döntésünkben föltekintsünk [Istenre] mint arra, aki döntéseink erkölcsi értékét egyedül és pontosan ismeri [...], és akinek tetszése vagy nemtetszése az egyetlen helyes ítélet rólunk.” (26/29) Senki sem „maradhat közömbös legtitkosabb gondolatainak állandóan jelenlevő megfigyelőjével, vizsgálójával és megítélőjével szemben. Törekednie kell arra, hogy kifejezze [csodálatát] és tiszteletét vele szemben, és miután ezt másként nem teheti, ezért a *rá való tekintettel* pontosan engedelmeskednie kell neki.” (55/53) Az a tisztelet, bizalom, szent félelem és hála pedig (35/36), amely „a törvény legfőbb végrehajtójával” (55/53) szemben ébred bennünk, jótékonyan hat a köteleességteljesítésre is. Fichte igyekszik egyértelművé tenni, hogy ezek az érzések nem az akaratot határozzák meg, hanem csak az alsóbbrendű vágyóképeségünket, tehát csak a már megtörtént akaratmeghatározás szerinti cselekvést mozdítják elő (26/30 és 35/36–37). Ha ez így van, akkor igaz (ha pedig ezek az érzések a magasabb rendű vágyóképeséget is befolyásolják, akkor még inkább igaz), hogy itt egy teológiai tétel „gyakorlati befolyásra” (19/23) tesz szert, „itt tehát már vallással van dolgunk, amely Istennek mint a természet erkölcsi célokhoz igazodó meghatározójának eszméjén és a boldogság bennünk rejlő vágyán

¹⁰ Mivel explicit szerepet kap benne az erkölcsi törvény, ez a vallás már közelebb van ahhoz, amit Fichte a szó tulajdonképpeni értelmében vett vallásnak nevezne, de mivel a törvényt ebben az összefüggésben nem tekintjük úgy, mint amit Isten ad nekünk, a szó szoros értelemben ez még éppúgy nem vallás, mint amikor csak Isten *létét* fogadjuk el. Korábban hivatkozott tanulmányában Kravitz joggal indul ki abból, hogy a Fichte által felvázolt teológiában Isten egyik tulajdonsága az, hogy ismeri az erkölcsi törvényt, és Isten létének állítása a törvényismeret tulajdonságának Istenről való állítását is implikálja, vagyis a törvény ismeretének feltételezése alapján nem szükséges a vallás egy új típusát definiálni. Ezért amikor a teológia gyakorlati befolyásra tesz szert, egységes vallásként kezelhető. Ha azonban tanulmányom kérdésfeltevésének megfelelően a vallást a moralitás és az erkölcsi törvény vonatkozásában szemléljük, releváns különbség mutatkozik egyfelől Isten létének állítása, másfelől Istennek mint a törvény ismerőjének és a törvény alapján eljáró bírónak az állítása között.

alapszik.” (26/29–30) A vallásnak ez a formája *elvileg* összefér az autonómia eszméjével, hiszen csak annyit hangsúlyoz, hogy Isten egy általa ismert erkölcsi törvény alapján ítél rólunk, de ez a törvény lehet a saját gyakorlati eszünk törvénye is. Ez a vallás nem kívánja „kötelességünket Isten akaratából levezetni” (27/30), és nem tekinti őt „a bennünk lévő erkölcsi törvény szerzőjének” (31/33).¹¹ Ennyiben nem felel meg a vallás Kantra visszavezethető fogalmánk, ezért sem sorolja Fichte a legszorosabb értelemben vett valláshoz, amelynél a teológiai tételek „közvetlenül hatnak az akaratunkra, az erkölcsi parancs súlyához pedig hozzáadódik az a mozzanat, hogy Isten parancsa.” (35/37)

Látható, hogy a vallás e két utóbbi típusáról (avagy az észvallásról) beszélve Fichte kibővíti a vallásnak *A gyakorlati ész kritikájából* átvett fogalmát, és már azt is vallásnak tekinti, amikor az istenképzet bármelyik aspektusa bármilyen módon szerepet játszik az erkölcsi törvény követésében, és nem csak azt, amikor *a számunkra törvényt adó* Isten képzete játszik szerepet. Hogy a fogalom kibővítéséről van szó, azt az is jelzi, hogy amikor a 3. § az „általában vett vallást” felosztja, és a paragrafus végén még a felosztás elveire is reflektál, csak a természetes és a kinyilatkoztatott vallást veszi számba. Csak ezek tartoznak a „*legszorosabb értelemben vett valláshoz*” (35/37).

2. A HETERONÓMIA VESZÉLYE ÉS HÁROM KÍSÉRLET AZ ELHÁRÍTÁSÁRA

Mennél szorosabb értelemben tekinthetünk vallásnak valamit, annál inkább fenyegeti a heteronómia veszélye. Ennek Fichte is tudatában van, mégis visszatérően az akarat meghatározásának szerepét tulajdonítja a vallásnak, úgy tekint rá, mint ami „indítóokként befolyásol[ja] akaratunk meghatározását [...], mint] ami *kötelez* bennünket, megköt, mégpedig *erősebben*, mint

¹¹ Bizonyára Fichte koncepciójának vagy legalábbis a könyvének a kidolgozatlansága a felelős érte, hogy a szöveg egy helyen Istent az észvallás összefüggésében mégis törvényhozónak nevezi: „Az ilyen vallásosság nem azt várja el a törvényhozó gondolatától, hogy megkönnyítse az ember akaratának meghatározását, hanem csak ama kívánságának kielégítését, hogy éreztesse vele jóindulatát.” (55/53) Más szöveghelyeket döntőnek tekintő interpretációm szerint az észvallásban Isten alapvetően a törvény *végrehajtója*. Amikor Istent már törvényadónak is tekintjük, akkor egy másik valláshoz érkezünk meg. Az imént idézett hely folytatásában, immár a természetes vallás összefüggésében Fichte így ír: „Hogyan lehetnénk figyelmesebbek lelkiismeretünk szavára és lehetnénk tanulékonyabbak vele szemben, mint úgy, ha benne a Legszentebb hangját halljuk [...]?” (57/55) A lelkiismeret szava az észvallás nézőpontjából saját eszünk szava: azt a törvényt visszhangozza, amit az autonómia értelmében mi magunk adunk magunknak, és csak a természetes vallás véli felismerni benne a nekünk törvényt adó Isten szavát.

nélküle volnánk” (19/23) – még ha nem is abban az értelemben, hogy *további* kötelességeket ír elő az erkölcsi törvényből következőkhöz képest, hanem abban az értelemben, hogy *nagyobb* súlyt ad ugyanannak a törvénynek. A szó tágabb értelmében vett vallás (az észvallás két altípusa) azért teszi ezt, hogy úgy fogja fel az erkölcsi törvényt, mint amit Isten is *szem előtt tart*, nemcsak saját cselekvése során általában, hanem akkor is, amikor a moralitásunkról ítél, hogy annak megfelelő boldogságban részesíthessen minket. Ha ugyanis Isten igazságos, és a törvény teljesítésére való tekintettel adja nekünk a boldogságot, akkor az embernek jól felfogott érdeke azt tenni, amit a törvény előír. Így a pusztán kötelesség mozzanata mellé motiváció is társul. A „*legszorosabb értelemben* vett vallás” két típusa azért ad még nagyobb kiegészítő nyomatókat a törvénynek, hogy úgy mutattja azt be, mint amit Isten *ír elő* számunkra.

Fichte többféleképpen is próbálja elhárítani a heteronómia veszélyét, vagy másképp megfogalmazva, azt a fenyegető ellentmondást, amellyel a kinyilatkoztatás tárgyalásakor – az érzékiség és a tiszta moralitás összekapcsolása kísérleténél – már találkozunk, de ami csak speciális megnyilvánulása annak a nehézségnek, mely miatt elkerülhetetlennek tűnik, hogy a vallás révén az akaratmeghatározásnak a törvényen, illetve a törvény tisztelétén kívül más alapja is legyen. A vallásból származó *erősebb* kötelék, *nagyobb* motivációs erő immorális jellegének problémájára válaszul Fichte *először is* hangsúlyozza, hogy a vallásban megismert kötelességek *tartalmilag* ugyanazok, mint amelyeket az erkölcsi törvény ró ránk, vagyis hogy Isten csak az erkölcsi törvényt írja elő nekünk. Ez azonban nyilvánvalóan nem kielégítő megoldás, mert tartalmi szempontból a legális cselekvés sem különbözik a morálistól, így a vallásos motiváció akár a legalitás szférájába is helyezheti a cselekvést.

Másodszor Fichte szerint „a vallás tulajdonképpen elve, amennyiben az [a vallás] az akarat meghatározására szolgál”, tehát „Istennek mint a bennünk levő erkölcsi törvény szerzőjének az eszméje, saját törvényhozásunk kivétítésén alapszik, egy szubjektív elem átvitelén egy rajtunk kívüli lényre” (31/33), és „az Isten iránti tisztelet semmi más, mint annak elismerésén alapszik, hogy [Isten] megegyezik az észben található erkölcsi törvénnyel.” (31/33–34) Csakhogy hiába hivatkozik Fichte arra, hogy Isten nem egyszerűen előírja, illetve meg is valósítja az erkölcsi törvényt, hanem ő maga „az *in concreto* bemutatott erkölcsi törvény” (95/85), és azzal a megfontolással sem megy sokra, hogy „az észnek kell előbb elrendelnie, hogy engedelmeskedjünk Isten akaratának, mindazonáltal Isten képzeletében egyes esetekben megerősíthet bennünket, hogy engedelmeskedjünk az észnek” (32/34). Ha ugyanis az istenképzetet átvezető kerülőúton „egyes esetekben” erősebb akaratmeghatározás keletkezik, mint amilyet önmagában véve a törvény iránti tisztelet eredményezne – „amely tisztelet szükségképpen minden erkölcsi cselekedet egyetlen és kizárólagos

mozgatórugója” (32/34) kell hogy legyen –, akkor ilyen esetekben sérül a legszigorúbb értelemben vett moralitás. Más esetekben viszont, amikor nem keletkezik erősebb akaratmeghatározás, a vallás egyáltalán nem járul hozzá az akaratmeghatározáshoz, ami éppen annyi, mintha nem is lennénk vallásosak.

Az a kérdés, hogy összeegyeztethető-e a vallás a moralitással a *Kinyilatkoztatáskritika* kontextusában attól a másik kérdéstől függ, hogy lehetséges-e (a szó tulajdonképpeni értelmében vett) vallás kifejezetten a jutalmazó és büntető Isten képzete által motivált attitűd és magatartásmód nélkül, vagy némiképp leegyszerűsítve: istenfélelem nélkül. Fichte világosan látja, hogy a vallás annál összeegyeztethetlenebb a moralitással, mennél több benne az istenfélelem, ezért minden erejével igyekszik az akaratmeghatározásnak a vallásból származó többletét kizárólag a törvény iránti tiszteletre visszavezetni. Nem szűnik meg emlékeztetni rá, hogy ha Isten tisztelete „azon az igyekezeten alapszik, hogy behízelegje magát Isten jóságának, vagy pedig igazságosságától való félelemre épül, akkor engedelmisségünk alapja [...] az önzés” (32/34). Visszatérően hangsúlyozza, hogy, jóllehet vallásos emberként azért teszünk meg valamit, mert tiszteljük Istent, egyedül csak azért szabad tisztelnünk őt, mert szent, tehát akarata egybeesik az erkölcsi törvénnyel, ami azt jelenti, hogy Isten kinyilvánított akaratát követni ugyanaz, mint az erkölcsi törvénynek engedelmeskedni. Így aztán ha létezik olyan ember, aki a „legszorosabb értelemben” véve vallásos, vagyis az erkölcsi törvényt *azért* követi, mert Istentől kapta, ugyanakkor cselekvését csak az Isten szentsége (moralitása) iránti tisztelete motiválja, nem pedig az Istentől való függésének tudata, akkor Fichte szerint istenfélelem nélküli vallás is lehetséges.

Jól látszik, hogy Fichte megkísérli elválasztani a vallást a heteronómiával terhes istenfélelemtől, hogy annál inkább a moralitáshoz köthesse. Az már más kérdés, hogy mennyire sikeres ez a stratégia. Vajon tényleg lehetséges az istenfogalmat is játékba hozva meghatározni az akaratot, tehát fichtei értelemben vallásosnak lenni anélkül, hogy ez a törvény tiszteletéhez csak áttételesen (Isten tiszteletén keresztül) kapcsolódó akaratmeghatározás heteronóm legyen? Vajon elkerülhető, hogy Isten mérhetetlen szentsége és fensége felkeltse bennünk az istenfélelmet? Inkább tűnik úgy, hogy mennél kevesebb valakiben az istenfélelem, annál kevésbé határozható meg akarata az istenképzet által, tehát annál kevésbé vallásos, és fordítva, mennél több valakiben az istenfélelem, annál vallásosabb, annál több kiegészítő motivációt nyer arra, hogy azt tegye, amit az erkölcsi törvény előír – csakhogy esetében a tiszta erkölcsöt is annál inkább szorítja ki a vallás.

A vallásosság és az istenfélelem változó mértékének témájával megérkezünk a vallási jellegű motivációtól nehezen elválasztható heteronómia problémájának a *Kinyilatkoztatáskritika*-ból kiolvasható *harmadik* kezelésmódjához. Fichte értékhierarchiába rendezi a vallásokat. Legfelül áll a heteronómiától és

az istenfélelemtől maximálisan mentes észvallás. Ez csak a szó legtagabb, „*legáltalánosabb* értelmében” nevezhető vallásnak, mivel nem él azzal a képzetel, hogy az erkölcsi törvényt Isten *írja elő* számunkra. Ha valakinek csak észvallása van – bár Fichte szerint „az emberiség jelen állapotában [...] egyáltalán nem valószínű” (56/53), hogy létezik ilyen tökéletes ember –, akkor csak annyiban támaszkodik az istenfogalomra, hogy hiszi, a legfőbb jó Isten segítségével megvalósítható, és ezért ki is tud tartani az azt előíró erkölcsi törvény végrehajtásában. Az ő esetében a gyakorlati ész posztulátumába vetett hit gyakorlativá válik: az akarat meghatározásának mozzanata lesz (24, 32, 55/27–28, 34, 52). Ha ezen kívül még „föl is tekint” arra, „akinek tetszése vagy nemtetszése az egyetlen helyes ítélet rólunk” (26/29), akkor sem „engedelmességre intő felszólítást vár Istentől, hanem csak annak megengedését, hogy reá tekinthessen az, aki készségesen engedelmeskedik.” (55/53) A vallások hierarchiájában középpont helyezkedik el a természetes vallás, amely az erkölcsi törvényt Isten törvényének tekinti, anélkül azonban, hogy az érzékiség szférájában megvalósult különös törvényadó aktust tételezne fel. Legalul a kinyilatkoztatott vallás áll, amely Isten tekintélyére vezeti vissza az erkölcsi törvény kötelező erejét, méghozzá úgy, hogy Isten ránk vonatkozó akaratát az érzéki világ egyik jelenségéből mint feltételezett isteni hatásból ismeri fel. A heteronómia veszélye itt még nyilvánvalóbb, mint a vallás más formáinál, hiszen nemcsak abból fakad, hogy a moralitással nehéz összeegyeztetni egy ránk vonatkozó külső törvényhozásnak való engedelmességet, hanem már abból is, amit – mint láttuk – „önmagában véve” maga Fichte is ellentmondásként azonosított, hogy tehát a kinyilatkoztatás révén a *tiszta* akaratnak nemcsak idegen, de egyenesen *érzéki* ösztönzők által kellene meghatározódnia.

Ha ez az ellentmondás feloldható, akkor a vallás más típusai is mentesülnek a heteronómia vádjára alól. A feloldását az teszi lehetővé, hogy formálódó monizmusa jegyében Fichte eldönti azt a Kantnál a két-világ-polgára-dualizmus miatt még nehezen megválaszolható kérdést, hogy mit is ír elő az erkölcsi törvény: azt, hogy akarjunk valamit, vagy azt is, hogy megtegyük. Fichte szerint az erkölcsi törvénynek nemcsak az *akaratot* kell meghatároznia, hanem az akaraton keresztül magát az embert mint érzéki lényt is. *Cselekvésünknek* is morálisnak kell lennie (48/47).¹² Csakhogy az akaratnak az erkölcsi törvény

¹² Vö. „Az erkölcsi törvény a magasabb rendű vágyóképessegre gyakorolt kauzalitást követel az akarat meghatározása érdekében; a magasabb rendű közvetítésével pedig az alsóbbrendűre gyakorolt kauzalitást követel azért, hogy létrehozza az erkölcsi szubjektumnak a természetes hajlamok kényszerétől való teljes szabadságát.” (53/51) Vö. Johannes Brachtendorf: Die Idee der Offenbarungsreligion in Fichtes Schrift „Versuch einer Kritik aller Offenbarung” (1792). In *Zeitschrift für Theologie und Philosophie* 145 (2023) 4. 491–516; 498.

szerinti kauzalitása rendszerint összeütközésbe kerül az alsóbbrendű vágyó-képesség természeti törvény szerinti kauzalitásával, sőt, gyakran gyengébbnek is bizonyul, ezért nem azt tesszük, amit a törvény előír. Ilyenkor segít a kinyilatkoztatás, amely érzéki hatásokat állít szembe az erkölcsi törvény teljesítését akadályozó érzéki tényezőkkel. Valóban ellentmondásos volna „*érzéki* indítástásokat alkalmazni a *tiszta erkölcsiség* meghatározó okaiként”. Fichte viszont azt állítja, hogy a kinyilatkoztatott vallás csak *negatív* értelemben határozza meg a tiszta akaratot: pusztán csak csökkenti az alsóbbrendű vágyóképességnek az akarral szembeni ellenállását.¹³ Pozitív értelemben csak „az érzéki természetűeknek kell érzéki ösztönzők által meghatározódnia, hogy engedje magát a morális törvény által meghatározni” (48/47).¹⁴

Ha kielégítően megmagyarázható, hogy Isten mint természetfeletti ok hogyan képes hatást gyakorolni az érzéki világban, vagyis hogy hogyan lehetséges kinyilatkoztatás, akkor a kinyilatkoztatott vallás esetében – az eddig mondottak alapján legalábbis úgy látszik – nem fenyeget a heteronómia veszélye. Egyszerűnek tűnik ugyanis a képlet. Az Isten által az érzéki világban belül gyakorolt hatás az érzéki természet törvényeinek megfelelően eljut az alsóbb vágyóképességig, az pedig ennek következtében úgy hangolódik, hogy ne mozdítsa másfelé az embert, mint amerre a tiszta akarat mozdítaná.¹⁵ Még az alsóbb vágyóképesség meghatározásának módja is könnyen elgondolható. A kinyilatkoztatás az érzéki ember számára is vonzóvá teszi a kötelesség teljesítését, a nem teljesítését pedig elrettentővé. A jutalom reménye és a büntetés-

¹³ Az embert jellemzően az alsóbb vágyóképesség más irányba ható impulzusa, tehát az érzékiség akadályozza a törvény előírásainak teljesítésében, ezért „az általában vett vallás [...] az érzékiség szükségletén alapul” (40/40). Ezzel szemben a szó legtagabb, legáltalánosabb értelmében vett vallás magára az akaratmeghatározásra is hatással van, amennyiben az akarat törvény szerinti meghatározása előtt álló akadályt, a törvény teljesíthetlenségének bénító tudatát hárítja el. Mivel ellentmondásos dolgokat nem lehet akarni, az észvallás mintegy a logikusan gondolkodó ész szükségletén alapul.

¹⁴ A fordítást módosítottam. Vö. „A kinyilatkoztatás számára nem marad más hátra, mint hogy ezektől az eszközöktől ne várjon mást, mint természetes hatásokat. Amint az erény előmozdításának eszközeiről beszélünk, a természet-fogalom területén vagyunk. Az eszköz az érzéki természetben van (az imádság is, még akkor is, ha eredete érzékfölötti); amit meg kell határozni, az érzéki természet bennünk; közönséges hajlamainkat gyengíteni és elnyomni, a nemesebbeket erősíteni és fokozni kell. Mindennek nem meghatározni kell az akaratot, hanem önmeghatározását megkönnyíteni.” (99/88)

¹⁵ Hogy a tiszta akarat hogyan hathat egy érzéki természetre, amely immár nem szegül neki ellent, alapvetően mégis más törvények alatt áll, azt Fichte megoldottnak veszi egyáltalán a szabadság posztulátuma révén, illetve ugyanolyan alapon, mint a kinyilatkoztató Istennek az érzéki világban lehetséges hatása esetében.

től való félelem tehát nem a tiszta akaratra hat, még csak nem is a törvény tiszteletének mint a köteleességteljesítés egyetlen morális mozgatórugójának az *erjét* fokozza, hanem pusztán a *hatását*, a hatásfokát. Ha pedig az akaratot csak a törvény határozza meg, akkor – úgy tűnik – nem kell heteronómiától tartani.

Csakhogya az ellentmondás feloldása közben az imént arra hivatkoztunk, hogy Fichte szerint az erkölcsi törvénynek az egész embert meg kell határoznia, tehát a cselekvését is. Ha pedig *morális szempontból* nemcsak az akaratmeghatározás tisztasága számít, hanem az sem közömbös, hogy mi történik az érzékiség szintjén, tehát ha a *cselekedetek* is lehetnek autonómok vagy heteronómok, annak megfelelően, hogy kizárólag a törvény tisztelete volt-e a mozgatórugójuk, akkor az olyan cselekvés, amelyet részben az istenfélelem miatt valószínűsíthetünk meg, mégsem mentes a heteronómiától. Bizonyára ennek többé-kevésbé világos tudata miatt helyezi Fichte a kinyilatkoztatott vallást a vallások hierarchiájában az utolsó helyre, és becsüli többre azokat az embereket, akiknek nincsen rá szükségük. Ha tökéletesek lennének, csak észvallásunk lenne, de még az is „sokkal megtisztelőbb lenne az emberiségre nézve, ha a természetes vallás mindig elegendő lenne ahhoz, hogy minden esetben az erkölcsi törvény iránti engedelmességre indíts[on]” (75/69). Ha a természetes vallás és még inkább a kinyilatkoztatott vallás nem volna heteronómiával terhes, nem csorbítaná az ember morális tökéletességét, ha ilyen vallása van.

Léteznek kinyilatkoztatott vallások, és még ha van is köztük olyan (a kereszténység, ahogy Fichte szerint értelmezni kell¹⁶), amelyik megfelel a *Kinyilatkoztatáskritiká*ban kidolgozott szigorú kritériumoknak, a könyvből az derül ki, hogy mivel istenfélelemre épülnek, jobb lenne, ha nem léteznének.¹⁷

¹⁶ Fichte kinyilatkoztatottvallás-konceptiója és a kereszténység viszonyáról lásd Brachten-dorf: *Die Idee der Offenbarungsreligion*. 494, 506–512. (vö. 12. lábjegyzet)

¹⁷ Akár sikeres Fichte kísérlete, hogy kidolgozza az istenfélelem nélküli, ugyanakkor a moralitást előmozdítani képes vallás fogalmát, akár nem, könyvének alapvető állítása, hogy annak, „hogya a büntetéstől való félelemnek és a jutalomba vetett reménynek [...] nagyobb hatása [legyen] a kinyilatkoztatás képzelete által előidézett engedelmességre, mint a törvényhozó szentsége iránti őszinte tiszteletnek, [...] *in abstracto* nem szükségszerű, *in concreto* pedig egyáltalán nem lenne szabad megtörténnie, ha a vallásosság hiteles és nem pusztán az önzés finomabb változata.” (74–75/68) Éppen ezért a kinyilatkoztatás isteni eredetének egyik kritériuma így szól. „Isten erkölcsi parancsainak csak szentsége iránti tiszteletből és megbecsülésből engedelmeskedhetünk, mert engedelmisségünk csak ebben az esetben tisztán erkölcsi. *Tehát minden kinyilatkoztatás, amely más motívumokból akar bennünket engedelmességre indítani – például a büntetés fenyegetésével, vagy jutalommal – nem lehet Istentől való, mert az ehhez hasonló motívumok ellentmondanak a tiszta erkölcsiségnek.*” (85/77)

OPPENHEIMER FÉLELMEI

GÁSPÁR LÁSZLÓ ERVIN

Talán csak nézőpont kérdése, hogy az emberi történelmet egy ma már klasszikusnak mondható szemlélet alapján a növekvő jólét és humanizmus, vagy egy pesszimistább szerint, az erőszakcultúra kibontakozásának tekintjük. Hiszen a technológiai és hatalmi összefonódás eredményeként, találmányainkat sikerült fajtársaink legyilkolására, megkínzására, de legalább elrettentésére vagy mentális és fizikai kontrollálására felhasználni, és e technikai civilizáció kétes sikerét hirdeti hadtörténete is: a hagyományos fegyverektől eljutottunk hatékonyabb, biokémiai és molekuláris szintű, akár DNS-ünkbe is mély sebeket vágó, vegyi és nukleáris károsodást okozó eszközökig.

A technológiai prosperitás kétes sikeréhez adalék Ludwig Boltzmann 19. század végén tett megállapítása, aki szerint technológiai fejlődésünk nem pusztán véletlen, hanem a természettudományok szükségszerű eredménye, s az új évszázad valóban a tudományok fordulatát és addig soha nem látott technológiai sikereit hozta el. A sors ironikus fintora, hogy már az újkori tudományok Galilei és Newton nyomában történő kibontakozását is háborúk kísérték, a harmincéves háborútól eltérően, a 20. század tudományos-technikai prosperitását pedig egy még pusztítóbb kétfelvonásos világégés kísérte, a tudomány és technika jelenlegi szárnyalását pedig, ismét fenyegető jelek kísérik.

A történelmi kataklizma és tudományos-technológiai paradigmaváltás kontextusában merül fel a neve egy haladó szellemű, felvilágosult családból érkező entellektüelnek, aki egyúttal a tudománytörténet egyik legellentmondásosabb és legtragikusabb alakjává avanszált: neve hallatán mindenki az összemű munka és civilizáció annihilálására potenciálisan alkalmas „vívmányra” asszociál. Mindez azért is tragikus, mert Oppenheimer a Felix Adler által vezetett *Az Etikus Kultúra Társadalmá* nevet viselő reformiskolában kezdte meg tanulmányait, egy olyan felvilágosult szellemi közegben, melynek pillérét doktrína- és rituálémentes univerzalista erkölcs, valamint a társadalmi igazságosság és egyenlőség eszméje határozta meg, és neveltetése is hasonló szellemben zajlott. Ám sokak számára, ő sem több a technokrata és autoriter politikai hatalom által korrumpált humanista tudós emblematisztikus figurájánál. Helyzete mindazonáltal egyedülálló, mert amíg a pályafutását másik térfélen kezdő Wernher von Braun a Holdraszállás „hőse”, nem lett olyan mértékű inszinuációnak

kitéve, mint ő a saját hazájában, ahol a kommunistaellenes exorcizmus során meghurcolták és félreállították.¹

A történetírás számos feltáró tanulmánnyal adózott e témának. Előadásomban éppen ezért nem erről, hanem az első kísérleti robbantás folyamán elhangzott és szállóigévé vált kijelentéséről lesz szó. Előjáróban érdemes megjegyezni, hogy Oppenheimer egész életműve és a híres idézet motivációja is arról tanúskodik, hogy a morális és technológiai értékszférákat nem egymástól elszeparáltan kezelte. A monográfiák és a róla készült legutóbbi film nem foglalkozik azzal a szállal sem, hogy a Manhattan-tervbe történő bevonódása voltaképpen eltérítette eredeti ambícióitól: Wolfgang Paulival Göttingenben 1926-ban, majd 1928-ban Zürichben dolgoztak együtt, ahol a csillagok felszíni opacitásának és belső sugárzásának korrelációját vizsgálták, tehát a kutatás gazdasági vagy katonai megterülésének gondolata nem játszott szerepet életének korai szakaszában.²

¹ Oppenheimer perére abban az államban került sor, amit bizonyos szempontok alapján, csak megszorításokkal tekinthetünk szabad társadalomnak (vö. Paul Feyerabend: *A módszer ellen*. Budapest, Atlantisz, 2002. 527). A vizsgálóbizottságot patriotizmus, nemzetbiztonsági paranoia, kommunizmusellenesség és antiintellektualizmus jellemezte, akik előtt már önmagában a „semlegesség” is gyanús volt.

² Ez az időszak rendkívül fontos mind fizika iránti érdeklődésének, mind a hindu bölcsélet iránti nyitottságának megértése szempontjából. Oppenheimer *Science in Change* (J. Robert Oppenheimer: *Science and the Common Understanding*. Simon and Schuster, New York, 1953.) című írásában úgy emlékezik erre az időszakra, hogy az atomszerkezet ekkor megszülető kvantumelmélete nemzetközi munka eredménye, melyről úgy kellene beszélni, ahogyan a költő beszélt Oedipusról. A kvantumelméletet ugyanis ekkoriban azok tanították, akik megalkották és felfedezték. Idővel azonban egyetemi tananyag lett, nem kíváncsiság tárgya, hanem valami, ami magától értetődik: így nem kalandként, hanem tudásanyagként adják elő. Oppenheimer szerint egyfajta habituáció, tréning, szokás része lesz a tananyag. Ami helyett úgy kellene beszélnünk róla, ahogyan a Himalájáról visszatérő hegymászók számolnak be kalandjaikról, vagy egy súlyos betegségből visszatérő beszél tapasztalatairól, vagy ahogyan egy misztikus számol be istennel vállalt közösségéről. Munkatársa, Wolfgang Pauli szerint Oppenheimer ezidőtájt sokszor szívesebben beszélt hindu bölcsletről, ezoterikus nyugati gondolkodókról, olasz nyelvi tanulmányairól és Dantéről, mint asztrofizikáról. Barátja, Isidor I. Rabi szerint posztdoktori éveit alatt, itt mélyült el a hindu filozófia iránti érdeklődése. Monográfusa, Charles Thorpe szerint az 1926-os időszakra datálható ezirányú érdeklődése, mivel olvasmányai között szerepelt a *Prédikátorok könyve*, a sztoikusok, Szent Tamás, János, Spinoza és a védikus irodalomból a *Bhagavad-gítá*. Ezt bizonyítja az 1932-ben testvéréhez, Frank Oppenheimerhez írt levele is (A. K. Smith – Ch. Weiner szerk.: *Robert Oppenheimer. Letters and Recollections*. Harvard University Press, 1980. 155). Ugyanakkor lényeges az a meglátás is, miszerint Göttingen szellemi légköre, amelyet többek között Hilbert, Klein és Minkowski határoztak meg, a Leibniz-féle *harmonia praestabilitara* vonatkozó diskurzust napirenden tartották, így a hozzá kapcsolódó teológiai

Híres, vagy inkább hírhedt kijelentése, miszerint „a halál vagyok, világok pusztítója”, elmondása szerint akkor rémlett fel benne, amikor az első kísérleti atomrobbantás, a Trinity sikeresen lezajlott.³ E gondolat, szövegösszefüggéséből kiragadva és a közlöi intenció mellőzésével, meglehetősen félreérthető, hiszen könnyen interpretálható az USA militarista szupremációját kifejező arrogáns üzenetként. S az sem mellékes, hogy kit tekintünk e kijelentés címzettjének. Ugyanakkor számos félreértés övezi az elhangzott mondatot, amelynek oka voltaképpen a forrásszövegnek a szélesebb közönség előtti leegyszerűsítése és vulgarizálása. Az első félreértés a szóhasználatból adódik és szimpla fordítási problémán alapul. Az eredeti kijelentés a Biblia és az indiai irodalom fordításai során is használt régies angolt követi. Az eredeti kijelentés („I am become Death, destroyer of worlds”) nem szimplán azt állítja, hogy „én vagyok a halál...”, inkább úgy parafrázálhatjuk, hogy „olyanná lettem, mint a halál...” A kettő közötti értelmi eltérés jól érzékelhető.

További félreértésre maga az idézet ad okot, ugyanis nem pontosan ebben a formában fordul elő a vallásos szövegben. Az Oppenheimer által közölt mondat két egymást követő fejezetben szereplő vers összevonásából adódik. Az első előfordulás szerint: „Én vagyok a mindent elpusztító halál, és a jövőbeni nemzedékek megnyilvánulása.” (*Bhagavad-gītā*, 10.34) A második szerint pedig: „Idő vagyok, világok hatalmas pusztítója. Azért jöttem, hogy megsemmisítsek minden embert. [...]” (*Bhagavad-gītā*, 11.32) A két egymást követő idézetből kerül összevonásra Oppenheimer kijelentése, melynek során párhuzamot von a vallási szöveg és kora között. A forrásszöveg, a *Bhagavad-gītā* kereteit, egy mindent eldöntő csata alkotja, amelyet egy Arjuna nevű herceg vív saját családtagjaival. A herceg a szellemi erőket, rivális családtagjai pedig a nyers anyagi erőket képviselik: a háború tétje az egyensúly visszaállítása az anyagi világ kötőerőiben megrekedt „démonok” és a spirituális életet képviselő „árják” között – mely utóbbi a védikus bölcséletben szellemi elitet, nem pedig etnikai csoportot jelöl. Az előkészület során Arjunát gyermekkori barátja kíséri, de nem taktikai munícióval látja el, hanem a történesek spirituális tétjét próbálja megértetni vele, és persze az olvasóval.

Az első szövegrészlet a hasonlóság ellenére kevésbé releváns: ebben Arjuna barátja, még inkognitójának felfedése előtt, beszél rendkívüli képességeiről, és sok más tulajdonsága mellett azt állítja magáról, hogy „Én vagyok a mindent elpusztító halál, és a jövőbeni nemzedékek megnyilvánulása” (*Bhagavad-gītā*,

kérdések is legitimitást nyertek (vö. S. S. Schweber: *Einstein and Oppenheimer. The Meaning of Genius*. Harvard University Press, 2009. 97).

³ A *Time* magazin 1948. november 8-i számában jelent meg először nyomtatásban (Ch. Thorpe: *Oppenheimer. The Tragic Intellect*. The University of Chicago Press, 2006. 161).

10.34). De az enigmatikus utalásnak még nincs köze a háborúhoz. Ezt követően a barát megvallja, hogy ő isteni lény, Visnu, a legfelsőbb személyiség megtestesülése, formálója minden fizikai folyamatnak, de e természetbe behatoló formáját nem lehet emberi érzékszervekkel és emberi értelemmel megtapasztalni, mivel az ember által megismerhető fizikai természet csak egy érzékekkel felfogható aspektusa a mindenségnek, ám létezik Máya fátylán túl egy mögöttes valóság, melynek érzékeléséhez az istenség erre alkalmas „szemeket” ad Arjunának. Így tudása révén feltárul számára tér és idő illuzórikus jellege, s a szóbeli közölhetőség korlátait feszegető látvány tűnik fel: egy mandalaszerű pszichedelikus látomás, fraktálszerű jelenség formálódik ki előtte, és mert tér és idő törvényei érvényüket veszítik, Arjuna látja a küszöbön álló csata kimenetét is.

A látszatzvilág mögötti természet megértése olyan motívum, mely alighanem megragadhatta a fizikus figyelmét, de a későbbiekben alighanem hozzá járult azon véleményének formálódásához is, hogy a nukleáris fegyver megalkotásához szükséges tudás, a természet olyan mélyfizikai ismeretén alapul, amely nem alkalmas emberi konfliktusok megoldására: róla való tudásunk messze meghaladja morális képességeinket.⁴ A látható természet mögötti világ a költemény szerint úgy tárul fel, mintha ezer Nap ragyogott volna fel az égen, a sugarak áthatoltak mindenben, az ellenség pedig úgy semmisül meg a jövőlátomásban, mint a lobogó tűzbe repülő éjjeli lepkék. Elképzelhetjük, ahogyan a szöveget behatóan ismerő Oppenheimer 1945. július 16-án hajnalban izgatottan várja a zérusponttól több mint húsz kilométerre lévő biztonsági zónában a robbanást, majd fél hatkor, még napkelte előtt, a Nap fényét túlragyogó és még ott is érezhető hőhullám kíséretében, felvillan az atommáglya. De mégsem ez a legérdekesebb, hanem az, hogy a kísérlet kudarcától való addigi félelmet – mely szintén analóg Arjuna félelmével – ekkor felváltja a siker borzongató érzése. A szöveg szerint a herceget az istenség eredeti, félelmetes, ragyogó és sugárzó formája, „lángoló halotti arcainak látványa” egyszerre lenyűgözi és felzaklatja, olyannyira, hogy könyörög Visnuhoz, nyerve vissza emberi alakját, és árulja el végre, ki ő valójában. Visnu enged a kérésnek és visszaváltozik, s végleg feladja inkognitóját – Oppenheimer pedig ezt a mozzanatot ragadja meg, ugyanis itt hangzik el a döntő vallomás: „Idő vagyok, világok hatalmas pusztítója. Azért jöttem, hogy megsemmisítsek minden embert. [...]” (*Bhagavad-gītā*, 11.32)

A 10. fejezet „halál vagyok...” kezdetű passzusa tehát a 11. fejezet „az idő vagyok” fordulatának helyére kerül, és a kettő fűzőjából születik meg a

⁴ Bird, Kai – Sherwin, Martin J.: *Amerikai Prométheusz. J. Robert Oppenheimer dicsősége és tragédiája*. Maxim Kiadó, Szeged, 2024. 509.

közismert mondás. Az „idő vagyok” kezdetű vers a hindu mitológia sötét időistenségére, Kálira utal. A történet tehát Arjuna morális küldetésére, kötelességének elkerülhetetlenségére fut ki – Oppenheimer voltaképpen ezzel a történelemformáló szereppel azonosul.

Oppenheimer ezirányú érdeklődése egyébiránt önmagában nem lenne kivételes, a védikus irodalom egy-egy darabját ismerte Einstein, Bohr, Heisenberg, Schrödinger stb. Viszont érdeklődése egyedülálló volt filológiai alaposága tekintetében, ugyanis 1933-tól rendszeresen részt vett a híres amerikai szanszkritológus, Arthur William Ryder csütörtöki szemináriumain, ahol eredeti nyelven tanulmányozta a Védákat. Egy ilyen elhatározás már nem tekinthető holmi „intellektuális bakancslista” részének, hiszen az eredeti szanszkrit nyelvű olvasás, a Védák szellemiségének és mélyebb összefüggéseinek megértésére irányult, ami nem lehetséges bizonyos kozmológiai és ismeretelméleti előfeltevések elfogadása nélkül.⁵ Sokan voltak persze a huszadik század elején, akik legalább fordításokból ismerték a hindu irodalmat és vallási szövegeket, és egyre több olyan képviselője volt a természettudományoknak, akik betekintést nyertek a poszt-newtoni fizika bizarr világába. De meglehetősen kevesen voltak azok, akik egy személyben voltak elméleti fizikusok és a védikus irodalom alapos ismerői. Schrödingertől eltérően, aki elsősorban mentális és fizikai létezők dualizmusát áthidaló bölcseleti alternatívát keresett a Védákban, Oppenheimert (a Manhattan-tervben betöltött kulcsszerepe és morális felelőssége miatt) inkább e szövegek etikai-lelki útmutatása ragadta magával.

A védikus szöveg üzenete ebből a szempontból az, hogy a tettektől való félelmet, egyfajta politikai pragmatizmus keretében, felülírja a kötelesség. Ezért is érdemes visszahelyezni a kijelentést az eredeti kontextusba. Az Oppenheimer által idézett szöveg folytatásában, az időtlen szemléletű felsőbb lélek elárulja Arjunának, hogy bár a csata még el sem kezdődött, de az ellenség sorsa már rég megpecsételődött, ezért útra valóul ennyit mond a hercegnek: „Kelj fel hát! Készülj a harcra, és szerezz dicsőséget! [...] Én már halálra ítéltém őket, te csupán eszköz lehetsz a harcban” (11.33).

Mindemellett talán nem véletlen, hogy Shakespeare művei közül a *Hamlet* állt Oppenheimerhez a legközelebb, hiszen a „kizökkent idő” helyreállításához kapcsolódóan számára is e döntés jelenik meg morális dilemmaként. Oppenheimer analógiát von kora és abban betöltött szerepe, valamint a hindu

⁵ Bizonyos értelemben bármilyen európai gyökerű vallási-kulturális közösség adekvátabb lett volna, mint a védikus kultúra. Oppenheimer neveltetése szekularizált volt, szülei bevándorlóként sem saját tradícióikat, sem a fogadó társadalom vallási-kulturális közegét nem tekintették az integrálódás elsődleges eszközének. A védikus irodalom iránti érdeklődését saját érdeklődésének megfelelő döntésnek lehet tekintenünk.

szövegben szereplő herceg és annak megkerülhetetlen kötelessége között. Ugyanakkor Oppenheimer helyzete unikális, amennyiben beszélhetünk a siker, vagy a győztesek, félelméről és felelősségéről. A szöveg ismeretében híres mondásának címzettje éppen ezért nem az ellenség és nem az Amerika militarista elsőbbségét valló patriotizmus, hanem saját maga. Az „olyanná lettem, mint a halál, világok pusztítója” parafrázis egy önvallomás, mely az általa betöltött elkerülhetetlen *szerep* jelentőségének és egyedülállóságának felismerésén alapul.

A személyes érintettség mellett sokkal kézzelfoghatóbb tények is szólnak. Erről tanúskodik, hogy a semleges fedőnevű *Manhattan-terven* belül a kísérleti robbantás elnevezéséhez, a *Trinity*hez Oppenheimer ragaszkodott. Ezt egyik kedvelt költeménye, a 17. századi költő John Donne 14. szonettjének kezdő sora inspirálta („Dörömbölj szívemben, háromszemélyű Isten...”).⁶ Ami azt jelenti, hogy egy kvázi vallásos-lelkiismereti megfontolás már eleve szerepet játszott a névadásban: a Los Alamosban zajló kísérlet vezetőjeként nemcsak megbízást hajtott végre, hanem szellemi-lelkiismereti „keresztséget” is vállalt felette. (Szintén a személyes szálát erősíti, hogy még fiatal korában kedvelte meg Új-Mexikó kietlen sivatagi vidékét, s visszaemlékezése szerint azt kívánta, hogy bár össze tudná kapcsolni az általa kedvelt tudományt, a fizikát e szenvedélyével. E kívánsága Los Alamosban valósággá vált.)

Összességében tehát azt mondhatjuk, hogy a vallási szöveg Oppenheimer esetében egyszerre volt az önismerés és a lelkiismereti szorongás oldásának praxisa, ugyanis nem ez volt az egyetlen eset, amikor idézett a szóban forgó vallási szövegekből, vagy utalt azokra. Ezirányú érdeklődése meglátásom szerint jóval szerteágazóbb, mint ahogyan azt egyetlen közismert szállóige alapján gondoljuk. Ugyanakkor ez az érdeklődés nem függetleníthető egyik monográfiájáról, Charles Thorpe azon meglátásától sem, miszerint, a második világháború folyamán még létezett olyan szándék, hogy civilizatórikus és humanista értékeket képviselő, morális elit tartsa kézben a nukleáris fegyverkezés precedens nélküli problémáját, vagyis áldásos, ha a technológia egy erkölcsileg aggódó elit, nem pedig „cowboyok” kezébe kerül. (Aligha kell firtatni e gondolat időszerűségét.) E szemléletnek tökéletesen megfelelt a szakma olyan képviselője, mint Oppenheimer, ám Theodor Roosevelttel halálával mindez megváltozott, s Los Alamos tudósainak jogos félelme lett az atomenergia katonai kisajátítása. (Volt olyan is, aki arra hivatkozva utasította el a részvételt, hogy kevésbé egzotikus fegyverrel is megnyerhető a háború és apellálva Oppenheimer filozofikus hajlamára azzal is érvelt, hogy nem szeretne asszisztálni háromszáz év fizikai tudásanyagának egy nukleáris

⁶ Pais, Abraham: *J. Robert Oppenheimer. A life*. Oxford University Press, Oxford, 2006. 44. 66

fegyverben történő megvalósulásához.⁷⁾ Thorpe szerint Oppenheimer hírhedt mondása perszonalizálja a bomba destruktív erejét, végső soron pedig sajátos humanista formulázása a problémának⁸⁾. Mindezek alapján, a híres mondás ebben a kontextusban nem fenyegető, és semmiképpen sem a morális felelősség elaltatására szolgáló ideológiát kell látnunk benne – ahogyan Jaspers vélte –, sokkal inkább morális öngazolást és egyfajta panaszt, mely szerint a fizikai világ, a természet megismerése mindenkor kötelességet ró a megismerőre is. Még ma sem mernénk azt állítani, hogy a politikai döntéshozók tisztában vannak azon fegyverek hatásával, melyek felett diszponálnak. Az első kísérleti robbantást megelőzően csak kevesek szembesültek testközelből az emberiség morális fejlettsége és a technológiai prosperitás között húzódó szakadékkal, ami végső soron Oppenheimer nem mindennapi történetének az alapját képezte.

⁷⁾ A fizikus nem más volt, mint Oppenheimer egyik legközelebbi barátja, Isidor Rabi, akit Oppenheimer még a laboratórium társigazgatói posztjával is megpróbált maradásra bírni. (Bird, Kai – Sherwin, Martin J.: *Amerikai Prométheusz*. 246)

⁸⁾ Thorpe i. m. 161–162.

AMI AZ AUSCHWITZ-ALBUMBÓL MÉGSEM MARADT KI

MIHALICS JÁNOS

Mint az a cím alapján várható, a jelen vizsgálódásaim tárgya az egyik, ha nem a legnagyobb magyar tragédia fényképes dokumentációja, amelyet nem az áldozatok vagy lesben álló fotósok készítettek, hanem maguk az elkövetők, méghozzá azon a helyen, amelynek neve a világ számára jó ideje a Holokausztnak nevezett eseménysorozat szinonimájaként is használatos. Éppen nyolcvan évvel ezelőtt, 1944. május 16-án¹ érkeztek meg az első szerelvények Birkenaubra abból a közel százötvenből, amelyek kevesebb mint hatvan nap alatt Magyarország akkori közigazgatási határain belülről 437 000 embert szállítottak a számukra épített, mind a mai napig megtekinthető rámpára, onnan pedig a többség útja egyenesen a gázkamrák valamelyikébe vezetett.² Így a tábor nemcsak a legnagyobb határon túli magyar temető lett, de az ott meggyilkolt áldozatok többségét is országunk biztosította a saját lakosai közül. Ez a tragédia – különféle okokból – azóta is kevésbé tárgyalt, mint az aradi vértanúk vagy akár az '56-os forradalom leverésének (egyre nehezebben követhető módon „interpretált”) emlékezete. Fő lebonyolítója, Rudolf Höss neve is kevésbé ismert hazánkban, mint Batu káné, Haynaué, no pláne mint Rákosié vagy Kádáré, miközben több magyar vére tapad a kezéhez, mint négyüknek együttvéve.³

A címbe beszúrt *mégsem* határozószó kettős vállalást tükröz. Egyrészt annak megmutatását, hogy noha az album fotóin a felületes szemlélés során semmilyen erőszak megnyilvánulását nem látjuk, a fotósok és a szerkesztők mégsem tüntettek el minden nyomot ezekről a felvételekről. Éppen ezért teljesen felesleges az album szerkezetének olyan manipulálása, amelyet például a Yad Vashem kiadványa alapján készült 2004-es magyar kötetben⁴ találunk.

¹ Az előadás 2024. május 16-án hangzott el.

² Kádár Gábor, Vági Zoltán: Rudolf Höss és a magyar holokauszt. In Martin (közreadó): *Auschwitz parancsnoka voltam – Rudolf Höss emlékiratai*. Ford. Kajtár Márta. Budapest, Jaffa Kiadó, 2017. 250–270, 270.

³ Vági Zoltán, Kádár Gábor: *Táborok könyve – Magyarok a náci koncentrációs táborokban*. KUK Könyv és Kávé, 2017. 81. Megjegyzendő, hogy ezen az ismeretlenségen talán enyhített valamit az *Érdekvédelmi terület* mozikba kerülése.

⁴ Gutman, Israel; Gutterman, Bella szerk.: *Auschwitz Album [sic!] – Egy transzport története*, magyar kiad. szerk. Breuer Péter, ford. Breuer Ádám Dániel. Yad Vashem – Auschwitz-Birkenau Állami Múzeum – Magyar Köztársaság Nemzeti Kulturális

Másrészt pedig – az előzőeket is megerősítendő – amellet szeretnék példákat hozni, hogy miképpen jelenik meg az album felvételein és szerkesztésében egy olyan pervertált „művészet- és művészkép”, amely lehetőséget biztosított az olyan szadisták működéséhez, akikbe belekapaszkodva elindulhatott a Holokauszt „hollywoodizálása”. Ez azonban nem maradt meg a filmes fogások területén, hanem sokakban azóta is a valóságot híven és kizárólagosan tükröző elképzelésként él. Ennek lehetséges következményei pedig beláthatatlanok.

SZERKEZETI ÁTTEKINTÉS

Az album eredeti címe *Umsiedlung der Juden aus Ungarn*,⁵ azaz *A magyarországi zsidók áttelepítése*. Már az első oldalon találkozhatunk az SS által annyira kedvelt és tökélyre fejlesztett eufemizmussal. Az *umsiedeln* (akárcsak pl. az *evakuieren*) ugyanis ebben az időben az *umbringen* és az *ausrotten*, vagyis a 'megölni', 'kiirtani' helyett volt használatos a zsidósággal kapcsolatban.⁶ Tehát a beavatott szem számára teljesen nyilvánvaló volt, hogy mi is a gyűjteményben található fényképek *Sitz im Leben*-je. Ezt tovább hangsúlyozza – amennyiben megjelöli a helyszínt, Birkenaut – az album nyitóképe, amelynek bemutatására a dolgozat későbbi részében kerül sor.

Az albumot jelenleg többféle címen is hivatkozzák. A legelterjedtebb az *Auschwitz-album* elnevezés. Ez a mai ember számára nagyjából azt az információt nyújtja, mint az egykori beavatott szemeknek az eredeti cím. A megtalálója, és évtizedekig az őrzője, tiszteletére, főleg angolszász nyelvterületen a *Lily (Lili) Jacob Album* címmel is találkozhatunk. A Yad Vashem- és ennek nyomán a magyar kiadvány alcíme, *Egy transzport története*, több szempontból is pontatlan. Mindenekelőtt már a fényképek felületes szemlélése során is nyilvánvaló, hogy azok különböző időpontokban, tehát biztosan különböző transzportokról készültek. Ugyanakkor, mint erre többször utalni fogok, és talán már az előző bekezdésből is sejthető, nem a transzportok „történetét”

Örökség Minisztériuma, Bp., é.n. [Hiller István: *Előszó a magyar kiadáshoz* alapján 2004]. Ez jelenleg az album magyar nyelven elérhető legteljesebb kiadása.

⁵ Bruttmann, Tal; Hördler, Stefan; Kreutzmüller, Christoph: *Die fotografische Inszenierung des Verbrechens – Ein Album aus Auschwitz*. Bundeszentrale für politische Bildung, Bonn, 2020. 75.

⁶ Ezt – bár akaratan kívül – maga Himmler is megerősíti az 1943 októberében a mai Poznanban tartott egyik beszédében. „Itt egy nagyon nehéz fejezetet szeretnék egészen őszintén szóba hozni. Egymás között ezt egyszer egészen nyíltan ki kell mondanunk, és mégsem fogunk erről soha nyilvánosan beszélni. (...) A zsidók evakuálására, a zsidó nép kiirtására gondolok.” (Kiemelés tőlem. – M. J.) A teljes beszéd németül itt olvasható: https://www.100dokumente.de/Dokumente/Rede_des_Reichsfuehrers_SS_bei_der_SS-Gruppenfuehrertagung_in_Posen (2024.02.11.)

örökítették meg a fotósok. Egy folyamatot mutattak be felvételeken keresztül, így a rajtuk megjelenő emberek szerepe ebből a szempontból mindössze annyi volt, hogy láthatóvá tegyék azt a processzust, amely nélkülük nem lett volna fotózható.

Az alábbi táblázat az album szerkezetét mutatja. A baloldali oszlopban az eredeti, SS által megállapított szerkezet, a jobboldaliban a Yad Vashem-kiadvány alapján készült magyar változat felépítése látható.

<u>ÉREDETI ALBUM</u>	<u>MAGYAR KIADÁS</u>
I. <i>Egy transzport érkezése</i>	I. <i>A megérkezés</i>
II. <i>Szelekció</i>	II. <i>A szelekció</i>
1. <i>Férfiak érkezése</i>	
2. <i>Nők érkezése</i>	
III. <i>Szelekció után</i>	III. <i>Munkatáborba kerültek: „még munkabíró férfiak és nők”</i>
1. <i>Még munkaképesek</i>	
a) <i>férfiak</i>	
b) <i>nők</i>	
2. <i>Már nem munkaképesek</i>	IV. <i>Halálra ítélték: „már nem munkaképes férfiak, nők és gyermekek”</i>
a) <i>férfiak</i>	
b) <i>nők és gyerekek</i>	
IV. <i>Tetvenítés után</i>	V. <i>Kényszermunka</i>
V. <i>Bevezetés a munkatáborba</i>	VI. <i>„Kanada”</i>
VI. <i>Effekten</i>	VII. <i>Az utolsó pillanatok a gázkamrák előtt</i>

Már ebből az egyszerű áttekintésből is szembetűnő, hogy a magyar kiadás megbontja az eredeti album szerkezetét. A képek konkrét sorrendjétől eltekintve is világos, hogy a *Kényszermunka* cím alatt összevonja az eredeti IV. és V. részt, valamint a munkaképtelenekről készült felvételeket ketté bontja, és egy részüket az album végére helyezi el. Ez utóbbi több szempontból is problémás, sőt erőltetett. Leginkább talán azért, mert elvétí, miről is tanúskodik az album. A készítői (és feltehetőleg a megrendelői is) az SS tagjai voltak,⁸ ezért azt örökítették meg, ahogyan ők tekintettek ennek a tábornak a funkciójára, és

⁷ A kifejezést szándékosan nem fordítottam le. Itt is az SS-eufemizmusra van dolgunk: elsődleges jelentésében 'poggyász', 'holmi', azonban a náci szóhasználatban 'bevétel', 'haszon' értelemben használatos a koncentrációs tábori környezetben.

⁸ A fotósok Bernhard Walter *SS-Hauptscharführer*, az auschwitzi azonosítási szolgálat vezetője (civilben vakoló) és az asszisztense, Ernst Hofmann *SS-Unterscharführer* voltak. Bővebben ld. Bruttman, Hördler, Kreutzmüller: *Die fotografische Inszenierung*, 59–65.

általában is a „végső megoldás” folyamatára. Birkenauban (és Majdanekben), szemben Chelmno, Belzec, Sobibór és Treblinka *par excellence* haláltáborai-val, nemcsak a megsemmisítés volt a cél, hanem a maximális haszon kinyerése a beérkezett embertömegből. Ez a haszon egyrészt közvetlenül anyagi, dologi volt, amennyiben az utolsó magukkal hozott dolgaiktól is megfosztották az érkezőket, másrészt pedig a munkára alkalmasok erejének a végsőig történő kihasználását jelentette, közvetve ugyanúgy anyagi célzattal. Ebben a processzusban az azonnali megsemmisítés egyrészt a „gazdaságosság” jegyében történt, amennyiben senkit nem akartak életben tartani, aki csak minimálisan is többet „fogyaszt”, mint amennyit termel. Ugyanakkor az anyagi gyarapodás még a krematóriumokban is folytatódott, hiszen az esetlegesen a ruhákba varrt értékek, pénz, illetve a már az életüktől is megfosztottak aranyfogai, egy-egy ujjon maradt gyűrű, kisebb fülbevalók itt kerültek „árjásításra”. Mindez, a haszonszerzés maximalizálása természetesen nem írja felül azt, hogy a *KL*-rendszer bármely táborába történő belépés végső célja az volt – legalábbis elméletileg –, hogy onnan élve senki ne kerülhessen ki.

Első ránézésre úgy tűnhet, hogy az eredeti albumban a halálraítéltekről készült fotókat hangsúlytalan helyre száműzték. Azonban ez messze nincs így. Egyrészt, ha a különböző részekbe kiválogatott képek számát tekintjük, akkor azt találjuk, hogy a munkaképtelenekről került be a legtöbb, pontosan 60 felvétel az *Auschwitz-alumba*; ez az összes, 197 fotó 30%-át teszi ki. A mennyiségen túl az elhelyezkedés is beszédes. Az album 28 fólióból áll, ezen belül a munkaképtelenekről készült felvételek a 14–21. fóliókon találhatók. Úgy a 28 fólió, mint a 14–21-ig terjedők aranymetszése egyként a 17. fólióra esik, valamint ennek *versóján* található a 197 kép aranymetszése is. Nem feltételezhető, hogy akár a vakolóból lett fotós, akár az album bármely másik szerkesztője számolgatta volna az aranymetszést. (Miként a mindennapokban sem méregetjük, hogy hová rakjunk, mondjuk, a füzetünkön egy matricát, inkább érzésre helyezzük el, általában éppen az aranymetszésbe.) Ezek tükrében állítható, hogy a halálba menőket ábrázoló képek az album szerkesztőinek szándéka szerint kellően hangsúlyos helyen és mennyiségben találhatók anélkül is, hogy manipulálnánk az eredeti elrendezést.

Az eredeti album az érkezéstől a „haszonig” (*Effekten*) zajló folyamatot nagyon pontosan követi, ekként bepillantást engedve az SS nézőpontjába. A Yad Vashem- és a magyar kiadvány szerkesztési eljárása valami teljesen más szándék irányába mutat. Miközben az indíttatás emocionálisan érthető, a kivitelezés eredménye jobb esetben is egy „hollywoodizált” holokausztképhez közelít, amely egy nagyobb és régebbre visszanyúló folyamat része, amit bizonyos

holokauszt túlélők közötti „szenvedésverseny”⁹ kiterjesztésének tekinthetünk. Ami a következményeket illeti, most csak egyet említek. Azt ti., hogy – legyen az indíttatás bármilyen érthető – mégis egy közvetlen forrás manipulálásáról, némi túlzással meghamisításáról van szó. Ez remek kapaszkodót nyújt a holokauszttagadók (vagy ahogyan előszeretettel becézik magukat: a Holokauszt revizionistái) számára.

Már ez a rövid szerkezeti áttekintés is megmutatja, hogy a pusztítás és az erőszak nem hangsúlytalan vagy éppen leplezett az albumban. Mindössze nagyon hűen illusztrálja kicsiben Birkenau működését, amennyiben a Birodalom számára keletkező haszon maximalizálását célozták, nagyban pedig a náci eszmét: az Ezeréves Birodalom felépítéséhez vezető út megteremtését. A zsidóság kiirtása mindkét esetben „csak” szükséges lépésként jelenik meg, nem pedig valamilyen önmagában elérendő célként.

GOEBBELSI VÍZIÓ

Amikor az *Auschwitz-album* képeit vizsgáljuk, több felvétel esetében éppúgy, mint az azok elrendezésében egyértelmű esztétizálási szándék mutatkozik. Ennek vizsgálatához arra a bő egy évtizeddel korábbi levélváltásra támaszkodom, amely Wilhelm Furtwängler és Joseph Goebbels között zajlott le, és amelyet a karmester engedélyével a *Reichsminister* 1933 áprilisában közre is adott a *Deutsche Allgemeine Zeitung* hasábjain. Ebben Goebbels doktor deklarálja, hogy

[a] politika is művészet, talán a legmagasabb és legátfogóbb művészet, ami létezik. És mi, akik a modern német politikát alakítjuk, művészembereknek érezzük magunkat, akiket azzal a felelősségteljes feladattal bíztak meg, hogy a tömegek nyers-anyagából a nép erős és szilárd építményét formáljuk. A művészetnek és a művésznek nemcsak az a feladata, hogy egyesítsen, hanem az is, hogy formáljon, alakítson, félreállítsa (beseitigen) a betegeket és szabad utat teremtsen az egészségeseknek.¹⁰

⁹ A túlélők közötti ilyen rivalizálásról és annak hatásairól lásd. a többi között Karsai László: *Holokauszt*. Pannonica Kiadó, h.n., 2001. 10.

¹⁰ Briefwechsel zwischen Wilhelm Furtwängler und Joseph Goebbels über Kunst und Staat. In *Deutsche Allgemeine Zeitung*, 11. April 1933. Online elérés: https://ghdi.ghi-dc.org/docpage.cfm?docpage_id=2424&language=german (2024.01.03.)

Az útteremtés, útkészítés bibliai allúziójából¹¹ tehát kitűnik, hogy mindaz, ami törvényhozásban, a gettókban és a KL-rendszerben történt, legyen az megsemmisítés, orvosi kísérlet vagy kényszermunka, a végrehajtóit egyként a (goebbelsi pervertált értelemben vett) „művész” rangjára emelték. Ezért hát „művész” volt Adolf Eichmann, aki a menetrendeket úgy állította össze, hogy a transzportok a lehető legkevesebb fennakadással jussanak célba. Vagy Reinhard Heydrich, aki olyan tökéletesen alkotta meg az *Endlösung* tervét, hogy az még évekkel a halála után is olajozottan működött. Vagy Rudolf Höß, akit kifejezetten a „magyar-akció” gördülékeny lebonyolítására rendelték vissza Auschwitzba.

És „művészek” az birkenai fényképészek is. Azáltal, ahogyan több felvételt is elkészítettek, és ahogyan az album végső változatát összeállították, nemcsak egyszerű dokumentációs munkát végeztek, hanem „alkottak”. Nemcsak az „útteremtés” felszíne érdekelte őket, hanem az is, hogy megmutassák, megörökítsék azt, amiről semmilyen avatatlannak nem szabadott tudnia. A következőkben erre mutatok néhány kiragadott példát.



1. Bernhard Walter felvétele, FIV¹², 140.

Ez az *Auschwitz-album* korábban már említett nyitóképe. Ezzel tudatosítja az értő szemekben a szerkesztő, hogy a most következő képek készítésének a helye Birkenau. Walter a beérkező szerelvény vége felé egy vagon tetején egyensúlyozva készíti el ezt a felvételt, hogy jól befoghassa a legfontosabb elemeket. Itt, az album elején olyan hatást kelt ez a felvétel, mintha valami bizarr előadás

¹¹ Iz 40,3; Lk 3,4.

¹² Az *FVI* feloldása a képaláírásokban: Bruttmann, Hördler, Kreutzmüller: *Die fotografische Inszenierung*, majd az oldalszám.

színpadképét pillantanánk meg. A vonatok a végtelenbe nyúlnak, ezzel vezetve a szemünket a kép enyészpontja felé. Ezt a pontot úgy pozícionálta Walter, hogy azon az egyenesen helyezkedjen el, amelyet a felhőtlen ég és a föld érintkezése kijelöl, és amelyen a ködből felsejlik a két legnagyobb befogadóképességű, a II. és a III. krematórium. Mindezek nagyjából a kép aranymetszésében helyezkednek el, hangsúlyozva, hogy lesz még jelentőségük a későbbiek folyamán.

A következő három felvétel a munkaképtelenekről készített fotók közül került ki.



2. Ernst Hofmann felvétele, FIV, 142.

Egyrészt jól látszik Hofmann azon szokása, hogy időnként megállított egy-egy csoportot azért, hogy pózoljanak neki a fotók elkészítéséhez. Másrészt, ha az anyák és gyerekek arcát megnézzük, azt vesszük észre, hogy bár a reakcióik a fényképész feltűnésére némileg különbözőek, de rettegés, félelem nem ismerhető fel rajtuk. Sőt, a jobb oldalon álló hölgy és – feltehetően – a kislánya vagy unokája mintha mosolyognának. A hölgy feje fölött, kissé jobbra a III. krematórium kapuja, mögötte pedig a földbe süllyesztett vetkőzőhelyiség lapos teteje látszik.¹³

A következő felvételen, bár félelmet itt sem tapasztalunk, leginkább fáradt asszonyokat és gyerekeket látunk, akiknek mintha csak egyetlen vágyuk lenne már, megpihenni kicsit, miután napok óta úton vannak, többnyire étlen-szomjan. A háttérben egy sátor tetős épület, amelynek a cserepei és a falai jó állapotban vannak, néhány ablaka nyitva, és a tábor többi területéhez képest

¹³ Bruttmann, Hördler, Kreutzmüller: *Die fotografische Inszenierung*, 269.

az udvara rendezett. Mintha csak egy új házba történő beköltözés előtti egyik pillanatot kapta volna el a fotós. Tart ez mindaddig, amíg meg nem tudjuk, hogy ez a bizonyos épület a III. krematórium. Mindkét felvételen látható, hogy Hofmann gondosan ügyelt arra, hogy a képek helyszíne pontosan azonosítható legyen a táboron belül.



3. Ernst Hofmann felvétele, FIV, 142.

Az utolsó felvétel a deportálások elején, május második felében készült, ami abból átszik, hogy a fű még meglehetősen jó állapotú. Később itt már csak a puszta föld volt, miután foglyok ezrei taposták le, vagy éppen ették meg, miközben arra vártak, hogy a IV. vagy V. krematóriumba tereljék őket. A gyerekek nyugodtan üldögélnek vagy éppen játszanak. Jobb fent, a háttérben egy SS-őr puskával a vállán nyugodtan sétál, mintha éppen falatozna valamit.



4. Ernst Hofmann felvétele, FIV, 235.

Az előtérben látható bácsika (talán éppen a mögötte üldögélő felesége számára) a kannájával vízért megy ahhoz a tóhoz, amelynek a stégjéről Hofmann a felvételt készíti. Jobb szélén látható egy (feltehetőleg nő vagy lány), aki már merít is a vízből. Azonban ez a tó Birkenau egyik leghírhedtebb helye: a IV. és V. krematóriumban megöltek hamvait szórták ide.¹⁴ Erről persze egyik rab sem, így a bácsika sem tud, nem úgy, mint Hofmann.

Ez a fénykép egy másik narratívába is becsatlakozik. Abba, amelyiket leg-erőteljesebben az 1940-es *Der Ewige Jude* című, áldokumentarista propagandafilm fémjelez. Fritz Hippler celluloidpazarlása azt szándékozik a maga meglehetősen egyszerű eszközeivel megmutatni, hogy nem érdemes zsidókról beszélni, mert a problémát A zsidó jelenti, az ők zsidó. Őt akkor láthatjuk meg, ha megfosztjuk vagyonától, összezárjuk a többi zsidóval. Ekkor kiderül – mint azt a különböző gettókból készített felvételek is „igazolják” –, hogy valójában koszos, büdös, igénytelen, és még a saját fajtájára is rátámad, mert rablás és kizsákmányolás nélkül képtelen életben maradni. Ezzel pedig alátámasztva mindazt, amit az NSDAP olyan nagy elánnal hirdetett a zsidóságról. Ha most ezt az utolsó fényképet a *Der Ewige Jude* narratívájában értelmezzük, akkor azt találjuk, hogy akik isznak a vízből, azok minden további nélkül képesek arra, hogy felzabálják a sajátjaikat (már csak pusztán ösztönből is), mindössze egy korty vízért. Mindeközben a valóság az, hogy – ahogyan azt több túlélő feljegyzéséből is tudjuk¹⁵ – a táborba érkezők legnagyobb kínja sokszor a szomszédosság volt, minthogy a napokig, sokszor hetekig tartó út során alig vagy egyáltalán nem kaptak inni. Ezért is volt könnyű őket a zuhanyzás ígéretével a gázkamrákba terelni.

Nem állítható, hogy Goebbels doktor „művészetéről” tett kijelentése hívta volna életre a nemzetiszocializmus „útteremtőit”. Kétségtelen azonban, hogy ráértett, akadnak majd olyanok, akik nemcsak parancsokat hajtanak végre, hanem a tőlük telhető legnagyobb odaadással és tökéletességgel végzik el az Ezeréves Birodalom építése érdekében a különböző vállalt feladataikat. Mint láthattuk, Walter és Hofmann sem csak fotóztak. Ám még így is messze elmaradtak az olyan hírhedt szadistáktól, mint Otto Moll, Amon Göth, Joseph Mengele és – a gyengébbik nemet sem mellőzve – Irma Grese, Dorothea Binz vagy Herta Bothe.

* * *

¹⁴ Bruttmann, Hördler, Kreutzmüller: *Die fotografische Inszenierung*, 235.

¹⁵ Így pl. Levi, Primo: *Ember ez? – Fegyvernnyugvás*. Ford. Magyarósi Gizella. Európa Könyvkiadó, 2014. 24.

Az *Auschwitz-album* lapjain nem láthatunk hullahegyeket, kivégzéseket, kínzásokat vagy „muzulmánokat”. Vagyis semmi olyat, amire egy Auschwitz-ban készült gyűjtemény esetében számítanánk. Azonban az erőszak és a pusztítás a legkevésbé sem maradtak le a lapjairól, mindössze nem tárulnak fel *prima facie*.

Az írásom elején azt állítottam, hogy az albumot az elkövetők készítették. Igaz ez egyrészt abban a triviális értelemben, hogy így, ebben a formában az album azért készülhetett el, mert létezett már egy kidolgozott, bepróbált és kiérlelt processzus, amely megörökítésre kerülhetett. Ennek a folyamatnak a létrehozása több ezer ember műve volt, akik a legfelsőbb náci vezetésből éppúgy kerültek ki, mint a szomszédság berkeiből. Ugyanakkor akképpen is igaz, ahogyan évtizedekkel később Susan Sontag fogalmaz. Szerinte „a fényképész cinkosságba kerül mindazzal, ami érdekessé, fotózásra érdemessé teszi a témát – még ha ez az érdekesség egy másik ember szenvedése vagy balszerencséje is.”¹⁶ Igaz ráadásul a legszűkebb értelemben is: Walter és Hofmann kezében sem bot, sem puska, sem pedig Zyklon-B-s doboz nem volt. Ők a fényképezőgépeikkel tudták kivenni a részüket az Ezeréves Birodalom építéséhez vezető út megteremtéséből. És, mint azt talán ez a négy felvétel is mutatja, „művészetükben” a tőlük telhető maximumot nyújtották.

Végezetül egy paradoxonra mutatnék rá. A nácik azért, hogy a háborús kiadásokat, veszteségeket és hiányt kompenzálják, megalkották a zsidók egy csoportját, akik közül néhányan az *Auschwitz-albumban* mint a „még munkaképesek” láthatók. Ám éppen azáltal, hogy – kényszerből és/vagy számításból, mindegy, de – letettek az eltervezett válogatatlan gyilkolásról, szándékaikkal ellentétesen sok ember életét mentették meg, még ha az elpusztultak millióihoz képest csak maroknyinak tűnik is a számuk. Ez viszont olyan remény forrása lehet számunkra, aminek bizonyítékára legkevésbé egy, az *Auschwitz-albumhoz* hasonló helyen számíthatunk.

¹⁶ Sontag, Susan: *A fényképezésről*. Ford. Nemes Anna. Budapest, Helikon Kiadó, 2023. 21.

*„Szükséges tehát, hogy a bátor ember érezzen ugyan
félelmet, de ennek ellenére megállja a helyét.”*

„DEFORMÁLT TESTE OLVASHATÓ SZÖVEGKÉNT ÉRTELMEZHETŐ”¹ (BEVEZETÉS A SZÖRNY-HERMENEUTIKÁBA)

GÁBOR GYÖRGY²

„Ha Szókratész ma elhagyná a házát, a bölcslet ott találja küszöbén. Ha Júdás ma éjszaka távozik, Júdással találkozik alighanem. Minden élet sok napból áll, nap jön nap után. Magunkon át megyünk, és rablókkal, szellemekkel, óriásokkal, öregekkel, fiatalokkal, asszonyokkal, özvegyekkel és szerelmes sors társakkal találkozunk. De mindig magunkkal.”³

I.

Egy történet szerint, amelyet Szent Jeromos *Vita S. Pauli primi eremita*e című munkájában örökített meg, s amelyet a későbbiekben Thomas de Cantimpré *De naturis rerum* című művében újra feldolgozott, Szent Antal elindult, hogy felkeresse Remete Szent Pált, ám útját egyszeriben egy szörny keresztelte, amely felülről úgy nézett ki, mint egy ember, kampós orral, ám homlokán szarvak voltak, s teste alsó része kecskelábakban végződött. Szent Antal e látványra magára öltötte a hit pajzsát és a remény páncélját, ám a különös lény a béke zálogaként gyümölcsöket nyújtott át, s Antal kérdésére, hogy ki is ő valójában, így válaszolt: „»Halandó vagyok, az egyik szomszédja a remetének, akit a pogányok tévesen faunnak, szatírnak vagy incubusnak neveznek. A népem küldöttjeként jöttem, hogy imádkozz éretünk közös Urunknál, akiről tudjuk, hogy az emberek üdvösségéért jött, és akinek híre betölti az egész földet. « Az idős utazó bő könnyeket hullatott, amelyek szívének örömét fejezték ki. Örült Krisztus dicsőségének és a Sátán bukásának, ugyanakkor

¹ „deformed body a readable text.” In Marjorie Garber: *Shakespeare's Ghost Writers. Literature as Uncanny Causality*, Routledge, New York and London, 2010. 40.

² Jelen tanulmány egy tervezett nagyobb munkának – amelyet Borbély Gáborral közösen készítünk – az első bevezető részlete. E helyütt csak a probléma felvetésére nyílt lehetőség, ezért a szöveg – értelemszerűen – helyenként vázlatos, másfelől nem lekerekített, vagyis az olvasó legfeljebb csak benyomásokat szerezhet a folytatásról.

³ James Joyce: *Ulysses*. Ford. Szentkuthy Miklós. Európa Könyvkiadó, 1974. 262.

csodálkozott, hogy megértette a lény szavait. Botjával megütötte a földet, és így szólt: » Jaj neked, Alexandria, aki istenséggként tiszteled a torzszülötteket! Jaj neked, parázna város, amelybe az egész világ démonjai összegyűltek! Mit fogsz most mondani? A vadállatok Krisztust hirdetik, te pedig istenséggként imáodod a torzszülötteket!« S hogy Jeromos megerősítse beszámolójának hitelességét, hozzátette: »Egy ilyen lényt élve vittek Alexandriába, ahol hatalmas látványosságot nyújtott a nép számára. Később, amikor elpusztult, hogy a nyári hőségben ne bomoljon szét, sóval tartósították, és Antiochiába vitték, hogy a császár is láthassa.«⁴

Egy másik helyen, ahol a tudós szerző, Vincentius Bellovacensis a szörnyetegek több fajtájáról számol be, így például az óriásokról ('gigantes'), akik – mint mondja – a híresztelésekkel ellentétben nem a bukott angyalok és az emberek lányainak vízőzön előtti nászából születtek, hanem a földből keltek ki, hiszen ők a „föld gyermekei”, jóllehet származásuk bizonytalan, aztán a kutyafejű emberekről ('cynocephali'), akik inkább ugatnak, semmint beszélnek, az egyszerűekről ('cyclopes'), akik túlnőnek a legmagasabb fákon és embervért fogyasztanak, valamint a Gangesz közelében élőkről, akik oly erősek, hogy pusztá kézzel ragadják meg az elefántokat, egy roppant érdekes esetet oszt meg olvasóközönségével: „A mi korunkban Franciaország királyának, Lajosnak egy olyan lényt mutogattak, amelynek kutyafeje volt, de a teste többi része emberhez hasonló. Lábai, karjai szörtenek voltak, mint az emberé, a nyaka is csupasz és fehér volt, a háta viszont szőrös. Egyenes testtartású, és le is tudott ülni, akár az ember. Főtt húsokat evett, bort pedig nagy élvezettel ivott. Szokásait és modorát illetően olyan volt, mint egy ember: az ételt a kezével fogta meg, és emelte a szájához. A nemi szerve szokatlanul nagy volt, teste méretéhez képest aránytalan. Szívesen egyesült fiatal lányokkal és nőkkel, de férfiakkal is, és nem tett különbséget a férfi és a női nem között. Amikor békés volt, az emberhez hasonlóan szelíden viselkedett, de ha dühös lett, rendkívül kegyetlenné vált, és rárontott az emberekre.”⁵

A fenti elbeszélések, amelyekben látszólag csak annyi a közös, hogy mindkettőben szörnyetegekről, rémisztő szörnyszülöttekről esik szó, irányultságuk

⁴ Szent Jeromos: *Vita S. Pauli primi eremitae*, Migne Patrologia Latina (továbbiakban MPL) 23. 23–24. Ugyanez a történet: Thomas Cantimpratus: *Liber de naturarum rerum*, III, 1–25. Berlin – New York, Walter de Gruyter, 1973. 97.

⁵ Vincentius Bellovacensis: *Speculum naturale*, XXXI, 126. Apud Dominicum Nicolinum, Venetiis, 1591. 409. <https://archive.org/details/SpeculiMaiorisVincentii-Tomusi/page/n903/mode/2up> A szerző Szent Lajos király idején élt, vagyis a „mi korunkban Franciaország királyának, Lajosnak” felvezetés képtelenségnek tűnik, s ezért helyesebbnek látták a 9. századra, egészen pontosan a 814-es esztendőre, I. (Jámbor) Lajos korára helyezni a történetet. Lásd ehhez Rudolf Wittkower: „Marvels of the East. A Study in the History of Monsters.” In *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, 1942. 5. 188.

ellenére végső soron ugyanazt a súlyos kérdést feszegetik: kicsodák vagy mi-csodák ezek a lények? Vajon „ezek is Ádámtól, az első embertől származnak”? A válasz az, hogy nem úgy, ahogyan Adelmus filozófus mondja az onocentaurusokról, akik – ha igaz – ember és állat közötti törvénytelen keveredésből származnak.⁶ S hasonlóképpen kérdés, hogy a Szent Antal által látott torzszülött lény, a cynocephalus (kutyafejű) vajon ember, állat, avagy valami más. Jóllehet a szörnyek nem rendelkeznek lélekkel, még akkor sem, ha egyes cselekedeteik olyanok, mintha bennük az értelem nyilvánulna meg, a faunok és a szatírok nem azok, amiknek gondolnánk őket: valójában jó keresztények, akik remetealakokban mutatkoznak meg, s zsoltárokat idézve beszélgetnek, vagyis maguk is a vallási normalitás realizálódásának alanyai. Ugyanakkor lényük valamiféle jel vagy figyelmeztetés, a megszokott és elvárt szabályoktól, elvárásoktól és követelményektől eltérő normaszegések elborzasztó példázatai: az elbeszélés cynocephalus a erkölcsi szörnyetegség képmása és megtestesítője: az, aki lényében hordozza mindazt a borzalmat, ami a szexuális tabuk megszegőire vár.

Tény és fikció, képzelt szorongás és valóságos rettegés, enigmatikus jelzés és tényleges üzenet hordozói: félelmetes, kiszámíthatatlan hibrid lények.

De kik is ők valójában?

II.

Minthogy a kulturális jelenségek tudományos igényű vizsgálatának nehézsége elsősorban abból fakad, hogy a vizsgálat tárgya rendkívül nehezen operacionalizálható, az eszmetörténeten belül nehezen találni az emberi reflexiók, projekciók, valamint a különféle emóciók, az immanens és transzcendens, az egyéni és kollektív félelmek, elfojtott vágyak által kiváltott olyasféle konstrukciókat, mint amilyenek a különböző civilizációk és kultúrák mentális szövetéből megalkotott szörnyetegek, s amelyekre kiváltképp vonatkozik Geertz episztemológiai tézise: „Minden tudomány kezdeti kihívása az, hogy tárgyát olyan módon határozza meg, amely lehetővé teszi annak szisztematikus elemzését.”⁷

Csakhoggy milyen módon kerülhet sor, sor kerülhet-e egyáltalán a „szisztematikus elemzésre”, amikor az elemzés tárgyának a lényege explicite önmaga feltárhatalanságában rejlik: rejtőzködésében, ontológiai meghatározhatatlanságában, osztályozhatatlanságában, kategorizálhatatlanságában, a természeti törvényeknek, valamint a társadalmi elvárásoknak és konvencióknak való kiszámíthatatlanságában és ellentmondásosságában, polimorf lényében, s létének megannyi bizonytalanságában, körülhatárolhatatlanságában.

⁶ Lásd 4. lábjegyzet – Thomas Cantimpratensis i. m. uo.

⁷ Clifford Geertz: „Person, Time, and Conduct in Bali.” In *Uő: The Interpretation of Cultures.*, New York, Basic Books, 1973. 362.

Mindebből következően az Arisztotelész által leírt tudományos kutatás négy tárgya egyikének sem feleltethetők meg a vizsgált objektumok, vagyis a szörnyek, ugyanis a feltett kérdések egyikére sem adható megnyugtató és ellentmondástól mentes válasz: „Négy dolgot vizsgálunk: a tényállást, az okot, a létezést és az esszenciát.”⁸

Ha azonban a gondolkodást nem valamiféle rejtett, misztikus folyamatnak tekintjük, amely egy „secret grotto”-ban, valamiféle „titkos barlangban” zajlik,⁹ hanem épp ellenkezőleg, amely jelentéssel és jelentőséggel felruházott szimbólumok alakulataiban ölt testet, eszközök és rituálék, bálványok és szellemi konstrukciók különféle gazdag alakzataiban, jeleiben, gesztusaiban, képeiben és hangjaiban, ez esetben valamennyi szellemi képződmény szubsztanciális lényege, hogy elsősorban nem önmagára referál, saját létére, nem létére vagy milyenségére, hanem az őt megképző civilizációra és kultúrára.

A mítosz semmiképpen sem a valóság oppozíciója, hanem annak sajátos szervező eleme, s az emberi viselkedésnek, a kapcsolatok bonyolult rendszerének, egyfelől az egyes személy vágyainak, álmainak, reményeinek, nosztalgáinak, vagy épp félelmeinek, reménytelenségének, kilátástalanságának és csalódásainak foglalatja, másfelől a közösség deklarált értékrendjének hordozója, amely ennél fogva viselkedési minták, normatívák, erkölcsi és nevelési elvek, e világi vagy szakrális megfelelési szabályok, immanens és transzcendens magatartásbéli paradigmák reprezentációja. Le Goffal nevezhetnénk a „képezet dokumentumainak”,¹⁰ amelyeknek súlya kiváltképp akkor nő meg, amikor „az értelem cserbenhagy bennünket, ám mindig ott marad az ultima ratio, a csoda és a misztikus erő.”¹¹

Igaza van Cassirernek, aki az embert „homo symbolicus”-nak nevezi, hiszen az emberi tapasztalat, tudás, ismeret és gondolkodás alapvető elemei és struktúrái (nyelv, mítosz, matematika etc.) nem közvetlenül a valósággal lépnek kapcsolatba, hanem a legkülönbébb szimbólumok révén.¹² A szimbólumok hordozta jelentések, legyenek azok határozatlanok, homályosak vagy

⁸ Arisztotelész: „Második analitika” II, 1. In Uő: *Organon. Logikai értekezések*. Ford. Steiger Kornél. Gondolat Kiadó, 2023. 366. Görögül: „ζητούμεν δὲ τέτταρα, τὸ ὅτι, τὸ διότι, εἰ ἔστι, τί ἐστίν”. In Arisztotelész: „Analyticorum posteriorum” II, 1. In *Aristotelis opera omnia graece et latine* (továbbiakban: AOO), I., Parisiis, Editore Ambrosio Firmin-Didot, 1878. 153.

⁹ Gilbert Ryle: *The Concept of Mind*. London and New York, Routledge, 2009. 103.

¹⁰ Jacques Le Goff: „A mentalitástörténet”. In Benda Gyula és Szekeres András szerk. *Az Annales. A gazdaság-, társadalom- és művelődéstörténet francia változata*. Ford. Ádám Péter. Budapest, L'Harmattan – Atelier, 426.

¹¹ Ernst Cassirer: *The Myth of the State*. New Haven, Yale University Press, 1946. 279.

¹² Vö. Ernst Cassirer: *Philosophie der symbolischen Formen* I-III. Hamburg, Felix Meiner Verlag, 2010.

bizonytalanok, de akármilyenek is, rajtuk mint kulturális mintázatokon és mechanizmusokon, nyelvi vagy fogalmi képződményeken, vizualizálható vagy láthatatlanságba burkolózó, auditíve megragadható vagy némaságban rejtőzködő, lokalizálható vagy pozíciójukban nem beazonosítható, temporális vagy intemporális formációkon keresztül válnak érthetővé az emberi élet eseménysorai, az átláthatatlan vagy érzékelhetetlen világ elemei és komponensei. A kulturális mintázatok száma persze igen jelentős, de civilizációkról civilizációkra, kultúrákról kultúrákra, társadalmakról társadalmakra történő ismétlődésük, orientációs funkciójuk egzisztenciális rendeltetésük különbözőségeiken túl is végső soron azonosak, s ez az esetek roppant nagy száma, már-már kimeríthetlensége miatt részben nehezíti, részben azonban növeli a komparatiztikán alapuló értelmezés esélyeit.

Cassirer pontosan és lényegre törően láttatja és érzékelteti a vizsgálat egyedül lehetséges irányát és alkalmazandó módszerét: „A történetész, akárcsak a fizikus, egy anyagi világban él. Mégis, kutatása kezdetén nem fizikai tárgyak világával találkozók, hanem egy szimbolikus univerzummal – a szimbólumok világával. Először meg kell tanulnia ezeket a szimbólumokat »olvasni«. Bármely történelmi tény, bármilyen egyszerűnek is tűnik, csak a szimbólumok ilyen előzetes elemzése révén határozható meg és válik érthetővé. Nem a dolgok vagy események, hanem a dokumentumok és emlékművek jelentik történelmi ismereteink elsődleges és közvetlen tárgyát. Csak ezeknek a szimbolikus adatoknak a közvetítésén és értelmezésén keresztül érthetjük meg a valódi történelmi adatokat – a múlt eseményeit és embereit.”¹³

A szörny teste kulturális képződmény, amely részben félelmeink és szorongásaink, részben vágyaink és fantáziáink hordozója is egyben. Tudati konstrukciókként és projekciókként függetlenekké válva önálló életre kelnek, jelekké válnak, *monstrumokká* (lásd *monere* = figyelmeztetni), vagyis többet és mást jelölnek pusztán önmaguknál. Megjelenésük, felbukkanásuk vagy visszatérésük az ismeretlenből, a kiszámíthatatlanból és az átláthatatlanból a felfordulás, a zavar, a káosz idejére esik, amely létrehozta, előidézte vagy előcsalta őket. Mintha legalábbis konkrétan a szörnyekre gondolt volna Cassirer, amikor a mítosz idejéről beszélt: „a mítoszt valójában soha nem győzték le, és nem hajtották uralom alá. Mindig ott van, meglapulva a sötétben, várva a megfelelő pillanatra és alkalomra.”¹⁴

A szörny részben projekció, részben azonban a tiltott, az ismeretlen, a bűnben rejtőző utáni vágyakozás: a tiltottal való kapcsolat vonzóvá tesz. Ami tiltott és tabusított, minden esetben civilizáció- és kultúrafüggő, s az ezeken

¹³ Uő: *An Essay on Man. An Introduction to a Philosophy of Human Culture*. New Haven – London, Yale University Press, 2021. 175.

¹⁴ Ernst Cassirer: *The Myth of the State*. I. m. 280.

való túllépés a szabadság érzetét és gyönyörét keltheti. Részben a maga személyes, pszichológiai értelmében, ahogy azt – antcipálva Freudot – Baudelaire a szerelemmel kapcsolatosan állította: „Az egyedülálló és legfőbb gyönyör abban rejlik, hogy biztosan tudjuk, rosszat teszünk... Minden gyönyör a rosszban rejlik”,¹⁵ s részben abban a tágabb társadalmi, szociálpszichológiai kontextusában, amelyről Durkheim ekként írt: „A bűn tehát szükségszerű. Elválaszthatatlan a társadalmi lét alapvető körülményeitől, de épp ezáltal hasznos is, mert azok a körülmények, amelyekkel a bűn összefügg, nélkülözhetetlenek az erkölcs és a jog normális fejlődése szempontjából... Az is megeshet, hogy a bűn nemcsak közvetett, de közvetlen módon is hasznos szerepet játszik a fejlődésben. Nemcsak azt jelzi, hogy nyitva áll az út a szükséges változások előtt, hanem bizonyos esetekben közvetlenül elő is készíti ezeket a változásokat.”¹⁶

A szörny a maga iszonyatában, viselkedésében, cselekedeteiben, szokásaiban, szexuális magatartásában stb. a fennálló csábító alteregójaként mutatkozik meg, mezítelenségével, szexuális tabumentességgel, ruhátlanságával, korlátozó monogámia nélküliségével az egyház és a vonatkozó kor szigorú erkölccseivel és szinte valamennyi létező társadalmi normatívával konfrontálódva.

Másfelől a szörnyek – magukra öltve azt a külső viseletet és belső magatartástípust vagy habitust, amellyel a mindenkori hatalom megképezi és látatja a közösség egészére leselkedő, s a közösség egészét létében és biztonságában fenyegető rettentő, egyszerre misztikus és egyszerre kézzelfogható ellenséget – sokszor maszk mögé rejtőzve, önmagukat álcázva, ám váratlan felbukkanásukkal folytonos rettegésben tartva, a társadalom szakadatlan kiszolgáltatottságát érzékeltetik.

III.

A szörnyek vizsgálatához elkerülhetetlennek tűnik egy új *modus legendi*t találni: célszerűnek látszik, hogy kiindulásként ne az adott kultúrából vagy civilizációból próbáljuk megérteni az általa létrehozott szörnyeket, hanem a szörnyekből próbáljuk kiolvasni az adott kultúrát vagy civilizációt. Annál is inkább,

¹⁵ Charles Baudelaire: „Fusées”. In Uő: *Oeuvres posthumes et correspondances inédites*. Paris, Maison Quantin, 1887. 74. Choderlos de Laclos regénye, *A veszedelmes viszonyok* vagy *De Sade: Juliette története* a minden normán és normalitáson túli libertinizmus, s az ad absurdum vitt büntudat nélküliség szexuális szörnyetegeit vonultatja fel, Nietzsche majd’ egy évszázaddal később papírra vetett sorát megelőlegezve: a „megnyilvánuló kegyetlenség, amely alkotóelemként majdnem minden öröműkben ott lappangott” (Friedrich Nietzsche: *Adalék a morál genealogiájához*. Ford. Romhányi Török Gábor. Budapest, Holnap Kiadó, 1996. 71.).

¹⁶ Émile Durkheim: „A szociológia módszertani szabályai”. In Uő: *A társadalmi tények magyarázatához*. Ford. Léderer Pál és Ádám Péter. Budapest, Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó, 1978. 90.

minthogy a történelem töredékek és szövegek sokasága, s nem egy episztemológiai egész, következésképp nem is garanciája a szinguláris jelentésnek.

De mindenekelőtt vegyük szemügyre a szó jelentését és etimológiáját. Héberül több értelemben és jelentésben fordul elő a *Tanakh*ban:

1. שד (*séd*) Pl. 5Mózes 32,17 – szellem, démon.

2. תנין (*tanin*) Pl. *Jesája* 27,1; 2Mózes 7,10-12 – szörny, tengeri szörny. Mai jelentése 'krokodil', s ebben a jelentésében lett az izraeli haditengerészet egyik tengeralattjárójának neve.

3. רפאים (*refáim* – leggyakrabban többes számban.) Pl. *Jób* 26,5; *Jesája* 14,9 – óriások, árnyalakok.

4. לוייתן (*Leviatán*) Pl. *Jób* 41,1-34; *Zsolt* 104,26.

Görögül:

1. τέρας (*terasz*), jelentése 'szörnyeteg', 'csoda'. Pl. Homérosz: *Iliász* II, 308; Hérodotosz: *Hiszt.* III, 102.

2. θηρίον (*thérion*), jelentése 'vadállat', 'szörnyeteg'. Pl. Platón: *Állam* IX, 588d; *Jelenések* 13,1.

Ám a *terasz* szó lehet az isteni beavatkozás csodás, figyelmeztető jele is. Pl. Hérodotosz: *Hiszt.* VII, 57; *ApCsel* 2,19; 5, 12; 6,8.

Ami a latin kifejezést illeti, a *monstrum*, vagyis a 'szörny', 'csoda' főnév a *monere* (figyelmeztetni, az isteni figyelmeztetésre utal) alapigéből származik, csakúgy, mint a *monstrare* (felmutatni, megmutatni, feltárni) ige, s a három szó közös gyökere a figyelmeztetés és a tanítás fogalmából ered, amely egyesíti az isteni jelet és az erkölcsi tanítás szimbolikáját. Erre alapozva Szent Ágoston a *De civitate Dei* egy helyén a fentieknek egyértelmű filozófiai és teológiai jelentést és jelentőséget tulajdonít: „A *monstrumokat* azért nevezik így, mert a *monstrando* (megmutatás) szóból ered a nevük, mivel valamit jelentésükkel megmutatnak. Az *ostenta* az *ostendendo* (megmutatni) szóból származik, míg a *portenta* (előjelek) a *portendendo* (előre jelezve, előre mutatva) szóból, vagyis az előre jelzés képességéből; a *prodigia* (csodajelek, előjelek, természetfeletti jelenségek) pedig azért kapta ezt a nevet, mert *porro dicunt*, azaz előre mondanak, vagyis a jövőt hirdetik. (...) Ezeket, amelyeket *monstrumoknak*, *jeleknek*, *előjeleknek* és *csodajeleknek* nevezünk, azért kell figyelembe venni, mert azt kell megmutatniuk, előre jelezniük vagy hirdetniük, hogy Isten az emberi testekkel is mindenféle nehézség és akadály nélkül, bármely természeti törvény előírását figyelmen kívül hagyva bizony meg fogja tenni mindazt, amit előre megmondott.”¹⁷

¹⁷ Szent Ágoston: *De civitate Dei*, XXI, 8. A szöveg latinul így hangzik: „Monstra sane dicta perhibent a monstrando, quod aliquid significando demonstrent, et ostenta

Vagyis jelekről van szó, előjelekről, csodajelekről, amelyek Isten (vagy az istenek) akaratát közvetítik, s mutatják meg vagy tárják fel azokat a földi halandó számára. Az antikvitásban a jelek olvasata és értelmezése a professzionális jószók számára olykor megfektetésre, feloldásra váró komoly feladatnak mutatkozott, olykor viszont mindenki számára könnyen dekódolható üzeneteknek bizonyultak.¹⁸ Titus Livius számtalan csodajelről (*haec prodigia*) számol be,¹⁹ Hérodotosz pedig ugyancsak nagy csodajel feltűnéséről (τέρας ἐφάνη μέγα) szól, felemléget egy öszvért, amely „olyan csikót ellett, amelynek kétféle – hím és nő – ivarszervei voltak, de a hím szervek voltak felül”, továbbá szóba hoz egy nyulat ellő lovat, amelyet „könnyen megfeythető csodának” nevez, csak épp „Xerxész ügyet sem vetett rá.”²⁰

Hosszabb folyamat eredménye, amíg a görög *terasz* szó latin fordítását, a különleges, szokatlan, rendkívüli természeti események jelölésére szánt *monstrumot* fokozatosan a rendhagyó, a kulturálisan adott normáktól eltérő emberfajta megnevezésére alkalmazzák. Ebben az értelemben viszont a szó már a természeti rend megzavarását, illetve Isten természet feletti korlátlan hatalmát fejezi ki, ám mindig lényegében hordozva azt is, hogy a különös isteni jelek valamilyen didaktikus célzatú morális tanítást tartalmaznak, s megjelenésük vagy felbukkanásuk leginkább erkölcsi indíttatású figyelmeztetésként, számonkérésként, intelemként, büntetésként vagy ítéletként értelmezendők. Mivel a középkori felfogás szerint – amint az például Sevillei Izidor *Ety-mologiae* című munkájában olvasható – a dolgok neve nem önkényes – „ugyanis, amikor megértjük, honnan származik egy név, gyorsabban felfoghatjuk annak jelentését; minden dolog megértése egyértelműbbé válik, ha az etimológiáját

ab ostendendo, et portenta a portendendo, id est praeostendendo, et prodigia, quod porro dicant, id est futura praedicant. ... et monstra ostenta, portenta prodigia nuncupantur, hoc monstrare debent, hoc ostendere uel praeostendere, hoc praedicere, quod facturum sit Deus, quae de corporibus hominum se praeunantiauit esse facturum, nulla impediende difficultate, nulla praescribente lege naturae.” In MPL 41. 722-723. A szöveg magyar fordítását módosítottam: Szent Ágoston: *Isten városáról* IV. Ford. Dér Katalin. Budapest, Kairosz Kiadó, 2009. 394.

¹⁸ Lásd Raymond Bloch: *Les prodiges dans l'Antiquité classique*. Paris, Presses Universitaires de France, 1963.

¹⁹ Livius: *Ab urbe condita* XXVII, 4; 11; 37. stb. (tejjel teli emlőjű bárány, ember arcú disznó, véresen verítékező szobrok, beszélő ökör, „kétes nemű, félig fiú-, félig lánycsecsemő született, akit általában *androgynos*-nak szoktak nevezni”, elefántfejű gyermek, csecsemő, akinél „nem lehetett tudni, hogy fiú-e vagy lány” stb. In <https://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.02.0162%3Abook%3D26>. Magyarul: Livius: *A római nép története a város alapításától* II. Ford. Muraközy Gyula. Európa Könyvkiadó, 1982. 650; 663; 708. stb.

²⁰ Hérodotosz: *Hiszt.* VII, 57. *Herodoti historiarum libri IX*, Parisiis, Editoribus Firmin-Didot et Sociis, 1928. 336. Magyarul: *A görög-perzsa háború*. Ford. Muraközy Gyula. Európa Könyvkiadó, 1989. 483.

ismerjük”²¹ –, hanem a név túlnyomó részben kifejezi azok természetét, s jöllehet „nem minden név származik a természet rendje szerint (*secundum naturam*) az elődöktől, hanem némelyeket önkényesen adtak (*secundum placitum*)”, a szörnyek nevének ismerete nem csak közelebb visz tulajdonságaik megértéséhez, hanem értelmezhetőbbé teszi a rajtuk keresztül érkező isteni üzenetet.

Jöllehet az *ostentum*, a *portentum*, a *monstrum* és a *prodigium* kifejezések igen gyakran felcserélhetők voltak a latin prózairodalomban, Fronto ennek ellenére igyekezett precízen elkülöníteni egymástól mind a négy szót, megadva pontos jelentésüket: „Hogyan értsük az *ostentumot*, a *portentumot*, a *monstrumot* és a *prodigiumot*? Az *ostentum* az, ami a szokásostól eltérően mutatkozik meg, például, ha azt látjuk, hogy ég a föld, az égbolt vagy a tenger. A *portentum* az, ami tovább tart, és valamilyen jövőbeli eseményre utal. A *monstrum* az, ami a természet ellen van, például a Minótauros. A *prodigium* az, amit az erkölcsök hoznak létre, és amely kárt jelent... Az *ostentum*ban a ritkaság csodálatot kelt. A *monstrum*ban a természet rendje sérül. A *portentum*ban egy elhúzódo esemény rejlik. A *prodigium* pedig kárt jelent.”²²

A *monstrum* a *monendo* (figyelmeztetni, megmutatni) származéka, mint ami megmutatja, jelzi a jövőt (*monstret futurum*), vagy figyelmeztet az istenek akarására (*moneat voluntatem deorum*).²³ Másfelől a *monstrum* az a valami, amely meghaladja a természet rendjét, túllép a természet határain.²⁴ Nonius Marcellusnál a *monstrum* „rettenetes, formátlan, hatalmas szörnyeteg” jelent, ahogy az Vergiliusnál is olvasható, midőn Polüphemosz küklpszot hozza szóba („*Monstrum horrendum, informe, ingens*”²⁵), másrészt az istenek jeleiről vagy csodáiról történő beszámolót („*monstra deum refero*”²⁶). A *monstra* és az *ostenta* valami közelgőt jelez, másfelől a *monstra* az istenek jele és figyelmeztetése, amely előre feltár valamit; a *prodigia* az istenek fenyegetése vagy haragjuk jele („*prodigium canit*”²⁷ – csodáról, előjéről dalol; „*prodigiis acti*

²¹ Isidori Hispalensis episcopi Etymologiarum sive Originum libri XX, t. I. I, XXIX, 2-3. Oxonii, E Typographeo Clarendoniano, 1911.

²² Cornelius Fronto: *De vocabulorum differentiis*, Francofurti, 1566. 7. <https://www.digitale-sammlungen.de/en/view/bsb10996085?page=12,13>

²³ Festus: „De verborum significatu”. In J. W. Pirie – W.-M. Lindsay eds. *Glossaria latina*. Hildesheim, Georg Olms Verlagsbuchhandlung, 1965. 260.

²⁴ Im. 274.

²⁵ Vergilius: *Aeneis* III. 658. <https://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.02.0055%3Abook%3D3%3Acard%3D675> Magyarul: Vergilius: „*Aeneis*”. In Vergilius *Összes művei*. Ford. Lakatos István. Budapest, Magyar Helikon, 1973. 183.

²⁶ I. m. III, 59. <https://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.02.0055%3Abook%3D3%3Acard%3D49> Magyarul: I. m. 165.

²⁷ I. m. III, 366. <https://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.02.0055%3Abook%3D3%3Acard%3D356> Magyarul: I. m. 174.

caelestibus”²⁸ – égi jelektől vezérelve), a *portenta* és *ostenta* pedig bizonyos közelgő esemény jelzete.²⁹

A *monstrum* egyre inkább elkülönül a csodák minden egyéb formájától, s válik a természetén kívül született (*extra naturam nascitur*) természetellenes (*contra naturam*) torz test kifejezőjévé. Isidorus azonban épp azt hangsúlyozza, hogy a csodajelek „nem ellentétesek a természettel, mivel Isten akaratából történnek... hanem a természetről alkotott ismereteinkkel ellentétesek.”³⁰ Tehát a természetellenes dolgok nincsenek oppozícióban a természettel, minthogy az isteni akarat hívta létre őket, márpedig az Isten akarata meg egyezik mindennek a természetével, hanem pusztán az ember számára felfoghatatlanok és értelmezhetetlenek. A *monstrum*ról csupán azért állítható, hogy a „természetén kívül születik” (*extra naturam nascitur*), amennyiben „vagy túlságosan nagy, vagy túlságosan kicsi.”³¹

Bizonyosnak tűnik – s erre a későbbiekben még visszatérünk –, hogy Isidorusnak a természetről vallott gondolatai sok vonatkozásban kötődnek Arisztotelész megállapításaihoz.³² Arisztotelész a természetellenes létezők kategóriáját elutasítva azt hangsúlyozta, hogy „a szörny a természet rendjétől eltérő dolgokhoz tartozik, de nem minden természettől idegen, hanem csupán attól tér el, ami általában a megszokott törvényszerűség szerint zajlik.”³³ Mintha legalábbis „az, aki nem hasonlít a szüleiére, már szörnynek tekinthető, mivel a természet valamilyen módon eltért benne a nemtől vagy fajtától.”³⁴ Arisztotelész számára egyértelmű, hogy „amit a természet hoz létre vagy irányít, semmi rendezetlen nincs [azok között], mert a természet a rend oka mindennek a számára.”³⁵ A szörnyek keletkezését racionális módon, a természetben bekövetkezett zavarral igyekszik magyarázni, például azzal, hogy „az ondó összekeveredik és összezavarodik, akár a hímiből való kilépéskor, akár a

²⁸ I. m. VI, 379. <https://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.02.0055%3Abook%3D6%3Acard%3D337> Magyarul: I. m. 244.

²⁹ *Nonii Marcelli De compendiosa doctrina*. Parisiis, Hachette et Socios, 1872. 400; 500–501; 506–507.

³⁰ Isidori Hispalensis episcopi Etymologiarum sive Originum libri XX. I. m. XI. III. 1–4.

³¹ Sanctus Isidorus: „De differentiis verborum” I. 457. In *Sancti Isidori, Hispalensis episcopi, opera omnia*, MPL 83. 56.

³² Lásd ehhez John Block Friedman: *The Monstrous Races in Medieval Art and Thought*. Syracuse University Press, 2000. 108–130; R. G. Collingwood: *The Idea of Nature*. Oxford University Press, 1960. 80–89.

³³ Arisztotelész: „De animalium generatione”, IV. 770b. In *AOO*, III. Parisiis, Editoribus Firmin Didot et Sociis, 1887. 402.

³⁴ I. m. IV, III. 767b 398.

³⁵ Arisztotelész: *A természet*, VIII, I. 252a. Ford. Bognár László. L’Harmattan, 2010. 145.

nőben való összekeveredéskor.”³⁶ De hasonlóképp, a természet működési rendjéből vett racionális argumentummal igyekszik tagadni a különféle hibrid lények létezését, az eltérő vemhességi időt hozva fel cáfolatául annak, hogy a különféle csoportokhoz tartozó élőlények kereszteződéséből létrejöhetnek kevert fajú utódok, hiszen „semmi sem születhet meg, csak a saját idejében.”³⁷

IV.

Tény, hogy a szörnyetegek a kategóriakrízis megtestesítői. Szembekerülnek az evolúció valamennyi törvényével, s minthogy egyfajta ontológiai liminalitás, azaz köztes lét jellemzi őket, semmiféle struktúrába vagy rendszerbe nem illeszthetők bele. Nemi identitásuk meghatározhatatlan, s a bináris osztályozást és az azonosság törvényét megkérdőjelezzik. Ellenállnak mindenfajta integrációnak, következésképp létük megköveteli a határ, a normativitás és a normalitás fogalmainak újraértelmezését és újragondolását. Esetükben a racionális-tudományos vizsgálat csődöt mond, a diszjunkció logikai művelete érvénytelenné válik, s minthogy az esetek nagy részében egyszerre vonatkoztatható rájuk a konjunktív és a diszjunktív szerkezet, mindebből fakadóan osztályozhatatlanok, beazonosíthatatlanok, azaz valóságos amorf lények.

Ontikus értelemben egyszerre léteznek is meg nem is: legtöbbször csak a nyomaikkal találkozunk, amelyekkel – egyrészt – létük bizonyosságát és megkérdőjelezhetetlenségét kívánják tudtunkra adni – nyomokat hagynak, ergo léteznek –, másrészt megragadhatatlanságuk tanúbizonyságaiként hagynak maguk után olvashatatlan és értelmezhetetlen, homályos, ködös, obskúrus, a legkülönbébb ellentmondásos értelmezésekre lehetőséget biztosító jelzeteiket, elég, ha a kriptozoológia³⁸ legkedveltebb példázataira gondolunk, így a Jetire és lánynyomára, a Loch Ness-i szörnyre és a róla készült elmosódott, kivehetetlen fotókra, a Chupacabrára és a körülötte keringő, ellentmondásoktól hemzsgő „szemtanúi” leírásokra, vagy – hogy napjaink legközkedveltebb példáira utaljunk – a számtalan különféle beszámolóból és ugyancsak kivehetetlen fotókból vagy felvételekből ismert (vagy inkább nem ismert) ufók és a földönkívüliek („alien”) nyomaira. Az elképzelt lények, amelyek tehát léteznek is, meg nem is, egyszerre hordozói a láthatatlan belső félelmeink valóságának

³⁶ Arisztotelész: „Problematum” XI, 61. In AOO, IV. Parisiis, Editoribus Firmin Didot et Sociis, 1889. 172.

³⁷ Arisztotelész: „De animalum generatione”. I. m. IV, III, 769b. 401.

³⁸ A kriptozoológia legismertebb művelője Bernard Heuvelmans. Fő munkái: *Sur la piste des bêtes ignorées*. Paris, Plon, 1955; *On the Track of Unknown Animals*. London, New York, Bahrain, Kegan Paul, 1995; *The Natural History of Hidden Animals*. London, New York, Routledge, 2010.

és fizikai, tehát megtapasztalható és reális létezésük érzékelhetetlenségének és megfigyelhetetlenségének.³⁹

Vagyis a szörny a megismerés határán áll, ám a határok átléphetetlenek. Proxemikai értelemben vett üzenetük igen erős és esszenciális: minden lény saját térrel rendelkezik, ezt kell megőriznie, mert a másik terét büntetlenül nem lépheti át. A szörny lehatárolja a teret, a „mi” és az „ők” binearitására szimplifikálva, s ellenséges térelrendezését kialakítva, a saját terét mintegy áthatolhatatlanná téve, s azt védve, míg mások privát terét veszélybe sodorva. Ha az ember a szörny terébe próbál behatolni, akár csak kíváncsiságból, kockáztatja létét, integritását, s határátlépésével vagy megsemmisül, vagy maga is szörnnyé válik. Homérosz küklupsza, Polüphemosz maga az idegenség és a barbárság, a civilizáción és törvényen kívüiség megtestesülése. Jellemzője egyfajta anarchikus individualizmus, amely megfosztja a szociabilitás minden képességétől és hajlandóságától, attól, ami a görög politikai gondolkodás legalapvetőbb elemének számított: Plátón ideális államában funkcionális, Arisztotelésznél az ember *zoon politikon* természetéből adódó organikus szerepe volt az együttélés társas kereteinek kialakításakor. Polüphemosz saját világát, a barlang nyílását „roppant kővel”, „meredek sziklával” tette áthatolhatatlanná, a vendégjog, „mit vendégnek az ősi szokás oszt” nála mit sem számított – „házadban vendégeidet fölfalni se féltél” –, a küklopszok „Zeusszal csöppet se törődnek, más istennel sem, mert sokkal több a hatalmuk”, „emberlakta vidékről” senki sem kívánczik ide,⁴⁰ s Polüphemosz kannibálként a legvisszataszítóbb és leginkább civilizáción kívüli szokást gyakorolja, végül pedig, amint azt Ovidius is megállapítja majd róla, hozzá „egy vándor se kerülhet büntetlen”, mert ő az, „ki lenéz istent, megvet nagy Olympust”.⁴¹

A szörnyek a radikális civilizatórikus, nemzeti, politikai, kulturális, rendi és vallási különbségek megtestesítői, hordozói, jelképei és szimbólumai, egy adott csoport felsőbbrendűségének aszimmetrikus ellenfogalmai,⁴² pontosabban ellenképződményei. Pusztá létük – amely a „másik által észlelt”⁴³-ból való folyamatos kilépéssel vagy az azzal való állandó konfrontációval azonos – a

³⁹ Lásd ehhez Bruno Roy: „En marge du monde connu: les races de monstres”. In *Aspects de la marginalité au Moyen Âge* (sous la direction de Guy-H. Allard). Montreal, Les Éditions de l'Aurore, 1975. 70–80.

⁴⁰ Homérosz: „Odüsszeia” IX, 240; 243; 268; 275–276; 478. In Homérosz: *Iliász. Odüsszeia. Homéroszi költemények*. Ford. Devecseri Gábor. Budapest, Magyar Helikon, 1967. 567; 568; 574.

⁴¹ Ovidius: *Átváltozások*, Acis és Galatea, Polyphemos, XIII, 761. Ford. Devecseri Gábor. Budapest, Magyar Helikon, 1975. 382.

⁴² Lásd Reinhart Koselleck: *Elmúlt jövő. A történeti idők szemantikája*. Ford. Hidas Zoltán. Budapest, Atlantisz, 2003. 241–298.

⁴³ Maurice Merleau-Ponty: *A látható és a láthatatlan*. Ford. Farkas Henrik. L'Harmattan Kiadó – Szegedi Tudományegyetem Filozófiai Tanszék, 2006. 22.

fennálló különbségek eltörlésével fenyeget, vagyis azzal, hogy homogenizálnak, saját képükre és hasonlatosságukra átalakítanak vagy megsemmisítenek, elpusztítanak. Rejtőzködésük vagy kiszámíthatatlan felbukkanásuk és nyom nélküli felszívódásuk végső oka a határokkal való folytonos „összeütközésük-ből”, vagyis a „határ és a határsértés”⁴⁴ szakadatlan létállapotából következik: heterogeneitásukból, amely mind időben, azaz intemporalitásukban, mind térben, azaz inspatialitásukban megmutatkozik, valamint határsértő jellegük-ből, azaz transzgresszivitásukból. A transzgresszió ebben az összefüggésben a folyamatos törvény- és szabályszegéssel válik azonossá, a természeti (fizikai, mechanikai, logikai etc.) és a nomokrácia társadalmi törvényeinek átlépésével, a létállapottá vált örökös kihágással, Isten törvényeivel szembeni állandó engedetlenséggel. Ha Foucault-nak igaza van, hogy tudniillik „ha a szexualitás csakugyan a represszió áldozata, ha csakugyan tilalomfák veszik körül, ha csakugyan némaságra van kárhoztatva, sőt, mindenki úgy tesz, mintha nem is létezne, akkor már pusztá említése, már az elnyomására való pusztá hivatkozás is szándékos transzgressziónak minősül”,⁴⁵ nos, ha mindez igaz, akkor ennek analógiájára kijelenthető, hogy a szörny pusztá felbukkanása, annak módja, formája és milyensége azonos a határátlépéssel, maga a transzgresszió, vagyis a szörny megmutatkozása egyenlő „a hatalom fennhatósága alóli” szecesszióval, a mindennemű törvény nyilvános megkérdőjelezésével.

A szörnyek a másság vagy az eltérő jelleg manifestációjaként gyakran kötődnek különféle társadalmi-szellemi mozgalmakhoz, irányzatokhoz, nemzeti, vallási vagy egyéb ideológiai meggyőződésekhöz. A hellén civilizációval szemben – a hellén világ saját markáns etnocentrizmusáról⁴⁶ téve tanúbizonyságot – kulturális, nyelvi és fizikai másságukból fakadóan a szörnyek jelenítették meg a görög-római univerzummal konfrontálódó, annak voltaképpeni tagadását és elutasítását jelentő, azzal kifejezetten ellenséges magatartást tanúsító, alsóbbrendűnek, megbízhatatlannak és megvetendőnek tartott barbár világot.⁴⁷

⁴⁴ Michel Foucault: „Előszó a határsértéshez”. In Uő: *Nyelv a végtelenhez*. Ford. Sutyák Tibor. Debrecen, Latin Betűk, 1999. 74.

⁴⁵ Michel Foucault: *A szexualitás története. A tudás akarása*. Ford. Ádám Péter. Budapest, Atlantisz, 1996. 10.

⁴⁶ Az etnocentrizmus jelenségét kifejezetten Sumner leírásának értelmében használom, aki a fogalom jelentkezését nem kötötte korhoz: „Minden csoport táplálja büszkeségét és hiúságát, azzal kérkedik, hogy felsőbbrendű, felmagasztalja saját istenségét, és megvetően tekint a kívülállókra. Minden csoport saját szokásait tekinti az egyedül helyesnek, s ha azt látja, hogy más csoportok más szokásokat követnek, ez gúnyos megvetését váltja ki. E különbségek alapján gyalázkodó jelzők születnek.” (William Graham Sumner: *Népszokások. Szokások, erkölcsök, viselkedésmódok szociológiai jelentősége*. Ford. Félix Pál. Gondolat Kiadó, 1978. 38.

⁴⁷ Vö. John Gilissen: „Le statut des étrangers, à la lumière de l’histoire comparative”. In *L’Étranger* I. Bruxelles, Editions de la Librairie Encyclopédique, 1958. 5–57,

A „barbár” kifejezés alapvetően és eredeti értelmében azokra vonatkozott, akik nem görögül beszéltek, azaz a nyelvük egy görög számára érthetetlen, „barbar” hangzású idegen vagy afféle halandzsza-nyelv képzetét keltette, szemben az emberi hangon való beszéd vagy szólás (audéisz) szavával.⁴⁸ A barbár kifejezés a fenti szemantikai tartalommal jelenik meg Homérosznál (barbarophónosz – barbár hangon, idegen hangon beszélő), s hasonlóképp Hérodotosznál, akinél már nem is emberi, hanem egyenesen állati beszédformára utal a szó.⁴⁹ Ám a „barbár” szó kulturális konnotációja az idegenség, a másság, az eltérő jelleg felelevenítésének, érzékeltetésének és leírásának következtében szélesebb jelentésréteggel gazdagodott. Már Hérodotosz a barbár fogalmát a szűkebb, nyelvi referenciáján túl tágabb értelemmel látja el, amikor a barbár nép szokásait réges-rég elhagyó, világosabb értelemmel rendelkező hellén világról beszél.⁵⁰ Mi több, a kifejezés alkalmassá válik a perzsák barbár harcmódorának jellemzésére, akik „korbáccsal és vesszővel hajszolták támadásra a katonákat.”⁵¹

Platón kimondottan büszke arra, hogy az „idegen természet iránti gyűlölet” tette lehetővé, hogy a görögök „nem keveredtek barbárokkal”,⁵² vagyis természetükben megőrizték eleve adott másságukat. Arisztotelész részben visszatér a nyelvi kontextushoz, amikor arról beszél, hogy ha valaki csak idegen szavakat használ, az barbárság, ugyanis „az idegen szavak barbársággal járnak, tehát valamilyen módon vegyíteni kell őket”. Mert az idegen szavakkal ellentétben „a közönséges szavak biztosítják a kifejezés világosságát”,⁵³ vagyis

különösen 8-11; Annie Dorsinfang-Smets: „Les étrangers dans la société primitive”. In *L'Étranger* I. 59-73.

⁴⁸ Homérosznál: αὐδήεσσα (αὐδήεις). Homérosz: *Odüsszeia* XII. 150.

<https://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0135%3Abook%3D12%3Acard%3D111>

⁴⁹ Homérosznál: βαρβαρόφωνος. Homérosz: *Iliász* II. 867. <https://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0133%3Abook%3D2%3Acard%3D858>. Magyarul: „barbárszavú”, in Homérosz: i. m. 47; Hérodotosznál: „οἱ Πελασγοὶ βαρβαρὸν γλῶσσαν ἰέντες”, „a pelaszkok barbár nyelven beszéltek”. Hérodotosz: *Hiszt.* I. 57. i. m. 17. Magyarul: Hérodotosz: *A görög-perzsa háború*, i. m. 29; Hérodotosz: *Hiszt.* II. 57. i. m. 91. Magyarul: „...barbárok voltak, s beszédüket a madarak hangjához találták hasonlóknak”, i. m. 133.

⁵⁰ Hérodotosz: i. m. I. 60. 18. (βαρβάρου ἔθνος), Magyarul: i. m. 31.

⁵¹ I. m. VII. 223. Magyarul: i. m. 544.

⁵² Platón: „Menexenos”, 245d In *Platonis opera* III. Parisiis, Editore Ambrosio Firmin-Didot, 1880. (ἀμιγείς βαρβάρων – nem keveredtek barbárokkal; τὸ μῖσος τῆς ἄλλοτρίας φύσεως – az idegen természet iránti gyűlölet). Platónnál megjelenik a μειζοβαρβαροὶ kifejezés (οὐ μειζοβαρβαροὶ οἰκοῦμεν – nem barbárokkal keveredve élünk). Magyarul: Platón összes művei I. Ford. Kövendi Dénes. Európa Könyvkiadó, 1984. 935.

⁵³ Arisztotelész: *Poétika* XXII. Ford. Sarkady János. Budapest, Magyar Helikon, 1963. 58–59.

Arisztotelész „barbariszmosz” szóhasználata ebben az összefüggésben és a *Poétika* esztétikai szempontjainak is megfelelően alapvetően nem kulturális jelentéssel bír, s nem is a civilizátlanság szinonimája, hanem a hibás nyelvhasználatra vonatkozik. Miként a későbbiekben Sztrabón is azt hangsúlyozza, hogy a „darabos vagy durva beszédűeket” nevezték barbároknak, továbbá azokat, akik a szavakat helytelenül ejtik ki, „a beszélő szervek bizonyos hibájának” következtében, „tehát a barbár beszéd és a barbár nyelvű kifejezéseket szintén a rossz hellénséggel beszélőkre kell érteni.”⁵⁴

Ám miközben a fenti szerzők olykor eljutottak egészen odáig, hogy a barbár fogalmát erősen relativizálva felvessék, miszerint nem görög sajátosság az, hogy mindazokat, akik nem a hellén világhoz tartoznak, barbároknak nevezik, elvégre „az egyiptomiak mindenkit barbárnak neveznek, aki nem az ő nyelvükön beszél”;⁵⁵ vagy a régebbi időkben a görögök sem voltak különben a barbároknál, azaz a pusztá phüsziszre, a természetre redukált álláspont mellett az időnek, a változásnak, a fejlődésnek is jut szerep – „a görögök nem is olyan régen még rút és neveléséges dolognak tartották azt, amit a legtöbb barbár ma is annak tekint”⁵⁶ –; Arisztotelész megkockáztatja, hogy „sem lovakkal, sem ökrökkel, és egy rabszolgával mint rabszolgával sem lehetséges barátság..., de *mint emberrel* igen”;⁵⁷ vagy ugyancsak Arisztotelésztől megtudható, hogy amint „egyes barbár törzsek is választanak teljhatalmú egyeduralkodót”, hasonlóképp „hajdanában az ős hellének közt is támadtak ilyenformán egyes monarchoszok”;⁵⁸ vagy ahol Arisztotelész elismeri, hogy „a régi törvények nagyon is kezdetlegesek és kegyetlenek...”,⁵⁹ melyek alatt a görögök pont úgy viselkedtek, ahogy a barbárok; s Thuküdidész a régi helléneket semmivel sem tartja különben a mai barbároknál: „s még sok olyan, a régi hellének körében élő szokást lehetne megemlíteni, amelyeket megtalálhatunk a mai barbároknál”,⁶⁰ mindeközben

⁵⁴ Sztrabónnál is a βαρβαριζεν kifejezés egyértelműen a görög nyelv hibás kiejtésére, helytelen használatára vonatkozik. Sztrabón: *Geógraphika* XIV. 2, C 662. <https://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0197%3Abook%3D14%3Achapter%3D2%3Asection%3D28> Magyarul: Strabón: *Geógraphika*. XIV, 2, 28. Ford. Dr. Földy József. Budapest, Gondolat, 1977. 693–694.

⁵⁵ Hérodotosz: *Hiszt.* II. 158. Magyarul: i. m. 179.

⁵⁶ Platón: *Állam* 452 c. Fordította Szabó Miklós korábbi fordításának tekintetbe vételével Steiger Kornél. Atlantisz, Budapest, 2018. 260.

⁵⁷ Arisztotelész: *Nikomakhoszi etika* 1161b (ἡ δ' ἄνθρωπος – mint ember). In <https://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0053%3Abekker%20page%3D1161b> Magyarul: Arisztotelész: *Nikomakhoszi etika*. Ford. Simon Attila. Atlantisz Könyvkiadó, 2023. 324.

⁵⁸ Arisztotelész: *Politika* 1295a. Ford. Szabó Miklós. Gondolat Kiadó, 1969. 218.

⁵⁹ I. m. 1268b, 134.

⁶⁰ Thuküdidész: *A peloponnészoszi háború*. I. 6. Ford. Muraközy Gyula. Európa Könyvkiadó, 1985. 11.

a „természetadta” távolságot valamennyien igyekeznek fenntartani és áthidalhatatlanná tenni. Arisztotelész kifejezetten a barbár primitívségnek tudja be, hogy míg a görögök körében a pénzzel való gazdálkodás a kereskedelem természetes velejárója, addig a barbárok csupán a jóval primitívebb cserekereskedelemig jutottak el.⁶¹

Minthogy „állati természetű ember... ritka. Még leginkább a barbárok között található ilyen”,⁶² s minthogy „a barbároknál az asszony és a szolga együvé van sorolva”, aminek „az az oka, hogy nincs köztük természetszerű vezető elem... hisz barbár és szolga természetszerűen ugyanaz”,⁶³ Arisztotelész maga is vallja Euripidész egyértelmű sorait, aki a hellén és a barbár világ dualizmusának lényegét és értelmét az úr-szolga viszonyban érzékelteti: „Hellén légyen úr a barbár fölött, nem hellén fölött a barbár... mivelhogy szolgánép az, s ez szabad.”⁶⁴

Az aszimmetrikus gondolkodás az emberiséget két csoportra osztja, ám az a fogalmi készlet (szellemi, értelmi, erkölcsi, tulajdonság- és viselkedésbéli, küllemi etc.), amellyel az egyik csoport definiálja vagy konstituálja önmagát, az a másikra semmiképpen sem vonatkoztatható, s nem alkalmazható. A barbár végső soron a természet foglya, akit az ember alkotta törvények, szokások és elvárások semmire sem köteleznek. Civilizáción kívüli lény, megannyi negatív tulajdonságra redukálva: tudatlan, esztelen, tanulatlan, kegyetlen, állatias külsővel és belsővel, furcsa, ismeretlen vagy egyenesen ijesztő, kannibalisztikus étkezési szokásokkal, különös öltözködéssel, de gyakorta mezítelenül, testét borító állatias szőrrel, a szexuális jelleg ijesztő és magamutogató pórságával, polisz létrehozására képtelennek bizonyulva, barlangban vagy a természet puszta ölén élve, s a későbbiekben mintegy lényükben megképezve – mások mellett – a középkori hitetlen, pogány vagy eretnek alakját, avagy azonosítva a fenti vonásokat bizonyos népekkel, illetve szellemi irányzatok követőivel (szaracénokkal, mórokkal, zsidókkal, avarokkal, gótokkal, hunokkal, illetve ariánusokkal, bagaudákkal vagy általában az eretnekekkel stb.)⁶⁵

⁶¹ Arisztotelész: *Politika* 1257b. I. m. 96.

⁶² Arisztotelész: *Nikomakhoszi etika* 1145a. I. m. 259.

⁶³ Arisztotelész: *Politika* 1252b. I. m. 80.

⁶⁴ Euripidész: „Iphigeneia Auliszban”, 1400. In Euripidész: *Tíz tragédia*. Ford. Devecseri Gábor. Európa Könyvkiadó, 1964. 552.

⁶⁵ Sokat elárul, hogy például a *Roland-ének*ben (1080 körül) Nagy Károly az emírt és annak népét törvényen kívülinek tekinti, ezért megtagadja tőle a békét és a szeretetet, ám ha az emír – mint azt Károly mondja – a kereszténység isteni törvényét elfogadja, rögtön a szeretetbe fogadja, így hát a szeretet kategorikus parancsa minden embert megillet, feltéve, ha az illető a keresztény törvény alá rendelve éli az életét. Vagyis a törvény a legfőbb garanciája mindannyiunk ember mivoltának: „À un païen je ne dois accorder ni paix ni amour. Reçois la loi que Dieu nous révèle, la loi chrétienne: aussitôt je t'aimerai” (*La Chanson de Roland* CCLX. In https://fr.wikisource.org/wiki/La_Chanson_de_Roland/Joseph_B%C3%A9dier/La_Chanson_de_Roland/Traduction

A fent említett mindennapi kulturális különbségek, így például az étrend,⁶⁶ az idegen hangzású vagy állatias beszéd, a ruházat, a tárgyak és eszközök, a szokások, valamint a társadalmi berendezkedés módja – minden formájukban és jellegzetességükben fellelhetők az antik és középkori szörnyetegek különböző fajtáinál. Homérosz például a lótuszevők és az emberevők (küklópszok) különös, a hellén világtól eltérő univerzumáról számol be, a különböző elfogyasztott ételekből következtetve arra, hogy az adott népcsoport mennyire emberséges vagy embertelen, mennyire törvénytisztelő vagy törvénytelen kívüli.

Plinius rendre megemlíti a különös módon táplálkozó lényeket, népeket és szörnyeket, így például a szkíta törzseket, amelyek emberhússal táplálkoznak, csakúgy, mint a küklópszok vagy a laestrygonok; a Borysthenes folyón túliakat, akik emberi koponyákból isznak, a fejbőrt pedig a hajjal együtt szalvétaként a mellükre terítik; a sauromatákat, akik csak minden harmadik napon esznek; a kutyafejű emberfajt, akik kizárólag madarak húsát fogyasztják; az astomusokat,

(Magyarul: „Egy pogánynak sem békét, sem szeretetet nem adhatok. Fogadd el a törvényt, amelyet Isten nekünk kinyilatkoztatott, a keresztény törvényt: akkor azonnal szeretni foglak.” – saját fordítás) Másfelől jellemző, hogy Salvianus (405 k. – 451 k.) a *De gubernatione Dei* c. munkájában a barbárok szokásait és erkölceit a rómaiakénál különbnek tartja, s megérti azokat, akik a római világból a barbárok közé menekültek: „Ők ugyanis a barbároknál keresik a római emberséget, mert nem bírják elviselni a rómaiak közt tapasztalt barbár kegyetlenséget. És bár különböznek azoktól, akikhez menekülnek – szokásaikban, nyelvükben, sőt, hogy úgy mondjam, még a barbár testek és öltözékek bűzében is –, mégis inkább elviselik a barbárok eltérő életmódját, mint a rómaiak kegyetlen igazságtalanságát... Inkább választják a látszólagos rabszolgaságban való szabad életet, mint a látszólagos szabadságban való fogságot.” (Salvianus: „De gubernatione Dei” V. 5. 21–21. In *Salviani presbyteri Masiliensis opera omnia*. CSEL 8. Vindobonae, 1883. 108–109.) Ugyanakkor Salvianus a pogány barbárokkal kapcsolatosan az alábbiakat mondja: „Kik azok, akik Krisztus törvénye nélkül élnek? Ők a pogányok, akik nem ismerik az Úr törvényét. Ezért mondja róluk az Írás: »Ahol nincs törvény, ott törvénszegés sincs.« (Róm 4,15) Így egyértelmű, hogy kizárólag a vétkező keresztények a törvény megszegői, ám a pogányok, akik nem ismerik a törvényt, törvénszegés nélkül vétkeznek, hiszen senki sem szegheti meg azt, amit nem ismer.” (Uo. IV, 16, 79. i. m. 93.)

⁶⁶ Mind a mai napig az elborzasztó, rémületet vagy undort keltő másság elutasításának és gúnyolásának hagyományos sztereotípiáit, elutasítandó csoportok előítéletes vonásokkal való felruházásának szándékát, s a hazug sztereotípiagyártás municióját biztosítják a más népek étkezési szokásai és élelmiszerként szolgáló alapanyagai: így lesz minden olasz térszta- és macskaevővé, minden francia csiga- és békaevővé, s minden német káposztaevővé (a német 'kraut' szó a második világ-háború idején az angolszász világban a németek gúnyos megnevezésére szolgált). De hasonló okokból gúnyolódott és nevette ki Philón alexandriai zsidó küldöttségét Gaius (Caligula), midőn megtudta, hogy a zsidók tartózkodnak a disznóhústól. Vö. Alexandriai Philón: *Jelentése a Gaius Caligulánál járt küldöttségről*. Máriabesnyő – Gödöllő, Attraktor, 2010. 90. Lásd ehhez: Gordon W. Allport: *Az előítélet*. Ford. Csepeli György. Gondolat Kiadó, 1977; Sztanó László: *Taljánok, olaszok, digók. A nemzeti sztereotípiák fogságában*. Corvina Kiadó, 2014.

akik semmit sem esznek, minthogy nincs szájuk, kizárólag virágok és vadalmák illatából táplálkoznak; az Athos-hegy lakóit, akik viperahúson élnek; a macrobiusokat, akik csak sáskát és az oritákat, akik csak halat esznek; s a menis-musokat, akik a kutyafejűeket (cynocephali) fejk és azok tejét isszák stb.⁶⁷

De más forrásokban olvashatunk az ichthyophágokról, akik nyersen eszik a halat, s az itálnak még a fogalmát sem ismerik; a spermatophagokról, akik magvakkal táplálkoznak; a hylophagokról, akik meztelenek, gyermek- és asszony-közösségben élnek, s a fák lágy részeit eszik; az elephantophagokról, akik az elefántok friss húsát a friss vérrel együtt fogyasztják, s a cynamolgosokról, vagyis azokról, akiket a görögök kutyafejűeknek, a vidéki emberek (agrestes) pedig vadembereknek (barbaros) neveznek, s akik a nőstény kutya tejével táplálkoznak.⁶⁸ S a korai keresztény szerzők közül Szent Jeromos is főlemlegeti a nomádok, a trogloditák, a szkíták, az ichthyophágok és a hunok vad törzseinek idegen szokásait, akik félig nyers húst fogyasztanak.⁶⁹

Az idegen hangzású, nem emberi vagy egyenesen állati beszédről már volt szó, álljon itt csak példaként a kutyafejű emberfaj, amely emberi beszéd helyett ugat”, vagy a choromandáknak nevezett erdei lények, „akiknek nincs emberi hangjuk, hanem rémisztő sziszegő hangot hallatnak”.⁷⁰ De Szent Jeromos szerint maga a barbár nyelv sem alkalmas a kommunikációra, minthogy totálisan érthetetlen, hibákkal teli és dagályos: „írásainak nyelve olyan barbár, és annyira szörnyű hibákkal van tele, hogy sem azt nem tudtam megérteni, mit akar mondani, sem azt, milyen érvekkel akarja alátámasztani, amit mond.”⁷¹

Mindenesetre Szent Ágoston az emberi közösség (*societas humana*) egésze felől tekint a nyelvekre, s azok különbözőségét vagy másságát nem minősíti, nem hierarchizálja, s nem is látja el értékakcentussal, mintha a saját beszélt nyelv lenne az emberi, a másik nyelve pedig az érthetetlen, barbár halandza-nyelv vagy pusztá állati hangadás, hanem az emberi természet azonosságát hangsúlyozva mindössze azt emeli ki, hogy „a világban először is a nyelvek különbözősége idegeníti el az egyik embert a másiktól... Ha a nyelvi különbség miatt nem tudják közölni egymással gondolataikat, akkor még az emberi természet azonossága sem ér semmit társulásuk szempontjából”, s még hozzáteszi: „a Római Birodalom gondot fordít arra, hogy ne csak az igáját, de

⁶⁷ Lásd Plinius: *Naturalis historia*. VII. 2. 9–30. Latinul és magyarul: Idősebb Plinius: *Természetrész*, VII–VIII. Ford. Darab Ágnes. Budapest, Kalligram, 2014. 26–41.

⁶⁸ Agatharchidis: „De Mari Erythraeo”, I. I, 40; 51; 55; 60. In Carolus Mullerus ed. *Geographi graeci minores*. Parisiis, Editore Ambrosio Firmin Didot, 1855. 134; 142–143; 146–147; 152–153.

⁶⁹ Szent Jeromos: „Adversus Iovinianum” II, 7. In MPL 23. i. m. 308.

⁷⁰ Plinius: *Naturalis historia* VII. 2, 23; 24. Magyarul: I. m. 35–37.

⁷¹ Szent Jeromos: „Adversus Iovinianum” I. 1. i. m. 221–222.

a nyelvét is rákényszerítse a legyőzött népekre a közösség békéjének erejével”.⁷² Vagyis a nyelvi különbségeket Szent Ágoston nem az adott népek eltérő civilizációs különbségeiként, fejlettségük vagy visszamaradottságuk megnyilvánulásának tekintette, hanem természetes adottságnak, semmi egyébnek.

Az „atticizmus” versus „ázsiaiáság” ellenfogalom – amely a maga világ- és emberkép-magyarázatával a szörnyek iránti enigmatikus érdeklődést tette értelmezhetővé, „hiszen minél elborzasztóbbak, annál jobban csodálják őket”⁷³ – egyfelől az attikai mértékletességgel, rációval, harmóniára való törekvéssel és formai egyensúllyal, másfelől az ázsiai túlfeszített érzelmekkel, redundanciával, rendezetlenséggel és anarchiával, pontosan kifejezi a civilizáción belüliség és a civilizáción kívüliség, a természet rendjén belüliség és a természet rendjén kívüliség, avagy a törvényen belüliség és a törvényen kívüliség beszédben, szokásokban, öltözködésben, hétköznapi magatartásban, szexuális viselkedésben vagy a gondolkodásban manifesztálódó, kibékíthetetlenül és áthidalhatatlanul ellenséges és örökké szembenálló dualitását. A „belüliség” és a „kívüliség” a város falain innen és a város falain túli állapotot is jelentette egyben, olyannyira, hogy a poliszon belüli lét nyújtotta az emberi létezés közösségi módozatainak valamennyi formáját, a jog gyakorlását, a társadalmi érintkezés lehetőségeit, az istentisztelet, a gazdaság, a kereskedelem, az oktatás vagy a szórakozás kereteit. Következésképp az idegenség és a másság létformája a falakon kívüliség állapotával azonos, a város kulturális környezetén túli primitívséggel, annak valamennyi ijesztő és elrettentő borzalmával. A sokszor szörnyeteg képét magára öltő barbárság a városon, a „mi világunkon” kívüliségével „természetadta” módon fosztotta meg önmagát minden humán jellegtől, hiszen a város biztosította lehetőségek formálták az embert emberré, s alakították a városi környezetet közösséggé. Ahogy arra Arisztotelész rámutatott: „Minthogy minden városállamban egy bizonyos fajta közösséget ismerhetünk fel, s minden közösség nyilván valami közös megvalósítására alakult... a legfőbb jó elérésére elsősorban mégis az a legfelsőbbrendű közösség törekszik, amely a többi mind magában foglalja. Ez pedig az, amit városállamnak nevezünk, vagyis az állami közösség.”⁷⁴

A szörnyetegek – csakúgy, mint a barbárok – a városokon kívüli világot lakták, a hegyeket, az erdőket, a barlangokat, a sivatagokat, az ember lakta helyeken túli pusztákat. Azokat a helyeket, amelyek a földrajzi tér elképzelt szellemi centrumától, Jeruzsálemtől, Rómától vagy más szakrális jelentést hordozó helytől minél távolabb estek, a világ „lelki” peremére, túl a kereszténységen, valahol a zsidók és mohamedánok lakta világba vagy még azon is túl, oda, ahol

⁷² Szent Ágoston: „De civitate Dei” XIX, 7. In MPL 41. 634. Magyarul: Szent Ágoston: *Isten városáról* IV. 222.

⁷³ Edgar de Bruyne: *Études d'esthétique médiévale*, I. Paris, Albin Michel, 1998. 112.

⁷⁴ Arisztotelész: *Politika* 1252a. I. m. 79.

a használt térképeknek nem a geográfiai eligazítás volt a dolguk, minthogy nem is ez volt az igazi funkciójuk, hanem legfőképp a vallási és szellemi tájolásban és tájékozódásban segítették a vándort.

V.

Szörnyek léteznek, hogyan lehetséges ez?

Az antik filozófia és a keresztény teológia súlyos lételméleti kérdése hangzott így, implikálva azt, hogy vajon pusztán létük a természet törvényeinek és rendjének tagadása lenne-e, hogy származásukat tekintve lehetséges-e bármilyen közük az emberi nemhez, hogy létezésük harmóniában áll-e az isteni világrenddel, s volna-e bármiféle rendeltetésük a világ működésében? Vajon van-e lelkiük, elméjük, s vajon meg lehet-e téríteni őket?

Arisztotelész számára egyértelmű, hogy „a szörnyek (terata) hibás példányok ahhoz képest, ami végett (heneka) [megszülettek]... Ahogy mostanság [is akkor születnek hibás egyedek], ha károsodik a mag (szperma) [amelyekből lesznek]”,⁷⁵ vagyis a szörnyek épp azért hibásak, mert nem felelnek meg a természet első céljának, azaz annak, ami végett létrejöttek, amiért egyáltalán vannak, minthogy „jelen van a »mi végett« a természeti módon létrejövő és létező [dolgokban].”⁷⁶ Aquinói Tamás Arisztotelész *Fizika*-kommentárjának ebben a részében nem csupán a természet céljának való meg nem felelést hangsúlyozza, hanem legfőképp azt, hogy „a szörnyek mintegy a természet hibái” (monstra sunt quasi peccata naturae), amelyek „nem a természet szerint jönnek létre” (generata sunt non secundum naturam), hanem „a természet valamely elvének megromlása miatt” (corruptio aliquo naturali principio), következésképp „a szörnyetegek a mag megromlása miatt keletkeznek” (monstruosos partus generari propter corruptionem seminis).⁷⁷

Cicero a szörnyeket az isteni jóslás és figyelmeztetés eszközeinek tartja, így például azt a kígyókkal körbefont „hatalmas és rettenetes szörnyet” (beluam vastam et immanem), ami minden fát, bokrot és épületet, ami az útjába akadt, elpusztított, s amelyről az őt megpillantó Hannibál az istentől azt a választ kapta, hogy ez nem más, mint a pusztuló Itália.⁷⁸ Vagyis a szörnyek felbukkanása nem a természet rendjében bekövetkezett defektus vagy error, nem is valamiféle

⁷⁵ „καὶ τὰ τέρατα ἀμαρτήματα ἐκείνου τοῦ ἐνεκά του”, Arisztotelész: „Physica”. II, 9. 199b. In AOO, Parisiisi, Editore Ambrosio Firmin-Didot, 1883. 271. Magyarul: Arisztotelész: *A természet*. Ford. Bognár László. Budapest, L'Harmattan, 2010. 42.

⁷⁶ I. m. uo. Magyarul: i. m. 41.

⁷⁷ Aquinói Szent Tamás: „Commentaria in octo libros Physicorum”. II, 14. In *S. Thomae de Aquino opera omnia*, <https://www.corpusthomicum.org/iopera.html>

⁷⁸ Cicero: „De divinatione” I, 24, 49. In *M. Tulli Ciceronis scripta quae manserunt omnia*, fasc. 46. Leipzig, BSB B. G. Teubner Verlagsgesellschaft, 1974. 32.

természeti fogyatékoság, hanem a csodás esemény a természetfeletti rendbe illeszkedve valójában isteni üzenet, divináció, amely a döntés előtt álló embert volt hivatott tudósítani az istenek akaratáról és szándékáról, transzcendens módon befolyásolva az emberi akaratot, s elosztatva az ismeretlen jövővel kapcsolatos mindenféle félelmet. Cicero etimológiai észrevételét ennek megfelelően fejt ki, a szokatlan dolgok magyarázatát nyújtva, amelyek „akár az égből, akár a földből bukkannak fel, akár néhány ember és állat fogantatásából és születéséből”, mint megannyi előjel. Hiszen – mint írja Cicero – „az őseink adta jelentést a szavak bölcsen tükrözik. Ugyanis mivel *mutatnak* (ostendunt), *előre jeleznek* (portendunt), *megmutatnak* (monstrant), *előre hirdetnek* (praedicunt), az ilyen jelenségeket ostentumnak, portentumnak, monstrumnak és prodigiumnak nevezték.”⁷⁹

A természeti jelenségek nagy megfigyelőjének és leírójának, Pliniusnak a kozmikus mindenség sztoikus szemlélete adja a bizonyosságot, amikor kijelenti: „Amikor megfigyelem a természetet, az mindig azt sugallja, hogy semmit se véljek vele kapcsolatosan hihetetlennek”,⁸⁰ vagyis a dolgok összességében és rendjében nincs semmi, amit érdemes volna csodának tekinteni, épp ellenkezőleg: minden értelmezhető és megmagyarázható, hiszen mindazzal, amit a természet megalkotott, legyen az bármilyen is, a legkisebbektől, a rovaroktól és szúnyogoktól a legnagyobbakig, az elefántokig, a bikákig vagy a tigrisekig, avagy a törpéktől az óriásokig, a természetnek szándéka és célja volt, amelyet nem elutasítani, hanem értelmezni szükséges.

Noha a biblikus hagyományban nem jelennek meg a pliniusi szörnyek, a keresztény univerzalizmus gondolatterében a szokatlan emberfajták is potenciális keresztényekként jönnek számításba, s keresztény kontextusba helyezve őket, az isteni terv részének tekintették valamennyiüket. Szent Ágoston a *De civitate Dei*nek az emberi szörnyekkel foglalkozó fejezetében teszi fel a teológiai értelemben is roppant súlyos és komoly következményekkel járó kérdést: „vajon Noé fiaitól... származtassuk... az emberi szörnyeket”?⁸¹ Szent Ágoston számára megkérdőjelezhetetlen, „hogyan amikor valahol megszületik egy ember, vagyis egy eszes, halandó lény (animal rationale mortale) – bármilyen szokatlan legyen is érzékszerveink számára testi alakja, színe, mozgása, hangja vagy erejét, testrészét, s tulajdonságát illetőleg a természete –, az a legelőször megteremtett embertől származott (ex illo uno protoplasto originem ducere).”⁸²

⁷⁹ Uo. I, 42, 93. I. m. 55.

⁸⁰ Plinius: *Naturalis historia*, XI, 2. In <https://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.02.0138%3Abook%3D11%3Achapter%3D2>

⁸¹ Szent Ágoston: *De civitate Dei*. XVI, 8. In MPL 41. In i. m. 485. Magyarul: Uő: *Isten városáról* III. Ford. Dr. Földváry Antal. Budapest, Kairosz Kiadó, 2006. 351.

⁸² I. m. 486. Magyarul: i. m. uo.

A teremtés nem a véletlen műve, s nem is esetleges, hiszen „Isten, mindek teremtője tudta, hogy hol és mikor kell, vagy kellett valamit megteremtenie. S tudta, hogy mely részek hasonlósága vagy különbözősége által (similitudine vel diversitate) szövődik össze a mindenség szépsége.” Isten sohasem tévedett, hiszen minden teremtményéről tudta, akármilyen külsőt vagy formát öltött is az, miért tette olyanná, s miért abban az állapotában hívta életre, még akkor is, ha az isteni szándékokba az ember nem nyer betekintést. Vagyis mindazok, amelyek „a természet megszokott irányától eltérnek – amennyiben ezekre is áll az a meghatározás, hogy eszes és halandó lények – ugyanattól az egytől, mindenek ősatyjától származtak.”⁸³ Szent Ágoston szerint két eset lehetséges: mindaz, amit összeírtak az egyes népekről, „vagy egyáltalán nem felel meg a valóságnak, vagy ha mégis, akkor csakugyan emberekről van szó, ebben az esetben viszont ők is Ádám leszármazottai.”⁸⁴

Vagyis mindazok a létezők, amelyek értelemmel rendelkeznek, következésképp van vallási érzületük, megkülönböztetendők az állatoktól, ugyanakkor minden szörnnyeteg az isteni akarat manifesztációja. Ezek a lények nem konfrontálódnak a természet törvényeivel, nem sértik sem egészben, sem részben az isteni világrendet, hanem Isten szándékának kifejezői. Miután „minden természetnek Isten a teremtője... Istent nyilván csakis azért mondjuk mindenhatónak, mert képes mindarra, amit akar.”⁸⁵ Minthogy a természet rendjét Isten határozza meg, semmi sem „természetellenes, ami Isten akaratából történik, amikor minden teremtett dolog természete a nagy Teremtő akarata”. Vagyis Szent Ágoston a csodajelet (portentum) nem állítja szembe a természettel, minthogy az „csupán az ismert természettel áll szemben”,⁸⁶ vagyis a csoda esszenciálisan nem azért csoda, mert a természet, s ezáltal Isten ellenében jött létre, hanem azért, mert az emberi tudás és képesség által megismert és felfogni képes természettel áll szemben. Szent Ágoston tudósok írásaira utal, amelyekből kitűnhet, miszerint „lehetséges, hogy egy dolog másként viselkedjen, mint ahogy a maga természetének határai között korábban megnyilvánult.”⁸⁷ Amint Isten számára nem volt lehetetlen létrehozni mindazt, amit akart, „az sem lehetetlen számára, hogy az általa teremtett természeteket akaratára szerint megváltoztassa.”⁸⁸ Mindebből potenciálisan az következik, hogy „más lesz a test természete a holtak feltámadásakor, mint amilyennek most

⁸³ I. m. uo. Magyarul: i. m. 353.

⁸⁴ I. m. uo. Magyarul: i. m. uo.

⁸⁵ I. m. XXI, 7. 720. Magyarul: i. m. 387.

⁸⁶ I. m. XXI, 8. 721. Magyarul: i. m. 391.

⁸⁷ I. m. uo. 720. Magyarul: i. m. 390.

⁸⁸ I. m. 722. Magyarul: 394.

ismerjük”,⁸⁹ vagyis feltámadáskor akár még a szörnyszülöttek is az ember normális, megszokott alakját kaphatják majd vissza.

A különleges, a szokatlan, vagy az addig még nem tapasztalt jelenségekre, így a szörnyek létezésére, meglehetősen másfajta magyarázatot nyújt Vincentius Bellovacensis. Miután megemlíti néhány szörnyszülöttet, akik a természet rendjétől eltérnek, köztük például a két mellkassal és két fejjel rendelkező lényt, ahol mindkét fej saját érzülettel bír, vagyis amikor az egyik alszik, a másik akár ébren is lehet, vagy a kettős fogazattal rendelkezőket (rinodontes), a hatujjúakat (sex digiti), valamint a here nélkül születetteket (eunuchi), az alábbiakkal indokolja a szokatlan jelenségeket: „Ha Isten úgy hagyná minden egyes teremtmény természetét, amint azt a kezdetben megalkotta, hogy az megváltoztathatatlanul mindig a maga rendjében maradjon meg, akkor a természet eljutott volna oda, hogy önmagát kormányozza, és Isten hatalma és művei az emberek előtt feledésbe merülnének. Ám azzal, hogy a dolgok természete gyakorta eltér a maga rendjétől, Isten folyamatosan emlékeztet arra, hogy ő minden természet megalkotója, s hogy nem csak egyszer cselekedett, hanem nap mint nap ezt teszi.”⁹⁰

A szöveg a rendkívüli eseményekre, így például a testi fogyatékkal való születésre, a különféle rendellenességekre, avagy a szörnyetegek létezésére keresi a választ, amely jelenségeket nem Isten büntetéseként, hanem az isteni hatalom nyilvánvalóbbá tételeként szükséges értelmezni. Isten a teremtetést követően nem hagyhatja magára a világot, mert ebben az esetben az ember a természet saját, immanens működését feltételezné, s Isten teremtető ereje feledésbe merülne. Az emberiséget szükséges újra és újra emlékeztetni Isten nem egyszeri, hanem aktív és folytatódó világteremtő-világfenntartó munkájára. A természet rendjének sérülése ugyanúgy az isteni terv része: nem véletlen hiba, tévedés vagy deviancia, hanem Isten jelenlétének és hatalmának reprezentációja.

S ehhez hasonlóan vélekedik a rendkívüli természeti jelenségekről Aquinói Szent Tamás is: „Mert ha Isten, ahogyan kezdetben megalkotott minden egyes természetet, úgy hagyná azt megváltoztathatatlanul, hogy mindig megmaradjon a maga rendjében, akkor Isten műve az emberek előtt feledésbe merülne. Ezért hát a dolgok természete időnként eltér saját természetétől, hogy Isten, a természetek alkotója, mindig emlékeztetbe idéződjék.”⁹¹

⁸⁹ I. m. uo. Magyarul: i. m. uo.

⁹⁰ Vincentius Bellovacensis: *Speculum naturale* XXXI, 118. Apud Dominicum Nicolinum, Venetiis, 1591. 408–409. <https://archive.org/details/SpeculiMaiorisVincentiiTomusi/page/n901/mode/2up>

⁹¹ Aquinói Szent Tamás: „Catena aurea in quatuor Evangelia - Expositio in Matthaeum”. In *S. Thomae de Aquino opera omnia*. 19, 3. <https://www.corpusthomicum.org/cmt17.html>

Vagyis a természetben előforduló rendkívüli vagy szokatlan jelenségek Isten teremtő erejére és jelenlétére emlékeztetnek. Ha a természet mindig változatlan maradna, akár el is felejtődhetne Isten teremtő működése. A változások és a rendellenességek tehát arra szolgálnak, hogy emlékeztessék az embert a természet mögött álló isteni alkotóra.

Szent Bonaventura a középkori skolasztika egyik gyakran alkalmazott hasonlatát és alapvető téziséf fogalmazza meg: „a teremtett világ egyfajta könyv, amely tükrözi, megjeleníti és láthatóvá teszi a teremtő Szentháromságot, mégpedig három fokozatú kifejezésmódban, azaz mint annak nyoma (vestigium), mint képmása (imago), illetve mint hasonlatossága (similitudo). A nyomjelleg minden teremtményben megtalálható, a képmás-jelleg csak az értelmes vagy eszes szellemekben, a hasonlatosság-jelleg pedig csak az isten-formájúakban. Az emberi értelem arra született, hogy természeténél fogva e kifejezési formákon, mint a létra fokain felemelkedjen a végső létesítő okhoz, Istenhez.”⁹²

A tudatlan ember kizárólag a formákat érzékeli, a természet könyvének rejtélyes betűit, anélkül, hogy azt képes lenne értelmével felfogni. Ám a bölcs a láthatótól és érzékelhetőtől az ismeretlen felé halad, és e könyvet olvasva és értelmezve Isten gondolataihoz jut közel.

A továbbiakban a természet eme könyvének szörnyetegekről szóló fejezetét kell majd olvasnunk és értelmeznünk, ám mindenekelőtt a középkori szerzők olvasatait: azt, ahogy a bűnbe esett ember romlottságát vagy a pogány, a nem keresztény, az eretnek vagy a zsidó idegenségét és a keresztény világot fenyegető veszedelmes jelenlétét, gonoszságát, erkölcstelenségét és alávaló jellemét külső megjelenésében, fiziognómiai összetevőiben törekedtek vizualizálni.

⁹² Szent Bonaventura: „Breviloquium” II, 12. In *S. Bonaventurae opera omnia* V., Ad Claras Aquas (Quaracchi), Ex Typographia Collegii S. Bonaventurae, 1891. 230. Magyarul: Uó: *A hit rövid foglalata. Breviloquium*, Ford. Dér Katalin. Budapest, Kairosz Kiadó, 2008. 96.

Néhány antik és középkori szörny

1. Androgynus (Kettős nemű, hímnős lény, mindkét nem ivarszerveivel rendelkezik.)



2. Antipodes (Fordított lábú lények, a Föld másik oldalán laknak.)



3. Blemmyes (Fej nélküli lények, egyesek óriási természetűek, mások normál méretűek, afrikai és ázsiai vidékeken fordulnak elő.)



4. Astomi (Száj nélküli lények, illatok belégzésével táplálkoznak, Indiában és Etiópiában élnek.)



5. Cynocephali (Kutyafejjel és emberi testtel rendelkeznek, nem beszélnek, hanem ugatnak, harciasak, vad, állati ösztönökkel rendelkeznek, a „világ peremén” élnek, Indiában és Etiópiában.)



6. Manticorae (Emberarcú, oroszlántestű, emberfaló lények, háromsoros, fémes fogazattal, a pusztítás megtestesítői, emberi hangra nem képesek, félelmetes a morgásuk, India dzsungeleiben és Perziában találhatók.)



7. Sciapodes (egylábú lények, hatalmas lábfejjel, amelyet napernyőként használnak, nagy sebességgel ugrálnak, békések, az ismeretlen földek lakói.)



8. Troglodytae (Barlanglakók, vadak, primitívek, állati hangokat hallatnak, nagyon gyorsak, főként Észak-Afrikában – Egyiptomban, Szudánban, Eritreában –, továbbá Arábiában és az Indiai-óceán partvidékén élnek.)



„NEM FÉLÜNK A FARKASTÓL” *MI AZ EMBER: PRÉDA VAGY CSÚCSRAGADOZÓ?*

SZÉPLAKY GERDA

Nem félünk a farkastól, nem bánt az, csak megkóstol” – az idézet Edward Albee *Nem félünk a farkastól* című darabjából való, amelyben nem egy valóságos farkas a rém, aki az embert üldözőbe veszi... nem, ott ember embernek farkasa – pszichológiai, emocionális, egzisztenciális értelemben. A mű az emberi kapcsolatok nehézségéről szól, arról, hogy milyen kibírhatatlan is tud lenni a hozzánk legközelebb álló, másik ember, sőt, mi magunk is elviselhetetlenek vagyunk azokban a pillanatokban, amelyekben egymás előtt lecsupaszodunk, s kegyetlenül őszintévé válunk. Ugyanezt láthatjuk számos Bergman-filmben (elég csak a Trilógiára gondolnunk vagy a *Personára*), de számos más, főként 20. századi egzisztencialista vetületű műalkotást is említhetnénk. Izgalmas téma, de most mégsem ezekre a lélektani drámákra szeretnék hangsúlyt helyezni, hanem egy más természetű, bizonyos értelemben alapvetőbb antropológiai vonásra.

Ember embernek farkasa – ezt filozófiai értelemben is kijelenthetjük, mindekenélőtt abban a társadalomelméleti, politikai vonatkozásban, amiben az Thomas Hobbesnál megjelenik. Hobbes a *Leviatánban* a természeti állapotunkban megnyilvánuló ellenségeséget elemezve beszél a mindenkinek mindenki ellen való háborújáról. Álláspontja szerint a természet egyenlő testi és szellemi képességekkel ruházta fel az embereket, s ezen egyenlőség okán az emberek egyenlő reménységet fűznek céljaik elérésére. S ha ugyanazt a dolgot óhajtják, megkezdődik köztük a viszály, az egymás leigázására, elpusztítására irányuló harc. Ám az örökös vetélkedéstől, a kölcsönös bizalmatlanságtól és a másik dicsvágyra és hatalomra törekvésétől való félelem arra vezeti az embert, hogy létrehozza azt a társadalmi formát, amelyben a közhatalom jut uralomra. Hobbes a vágyakat és az érzelmeket nem tekinti bűnöknek, hiszen az ember eredendő természetéből fakadnak, de olyan törvények bevezetését látja szükségyszerűnek, amelyek ezeket megfékezik, illetve megtiltják. A közhatalom, avagy a *Leviatán* nevű államszörny nélkül az ember abban a kezdetleges természeti állapotban reked meg, amely mindenkinek a mindenki ellen való harcához vezet. Más kérdés, hogy az emberi közösségben fellépő félelem ezáltal nem szűnik meg, mert a közösségi cselekvés lehetőségéről lemondó ember alárendeli magát a szuverénnek, s az ő abszolút hatalmatától kezd rettegni. Ez is egy roppant aktuális, valójában az emberi társadalom kezdetétől fogva jelen

lévő probléma. De erről sem akarok most beszélni, hanem valami olyasmiről, amit genealógiailag egy ezt megelőző kérdésnek látok. Az gondolkodtatott el: vajon Hobbes miért tévedett annak meghatározásában, hogy valójában mi jelenti az eredeti természeti állapotot – mert nyilvánvaló, hogy nem a politikai hatalom nélküli állapot. A jeles 17. századi gondolkodó mért nem vetett számot azzal, hogy mi alapozza meg azt a még eredetibb félelmet, amely ember mivoltunkban lényegi módon meghatároz minket?

1985. február 19-én a Kakadu Nemzeti Park területén túrázva Val Plumwood, ausztrál ökofeminista filozófus egy krokodiltámadás áldozatává vált, amit túlélte. 2002-ben írt először az ekkori élményeiről, s az ebből következő filozófiai problémákról *Prey to a Crocodile* címmel (*Préda egy krokodil számára*).¹ Írásában elsősorban a zsákmánnyá való lefokozódás mozzanatát elemzi, s annak traumáját, hogy mit jelent egy másik létező, nevezetesen egy vadállat szempontjából, ha az embernek nevezett létező megfosztatik individualitásától, szingularitásától, szubjektív önazonosságától, nem utolsósorban az áldozati hierarchiában elfoglalt hatalmi pozíciójától – mégpedig ama rettenetes másik szájában. A krokodil számára az ember (jelesül a filozófus) hús csupán.

Különös fintora a sorsnak (vagy inkább filozófiai láthatóvá tétele?), hogy Plumwood természetvédőként részt vett a veszélyeztetettnek tekintett, sósvízi krokodilok visszatelepítésében – miután Ausztrália északi részén gyakorlatilag az összes kifejlett állatot lelőtték a kereskedelmi vadászok. Egy évtized és hosszas védelem múltán a Kakadu Nemzeti Park nagytestű állatai közül a krokodilok lettek a legnépesebb populáció. Nos, az egyik krokodil éppen azt a természetvédő filozófust támadta meg kenuzás közben, aki aktívan részt vett a létezéshez való jogának helyreállításában. Ez a történet jól példázza, hogy a krokodil mit sem törődik az antropocentrikus hatalmi pozícióval, de még csak az érte, a megmentéséért hozott erkölcsi döntéssel és tettekkel sem, ahogyan azzal a válságos érzelmi állapottal sem, amelyet ő ébreszt a szenvedésre képes, érző (emberi és nem-emberi) lényekben.

Plumwood az esszében felkavaró alapossággal írja le és elemzi – a krokodilharapás kevés túlélőit egyikeként – a rettenetes élményt, amit a szörny szájában átélt: „Lényegében ez a teljes terror szavakon túli élménye. A krokodil légzése és szívyagcseréje nem alkalmas a hosszan tartó küzdelemre, ezért tekercselést, egy intenzív erőkitörést alkalmaz az áldozat ellenállásának gyors leküzdésére. A krokodil ezután a víz alatt tartja az erőtlenül küzdő zsákmányt, amíg az meg nem fullad. A tekercs a forró feketeség centrifugája volt, amely egy örökkévalóságig tartott, túl a kitartáson, de amikor úgy tűnt, hogy nem

¹ Val Plumwood: *Prey to a Crocodile*. In <https://www.aislingmagazine.com/aislingmagazine/articles/TAM30/ValPlumwood.html> (A szövegből vett idézeteket saját fordításomban közlöm.)

vagyok kész, a gurulás hirtelen abbamaradt. A lábam a folyómeder fenekét érintette, a fejem betörte a felszínt, és köhögve szívtam a levegőt, csodálkozva, hogy élek. A krokodil még mindig a lábai szorításában tartott, a lábai között. Éppen sírni kezdtem megroccsolt testem kilátásai miatt, amikor a krokodil hirtelen a második halálos fullasztásba sodort. Amikor a kavargó rémület ismét abbamaradt, ismét a felszínre bukkantam, még mindig a krokodil markában a vízben növény, nagy csiszolópapír-füge vaskos ága mellett.” A filozófus hosszan folytatja még küzdelme leírását, melynek során már fel is adja a reményt, s a minél hamarabb bekövetkező végért könnyörög, aztán a csiszolópapírfüge-ágba kapaszkodva, a fügefapapírkérgébe bebújva kétszer is kiszabadul a fullasztó pokolból. Ám akkor a krokodil újra és újra, más testrészein ragadja meg és a haláltekercsbe sodorja. Többször próbált felmászni a parton, az állat újabb és újabb harapással visszahúzta, mígnem, egyszer mégis sikerült kimásznia, s elérni a csücsöt.

A támadást követően Plumwood nem akarta nyilvánosságra hozni a találkozást, attól tartva, hogy a média által felébresztett „férfias szörny-mítosz mint mesteri narratíva” a krokodilok tömeges lemészárlásához vezet. Majd csak az idézett 2002-es esszéjében beszéli el az eseményt, melyben egyúttal a szörny-mítosz kritikai elemzését is elvégzi. Mint írja, a nyugati emberi civilizáció felsőbbrendűségi kultúrája erősen tagadja azt az elképzelést, hogy az ember más állatok táplálékává válhatna (de fordítva persze már nem). Ez a tagadás tükröződik halálkozásunk és temetkezési gyakorlatunk számos vonatkozásában, például az erős koporsóban, amely, ha meg nem is szünteti, de elodázza a folyamatot, melynek során a férgek nagyszerűen lakmároznak a holttestből, és a sír feletti táblában, amely megakadályozza, hogy bármi más elásson bennünket – azaz még halálunkban sem kívánunk a tápláléklánc részévé válni. A horrorfilmek és -történetek kiválóan tükrözik azt a mélyen gyökerező félelmet, hogy más életformák megköstölhetnek minket. „A horror a férges holttest, a vért szívó vámpírok és az embert faló idegen szörnyek” – írja Plumwood. Ezt Nietzsche is megfogalmazta már, több mint száz évvel korábban, jóllehet, talán nem annyira konkrétan megélt egzisztenciális tapasztalatokból kiindulva, mint a krokodil áldozatává vált filozófusnő: „egy hulla a féreg számára csábító gondolat, ám a féreg szörnyű gondolat minden élő számára”.² A legmélyebb rémület és a felháborodás alighanem akkor fog el minket, ha látjuk, vagy csak belegondolunk, hogy más fajok embert esznek – mert ebben nem egyszerűen a megsebesíthetőségünk, az elpusztíthatóságunk állítása van benne, hanem a felsőbbrendűségi pozíciónk elvesztésének félelme is.

² Friedrich Nietzsche: David Strauss: A hitvalló és az író. Ford. Bognár Bulcsú és Csátár Péter. *Vulgo*, 2000/1–2. 99.

A nyugati bölcseleti hagyomány antropológiai meghatározása szerint ezért az ember a táplálékláncon kívülre és fölé van helyezve, nem a lakoma része a kölcsönösség láncolatában, hanem annak külső manipulátora és mestere. „Az állatok lehetnek a táplálékunk, de mi soha nem lehetünk az ő táplálékuk. Az a felháborodás, amelyet az emberi lény megevéséről tapasztalunk, bizonyosan nem az, amit az állatok táplálékként való gondolatakor tapasztalunk” – írja Plumwood. Az ember mint zsákmány gondolata „az emberi uralom dualisztikus vízióját fenyegeti, amelyben mi, emberek kívülről manipuláljuk a természetet, ragadozóként, de soha nem zsákmányként.” Nem lehetünk sem a farkasok, sem az oroszlánok, sem a krokodilok, de még a férgek tápláléka sem. Plumwood szerint ezért is bánunk olyan embertelenül azokkal az állatokkal, amelyekből táplálkozunk, hogy ne tudjuk elképzelni magunkat (kulturális létezőket) élelmiszerként hasonló helyzetben. Az ausztrál filozófus végkövetkeztetése az, hogy a nagyragadozók, amelyeket az ökoszisztéma képes eltartani, egyszerre jelentenek próbatételt és lehetőséget ökológiai identitásunk elfogadásában. Plumwood ezért nem haragot, hanem „egzisztenciális hálát” érez a krokodil iránt. Úgy véli, hogy egyfelől meg kell adnunk a szabad létezés lehetőségét ezen lényeknek, hiszen „készenlétünket” jelzik; másfelől, együtt kell élnünk a Föld másságával, és ökológiai értelemben fel kell ismerünk magunkat a tápláléklánc részeként, mint amely/aki nemcsak megeszik más élőlényeket, hanem meg is ehető.



Illusztráció a beszámolóhoz, lásd az 1. lábjegyzetet

Csakhogytudjuk jól, éppen ez a legnagyobb kihívás, ami az emberi identitás meghatározása előtt áll. Úgy is fogalmazhatunk: az ember legnagyobb féllelme az, hogy megeszik. És ezen a ponton újraindíthatnánk a gondolatmenetet onnan, hogy vajon mi hívta életre az emberi civilizációt, mi az, ami miatt az ember kilépett a *prehumán* (állatias? organikus? nem-kulturális? – kérdés, hogy mit értünk e kifejezés alatt) létezés kereteiből, lemondva a kulturális szabályozás révén megszüntetett szabadságról. Erre a kérdésre sokan sokféleképpen válaszoltak. Hobbes válaszát az imént felidéztük. Georges Bataille a munkát tekinti az első lépésnek: a gyűjtögető ember a munkaidő megteremtésével állította maga elé az első korlátokat, s persze bevezette a többi (mindenekelőtt a szexualitással és a halállal kapcsolatos) tilalmat és tabut.³ Sigmund Freud szerint a kultúra az agresszió elfojtása miatt született meg: a destruktív ösztönöket az ember a szeretet erkölcsi, vallási követeléseitől próbálja legyőzni, felebaráti közösségbe rendeződve, ám az elfojtások megteremtik a rossz közérzetet.⁴ Mások az altruizmus kifejlődését tekintik az első lépésnek: az ember első közösség- és kultúraalapító gesztusa az volt (akkor viselkedett másként, mint ahogyan azt egy állatcsorda tagja tenné), amikor a beteg társát nem hagyta hátra, hanem ápolni és gyógyítani kezdte, magával hurcolta (jóllehet ezzel veszélyeztette a saját vagy a közössége életét, ha például menekülni kellett) – akkor tehát, amikor megjelent a mások iránti erkölcsi érzés, a mások javára önzetlenségből történő lemondás.

Aligha kérdőjelezhetjük meg, hogy egy pre- vagy akár poszthumán, elvadult világban a magányos lényként egzisztáló ember elpusztulna. Nem véletlenül szól oly sok legenda, populáris és művészeti fikció a csodával határos túlélésről. Ezek az elbeszélések mind visszatérést jelentenek ahhoz a narratívához, amely zsidó-keresztény kultúránk másik alapító története: az Ószövetség-beli Paradicsomhoz. A Paradicsomban békességben élt az első emberpár a vadállatokkal, a vadon nőtt növényekkel (hasznosakkal és haszontalanokkal egyaránt). A kert élőlényei egymást kölcsönösen kiegészítve és elfogadva egzisztáltak: együtt egy radikális közösségben. Nem létezett az egymással szembeni félelem, ahogyan a szégyen sem.

Ugyanakkor alaposabban megvizsgálva a Biblia szövegét, láthatóvá válik, hogy a genealógiát illetően hierarchia van a létezők között. A kétféle teremtetéstörténet persze kétféle elbeszélést állít elénk. Az elsőben az állat az ember felügyeletére és gondoskodására van bízva („Ők uralkodjanak a tenger halai, az ég madarai, a háziállatok, a mezei vadak és az összes csúszómászó fölött, amely a földön mozog.” Ter 1,26). A másodikban azért teremtetik, hogy Ádám

³ Lásd Georges Bataille: *Erotika*. Ford. Dusnoki Katalin. Kossuth Kiadó, 2019.

⁴ Lásd Sigmund Freud: *Rossz közérzet a kultúrában*. Ford. Linczenyi Adorján. Kossuth Kiadó, 1992.

társa legyen: társ – éppenséggel az ekkor még az oldalbordából létre sem hozott Éva helyett; ámde az állat társaként (mi/ki a „társ”? mellettünk egzisztáló létező? netán szükségszerűen szexuális partner is?) nem kielégítő. Egyik szöveg hely szerint sem tekinthető megalapozottnak az ember felsőbbrendűsége, ha genealógiai elsőbbségről teljes joggal beszélhetünk is. A növényvilág státusza és emberhez való viszonya még érdekesebb. Az Ószövetségben szereplő első teremtetéstörténet szerint a harmadik napon Isten elválasztotta az ég alatti vizeket és létrehozta a szárazföldet, majd ugyanezen a napon, egyfajta csúcspontként, megteremtette az első élőlényeket: „Akkor megint szólt Isten: »Teremjen a föld zöldellő növényeket, amelyek termést hoznak, és fákat, amelyek magot rejtő gyümölcsöt teremnek a földön.«” (Ter 1, 11–12) A növényeknek a létezők táplálására kell szolgálniuk: a maghozó és magot termő növények az ember, a zöld növények az állatok, s minden olyan létező táplálására szolgálnak, amelyek mozognak és lélegeznek. Kérdés, hogy a táplálékként való rendelkezésre állás alárendelt viszonyt jelent-e.

A második teremtetéstörténetben azt olvashatjuk: „Az Úristen kertet telepített Édenben, keleten, és oda helyezte az embert, akit teremtet. És az Úristen a földből mindenféle fát sarjasztott, ami tekintetre szép és táplálkozásra alkalmas [...]” (Ter 2, 4–9) Az Édenkertben, bár rögzítve van valamiféle genealógiai és hierarchikus rend a különböző létmódú élőlények között, mégsem lép működésbe az áldozati hierarchiából következő hatalmi harc, ellenkezőleg, a létezők radikális közösséget alkotnak, mely szimbiotikus összetartozásukon alapul, s melyben nemcsak, hogy mindenki függ a másiktól, de az együttélés ennek tudásából táplálkozva ellentétek nélküli létezést, azaz harmonikus együttélést tesz lehetővé. Az áldozati hierarchián alapuló rend akkor lép működésbe, amikor Isten az első emberpárt kiűzi az Édenkertből. Parancsba adja nekik, hogy új helyükön műveljék a földet. Ez az új hely már nem a legszebb növényzetű kert, hanem egyszerűen csak „föld”, melynek növényzete, általa a táplálék és a létfeltételek – az ember munkájától függenek. Azaz különbség van az áldott, Isten által növesztett, s az áldatlan föld, valamint e földből kinőni képes növények minősége között. Nyilvánvaló, hogy mást jelent a művelés ott, ahol jó föld van és dús növényzet várható, és mást ott, ahol a kietlenség ellen kell küzdeni. Ádám és Éva a Paradicsomban egy „királyi” kert kertészei, mely, mondhatni, magától terem, a Paradicsomból kiűzve a föld megművelése fáradságossá, s történelmi perspektívában szemlélve azt is kijelentethetjük, hogy mindinkább hiábavalóvá, a természettel folytatott elkeseredett küzdelemmé válik számukra. Ez a föld nem egyszerűen áldatlan, hanem veszélyekkel teli – maga az embertől elidegenített természet válik veszélyessé. A legfélelmetesebbek természetesen az embert felfaló vadállatok.

Itt a biblikus narratíva összekapcsolható a tudományos hipotézis szerinti, őskori elbeszéléssel a kultúra előtti emberről, aki a vadonban örökös veszélyben élt, s éppenséggel az életére törő vadállatokkal és az otthontalannak tetsző természettel szembeni félelem az, ami elindította az emberré válás útján. Emberlétének próbaköve a más ontológiai státusszal rendelkező létezők maga alá gyűrésében áll, melyet az áldozati hierarchia kialakításával és a felsőbbrendűség meghatározásával vitt véghez.

A kérdés, hogy a felsőbbrendűség tételezése jogosult-e vagy sem, régóta jelen van a filozófiában. A poszthumanista bölcsélet eljutott oda, hogy körülrajzolja – a pusztulás apokaliptikus tételezése révén – az ember-mivolt határait, és spekulatív módon megfogalmazza az ember végének vízióját. Immár a kortárs etikai teóriák reális lehetőségeként merül fel az az altruista „követelés”, hogy az embernek emancipálnia kell a más létminőségekkel rendelkező létezőket, „felemelni”, magával egyenlővé tenni – úgy, ahogy az az Édenkert radikális állításában benne foglaltatik. Mivel járna ez a radikális emancipáció, amit nem maguk az áldozati hierarchia szerint alsóbbrendűnek minősített létezők vinnének véghez, hanem az Ember – mintegy önmaga ellen fordulva? Mivel járna, ha a felsőbbrendűségéről lemondó, a ketreceket, korlátokat lebontó ember szemtől szemben állna a vadállatokkal, egyenrangú létezőként tételezve azokat? (Csak zárójelben jegyzem meg: Costa Ricában nemrégiben zárták be az utolsó állatkertet.)

Úgy tűnik azonban, az emberi létezőnek létérdeke, hogy felsőbbrendűségének tételezéséről ne mondjon le, hogy önmagát a létezők közötti hierarchia csúcsára helyezze, s hogy ennek megalapozásához tovább működtesse – az egyébként alapjaitól már megfosztott (hiszen Isten halálának gondolata ezt jelenti) – vallási és filozófiai elméleteket. Ráadásul ezek az elméletek éppen az állattal való rokonság tagadása miatt lényegi ellentmondásra épülnek. Üdv-történetileg az ember Isten gyermeke, aki az Atya kíváncsiságát Krisztusban éri fel. Az ember ekként nem pusztán élőlény, aki a tünékeny átmenettel együtt állat módjára elpusztul. Az ember lényege (*humanitas*) ebben a vallási-filozófiai konstrukcióban a metafizikus mozgásban, a túl-emelkedésben rejlik: az ember mindig képes *több lenni* evilági önmagánál. A humanitás a római közársaság idején vált először törekvéssé, amikor egyszerűen szükségessé vált a *homo humanus* számára a *homo barbarus*tól való elhatárolódás, aki, mint tudjuk, az állatias ösztöneit (is) megélő ember volt.⁵ A kereszténység előretörésével tarthatatlanná váltak az Isten gyermekeként megjelenített ember számára bestiális késztetései és cselekedetei. Bár a humánus ember szabadulni akart

⁵ Lásd erről: Martin Heidegger: Levél a „humanizmusról”. Ford. Bacsó Béla. In uő: „...költőien lakozik az ember...” – *Válogatott írások*. Budapest–Szeged, T-Twins–Pompeji, 1994. 117–170.

önmaga kísértetétől, az állattól, a humanizmus teóriái mégse tudtak kiszabadulni az animalitás dimenziójából: az ember lényegét érintő meghatározás mindig az állati léthez képest történt. Ahhoz, hogy az ember önmagát kitüntette, azaz felsőbbrendű létezőként megalapozhassa, mindenekelőtt maga alá kellett gyűrnie az állatot – fel kellett áldoznia saját identitása megteremtéséért.

Ha az ember önmagát élőlényként, élő testként vagy egyenesen húsként aposztrofálja (amire egyébként a fenomenológiában történnek kísérletek), akkor létezését kétszeresen is a fenyegetettségben határozza meg. Először is: mert a test sebezhető és halandó. Másodszor: mert az ember húsként (ugyanúgy, ahogyan a többi állat) potenciális táplálék. Létezésében saját „húsára” megy ki a játék. Egy húsevő kultúrába az erőszak mellett a fenyegetettség alapélménye is kódolva van; az embert az emberek között szüntelenül az áldozattá válás réme fenyegeti. A húsevő kultúra tagjait éppenséggel a kőbe vésett törvények védik meg egymástól – egy ilyen kultúrában az erkölcs válik elsődlegessé. A *Tízparancsolat*ban ezt olvassuk: „Ne ölj!” – ez a parancsolat a felebarátra vonatkozik. De vajon ki a felebarát? Ki tekinthető a húsevő kultúra teljes jogú polgárának? Az állatot – a hozzánk oly sok mindenben hasonlatos létezőt – valóban azzá tehetjük?

Aldo Leopold írta azt – darwinista alapokon álló – földetikai elméletében, hogy az emberi civilizáció fejlődését alapvetően meghatározza a három évezredre visszanyúló morális fejlődés.⁶ Az ugyanis nemcsak a techné és a kultúra változásaival áll összefüggésben, hanem a morális elvek változásaival is: az emberi tevékenység, s a más létezőkhöz fűződő kapcsolatok ugyanis – az idő múlásával – egyre erőteljesebben kerültek a morális elvek fennhatósága alá. Meglehet, ezt inkább az erkölcsi gyakorlat történetének (a változások narratívába foglalásának) kellene nevezni, s nem az erkölcsi tudat fejlődésének, mely sokkal inkább előíró és normatív, mintsem leíró jellegű. Ugyanakkor figyelemre méltó az a megállapítás, és mindenképpen további gondolkodásra serkent, mely szerint az etika térhódítását nemcsak (vagy egyáltalán nem) a filozófusok ténykedésének sikereként lehet felfogni, hanem az ökológiai evolúció egyik meghatározó folyamataként is. Az emberi civilizáció fejlődése során, amelyet tehát morális fejlődésként is tételezhetünk, azt látjuk, hogy nem egyszerűen az eszmék és elvek változnak korról korra – az adott történelmi, kulturális paradigmának megfelelően –, hanem az is, hogy az ember kit tekint az etika alanyának. Ami egyúttal azt jelenti, hogy változnak a morális közösség, azaz az emberi társadalom határai is. Sőt, alighanem annak fényében változnak a jó és a rossz, a helyes és a helytelen képzetei, hogy milyen az újonnan kirajzolt társadalom, melynek tagjaira alkalmazni kell az eszméket. A morális közösség határainak

⁶ Aldo Leopold: *A Sand Country Almanac*. New York, Oxford University Press, 1949. Magyarul: Lányi András szerk.: *Természet és szabadság*. Budapest, Osiris, 2000.

tágulása első körben csak az emberi létezőkre és az ő érdekeikre vonatkozott: a rabszolgák felszabadításától kezdve az alapvető emberi jogok feketékre, nők-re való kiterjesztésén át a gyerekek mind szélesebb körű jogainak rögzítéséig. Majd következett az erkölcsi jogosultságok állatokra való kiterjesztésének igénye, amelyhez azonban már az erkölcsi érték meghatározásán is változtatni kellett. Ami radikális elmozdulást jelentett az addig uralkodó antropológiai szempontrendszerhez képest, hiszen kantianus alapokon állva addig az észbeli képességek jelentették az erkölcsiség kritériumát. Az erkölcsi érték új kritériumává Jeremy Bentham elmélete⁷ nyomán a szenvedés képessége vált. Ez hívta életre az állatetikai diskurzust, melynek középpontjában Peter Singernek az állatok jogairól és felszabadításáról megfogalmazott teóriája áll. Singer egy pszichológiai és érdekelvű etikát állít fel, s abba az ember mellett az állat is beletartozik, de például a növény már nem. Singer egyik művében a növény érdeknélküliségéről ír. Azt állítja, hogy mivel az állatoknak megvan az a képességük, hogy szenvedjenek a fájdalomtól, és érezzék a boldogságot, sőt személyes tapasztalataik vannak erről, érdekük fűződik a szenvedés elkerüléséhez. Ezzel szemben, bár a fának is megvan a locsoláshoz fűződő érdeke, hiszen csak azáltal tud növekedni, de arra csak a megfelelő működés miatt van szüksége, úgy, ahogyan például egy autónak olajra. A növény, írja, ahogyan a sziklák, tavak, folyók sem, nem érzi át ezt az érdeket, nem okoz fájdalmat neki – így igényeit nem kell az emberi érdekekkel egy szinten kezelni. Mindezek okán a növény nem tartozik bele az etikai közösségbe.⁸

Albert Schweitzer továbblép ezen a még mindig antropomorf alapokon álló és pszichológiai szempontokat érvényesítő morális perspektíván, amikor „az élet tiszteletének” etikáját megfogalmazva minden, akár a legkisebb mértékben is céltudatos lényre kiterjeszti az erkölcsi beszámíthatóságot, a növényekre is.⁹ Ugyanakkor ő is benne marad a modern erkölcselméletek azon paradigmájában, amely pszichocentrikus beállítottságú, s az individualitásra helyezi a hangsúlyt. A környezeti etika hívei (akik egyébként előszeretettel támaszkodnak rá) ezzel szemben olyan modellt követelnek, amelybe nemcsak az egyedek, az atomisztikus létezők férnek bele, hanem nagyobb egységek is, például veszélyeztetett állat- és növénypopulációk, élőlénytársulások; olyan egységek, amelyek semmiféle pszichológiai attribútummal és tapasztalattal nem

⁷ Jeremy Bentham: *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*. Oxford, Clarendon Press, 1907.

⁸ Vö. Peter Singer: Not For Humans Only: The Place of Nonhumans in Environmental Issues. In Goodpaster and Sayre eds.: *Ethics and the Problems of the Twenty-first Century*. University of Notre Dame Press, 1979. főként: 194–95.

⁹ Lásd Albert Schweitzer: *Philosophy of Civilization: Civilization and Ethics*. London, A&C. Black, 1923.

rendelkeznek. Aldo említett föld-etikája lesz az, ahol az élőlény-közösség tagjait, s magát a közösséget is erkölcsi jogok illetik meg, s amely ennek okán kiváló alapot biztosít a környezeti etikák számára.

Kérdés azonban, hogy az emberi létezőben magasra fejlesztett morális érzület elengedő-e ahhoz, hogy más, nem-humán létezési formák javára lemondjunk saját létezési esélyeinkről. Hogy akár életünket áldozzuk más fajok, egyedek, atomisztikus létezők és élőlény-közösségek javára. Hátrányba kerülhetünk-e, okozhatunk-e „kárt” saját magunknak? Lemondhatunk-e életösztöneinkről, azokról a késztetésekről, amelyek valaha kiemelték minket az állatvilágból (legalábbis a darwinista teória nagy elbeszélése szerint), s a fajfejlődés csúcán álló létezővé, csúcsragadozókká tettek? És mire hivatkozhatunk, ha nem vagyunk hajlandók e lemondásra, ugyanakkor emberi civilizációnkat szeretnénk megőrizni humanista, egyúttal etikai megalapozottságú kultúraként?

Val Plumwood következtetésével nem könnyű azonosulni. Nem biztos, hogy a minket felfaló nagyragadozók iránt valóban tudunk „egzisztenciális hálát” érezni, csak azért, mert lehetőséget kínálnak ökológiai identitásunk elfogadására – azaz annak megértésére, hogy magunk is a tápláléklánc részei vagyunk. Talán mégiscsak erősebb bennünk a félelem: nem akarjuk, hogy a farkas, a krokodil vagy más rettenetes fenevad megkóstoljon minket. S ennyiben igaza volt Hobbesnak: a természeti állapotunkban a félelemre alapozott, eredendő ellenségesség nyilvánul meg, mely a mindenkinek mindenki ellen való háborújához vezet. Azt viszont nem vette tekintetbe az angol filozófus, hogy ez a félelem valami olyasmi, amit prehumán állapotunkból hozunk magunkkal, és eredendő ösztönként van kódolva belénk, amelyet aligha tudunk a ráció vagy más nemes érzület segítségével levetkőzni (ahogyan mellesleg az agresszió ösztönét sem). Éppenséggel ez az a határpont, amelynél inkább lemondunk humanizmusunkról is, csak hogy életben maradjunk, vállalva az állatokkal szembeni kínzásokat, kegyetlenségeket – embertelen mivoltunkat. Persze ez így nincs jól. De ugyan mit tehetnénk?

RÉMÁLOM A SELF CUCCÁBAN (NOVALIS ÉS A FÉLELEM)

VALASTYÁN TAMÁS

AZ ÁLOM MINT MÁS VILÁG

A *Heinrich von Ofterdingen* második, *A beteljesülés* című részének igen talányos elején, miután felhangzik Astralis éneke, láthatjuk, amint a főhős éppen meggy felfelé egy kietlen hegyvidék ösvényén.

Elérkezett a hegységhez, ahol úticélját remélte – remélte? Már mit sem remélt. Iszonyú félelem, aztán a közönyös kétségbeesésnek száraz hidege sarkallta, hogy fölkeresse a vad hegyi tájék borzalma-
it. A fáradságos járás lecsillapította benső hatalmainak pusztító játékát.¹

Az irizáló narráció, a valóságos és valószerűtlen mozzanatok egymásba játsztatásával születő dikció révén az olvasó azt gondolhatja, hogy Novalis voltaképpen egy álomleírásba vonja be őt. Bizarrr kontaminációk adják át helyüket éteri nyugalomú átváltozásoknak, emlékek rohanják meg Heinrichet, hogy aztán hirtelen égi dallamok vagy „nagy, föld alatti mélységekből” felszálló hangok érik el hősiünket. Az „iszonyú félelem” és a „végtelenül vigasztaló” látvány egyként uralma alatt tartja a regény perszónáját. Mígnem hősiünk találkozik Sylvesterral, a bölcs természetfilozófussal és bányásszal, akivel a következő, a mi mostani témánk, a félelemdiskurzus megformálódása szempontjából érdekes és releváns beszélgetésbe kezd:

»a gyermekkor alatt a földön kezdődik; ellenben a felhők talán egy második, magasabb gyermekkor, az újra megtalált paradicsom jelenései, s ezért harmatoznak olyan jótékonyan az előbbire.«
»Valóban van valami fölöttébb titokzatos a felhőkben – úgymond Sylvester –, s egy-egy felhőzetnek gyakran csodálatos befolyása van reánk. Amint vonulnak, hús árnyukban el akarnak vinni magukkal; s ha színes és kedves az alakjuk, mint bensőnk egy-egy előgomolygó kívánsága: úgy ismeretlen, kimondhatatlan szépség előjelének látszik tisztaságuk is, az a szépséges fény, amely a földön uralkodik. De vannak borús és komoly és rettentő fellegzetek

¹ Novalis: *Heinrich von Ofterdingen*. Ford. Márton László. Budapest, Helikon, 1985. 129.

is, amelyekben támadni látszik a letűnt éjszakának minden iszonyata. Mintha sohasem akarna újból felderülni az égbolt; odalón derűs kékje; s félelmet és rettegést ébreszt minden kebelben a feketére tornyosuló fakó rézveres. S ha lecikkannak a pusztító sugarak, majd utóbb robajlanak a mennydörgések csúfondárasan hahotázva: legbensőnkig megrémülünk...»²

Az idézett részletekben rendkívül plasztikus leírásait kapjuk a rettenetnek, a félelemérzésnek, mind a lelki, a benső oldal, mind a külvilág szempontjából megragadva a jelenséget. A „közönyös kétségbeesés száraz hidege”, a „benső hatalmak pusztító játéka”, a csúfondárasan hahotázó mennydörgések, a „borús és komoly és rettentő fellegzetek”, a fentről lecikkánók „pusztító sugarak” megannyi erős és telített metaforikus, allegorikus és szimbolikus képei az ember belső félelmeinek. A belső, mondhatni, itt valóban tisztán tükröződik a külsőben. És fordítva. A novalisi prózapoézis legbravúrosabb megoldásai közé tartoznak ezek a részek, a belső és a külső tükörfala voltaképpen határmezsgye, vagy Michel Foucault fogalmával élve, heterotopikus hely az inneni és a túlnani világ között, amely világok közötti elválasztó fal tulajdonképpen a második részben leomlani látszik, amint azt Paul Kluckhohn nyomatékosítja.³ Az e világi és a túlvilági tereket elválasztó határfal leomlásával általában azt szokták hangsúlyozni a szakirodalomban, hogy ezáltal Novalis az isteniség földi megvalósulását, vagy a földi tartomány isteni átlényegülését ábrázolja. Megint csak Kluckhohnt idézve: „Így a költő valóban Isten hangja a földön és az emberiség lelkiismerete.”⁴

A *Heinrich von Ofterdingen* [...] nem realista regény, amely az életet önmagáért ábrázolja, és nem is allegorikus regény abban az értelemben, hogy a regény szereplőinek és eseményeinek kulcsát valamely más azonosságokban találjuk meg, hanem szimbolikus regény, amely a transzcendens immanenciáját az e világi életben akarja megmutatni, a mélyebb lényegét, a földiben megnyilvánuló istenit akarja ábrázolni.⁵

Legyen akárhogy is, mindazonáltal a „földiben megnyilvánuló isteni” se nem földi, se nem isteni, a kettő közötti tükörben feléledő heterotopikus világ valami más, és éppen ez a más lenne az álom tere. Az érdekel elsősorban, hogy ebben a más világban hogyan van jelen a félelem, a rettenet. Valóban mindig

² I. m. 138–139.

³ Paul Kluckhohn: Friedrich von Hardenbergs Entwicklung und Dichtung. In: Novalis: *Schriften*. Erster Band. *Das dichterische Werk*. Herausgegeben von Paul Kluckhohn und Richard Samuel unter Mitarbeit von Heinz Ritter und Gerhard Schulz. Revidiert von Richard Samuel. Verlag Kohlhammer, Stuttgart, 1960. 1–67. 62.

⁴ I. m. 66.

⁵ Kluckhohn: Friedrich von Hardenbergs... 56.

kiegyenlítődik-e valamely ellenerő vigasztaló hatalma által, vagy ténylegesen detektálhatunk benne valami olyasmit, amivel majd Poe és Hoffmann, később Kafka a rémálomszerű képződmények elementaritásaként szembesít minket?

Bár erre a kérdésre magam nem tudnék pontos választ megfogalmazni, mindazonáltal körvonalazódhat egy olyan kontextus, amelyben elhelyezhető a novalisi hatástörténetnek a modernitás különböző alakulásrendjében betöltött szerepe és funkciója. Ernst Behler írja nagy hatású könyvében:

Samuel Taylor Coleridge révén a kora romantika elméletét intenzíven átvették Angliában, ahonnan Észak-Amerikára, különösen Edgar Allen Poe-ra is hatással volt. Madame de Staël, Coleridge és Poe a legrepresentatívabb nevek a koraromantika tizenkilencedik századi hatástörténetében, és így módon általuk a világ számos részén élénken jelen van a kora romantika.⁶

E kontextusban az álom téridejének atmoszférateremtő ereje, valamint a sokszínű karakterábrázolásban kulminálódó énförmálás folyamata minden bizonnyal kitüntetett szerepet kapna. Poe prózaművészetében a német romantika szerepe nem elhanyagolható hatástörténeti nyomatékkal van jelen: az elbizonytalanító effektusok és a homályló alakzatok nagymértékben hozzájárulnak ahhoz, hogy a hátborzongató fordulatok elemi erővel kiütkezzenek a történetformálás során. E tekintetben Poe mélyen inspirálódhatott Novalis által, gondoljunk csak az *Ofterdingen* barlangjeleneteire, a sötét tárnák földmélyi morajlására, a bennük található megkövült maradványaira megannyi ősi lénynek, vagy épp a titokzatos Hohenzollern gróf figurájára, aki a barlangban él, s akinek könyvét lapozgatva különös lelkiállapotban, örömteli módon, de zavar- és félelemérzéssel is vegyesen Heinrich szembesül a jövőjével.⁷

⁶ Ernst Behler: *Frühromantik*. Berlin, New York, Walter de Gruyter, 1992. 28.

⁷ De gondolhatunk az olyan félelmet keltő feszültségforrásra is, amely az élet és a művészet közötti ellentétes viszonyból fakad, amely sokszor tematizálódik Kafkánál, Mann-nál, de Hoffmann több művében is megjelenik. Behler Wilhelm Heinrich Wackenroder és Ludwig Tieck művészetelméletére és zeneesztétikai elgondolásaira utalva írja: a művészet életveszélyes jellegére, a művészet és az élet közötti alapvető ellentétre vonatkozó „szemléletnek az utóhatásai megtalálhatók Hoffmann történeteiben, a tizenkilencedik század dekadens irodalmában és Thomas Mann-nál is. Hoffmann 1818-as *Krespel tanácsos* című novellájában egy fiatal nő angyali hangja hallatszik éjszaka a város kapuja előtt álló, szeszélyesen épített házból, ahol a különc tanácsos aggódva őrzi leányát. A leány földöntúli éneklési képességét egy szervi hibának köszönheti, és halálra van ítélve, ha használja a hangját. Ez a sors éri egy éjszaka, amikor egy különösen dédelgetett hegedűjén gyönyörű dalban tör ki szeretett zeneszerzője kíséretében, amelyet Krespel és az elbeszélő egyszerre hallgat soha nem látott gyönyörrel és nagy félelemmel.” Behler: *Frühromantik*. 182.

A GYÓGYULÁSTÓL A LÁZÁLOMIG

Dacára a fönti Novalis-idézeteknek, látszólag minden az ellen szól, hogy a novalisi álomdiskurzust bármilyen módon összefüggésbe hozzuk a rémálom vagy lidérces álom topológiájával vagy fenomenalizációjával. Novalisnál az álom mintha *sui generis* tartaná magától távol a rettenetet vagy borzalmat. Vagy ha beengedi is önmaga terébe, csak azért, hogy aztán valamilyen kellemes fuvalat vagy orkánerejű szél kisöpörje onnan.

Ha megnézzük a kurrens álominterpretátorokat, csak még tovább erősödhet ez a rémálomtalanító tendenciát illető látszat vagy megérzés. Sigmund Freud azon az egy helyen, ahol Novalisra utal az *Álomfejtés*ben az álom funkciójáról értekezve – ráadásul azt is, úgymond, áttételesen teszi, hiszen Karl Friedrich Burdachot idézve említi meg Novalist –, nos Freud azon „szeretetre-méltó szavak” okán idézi a novalisi álomdiskurzust, amelyek révén „a költő az álom uralmát dicséri”. Az álom ebben az elképzelésben a lélek felfrissítésére és gyógyítására hivatott, ebbéli tevékenységében érdekes Freud számára:

A lélek tobzódását erőinek szabad használatában Burdach és mások nyilván olyan állapotnak képzelik, amelyben a lélek felfrissül, és új erőt gyűjt napi munkájához, mint valami szünidei szabadságon. Burdach ezért is idézi és fogadja el ama szeretetreméltó szavakat, amelyekkel Novalis, a költő az álom uralmát dicséri: „Az álom védőgát az élet szabályosságával és megszokottságával szemben, szabad felüdülése a megkötött képzeletnek, ahol az az élet valamennyi képét összevissza dobálja, és a felnőtt ember örökös komolyságát derűs gyermekjátékkal szakítja meg: álmok nélkül bizonyára hamarabb öregednénk, és így az álmot, ha nem is közvetlenül az egeből kapott, de mégis pompás adománynak kell tekintenünk, zárándokutunk barátságos kísérőjének a sír felé.”⁸

Ugyan a novalisi álomleírásban megjelenik a sír képében a halál motívuma, a „védőgát” és a „derűs gyermekjáték” alakzatai elnyomják vagy kiegyenlítik, sőt már-már dicsőítik az élet végének vészjósló erővel közeledő hatalmát (mint a *Himnuszok az éjszakához* című költeményben). De hogy mindez indokoltá teszi-e Freud részéről a kissé frivol megjegyzést („mint valami szünidei szabadságon”), az számomra kérdéses vagy kétséges. Mindenestre Freudnál az álom funkciójának végiggondolásakor Novalis „az álom frissítő és gyógyító tevékenységét” illetően kap helyet.

Michel Foucault álomgondolkodásában viszont konstitutív szerepet szán Novalisnak. Ludwig Binswanger *Álom és egzisztencia* című könyvéhez írt híres *Előszavában* Foucault Novalist azon szerzők között emlegeti kitüntetett

⁸ Sigmund Freud: *Álomfejtés*. Ford. Hollós István. Budapest, Helikon, 1985. 69.

szereplőként, akik az álom „nagy mitológiájának, e fantasztikus kozmogóniának” a történetét írják, amelyben a döntő mozzanat „az álom és a világ viszonyának igazolása, vagyis annak elképzelése, hogy a világ igazsága hogyan előlegeződhet meg és hogyan sűrítetheti össze jövőjét egy képben, amely csak kuszán képes visszaadni azt”.⁹ És ekkor idézi a *Heinrich von Ofterdingen*ből Astralis énekének híres sorait:

És az álom világgá változik,
S a világ álom lesz örökre.¹⁰

Az álomban Foucault szerint „egy pillanatnyi, tünékeny kép látszik összevonni a világegyetemet egészét”,¹¹ így módon az álom kozmogóniája nem más, mint „magának az egzisztenciának az eredete”. És ezt az eredetet Novalisnál mindenki máshoz képest elemibben tapasztalhatjuk meg, élhetjük át. Novalis Foucault szerint az álomban „a szabadság eredendő mozgását” látta, „a világ születését az egzisztencia mozgalmasságából”: „Az álom világában az azt életre hívó egzisztencia jeleit ismerte fel.” Így módon szorosan kapcsolódik a világ tiszta újratерemthetőségének aktusához, a költészethez:

az álom momentuma nem redukálható ironikusan a szubjektivitás bizonytalan mozzanatára. Novalis csatlakozik ahhoz a herderi gondolathoz, amely szerint az álom a genezis eredeti megnyilvánulása: az álom a költészet elsődleges képe, a költészet pedig a nyelv ősi formája, az ember anyanyelve. Az álom eszerint a fejlődés és az objektivitás alapelve.¹²

A fiatal Lukács Györgynél, aki – személyes és nyilván elfogult – véleményem szerint a legszebb szöveget írta Novalisról, az álom kevésbé mint a novalisi alkotás formaelve jelenik meg, sokkal inkább mint létközeg, metafizikai elv, ontológiai állandó. Lukács idézi Novalist, aki szerint „az emberi szellem voltaképpen tevékenységi módja – poézis”.¹³ A cselekvés és az alkotó teremtés terének ilyen módon történő kontaminációja azt sugallja, hogy „az ember számára nincsen elérhetetlen”,¹⁴ és Lukács szerint mindez az aranykort idézi meg: „Az aranykor régi álma ez. De ez az aranykor nem letűnt időnek örökre elveszett, szép mesékben élő kincse, ez az a cél, ami felé menni kell, ez az a

⁹ Michel Foucault: Bevezetés Binswanger: Álom és egzisztencia című művéhez. Ford. Sutyák Tibor. In *Uő: Nyelv a végtelenhez*. Debrecen, Latin Betűk, 1999. 13–60. 31.

¹⁰ Novalis: Heinrich von Ofterdingen. 128. Vö. Foucault: Bevezetés Binswanger... 31.

¹¹ Foucault: Bevezetés Binswanger... 31.

¹² I. m. 36.

¹³ Lukács György: A romantikus életfilozófiáról (Novalis). In *Uő: A lélek és a formák. Kísérletek*. Napvilág Kiadó, Lukács Archivum, 1997. 63–78. 70.

¹⁴ I. m. 71.

»kék virág«, amit álmodozó lovagok *mindig és mindenütt* keresnek, ez az a középkor, amiért rajonganak.”¹⁵ Csakhogy a kora romantikus szerzők – élükön Novalisszal – álmai nem teljesezhettek be, nem válhattak valóra, merthogy a reális világ és az álom határvonala elmosódott. Bár ez még nem feltétlen lett volna nagy probléma, mint láttuk fentebb. Ami nagyobb probléma, hogy részint saját határoltóságukat is feladták, részint elveszett számukra „a költészet és élet közötti rettentő feszültség [...], amely életnek is, költészetnek is valódi és értékkeremtő erőt kölcsönöz”:¹⁶

*Csak így valósíthatták meg, hogy mindent átfogjanak, csakhogy ily módon meg saját határoltóságukról nem tehetek szert ismeretre. A határok így sem tragédiák nem lettek számukra, mint azoknak, akik az életet végig megélik, sem utakat nem nyitottak őszinte és igazi művek felé, melyek ereje és nagysága éppen a heterogén elemek különválasztásában rejlik, és a világ olyan új, önmagán belül egységes tagolásának megteremtésében, mely végleg eltépett minden szálát a valósággal. Összeomlássá váltak hát számukra a határok, fölbredéssé valamilyen szép lázálomból: tragikus-szomorú véggé lettek – híján minden felszárnyalásnak és gazdagodásnak.*¹⁷

AZ ÁLOM MINT RÉMÁLOM

Összefoglalva az álominterpretátorokat, azt mondhatjuk, hogy míg Freud a novalisi álom felfrissítő és gyógyító erejét hangsúlyozza, addig Foucault a teremtés és egzisztencia közegeként értelmezi az álmot, de e teremtő létnek kevésbé a fájdalmas és rettenetes erőket nyilvánvalóvá tevő folyamatát látja bennük, sokkal inkább a szabadság és igazság gesztusát. Lukácsnál jelenik meg talán a legközvetlenebb módon a félelem s rettenet faktora a lázálom kifejezésben, bár a „szép” jelző tompítja ennek továbbviteli lehetőségeit, valamint a „tragikus-szomorú vég” kifejezés is inkább a rezignáció felé tolja el az álom olvashatóságának irányát, nem pedig a félelem pólusát domborítja ki. Holott magam nem tudok szabadulni attól a megérzéstől és feltevéstől, hogy az maga lenne a teljes rettenet, ha az álom világgá változna, és a világ álom lenne örökre.¹⁸

¹⁵ I. m. 70. (Kiemelés az eredetiben.)

¹⁶ I. m. 73. (Kiemelés az eredetiben.)

¹⁷ I. m. 74. (Kiemelés az eredetiben.)

¹⁸ Ennek az összefüggésnek a felismeréséért köszönet Bartha Juditnak: *Mitosz és trauma – kapcsolatok Novalis és E. T. A. Hoffmann romantikus álomelméletében* című előadása elhangzott a 2024. január 26-27-én Budapesten az *Intellektuális szemlélet, ráció és tudattalan a német idealizmusban és romantikában* című konferencián.

Nos, az álmok egyik, ha nem a legnagyobb költője úgy fogalmazott Caroline Schlegelhez írt, 1799. február 27-én kelt levelében, hogy: „Én sem tudom elkerülni az *alvást* – de élvezem az ébrenlétet, és *titokban* azt kívánom, bárcsak mindig *ébren* lennék.”¹⁹ Rejtélyes, mi több, szkeptikus szavak ezek az álmokat illetően. Novalis tartott, ha nem éppen félt az álmoktól. Manfred Engel a témában közölt kikerülhetetlen tanulmányában, melynek címe egy Novalistól kölcsönzött gondolat – „Álmok és nemálmok egyszerre” – novalisi fordulatokat variálva írja:

Az álmokkal szembeni szkepszisét erősíti az a tény, hogy a lélek alvása mintha a test legrosszabb kísérteteit szülné: „a fájdalom” és a „félelem”, „a testi öröm és rosszkedv álomtermékek”, a „csak részben éber” „kötött lélek”, azaz az „önkéntelen szervekhez kötött lélek termékei – amihez *bizonyos értelemben* az egész test tartozik”.²⁰

Engel véleménye szerint Novalis álmokhoz, pontosabban az alváshoz való különös, ambivalens viszonya elsősorban abból fakad, hogy egyfajta köztes pozíciót foglal el a modernitás két nagy álomdiskurzusa között, nevezetesen a felvilágosodás és az érett romantika álmokról szőtt elképzelései között. A felvilágosodás szerzőit (pl. Georg Hermann Richerz, Carl Friedrich Pockels) különösen foglalkoztatta az álom, álmodás mibenléte. Általában elmondható, hogy az „álmot önmagában véve nem-igazságnak kell tekinteni” ezen szerzők szerint:

a népszerű felvilágosodás irodalmát egyértelműen az a törekvés uralja, hogy minden álmot – még a legijesztőbbeket és a prófétiakusnak tűnő álmokat is – természetes módon magyarázza meg. Georg Hermann Richerz, egy göttingeni egyetemi prédikátor például részletesen elmeséli saját rémálját, amelyben nyilvánosan kivégzik, hogy aztán a nap maradványaiból, testi érzésekből és jellemvonásokból a legapróbb részletekig megmagyarázza azt. Kifejezetten az olvasókhoz fordul, „akik még mindig hagyják, hogy az álmok elidegenítsék és megzavarják őket”. Aktuális üzenete

¹⁹ Novalis an Caroline Schlegel in Jena. In Novalis: *Schriften*. Vierter Band. *Tagebücher, Briefwechsel, Zeitgenössische Zeugnisse*. Herausgegeben von Richard Samuel in Zusammenarbeit mit Hans-Joachim Mähl und Gerhard Schulz. Mit einem Anhang Bibliographische Notizen und Bücherlisten bearbeitet von Dirk Schröder. Stuttgart, Verlag W. Kohlhammer, 1975. 277–281. 280.

²⁰ Manfred Engel: „Träumen und Nichtträumen zugleich”. Novalis’ Theorie und Poetik des Traumes zwischen Aufklärung und Hochromantik. In Herbert Uerlings Hrsg.: *Novalis und die Wissenschaften*. Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 1997. 143–168. 162. A Novalis-idézetek forrása: Novalis: Das Allgemeine Brouillon (Materialien zur Enzyklopädistik 1798/99). In. Uő.: *Schriften*. Dritter Band. *Das philosophische Werk II*. Herausgegeben von Richard Samuel in Zusammenarbeit mit Hans-Joachim Mähl und Gerhard Schulz. W. Kohlhammer Verlag, Stuttgart, 1968. 242–478. 276. [Fr. 205.] (Kiemelés az eredetiben.)

tehát egy jól értesült „Ne féljete!”: még ha a nyilvánvaló álom-tartalom észszerűtlen is – pszichológiai jelenségeként minden álom egyértelműen racionálisan megmagyarázható, és így végső soron az elégséges ész tételének szabálya alá tartozik. Az értelem-nek nincs más, csak pszichológiailag magyarázható kudarca, az észszerűtlen csak a még nem észszerű, az álom nem más, mint az ébrenlét zavaros és homályos „másolata”.²¹

Amikor álmodunk, az éber létünkben gyakorolt felsőbb megismerőképes-ségeinket (értelem, gondolkodási képesség, ítélőképesség, öntudat, belső érzék) quasi kiiktatjuk vagy legyengítjük, egyszersmind a képzelet átveszi a szelle-münk irányítását. Amíg ezt az állapotot a felvilágosodás szerzői hibásnak, a tévedések és rossz döntések terepének tekintik, addig az érett romantika alko-tói éppen ezt a képzelet uralta létállapotot és érzelmi szituativitást gondolják gyümölcsözőnek. „Míg a felvilágosodás gondolkodói az álmokat a képzelet céltalan játékának tekintik, a romantikusok a tudattalan produktivitással azonosítják őket.” Az álmokhoz való viszonyban bekövetkezett változások

félreérthetetlen külső jele, hogy az érett romantika korszakában az álmokról szóló írások többsége a magnetikus szomnambuliz-must is tematizálja, vagyis a transzba esett beteg álomszerű állapotát, aki nemcsak saját betegségéről képes diagnosztikus és terápiás kijelentéseket tenni, hanem gyakran a „clairvooyance” (tisztánlátás), vagyis a távoli, múltbeli és jövőbeli dolgok kijelen-tésének képessége is megvan.²²

Novalis nagyon jól ismeri az álmok felvilágosodás interpretálta természetét, az *Ofterdingen* elején Heinrich és az apja beszélgetéséből ez jól látszik. Az ébrenlét kínálta gazdag ismeret és tudás lehetőségeivel, mint arról rendkívül minuciózusan számot adott, nagymértékben élt. Az álmok funkciója nem más, mint hogy a tudatot mint anamnézist kiterjessze, ezáltal „az énnak és a világ-nak pusztán az érzékiségen és az észen alapuló empirista megértésé”-hez képest alternatívát nyújtson. Ezeket az alternatívákat, az empirizmus és a ro-mantika közötti alapvető ellentétet viszi színre az egyéniség „kis lakószobájá-nak” és a világegyetem „fenséges katedrálisának” kifejező elkülönöződése.²³ Mindazonáltal e kitágított, határait elvesztő térben, a világegyetem „fenséges katedrálisában” el is tűnhet az ember a maga végességre hangolt konstitú-cióival, újabb és újabb ambivalens viszonyulási módokat szülve. Ahogyan Kirill Chepurin írja, „a kozmikus üresség nem-helye végtelen vágyakozással tölti el az emberi lelket a „mennyei szabadság” után, a világ terheitől és

²¹ Engel: „Träumen und Nichtträumen zugleich...” 147–148.

²² Engel: „Träumen und Nichtträumen zugleich...” 154–155.

²³ I. m. 166. A novalisi fordulatokhoz lásd Novalis: *Heinrich von Ofterdingen*. 63.

kimerültségétől – a szörnyűséges világ belakásától és az ilyen lakozással járó »kimondhatatlan szorongástól«²⁴

Novalis ugyanakkor fél is az álmok atopikus vagy heterotopikus tereinek és végtelen formáinak teljes megsemmisülést hozó dimenziójától, a rémálmok fenségesen hatalmas, hátborzongatóan otthontalan arányainak mérhetetlen mértékétől. Novalis rajong az álmokért, egyszersmind retteg tőlük, mert zseniálisan megsejti hatalmuk erejét, mindent elsöprő hatásuk uralhatatlan és kontrollálhatatlan mivoltát. Azt, amit majd Poe, Hoffmann, Kafka és mások oly érzékletesen mutatnak meg. Azon váratlanul ránk törő eseményeknek és elrendezhetetlennek tűnő nyomoknak, amelyeknek Poe-nál az Elm utcában egy majom az okozója, nos ez a Self cuccában voltaképpen én magam vagyok.

ÁLOM ÉS ASSZOCIÁCIÓ

Álom és rémálom viszonya Novalisnál egyáltalán nem magától értetődő. Azaz nincs tisztázva, hogy az álom mikor csap át rémálomba, illetve hogy a rémálom közege mikor vált át álomszerű létmódba. Ezeket a váltásokat annál is kevésbé lehet megragadni s detektálni, mert Novalis szövegeinek retorikai és narratológiai, mi több, esztétikai-filozófiai szervezőelve nem más, mint a váltakozás maga.²⁵ A folyamatos cserélődés, oszcillatív mozgalmasság, inverzív rendeződés eredményezhet áttetsző atmoszférát, amely a mindennapokat derengi be, mint az *Ofterdingen* legelején a híres kék virágról szőtt álom esetében, de jelentheti mindez a főhős „kapcsolatát a transzcendenssel” is, amint arra Ernst Behler rámutat.²⁶ Vagy öltheti „egy szörnyű Álomkép” alakzatát, pontosabban alakját, aki

a víg asztalhoz lépett, s rettenet
borult az addig gondtalan kedélyre;
vigaszt adni maguk az istenek
se tudtak itt, nem nyujthattak reményt se;
titkos utakon járt e Szörnyeteg,
ajándék, sírás nem hatott dühére –
a Halál volt, ki ezt az ünnepet
könnyel, kinnal, iszonnal törte meg²⁷

²⁴ Kirill Chepurin: *Reading Novalis and the Schlegels* (philpapers.org/archive/CHERNA-2.pdf) https://doi.org/10.1007/978-3-031-27345-2_4 59–81. 77.

²⁵ Vö. Manfred Frank, Gerhard Kurz: *Ordo inversus. Zu einer Reflexionsfigur bei Novalis, Hölderlin, Kleist und Kafka*. In Herbert Anton, Bernhard Gajek, Peter Pfaff Hrsg.: *Geist und Zeichen. Festschrift für Arthur Henkel*. Heidelberg, C. Winter Verlag, 1977. 75–97.

²⁶ Ernst Behler: Az elbeszélő műfajban megjelenő koraromantikus költészet. Ford. Timárné Hunya Tünde és Valastyán Tamás. *Bárka*. 1999/1–2. 35–53. 49.

²⁷ Novalis: Himnuszok az éjszakához. In Uő: *Himnuszok az éjszakához. Válogatott versek*. Ford. Rónay György. Magyar Helikon, 1974. 5–20., 12–13.

– ahogyan a *Himnuszok az éjszakához* ötödik darabjában olvashatjuk. Az eredetiben ráadásul a Halál mint „egy szörnyű álmokép”, mondhatni, sokkal aktívabban lép fel a magyar fordításban olvashatónál, tudniillik ő maga burkolja (hüllén) „vad rémületbe/rettenetbe” a kedélyt.²⁸

Ugyanakkor ez a váltakozási, cserélődési alapelv a költői teremtsé szintjén összekapcsolódik egy sajátos asszociációs elevenséggel. S hát ez a társítási igény és mód már nagyon közel visz bennünket az álmok természetéhez. Az *Általános Brouillon* vége felé, a feljegyzések negyedik részében olvasható néhány megjegyzés alapján rekonstruálhatunk egy asszociációs álompoétikát, melyben a halál, a megsemmisülés mozzanata is kitüntetett szerepet kap.

A következőket olvashatjuk a 959. feljegyzésben: „Az álom gyakran azért jelentős és prófétikus, mert egyben ő maga a természetes lélek hatása, és *így* az asszociáció rendjén alapul. Az álom a poézishez hasonló jelentőséggel bír – de ezért szabálytalanul jelentős is, *teljességgel szabad*.”²⁹ Ebben a jegyzetben az álom, a lélek és a költészet a szabad asszociáció rendje révén hozható közös nevezőre. A szabad társítás e termékeny elvét Novalis többször is variálja – különböző gondolatrétegekkel bővítve az eredeti ötletét. A 953. feljegyzésben így módon: „A poétának szüksége van a dolgokra és a szavakra mint *billentyűkre*, és az egész poézis az eszmék aktív társításán alapul – az önműködő, szándékos, idealizált *véletlenprodukción* (véletlen, szabad *láncolaton*) (Kazuisztika – Fatum. Kazuáció.) (Játék).”³⁰ Ez a gondolat az előbbihez annyit tesz hozzá, hogy az asszociáció rendje eszmék egyfajta egymásba láncolódása, amely ugyanakkor a véletlenszerűség produktivitását is magában foglalja. A dolgoknak és a szavaknak billentyűzetként történő metaforizációja pedig már előlegezi a társítási processzus zenei harmóniába való átvezetését. A 986. számú feljegyzésben tudniillik ez található: „A mese tulajdonképpen olyan, mint egy álmokép – összefüggés nélkül. Csodálatos dolgok és történetek *együttése* – pl. egy *zenei fantázia*, egy eolhárfa harmonikus következményeinek sorozata, *maga a természet*.”³¹

Azzal, hogy Novalis egy irodalmi műfaj, nevezetesen a mese kapcsán beszél immár az álmokép és az asszociatív zenei fantázia kontaminációinak formai lehetőségeiről, az egész társítási ötlete átkonvertálható műfajelméleti, poétikai-narratív megfontolásokba. És a 997. számú feljegyzés az eddigi gondolatok esszenciáját ilyen kontextusban adja:

²⁸ „Ein entsetzliches Traumbild, // Das furchtbar zu den frohen Tischen trat / Und das Gemüth in wilde Schrecken hüllte.” Novalis: Hymnen an die Nacht. In *Uő: Schriften*. Erster Band. *Das dichterische Werk*. 130–157., 143.

²⁹ Novalis: *Das Allgemeine Brouillon*... 452. (Kiemelés az eredetiben.)

³⁰ I. m. 451. (Kiemelés az eredetiben.)

³¹ I. m. 454. (Kiemelés az eredetiben.)

Szellemünk *asszociáció*-szubsztancia. A *harmóniából* – a sokféleség egyidejűségéből keletkezik, és ezen keresztül tartja fenn magát. (Ő egy *elegy* – egy játszó lény.)

A szellem a *társiasság*, összekapcsoló princípium. Csak a szellem – az asszociáció adta a szellem létét.

A halál máshová helyezi át a nagy *asszociációban* (*asszociáció-törvények*) – a szellem máshol ébred fel.

A *fény a világmindenség akciója* – a szem a világmindenség vagy a világlélek, a világakció kifinomult érzéke.

Ugyanennek a sugárnyalába *puszta fikció*.³²

E kétségtől sok ponton talányos és a gondolatfűzés asszociativitását tükröző jegyzet az eddigiekhez két mozzanatot mindenképpen hozzárendel. Az egyik a halál aktivitása, pontosabban az, hogy a halál megtörténtét, bekövetkeztét, eseményét Novalis szintén a társítási láncolatba helyezi el, abban, akként gondolja el. Viszont érdemes felfigyelnünk arra, hogy ily módon nem az abszolút vég, a teljes megsemmisülés formaprincipiuma lesz a halál, hanem a mássá válás egyik mozgatóelve. S ha már azzal kezdtük, hogy az álom Hardenberg művészetében és gondolkodásában a máshoz, mássághoz (irgendwo anders) rendelődik hozzá eminensen, akkor e ponton világossá válhat egy finom összefüggés, amely a halál, a semmi, a megszűnés vagy sokszor a modernitásban ezzel tropikusan egyre inkább egyenértékű félelem, rettenet, szorongás (amint láttuk azt a *Himnuszok az éjszakához* ötödik részében), valamint az álom között szövődik.

A másik mozzanat, amely az eddigi elgondoláshoz minőségileg hozzátesz egy réteget, a narratív momentum: a fikció problémája. A 997. töredék utolsó mondatának „puszta fikció” kifejezését érthetjük úgy, hogy az nem más, mint a világmindenség aktív fényének visszaverődő sugárnyalába. Ebben az esetben a fikció a fény egyfajta derivátuma, lefokozott vagy logaritmizált formája lenne. S jöllehet az asszociációs láncolatban a romantizálás és a logaritmizálás mint a hatványozás és a gyökvonás műveletei teljes mértékben relevánsak, e szinteltolódás, degradatív rétegződés helyett, amely összességében vertikumban gondolkodik, érdemesebb lenne horizontálisan elgondolni a fikciót. Ebben az esetben egy tropikai mozgalmasság játéktereként érthetnénk s értelmezhetnénk mind az álmot, mint az asszociációs aktivitást, ami a novalisi költészet formarendjéhez illőbb poetológiai viszonyulás.

³² I. m. 456. (Kiemelés az eredetiben.)

AZ EMBERHEZ MÉLTÓ FÉLELEMRŐL

VERESS KÁROLY

ELHATÁROLÁSOK

Félelem, rémület, rettegés, borzalom, kétségbeesés, szorongás – rokon értelmű, de eltérő tapasztalatokkal járó lelkiállapotok megnevezései. Az elmélyültebb vizsgálódás világos különbségtételt igényel, leginkább a félelem és a szorongás között. Szigorúan véve, a félelem meglepetésszerűen bekövetkező, felhívó jellegű emocionális sokkhatás, amelyet egy hirtelen megjelenő, a biztonságunkat fenyegető veszély tudatosítása vált ki. Szokatlanul nagy, azonnali cselekvésre serkentő vagy éppenséggel lebénító energiákat szabadít fel.¹ A *félelem* tehát a tudatosnak, az *ismert*nek a területéhez tartozik; meghatározott *tárgya* van, amivel tudatosan szembesülhetünk. Ezzel szemben a *szorongás*nak nincs tárgya, pontosabban: a szorongás „tárgya” éppen a *tárgynélküliség*, az üresség, a semmi. Továbbá: a szorongást folytonosság, állandósultság jellemzi. A szorongás egy azonosíthatatlan „veszély” bekövetkezésére irányuló fájdalmas várakozás, s az ezzel társuló globális bizonytalanságérzet.²

Az európai kultúrában a félelemre hosszú időn keresztül úgy tekintettek, mint ami magától értetődően hozzátartozik az emberi létállapothoz. Mint közvetlenül megtapasztalható lelki jelenséget többnyire a kultúrába szilárdan beépült fogalmi és cselekvési sémák révén szabályozták, s csak kivételes esetekben reflektáltak rá határozottabban.

Ám a félelem korántsem pusztán pszichológiai jelenség, ezért nem is lehet csupán a pszichológiai vizsgálódás és gyakorlat körébe utalni. Minden pszichológiai tartozéka és kísérőjelensége mellett a félelem megmarad *filozófiai* kérdésnek (is) lenni. Ebből nem következik, hogy a filozófia mindig ugyanolyan fajsúllyal/intenzitással foglalkozott volna vele; a félelem viszonylag ritkán került a filozófiai érdeklődés horizontjába, s jelentőséget is változó értelemben tulajdonított neki a filozófia.

Az antik filozófiai érdeklődés a félelem iránt két fogalmi csomópont köré szerveződik: a *bátorság*, valamint a *halálfélelem* problémája köré.

¹ Vö. Jean Delumeau: *Frica în occident (secolele XIV-XVIII). O cetate asediată*. Vol. I. Trad. Modest Morariu. București, Editura Meridiane. 1986. 26.

² Vö. uo. 29.

FÉLELEM – BÁTORSÁG – GYÁVASÁG

Arisztotelészt nem annyira a félelem (*phobosz*), mint inkább a bátorság kérdése foglalkoztatja, az erkölcsi jó és szép nézőpontjából. A *Nikomakhoszi etikában* a *bátorság* viszonylatában vizsgálja a félelmet. A bátorság alkotja a középhatárt a *félelem* és a *biztonság* érzése között, melyek el is túlozhatók a *gyávaság*, illetve a *vakmerőség* irányába.³ Szerinte a hiba rendszerint abból származik, hogy „az ember attól fél, amitől nem kellene, vagy nem úgy fél, ahogy kellene, vagy nem akkor, amikor kellene”. Mindez hasonlóképpen merül fel a biztonság érzése esetében is. E negativitásnak pozitivitásba való átfordítása adja meg a választ a kérdésre, hogy ki a bátor ember? Az az ember, „aki avval a veszéllyel száll szembe, amellyel kell, illetőleg attól fél, amitől kell, s aki azért teszi ezt, amiért kell, s úgy teszi, ahogyan kell, s akkor, amikor kell; s aki a biztonság érzésében is ezeket a szempontokat követi, az bátor ember”.⁴ A „kell” lényegét mindig a cselekvés értelme és a dolog értelme közötti *megfelelés* biztosítja;⁵ akkor következik be, amikor *egyazon értelem* munkál az adott dologban és a rá irányuló emberi cselekvésben. Ez a közös értelem az „erkölcsi jó” és az „erkölcsi szép” forrása.⁶ „A gyáva, a vakmerő és a bátor ember tehát – összegez Arisztotelész – ugyanazokban a helyzetekben mutatkozik meg, csak-hogy ezekkel szemben nagyon különbözőképpen viselkednek; az első kettő túlmegy, illetőleg alul marad a kellő mértéken, míg a bátor ember mindig megtartja a középhatárt, s úgy viselkedik, ahogy kell.”⁷

Arisztotelész arra is rámutat, hogy önmagában a bátorság nem jelent *félelemnélküliséget*. Nem tartja helyénvalónak a „*félelem nélküli*” kifejezés használatát, ha egy olyan „bátor” embert illet, aki egyáltalán nem szokott félni. Aki nem fél, az nem szükségképpen bátor. A félelem a bátor embert sem kerüli el. Sőt, a félelem érzése egyáltalán *feltétele* a bátorság megnyilvánulásának, amellyel a saját félelemérzeten való felülkerekedés is együtt jár. „Szükséges tehát – mondja Arisztotelész a *Nagy etikában* –, hogy a bátor ember érezzen

³ Azt, „aki a biztonság érzését viszi túlzásba, *vakmerőnek* nevezzük; azt viszont, aki a félelemben a kellő mértékben túlmegy, a biztonság érzésében pedig azon alul marad, *gyávának*”. – Arisztotelész: *Nikomakhoszi etika*. Ford. Szabó Miklós. Európa Könyvkiadó, 1997. 1107b; 54.

⁴ Uo. 1115b; 89.

⁵ „Mert a bátor ember a *dolog értelmének* megfelelően érez és cselekszik.” – Uo. (Kiem. tőlem – V.K.)

⁶ Lásd uo.: „a bátor ember az *erkölcsi jó* kedvéért vállalja mindezt”; „a bátor ember mindig az *erkölcsi szép* miatt cselekszik” – 1115b; 89, 1116b; 94. (Kiem. tőlem – V.K.)

⁷ Uo. 1116a; 90.

ugyan félelmet, de ennek ellenére megállja a helyét.”⁸ Mert „ha nem úgy állja meg a helyét, hogy közben félelmet érez, nem lehet bátor”.⁹ De az is felsejlik Arisztotelésznél az *Eudemoszi etika*ban, hogy a félelem és a bátorság közötti feltételezettségi viszonynak az emberi létmódban mélyebben gyökerező alapja van. Számos olyan dolog van, amelyek „mint *ember* számára: félelmetesek, de mint *bátor* számára nem azok; csupán kicsiny vagy semmi félelmet nem keltenek benne”, mivel a bátor ember lelki alkata olyan, mint az „erős és egészséges” emberé.¹⁰ Ezzel az elkülönítéssel fontos perspektíva nyílik meg a félelemhez való *emberi* viszony megértéséhez: addig, míg a bátorság egy emberi *minőség* (erkölcsi érték), amely többletként vagy hiányként adódik hozzá az emberi léthez, addig a félelem az ember-mivolt *alapvető tartozéka*. Ily módon mellékvágányra siklik az akörül forgó kérdés, hogy vajon a félelem ellentéte-e a bátorság? A félelem és bátorság nem ellentétei egymásnak, hanem éppenséggel kiegészíthetik egymást, anélkül, hogy a bátorság kimerülne a félelem legyőzésében. A félelem bátor legyőzése csupán feltétele a bátorságnak, amelynek tényleges megvalósulása a félelmet kiváltó „dologgal” való küzdelemben teljesül és igazolódik.

FÉLELEM ÉS SZÉGYEN

A jelzett perspektíaváltásnak köszönhetően a bátorság igazi ellentétéként a *gyávaság* tűnik fel, s ez a szemléleti beállítódás a későbbiekben hosszú időn keresztül meghatározó marad a félelemhez való viszonyulás tekintetében. A bátorság nem a félelem legyőzését jelenti, hanem az ellenfél leküzdését. Ennélfogva a bátorság pozitív értelemben felértékelődik, míg a gyávaság negatív ítéletet vált ki, szégyellnivalónak minősül.

A mindennapi élet történéseit vizsgáló kutatók a félelemmel kapcsolatban hosszantartó hallgatásra, a félelem *elhallgatására* hívják fel a figyelmet a történelem folyamán. Ez különösen érvényes az antikvitást követő időszakra, egészen a modernitás újkori kibontakozásáig. Jean Delumeau, aki könyvet is írt a félelem jelenségéről a nyugati világban, egy bizonyos „mentális zavarban” véli meglátni a félelem elhallgatásának az okát: abban, hogy a félelmet a *gyávasággal* társítják, s a bátorságot ezen az alapon állítják szembe a félelemmel. Ily módon a félelem szégyenletessé válik, s a „félelem” szó a szégyen

⁸ Arisztotelész: Nagy etika. In Uő: *Eudemoszi etika; Nagy etika*. Ford. Steiger Kornél. Gondolat, 1975. 1191a; 174.

⁹ Uo.

¹⁰ Arisztotelész: Eudemoszi etika. In i. m. 1228b; 64.

szemantikai köréből fakadó többletjelentéssel telítődik.¹¹ Az igazi nemesember a vitézségben teljesíti ki magát, szemben a bátortalan, meghunyászkodó aljanéppel. A félelem nélküli lovag archetípusában az fejeződik ki, hogy a vitézség és a bátorság gyakorlása individuális és a nemesi világ velejárója. A félelem viszont kollektíve megélt élmény, s a szegények világát jellemzi.¹² Eből kifolyólag a hatalom birtokosai a félelmet hosszú időn keresztül eszközként használhatták az alárendeltek féken tartására.

Az előbbiekből úgy tűnik, hogy a félelem hosszas elhallgatásának *ideológiai* okai voltak. A francia forradalommal új ideológiai diskurzus veszi kezdetét, amelyben helyet kap a megalázottak, a kiszolgáltatottak joga a bátorsághoz, a hősiességhez. Ezzel lassan beindul a félelem felszabadítása a szegény terhe alól, mondhatni, kezdetét veszi a félelem egyfajta *emancipációja*. A félelem és a gyávaság megszűnnek szinonimák lenni, s lehetővé válik, hogy úgy tekintsenek a félelemre, mint természetes emberi állapotr, mint a mindenkori emberi tapasztalat alapvető komponensére.¹³

Az újabb perspektívaváltás eredményeként a modern ember számára már nem a bátorság, hanem a *biztonság* szükséglete válik az alapvető létmeghatározottsággá. Ennek előtte azonban még szólnunk kell az antikvitásból eredő félelemtapasztalat másik dimenziójáról is, a halálfélelemről.

A HALÁLFÉLELEM – TUDÁS ÉS TUDATLANSÁG

Úgy tűnik, hogy a félelem lényegi kérdése a *halálfélelem* kérdése. Bár különféle félelmek tapasztalhatók az embereknél, az minden emberben közös, hogy fél a haláltól. Arisztotelész is úgy véli, hogy a halál, mint az élet *vége*, a legfélelmesebb, mivel általa megszakad az erkölcsi jóban és szépen kifejeződő létminőség folytonossága. A halálon az erkölcsi jót és szépet biztosító bátorság sem kerekedhet felül.¹⁴

De vajon a félelem *tárgya* csakugyan a *halál maga*? Ugyanis a halál bekövetkezése nem annyira sejtés, mint inkább *bizonyosság*: mindenki tud arról, hogy a halál elkerülhetetlenül, bizonyosan bekövetkezik. Ez tehát önmagában nem lehet félelmetes. A félelmetes inkább az, ami az emberrel *történik* a halál vonatkozásában. A halál félelmetesnek tűnik, mivel a vele való

¹¹ Vö. Jean Delumeau: i. m. 8.

¹² Vö. uo. 10, 11.

¹³ Vö. uo. 12, 14.

¹⁴ „A legfélelmesebb dolog pedig a halál, mert ez mindennek a vége, s úgy vélik, hogy a halott számára többé sem jó, sem rossz nem létezik.” – Arisztotelész: *Nikomakhoszi etika*. 1115a; 87.

találkozás az ember számára *bizonytalan, meghatározatlan*: a halál elkerülhetetlenségének bizonyosságához a bekövetkezésének a mindenkori bizonytalansága társul. S a halálhoz tartozó *bizonytalan*nal való együttélés félelmetessé, hosszúra nyúlása esetén szorongást okozóvá válhat az ember számára.

Platón a *Szókratész védőbeszédében* a halál vonatkozásában két értelem-ben beszél a félelemről: a) egyrészt van, aki fél a haláltól, s ő voltaképpen attól fél, hogy nem marad életben; b) és van, aki az életben maradáستól fél, attól, hogy a kellő pillanatban nem a halált választja.

Az első esetben az az előfeltevés érvényesül, hogy a halál a legnagyobb rossz, s vele szemben az élet *önmagában* jó. Ezzel kapcsolatban Szókratész, a dialógus főszereplője úgy véli, hogy aki fél a haláltól, voltaképpen bölcsnek hiszi magát, mert úgy gondolja, hogy *tudja*, mi/milyen a halál. Számára ily módon a halálról való beszéd – *paradox* módon –: *félelem nélküli* beszéd, a halállal szembeni *tudatlanság* megnyilvánulása. Miközben *fél* a haláltól, *nem fél* a tudatlanságtól. Holott éppen a halál az, ami a *tudás* tekintetében végképp kifürkészhetetlen. „Mert ha valaki fél a haláltól, férfiak – mondja Szókratész –, az nem tesz mást, mint hogy bölcsnek tartja magát, mikor pedig nem az; mert ez is csak annyi, hogy azt hiszi, tudja, amit nem tud. Hiszen senki sem tud a halálról semmit, még azt sem, hogy nem éppen a legnagyobb jótétemény-e mindenekelőtt az ember számára – és mégis úgy félnek tőle, mintha bizonyosan tudnák, hogy a legnagyobb baj.”¹⁵ Azt hinni, hogy „tudjuk, amit nem tudunk,” Szókratész a legszégyenletesebb tudatlanságnak tartja.¹⁶ A tudatlansággal társuló halálfélelem – azt hinni, hogy tudjuk mi/milyen a halál, holott éppen ez az, amit a legkevésbé tudhatunk – a nem tudás *tudása* vonatkozásában, akárcsak a gyávasággal társuló félelem a *bátorság* vonatkozásában, itt hasonlóképpen *szégyenletesként* lepleződik le.

A második esetben Szókratész Akhilleusz példáját idézi Homérosz *Iliászából*, akit az anyja, Thetisz figyelmeztet, hogy ha megöli Hektórt, neki magának is rövidesen meg kell halnia. A halál bizonyosságának horizontjában Akhilleusz számára értelmét veszti a pusztá haláltól való félelem. Akhilleusz igazi félelme az *életben maradás félelme*, abban az esetben, ha a haláltól való félelem miatt gyáván bosszulatlanul hagyná barátja, Patroklosz halálát. „Sokkal inkább félt attól, hogy gyáván életben maradjon és barátait bosszulatlanul hagyja” – mondja Szókratész,¹⁷ ezzel rámutatva arra, hogy van a halálfélelemnél nagyobb félelem is: a rossz választással és rossz cselekedettel járó *életben maradáستól* való félelem.

¹⁵ Platón: Szókratész védőbeszéde. Ford. Devecseri Gábor. In Platón *Összes művei*. Európa Könyvkiadó, 1984. 29a–b; 420–421.

¹⁶ Uo. 29b; 421.

¹⁷ Uo. 28c; 420.

A fenti két esetben csak *látszólag* merül fel az élet és halál közötti választás kérdése. Valójában a jó és a rossz, az élet *emberi* minősége és e minőségtől való megfosztottsága közötti választás a döntő, és ez úgy tevődik rá az előbbire, hogy magához vonzza annak értéktartalmát. A két elgondolás valójában arra szolgál, hogy megalapozzon két fő szókratészi-platóni gondolatot: a) van a halálnál is félelmetesebb az ember számára, az pedig a *rossz*; b) a haláltól való félelem és a bölcsesség nem egyeztethető össze. E kettő összefüggése fejeződik ki abban, ahogyan Szókratész a halálról való *tudást* mérlegeli: „ebben merném magamat másnál bölcsőbbnek mondani –, hogy mivel nem tudok eleget a Hadész-beli dolgokról, nem is képzelem, hogy tudok. Azt azonban biztosan tudom, hogy vétkezni és nem engedelmeskedni a jobbnak, akár isten az, akár ember, az csúf és rossz. Olyan dolgoktól tehát, melyekről nem tudom, nem éppen jók-e, sohasem fogok jobban félni és óvakodni, mint olyanoktól, amelyekről biztosan tudom, hogy rosszak.”¹⁸ Ily módon Szókratész a halál mint rossz, mint baj *vél*t bizonyosságát e bizonyosság *nem tudásának* a bizonyosságával cseréli fel.

Szókratészi-platóni értelemben tehát a halál és az élet a *tudás* tekintetében nem összemérhető. A halálban csak egyvalami bizonyos: az, hogy nem kerülhetjük el. Ám a halál lehet rossz, de lehet jó is az ember számára – ezt nem áll módunkban biztosan eldönteni. Az életben viszont lehetőségünk van a rossznak a felismerésére, s a rosszat elkerülhetjük, ha helyesen vizsgálódtunk, megalapozott tudásra teszünk szert, és ennek megfelelően cselekszünk. A félelmetes mindezeknek a *hiányában*, s a rossz ebből fakadó bekövetkezésében rejlik. Ez arra utal, hogy a rossz az *élethez* tartozik és nem a halálhoz. A rossz: *priváció*, az élet *hiányzó* tartalma, azaz az élet megfosztottsága az *erények* által hordozott *emberi* tartalmától, melyek nélkül nem érdemes élni; esetenként egyenesen szégyenletes (túl/tovább)élni. Ebben a szellemben mondhatja Szókratész a per végén: „Hiszen nem is ez a nehéz, férfiak, megmenekülni a haláltól, sokkal nehezebb megmenekülni a bűntől. Hisz ez a halálnál fürgébben fut.”¹⁹ A bűn, mely fürgébb a halálnál, még az életben, a halála *előtt*, utolérheti az embert. A félelmetes tehát nem a halál, hanem az, amit az ember tehet, vagy ami az emberrel történhet még az *életben*.

Ily módon a szókratészi gondolatnak az élet és halál között feszülő íve mentén megvalósul a halálra való vonatkoztatott félelemnek a *visszavétele* az életbe. A halál felé forduló félelemnek az ember felé való visszafordítása egyúttal az embernek önmaga felé fordítását, önmagával való szembesítését eredményezi. Ez lehet a valós, lényegi funkciója a félelemnek az ember életében.

¹⁸ Uo. 29b–c; 421.

¹⁹ Uo. 39a–b; 435.

Szókratészi értelemben ez az alapfunkció a *félelem* és a *tudás* szerves, bensőséges kapcsolatában realizálódik. A félelem a tudás vonatkozásában *világító* erejű, a tudás megszerzéséhez szükséges ébrenlét és *éberség* fenntartója, s mint ilyen szemben áll a tudatlanságra jellemző *vaksággal*. A bátorságot megalapozó félelem láthatóvá teszi a veszélyt, de a félelem nélküli (önmaga iránt tudatlan, a körülményekkel számot nem vető) bátorság *vakmerőséggé* válik, és a szükséges látás *hiányában* vakon rohan a veszébe. Hasonlóképpen, az önmaga iránt tudatlan, *elvakult* félelem sem képes a bátor tethez vezető utat megvilágítani, ehelyett önnön világító erejét semmisíti meg. A vak félelem és a vakmerőség egyaránt a vakságnak a félelem és tudás szétszakadt kapcsolatán alapuló, a tudatlanság felülkerekedését előidéző módusai.

Ebben az értelemben válik ténylegesen érthetővé a szókratészi-platóni gondolat, miszerint az ember számára az igazi félelem a *tudatlanságtól* való félelem. A tudatlanság folytán következhet be, hogy a fellépő veszély miatt az ember olyasmit cselekedjen, ami a szabad emberhez *méltatlan*.²⁰ Szókratésznél a félelem és bizonyosság viszonya a *tudás* síkjára tevődik át: ha *tudom*, mi a rossz, ezt a tudást olyan tettekre válthatom, amelyek megakadályozhatnak abban, hogy elkövessem a rosszat, illetve útját állhatják a rossz bekövetkezésének. A jó tett, az erkölcsi jó bizonyossága feloldhatja a tudatlanságból származó félelem nyomasztó terhét. Ezáltal az ember számára méltatlan félelmi állapot az *emberhez méltó* félelemben fordítható át, amely a tudás keresésére ösztönöz, hozzásegítve az emberhez méltatlan cselekedetek elkerüléséhez.

A FÉLELEM MINT LÉTVISZONY

A félelem nem egy homogén állapot. Bár hajlamosak vagyunk félelemről (mint olyanról) beszélni, általánosítva, de ez nem iktatja ki azt a tapasztalatot, hogy valójában különböző és különféleképpen megélt félelmek vannak, melyeket nehéz egységesen megítélni, egyazon fogalom alá hozni. Már Arisztotelész analitikus természetű számvetése a félelem különféle válfajaival is ezt igazolja. Mindazonáltal a filozófia utána sem szűnt meg keresni a sokféle félelem-tapasztalatban megragadható *közöst*, minden lehetséges félelem közös gyökerét vagy alapját. E tekintetben a késői modernitás időszakára jellemző emberi élethelyzetekben és filozófiai elgondolásokban alapvető *fordulat* észlelhető a félelemhez való viszony tekintetében. Miben áll e fordulat lényege?

Hosszú időn keresztül úgy tekintettek a félelemre, mint különleges, *kivételes* állapotra, ami a hiányos tudás és a helytelen életvitel, illetve külső veszélyek, kedvezőtlen körülmények miatt következhet be, s aminek többnyire

²⁰ Vö. uo. 38e; 435.

negatív kihatása az emberi létállapotra kétségtelen, de olykor sikeresen leplezhető, bizonyos helyzetekben akár el is rejtethető, el is hallgatható. Olybá tűnt ez, mintha a *félelemnélküliség* lenne az *általánosan* jellemző emberi állapot, s a *félelem* csupán *sajátos* körülmények között és *esetlegesen* állna elő; ennélfogva a megfelelő eljárás alkalmazásával ideig-óráig eloszlatható, kiküszöbölhető lenne. Ezt a fajta hozzáállást a félelem tárgyiasító köznapi szemlélete is alátámasztja. Holott a félelem *tárgyhoz* kötöttségében mindig is van valami megtévesztő mind a tapasztalat, mind a rá irányuló gondolkodás számára. A félelemnek „tárgya van”, s ez arra utal, hogy a félelem alkalomhoz, helyzethez, adott esetben *konkrét tárgyhoz* kötött, azaz *valamitől* való félelem. S éppen ez az, ami a félelemben megtévesztővé válhat; s minél félelmetesebb veszélyforrásként jelenik meg az adott tárgy, annál inkább azzá válhat, mivel egy-szersmind *el is rejtí*, hogy ténylegesen a *létében* éri fenyegetés az embert. Azt gondoljuk, hogy az adott tárgytól félünk; valójában a *létünkben* érezzük veszélyeztetve magunkat, s a félelmünk: *létfélelem*, a *lét veszélyeztetettségének* a tapasztalata.

A filozófiai gondolkodás csak fokozatosan, s inkább csak a késő modernitás időszakában jutott el egy olyan *fordulathoz*, hogy úgy tekintsen a félelemre, mint ami *általános*, s ezzel együtt ahhoz a belátáshoz, hogy valójában nincs félelemmentes emberi létállapot. Az általános tapasztalat, hogy emberként nem lehet félelem nélkül létezni, filozófiai téren is fokozatosan elvezetett ahhoz a felismeréshez, hogy a félelemnek lényegi köze van az emberi léthez. Ez hozzásegítette a kortárs filozófiát ahhoz, hogy minden lehetséges félelem közös gyökerét vagy alapját abban találja meg, hogy a félelem voltaképpen *létvizony*, az emberi létstruktúra egyik meghatározó szervező elve.

E felismerés bekövetkezéséhez a filozófiai nézőpontnak az erkölcsi sík felől az egzisztenciális tapasztalati mező felé, a tudás felől a lét irányába kellett elmozdulnia. Erre irányuló jelzéseket tartalmaz már Spinoza félelem-definíciója, miszerint a félelem „állhatatlan szomorúság”, amelyet „egy kétséges kimenetelű dolog képe kelt”.²¹ A szomorúság viszont olyasmí, ami közvetve, a cselekvőképességre való befolyása révén az embert létében érinti, mégpedig többnyire negatív értelemben.²² A félelem viszont pozitív irányba fordíthatja át ezt a negativitást, olyképpen befolyásolva az embert, hogy azt a bajt, amelyet eljövendőnek ítél, kikerülje.²³ Ily módon a félelem az embernek a létében való megmaradását erősítheti.

²¹ Benedictus de Spinoza: *Etika*. Ford. Szemere Samu. Gondolat Kiadó, 1979. 174.

²² „A szomorúság csökkenti vagy gátolja az ember cselekvőképességét”, azaz „csökkenti vagy gátolja azt a törekvést, amellyel az ember létében megmaradni törekszik”. – Uo. 195.

²³ Vö. uo. 198.

Hegel elgondolása már tovább lép ennél, a félelem és az emberi önmegvalósítás közötti szerves összefüggés feltárása irányába. A termelő-alkotó tevékenységet végző ember elsődlegesen a negativitás tapasztalataként éli meg azt, aminek a megvalósítására irányul. A próbálkozását lehetővé tevő helyzet, tárgyak, anyagok idegenségével kapcsolatos első benyomásai, a képességeivel kapcsolatos elbizonytalanodás érzései félelmet ébresztenek benne, ám ez a bénító, dermesztő félelemtől eltérően egy *produktív* félelem, mivel általa az ember a magáért-való-léte primér tapasztalatára tesz szert, egyelőre még annak megformálatlan, tartalmatlan, magába záruló negativitásában, de már a formálás folyamatában való pozitív kibontakozás igényével. A félelemben „magáért-való-léte ő benne van” – mondja Hegel.²⁴ A tiszta magában levő félelem még *formátlan*, s a félelem tárgya, mint az idegensége révén ható tárgy, elidegeníti önmagától a félelemben levőt. Ily módon a tiszta félelem negativitásában az ember önmaga számára is idegenként van jelen. A formálás nélkül „a félelem belső és néma marad, s a tudat nem lesz önmaga számára való”.²⁵ A magáért-való-lét negativitásának az önmegvalósítás pozitívitásába való átfordulásához tehát szükség van a cselekvő aktivitás kibontakoztatására, a *formálással* járó erőfeszítésekre: a képességek kiképzésére és érvényesítésére a tárgy megformálása és az eszközök működtetése során, valamint a tevékeny munkavégzéssel járó szolgálatra és fegyelemre. Mindezek révén az, ami kezdetben idegennek és félelmetesnek tűnt, az ember *sajátjává* válik, s *értelmet nyer* azáltal, hogy abban, amit az ember így elvégez, megtalálja önmagát, s úgy sajátítja el, mint számára-valót. A formálásban – mondja Hegel – „a magáért-való-lét mint a *sajátja*, számára-való lesz, s arra a tudatra jut, hogy ő maga magán- és magáért-való”.²⁶ A formálás folyamán a termelő-alkotó tevékenység alanya minél inkább képessé válik a saját képességei és adottságai hasznosítására, s ezzel együtt a félelme tárgyának megszüntetésére, annál inkább magabiztos cselekvővé válik, egyre teljesebben valósítja meg önmagát. A hegeli elgondolás szerint tehát az önmagát képző és megvalósító cselekvés motiváltsága éppúgy benne gyökerezik a félelem negativitásában, mint az önmagára irányultság pozitívitásában. A félelem leküzdése a negatív tárgy (a félelem tárgya) megszüntetése által szintén formálás – negatív értelemben –, akárcsak a dolog formálása a munkában, s ezek dialektikája együttesen

²⁴ G. W. F. Hegel: *A szellem fenomenológiája*. Ford. Szemere Samu. Budapest, Akadémiai Kiadó, 1973. 107.

²⁵ Uo.

²⁶ Uo. „A forma azáltal, hogy *tárggyiasul*, számára nem lesz valami mássá, mint ami ő; mert épp a forma az ő tiszta magáért-való-léte, amely benne igazságává lesz. Azáltal tehát, hogy újra megtalálta magát önmaga által, *saját értelmet* kap, – épp a munkában, amelyben úgy látszott, hogy csak az idegentől kapja értelmét.” – Uo.

eredményezi azt a folyamatot, amelyet a dolgozó saját önformálásaként, önmegvalósításaként él meg. Minden pozitív törekvésben ott „munkál” a tapasztalat negativitásával járó félelem is mint motivációs erő, melynek leküzdése révén történik a pozitív önmegvalósítás. Általánosítva azt mondhatjuk: a félelem nem egy különleges és esetleges állapot, hanem az emberi lét-folyamat szerves tartozéka a *negativitás* értelmében, mint a pozitivitás irányába ható formáló erők nélkülözhetetlen mozgósítója.

A FÉLELEMHEZ VISZONYULÓ LÉT

A félelem mint alapvető *létviszony* a modern emberben kezd tudatosulni igazán, s így a kortárs filozófiában válik ténylegesen elgondolhatóvá az emberi létállapot – a heideggeri terminológiára hagyatkozva – úgy, mint a félelemhez viszonyuló lét, és a félelemhez való előrefutás azon meghatározó egzisztenciális alaptapasztalatok egyikeként azonosítható be, melyek mentén megnyílik az emberi létmegértés horizontja. Ebben az egzisztenciális szempontú megközelítésben a félelem *faktum*ként tárul fel, olyan mindenkori és megkerülhetetlen adottságként, melyhez képest nem lehet visszalépni egy előtte levő félelem nélküli állapotba, melyet egy adott pontján felváltana a félelem. A félelem úgy tartozik hozzá emberi lét alapvető viszonystruktúrájához, hogy nem iktatható ki belőle.

Mindezt összefüggéseiben világítja meg az a mód, ahogyan Heidegger a *Lét és időben* feltárja a *félelemfenomén* alapstruktúráját. Ebben inspiratív szerepet játszik Arisztotelész elgondolása a *Rétorikában*, ahol különbséget tesz a *félelmes*, *félelemkeltő* – mint azon dolgok, „amelyekről úgy tűnik, hogy képesek elpusztítani vagy nagy fájdalmat okozó kárt tenni”²⁷ – és a *félelem* mint a félés során elszenvedett és átélt *lelkiállapot* között. Ennek alapján a félelem úgy gondolható el, mint *félelemfenomén*, mint egy szituációt kitöltő összefüggő egész, amely a három struktúramozzanat együttes és egymással hatásösszefüggésben kifejlő meglétét feltételezi – „a félelem mitől-jét, a félést és a félelem tétjét” –, melyeket csakis együttesen analizálhatjuk.²⁸ Vegyük sorra a félelemfenomén struktúramozzanatait:

a) A félelem *mitől*-je – nem ontikusan, hanem fenomenálisan meghatározva! – a „félelmetes”, a „mindenkor világon belül utunkba kerülő, melynek létmódja a kézhezállóé, a kéznéllevőé vagy pedig az együttes jelenvalólété”.²⁹ Valamely létező ontikusan sokféleképpen lehet félelmetes, (avagy félelmetesnek

²⁷ Arisztotelész: *Rétorika*. Ford. Adamik Tamás. Gondolat Kiadó, 1982. 1382a; 100.

²⁸ Martin Heidegger: *Lét és idő*. Ford. Vajda Mihály et al. Gondolat Kiadó, 1989. 278.

²⁹ Uo.

ábrázolható), de itt – mondja Heidegger – „a félelmetest félelmetességében kell fenomenálisan meghatároznunk”,³⁰ azaz *tapasztalatként*, amelyet mi magunk élünk meg/át. Ennek jellemzői a fenyegető jelleg, az ártalmasság és a belátható, elérhető közelség és bekövetkezhetőség. A félelmetes elérhet bennünket, de ki- vagy el is kerülhet; bekövetkezh^{et}, de el is maradhat. Éppen ez a lehetségesség és bizonytalanság az, „ami a félést nem oltja ki és nem is csökkenti, hanem kialakítja”.³¹

b) A *félés* „nem más, mint hogy magunkat általa érinteni engedvén, kitarulkozunk az így jellemezett fenyegető előtt”.³² Heidegger pontosít: a félés nem csak konstatálja a közeledő félelmetest, hanem „előbb felfedi félelmetességében”.³³ Nem annyiról van szó, hogy előbb konstatálunk valami jövőbeli bajt, amely bekövetkezésétől aztán félünk. Felfedő, s ebben a minőségében előre-futó és előző tapasztalatról van szó. A félés *előrefut* a félelmeteshez, s annak faktikus bekövetkezése *előtt*, már a bekövetkezhetőség állapotában felfedi a félelmetességet. A fenyegető mintegy megérint minket a jövő felől, s a hozzá való odafordulással megnyíló hatásösszefüggés talaján bontakozik ki a félés, amely mint megélt tapasztalat, túlterjed mind a jelennek, mind a félelmetesnek a faktikus horizontján, az egymásba átjátszó horizontok köztességét töltve fel élő élményanyaggal.

c) A félelem tétje a *féltett*. „A tét, az, amit a félelem félt, a magát féltő létező maga, a jelenvalólét.”³⁴ Ebből az irányból mindjárt megmutatkozik a félés két-arcúsága. A félés nemcsak a félelmetest fedi fel, hanem magát a jelenvalólétet is feltárja az önmagát féltés egzisztenciális módusában. „Csak az a létező félhet, amelynek létében önmaga a tét.”³⁵ Az az egzisztenciális állapot, amely ily módon feltárul, nem más, mint a jelenvalólét veszélyeztetettsége, önmagára hagyatottsága. A jelenvalólét egyszerre kitett a félelmetesnek és e kitettségben a létében való veszélyeztetettségnek és az önmagára hagyatottságnak. E kettősség egyszerre jellemzi a „jelenvalóságát”, a mindkét irányban kiterjedő *félelmet*. Ezért mondja Heidegger, hogy „a félelem – ha változó határozottsággal is – mindig a jelenvalólétet leplezi le a jelenvalósága létében”.³⁶ E két-irányúság arra is rávezet, hogy a félelemnek *kettős tárgya* van: *féltünk valamitől és féltünk valamit*. A féltést itt Heidegger megint csak nem konkrét partikuláris vonatkozásaiban érti. Sok mindent félhetünk, ami számunkra

³⁰ Uo.

³¹ Uo. 279.

³² Uo.

³³ Uo.

³⁴ Uo.

³⁵ Uo.

³⁶ Uo.

fontos, értékes, ami valamilyen értelemben hozzánk tartozik. De itt nem az egyes konkrét dolgokról vagy értékekről van szó, hanem arról az egzisztenciális vonatkozásról, amely mindezekon keresztül a jelenvalólét *egészére* terjed ki, és a félelemben ekként tárul fel. A jelenvalólét azt félti, ami által *van*, „amit gondoz”, amivel létében *összetartozik*. A félelem a jelenvalólétet akként tárja fel, hogy létében „ön maga a tét”.³⁷

Mindazonáltal a félelem a jelenvalólétet – főleg, ha individuális állapotában szemléljük – „túlnyomóan privatív módon tárja fel”,³⁸ a fenyegető veszély elhárításához szükséges képességek, adottságok *hiányos* módján, foghíjas birtoklása során, s olykor magán viselve az ebből fakadó zavar, fejtelenség, magánkívüliség eluralkodó jegeit. A *hiányzó voltát* mutatja meg valaminek, aminek a megléte az egzisztenciális biztonsághoz szükséges lenne. De a félelem nem csak egyoldalúan, privatívan tárja fel az egyedi létező jelenvalóságát, hanem „olykor pozitívan is”, felhívó jelleggel, a világban-benne-lét veszélyeire, fenyegetettségére is figyelmeztetve.

Ám Heidegger nem csupán ezekben az individuális funkciókban látja a félelem tényleges egzisztenciális jelentőségét. Adott pillanatban tételesen is megfogalmazza: „a félelem a diszpozíció egyik módusza”.³⁹ Ennélfogva a világban-benne-lét mint olyan „félelemmel telített”. Ugyanakkor figyelmeztet is, hogy „ezt a »félelemmel telítettséget« nem szabad egy faktikus, »egyedi« hajlam ontikus értelmében felfogni, hanem mint a jelenvalólét lényegszerű diszpozíciójának egzisztenciális lehetőségét általában, amely persze nem az egyedüli”.⁴⁰ A félelem tehát egyike az emberi lét általános egzisztenciális meghatározottságainak a világban, amely minden emberre kiterjed, a szubjektív hangoltságtól függetlenül. Ennélfogva a félelemről nem kaphatunk teljes képet, ha csak objektív oldaláról, a félelemkeltő felől világítjuk meg; de akkor sem, ha csak szubjektív irányból, a megélt, átélt félés felől; és akkor sem, ha csak a hozzá fűződő gyakorlati cselekvés és azzal járó erkölcsi hozadék, s annak az emberi létállapotunkra, annak megformálására kifejtett hatása felől próbáljuk megközelíteni. Teljesebb képet csak oly módon kaphatunk, ha a félelmet a konkrét *félelemszituációval* összefüggésben próbáljuk megragadni, amelyben a félelemfenomén strukturális komponensei egységes *félelemtapasztalattá* szerveződnek és *értelme megésként* tárulnak fel.

Egy ilyen megközelítés már a *félelem hermeneutikája* felé mutat. Itt nem lehet célunk ennek részletesebb kifejtése. Csupán azoknak a fontosabb, az eddigi elgondolásokból leszűrhető strukturális mozzanatoknak a számba

³⁷ Uo. 280.

³⁸ Uo.

³⁹ Uo.

⁴⁰ Uo. 281.

vételére szorítkozhatunk, amelyek mentén utak nyílhatnak a félelem hermeneutikai megközelítéséhez.

FÉLELEMSZITUÁCIÓ – FÉLELEMTAPASZTALAT

A félelem az ember számára minden esetben új helyzetet teremt: *félelemszituáció* jön létre, melyet megfoghatatlan horizont és meghatározatlan hatókör jellemez. A hozzá tartozó megfoghatatlanságot és meghatározatlanságot nem szüntethetjük meg teljesen, csak csökkenthetjük. A félelemszituációban való *aktív* részvétel hermeneutikai beállítódást igényel.

E téren első lépésként a félelem mint tapasztalat jöhet számításba. A *félelemtapasztalat* olyasmi, amin erőteljesen megmutatkozik az emberi tapasztalat egyik alapvető hermeneutikai vonása: az, hogy minden új tapasztalat elsődlegesen a *negativitás*, a *hiány*, a *priváció* tapasztalata. A fenyegető veszély *újszerűsége* kétségtelen; új helyzetet teremt, s az addig nem tapasztalttal, át nem élttel szembeesít, felszínre hozva a meglévő tapasztalatok hiányosságát, a *megsejtését* annak, hogy a rendelkezésre álló képességek és lehetőségek nem elégségesek a veszély elhárítására. De a félelem mint a hiány tapasztalata ebben az esetben többet jelent a bármely új tapasztalathoz szükségképpen hozzátartozó negativitásnál. A félelem maga a *hiány*, amely a tapasztalat hiányos zónáit, *elégtelenségeinek* az üres tereit betölti. Paradox módon ezt a hiányt az emberi képességeket és lehetőségeket *meghaladó* állapot idézi elő. A félelem nemcsak a hiánynak, hanem ennek a meghaladottságnak a tapasztalata is. A tapasztalat szűkülő vagy táguló félelemhorizontja az emberi képességeket és lehetőségeket az egyik oldalon korlátozó hiány és a másik oldalon az azokat meghaladó igénybevétel közötti folytonos dinamikus feszültséggént rajzolódik ki. A félelemtapasztalatban együttesen ható és egymást erősítő ellentétes tendenciáknak köszönhetően a negativitás pozitivitásba fordulhat át, s a félelem *pozitív* tapasztalat forrásává (is) válhat.

Ha az ember oly módon helyezkedik *belül* saját képességein és lehetőségein, hogy adott helyzetben a határait *túllépő* erőfeszítésre is mozgósíthatja azokat a félelem leküzdése és a veszély elhárítása érdekében, ha képes az öt meghaladóhoz az önmeghaladás módján viszonyulni, akkor a félelemben szervesülő hiány *pozitív* tapasztalatszerzés forrásává és mozgatójává válhat. A félelemtapasztalat *nyitottá* teheti az embert az önmeghaladásra. De ehhez a félelemtapasztalat *nyitottsága* is szükséges, a kezdeti zártság feltörése, ami viszont nagymértékben a résztvevők pozitív hozzáállásán, aktivitásán, kezdeményezőképességén múlik.

Ha viszont a félelmet keltő erő mérhetetlenül nagy – mint amilyen az isteni, a kozmikus, a globális, a titokzatos, a mindenre kiterjedő és mindent átfogó,

az elkerülhetetlenül bekövetkező –, vagyis olyan, hogy *ab ovo* meghaladja az emberi képességeket és lehetőségeket, az ember hajlamos arra, hogy *transzcendálja* ezt az erőt. Ilyenkor a permanens félelem átfogó horizontján belül a sajátos félelemtapasztalatait *humanizálva* igyekszik kialakítani a maga többé-kevésbé biztonságosnak vélt életét. Jó szolgálatot tehet e téren a vallás, az erkölcs, a tudomány, a művészetek stb.⁴¹ De a félelemtapasztalat valós nyitottsága és produktivitása az ilyen esetekben többnyire kérdéses marad.

Adott esetben tehát korántsem lehet közömbös a kérdés megválaszolása: mit/mihez kezdünk a félelmünkkel? A foglyai maradunk vagy a javunkra fordítjuk? E kérdésfeltevés az emberi tapasztalatnak egy másik, szintén alapvető hermeneutikai vonását implikálja: azt, hogy a tapasztalat nem pusztán *szerezés*, hanem *képzés*, minket, magunkat *formáló* erő. Ez a félelemtapasztalatra nézve is érvényes. A félelem soha nem csupán egy elszenvedett, passzív állapot. A félés tapasztalati történés megélése, amely alakítólag hat, mintegy belülről megformálja és aktivizálja a reaklási, választási, döntési, cselekvési képesséünket, beszűkítve, lebénítva, vagy éppenséggel felszabadítva és kibontakoztatva azt. Ebben rejlik a félelem *hermeneutikai produktivitása*: belülről ható képzőerőként fordít szembe önmagunkkal, mi pedig a félelmünk tükrében vethetünk számot igazán azzal, hogy hányadán állunk önnön létünkkel.

SEJTÉS ÉS IDŐBELISÉG

Arisztotelész *Rétorikájában* olvasható meghatározása szerint „a félelem olyan fájdalom és aggodalom, amely abból az elképzelésből származik, hogy valami veszélyes és fájdalmas rossz fenyeget bennünket”.⁴² Arisztotelész itt nem tényállásként bekövetkezett, hanem *fenyegető* rosszról beszél, melynek bekövetkezése elképzelhető, *sejthető*. A félelmetesként megélt fenyegető veszély tehát a *jövőből* hat, a *sejtés* és a *bekövetkezettség* módján. A sejtéssel *várakozás* társul – várakozás a bekövetkezésre. A várakozással *kitágul az idő*; a megélt jelen pillanat és a bekövetkezés pillanata közé bizonyos *időtáv* iktatódik be. Ebben a félelem valós időstruktúrája tárul fel. A félelem nem a pillanattal mérhető állapot; *időbeli kiterjedése, tartama és tartása* van. Ebben az időfolyamatban a *jövő* határozza meg a jelent; a veszély jövőbeli, míg az elhárítására irányuló cselekvés előkészületei a jelenben kezdődnek. Itt való-
jában a jövő egyfajta differenciálódása, *rétegződése*, a veszélyhez és a

⁴¹ Az ókori népek a félelmet többnyire az istenektől jövő büntetésnek tekintették. Úgy vélték, a félelem az embernél nagyobb erő, amit csak áldozatokkal lehet megszelídíteni. – Vö. Jean Delumeau: *i. m.* 22.

⁴² Arisztotelész: *Rétorika*. 1382a; 100.

cselekvéshez tartozó idősíkok eltolódása tárul fel. A cselekvés is a jövőben hat, de csak akkor lesz hatékony, ha *megelőzi* a veszélyt, ha a lefolyása *gyorsabb* lesz, mint a veszélyes eseményé. Ez az aktivitás magával rántja a jelent, s egy-szersmind kivonja a veszélyt hordozó jövő hatalma alól. Ily módon a félelmi szituáció differenciált időszerkezete lehetőséget nyújt a pánikhangulat leküzdésére és a hatékony felkészülésre az ellenállásra, a védekezésre a félelemkeltővel szemben. Ebbe – az emberi léptéket túlhaladó félelemkeltővel való találkozás esetén – a megérthetetlen megértésére, a felfoghatatlan befogadására és elfogadására, a vele való együttélés normáinak a kialakítására, azaz a félelmetes egyfajta *humanizálására* irányuló erőfeszítések is beletartoznak.

A félelmi szituáció időbeli differenciálódásában voltaképpen az *időbeli távolság* hermeneutikai produktivitása érhető tetten. Az általa teremthető hatásösszefüggésben nyílnak meg a félelmetes megértésének az útjai, s válhat lehetővé, hogy a félelmetes a „dolog maga” felől, valós félelmetességében táruljon fel és találja meg a helyét az ember világában. A jelenből induló cselekvésnek lehetősége nyílik az *értelem szempontjának* a bevonásával *hatni* a *reális* jövő alakulására.

SEJTÉS ÉS BIZONYTALANSÁG

A félelemszituációt megnyitó sejtés – a megsejtése annak, hogy a meglévő, rendelkezésre álló feltételek, adottságok és képességek nem elégségesek, nem működőképesek – a félelemnek egy fontos vonására irányítja a figyelmünket. A félelem *felfedezett*, s ennél fogva átvezet a felfedezéssel járó bizonytalanság *ingoványos* talajára. A felfedezéssel járó *bizonytalanságnak* legalább három aspektusát érdemes számba venni.

Először is, a felfedezéshez *új vízió* társul, amely önmagában még nem tudás, s ugyanakkor magán viseli a tényleges tudást megelőző sejtéssel járó hiányokat és többleteket egyaránt. Polányi Mihály erről ezt írja: „*Kevesebb* a tudásnál, mert csak sejtés, s *több* nála, mert még ismeretlen, s jelenleg talán el sem képzelhető dolgok előérzete.”⁴³ Bár a félelem többnyire konkrét tárgyakhoz kötődik, az, amit a sejtés vizionál, a *bizonytalanba*, a *meghatározatlanba* nyílik. Nem látható be teljes mértékben, hogy mi fog bekövetkezni, s ez a „nem ismert” a ténylegesen félelmetes a félelemben. Az, amit a sejtés felfed, meghatározott, konkrét tudásra nem konvertálható, de éppen ebben rejlik a mozgósító, aktivizáló ereje, mivel annak a hiányzó új tudásnak/tapasztatlatnak a megszerzésére ösztönöz, amely csökkentheti a bizonytalanságot.

⁴³ Polányi Mihály: *Személyes tudás I. Útban egy posztkritikai filozófiához*. Ford. Papp Mária. Atlantisz Könyvkiadó, 1994. 234.

Továbbá a félelemmel járó bizonytalanság esetében nemcsak a kimenetel bizonytalanságáról van szó, hanem a veszély elhárításával kapcsolatos tapasztalatok bizonytalanságáról is. A felfedeztető funkció révén a másik oldalon éppen a korábban alkalmazott tapasztalati eljárások és értelmezési sémák elégségességével kapcsolatos bizonytalanság tárul fel. Ezek szorgalmas, bejáratott alkalmazása nem biztos, hogy egyértelműen pozitív eredményre vezet. Egy probléma és annak megoldása között képződő „logikai szakadék” ez esetben is érvényesnek bizonyul, s ennek áthidalása közben változásnak kell bekövetkeznie az „intellektuális személyiségünkben”.⁴⁴

Végül, a bizonytalanság harmadik aspektusa saját képességeink tekintetében merül fel. E téren is a hiánnyal kell szembesülnünk, s ezt kell új, pozitív tudássá/tapasztalattá változtatnunk. Az addig biztosnak vélt tudásunk, tapasztalatunk, képességeink *játékba* hozása, *próbára* tétele, hozzá mérése a helyzet újszerűségéhez ugyancsak a bizonytalanság kiterjedésével jár. Az új helyzet megértéséhez új *felismerésekre* van szükség, ami inventív, kreatív hozzáállást igényel, ezidáig ki nem használt képességek mozgósítását, változtatást az addigi beállítódásunkon. Más szóval: olyan képességeket kell aktivizálnunk magunkban, amelyek lehetővé teszik, hogy oly módon cselekedjünk, ahogyan addig még nem, és olyan körülmények között, amikor a kimenetel kérdéses. Ugyanis a félelem pozíciójából a legkevésbé látható be a siker; ez mindig csak utólag igazolódik, amennyiben csakugyan sikerült megtalálni a jó megoldásokat a veszély elhárítására. Ez viszont – éppen a hozzá tartozó bizonytalanság révén – korántsem kockázatmentes vállalkozás. Úgy tűnik, ebben a vonatkozásban visszacsatlakoztatható a félelmtapasztalathoz a *bátorság* mozzanata: a kockázat *bátor* vállalása nem iktatható ki maradéktalanul belőle.

SEJTÉS ÉS MEGTÉVESZTÉS

A félelem az ember életében nem választás kérdése. Bár félelmet ébresztő tárgy által, pontosabban a tárgyi képzet által előidézett állapot, mindazonáltal a félelem hatásköréhez szervesen hozzátartozik a meghatározatlanság, melynek hatókörét teljességgel nem szüntethetjük meg, legfeljebb csökkenthetjük. Jean Delumeau meglátása szerint az ember az egyedüli lény a világban, aki ismeri a tartós és megszüntethetetlen félelmet.⁴⁵

Ami a félelemben leginkább és mindig is szembetűnő az ember számára, az a félelem *ambiguus* természete, a félelem általi hatáskifejtés kétértelműsége. Egyszerre védelmez a veszélyekkel szemben, és gátol, lebénít, cselekvésképtelenné

⁴⁴ Vö. uo. 247.

⁴⁵ Vö. Jean Delumeau: *i. m.* 19.

tesz a vészhelyzetekben. Nemcsak pozitív irányultságú motiváció, képzés, produktivitás, hanem éppúgy pusztító, regresszív erő is, amely a visszaépítés, a lebontás, a *képtelenség*, egyszóval az emberi létállapot involúciója irányában hat. A kollektív félelem a valóság helytelen megítéléséhez, félreértéséhez vezethet, az önrombolással járó pánikhelyzeteket idézhet elő. Delumeau sokféle történelmi kutatásaiból leszűrte észrevétele mindenképpen megszívlelendő: a félelemtől nemcsak egyének, hanem civilizációk is meghalhattak.⁴⁶

Nem véletlen tehát, hogy az ember számára a félelemben van valami *megtévesztő*: egyszerre elrejtethető és kifejezhető.⁴⁷ Ez éppúgy belátható a félelemmel járó sejtés, mint a félelem tárgya felől.

A sejtés *logikai szakadékok* tartalmaz a biztonságos és a sejtett között, amely *egzisztenciális szakadást* jelöl ki és egyszersmind rejt is el. A logikai forma, amely megformáz egy lehetséges valóságállapotot, a bizonyosság benyomását kelti, holott ami ebben biztos, az csupán a *logikai*; az általa projektált valóság csak *lehetséges*; azaz nem lehetetlen, de nem is százszázalékosan bizonyos.

Továbbá abban, ahogyan a *sejtés* a biztost a bizonytalannal összekapcsolja, észrevehető valami *spekulatív*. Tetten érhető a sejtés, amint „tükröt tart” a *végességnek*, a bizonyosnak a végtelenbe futó, a megfoghatatlan, a beláthatatlan irányából, s felmutatja a végesség törékenységét, az alapszerkezetében meghúzódó esetlegességet. A véges tapasztalat és cselekvés pedig a sejtésben hajlamosná válik, hogy a rajta megmutatkozó megfoghatatlanság és meghatározatlanság felől értelmezze önmagát, s átengedje magát a relativizáló értelmezések elbizonytalanító játékának.

Ám ami a leginkább megtévesztően hat a sejtés vonatkozásában, a félelem tárgyával kapcsolatos. A sejtés horizontjában a félelem tárgya egyszerre tűnik fel úgy, mint virtuális és mint valós. Voltaképpen *virtuális*, mivel közvetlenül nem adott, csupán adódhat, bekövetkezhet. A félelem, mint *valamitől* való félelem, megélése mégis többnyire *konkrét tárgyhoz* kötött állapotként realizálódik. Éppen ez a konkrét tárgyiság válik megtévesztővé, mivel a sejtésben elmosódik a határ a virtuális és a valós között. Maga a (konkrétnek vélt) tárgy tűnik fel olyan veszélyforrásként, amely *létében* fenyegeti az embert. Holott az adott (konkrét) tárgy önmagában nem feltétlenül félelemkeltő, s a félelmi szituációban való megjelenése egyelőre csak virtuális. Nem feltétlenül önmaga révén, hanem a félelmi szituáció konkréciójában *válik* félelmetessé. Egy félelmi szituáció sejtés-horizontjában olyasmi is félelemkeltővé válhat, ami normál

⁴⁶ Vö. uo. 25.

⁴⁷ Sokatmondó e téren, hogy a félelem humanizálásával kapcsolatos technikák fontos tartozéka a *maszkviselés*. A maszk egyszerre elrejtí és kifejezi a félelmet; miközben kifejezi a félelmet, egyben védelmez is a félelem hatalmával szemben. – Vö. uo. 23.

körülmények között nem volna az. Ráadásul a tárgy illetén előtérbe tolódása egyúttal elfedi a szituáció mindenkori léthez kötöttségét. Olybá tűnik fel, mintha a tárgy volna az elsődleges a félelemtapasztalat kiváltódása esetében, holott a tárgy maga is csak egyik eleme annak az átfogó hatásösszefüggésnek, amely félelemszituációként képződik és ragadja magával az embert. Az a benyomásunk támad, hogy egy adott tárgytól félünk, holott ténylegesen a *létiinkben* érezzük veszélyeztetve magunkat. Ilyen értelemben a legkonkrétabb tárgyi félelem is visszavezethető bármely félelem végső gyökerére: a *létfélelemre*, a *lét veszélyeztetettségének* tapasztalatára.

Mi az, ami ebben ténylegesen félelmetes az ember számára? Semmiképpen sem a lét pusztá elvesztése. A lét önmagában nem tárgy, ami megszerezhető, birtokolható és elveszíthető lehetne. Az, ami valóságosan megbontható, megzavarható elveszíthető: a léttel való *összetartozás* állapota. Az ember számára ebben a „tartozás” maga a hangsúlyos: a lét megtartása, kitartása, fenntartása az emberben, *emberként*. A félelem olyan *élmény*, amely kijelöli az *emberlét*, pontosabban az *emberként-lét* kereteit, azt az alapszituációt, amelynek horizontján belül még *emberként* értheti meg az ember, hogy hányadán áll önnön létével. E határok egyúttal korlátok is, melyek megvonják az ember lehetőségfeltételeit, melyek között el is veszítheti magát az ember. Az, amit a félelemmel kapcsolatban a kortárs filozófiában elgondolhatóvá válik, s amit a fenomenológiai/hermeneutikai megközelítésben sikerül feltárni – a félelemhez viszonyuló lét; a félelem mint alapvető létviszony –, olyasmi, ami a mai emberben a posztmodern állapot körülményei között egzisztenciális és tapasztalati szinten tudatosul, s a mindennapi élményvilág és az emberi létértelmezés állandósuló velejárójává válik.

A félelemfenomén alapszerkezetéhez hozzátartozó megtévesztő jelleg nagymértékben elősegíti a félelemkeltő megtévesztés egyre hatékonyabb működtetését. A *félelemgyár*, *félelemipar* a legkülönbözőbb tapasztalati régiókban üzemel. A modern tőkés gazdaság, a pénzpiac, a globális technológiák és politikák világát a túlzó remények és az irracionális félelmek játéka uralja. Nem a félelem önmagában a problémás a mai ember számára, hanem a félelem mesterséges és fokozódó gerjesztése a média, a politika, a gazdaság, az emberi kapcsolatok és kommunikáció közegében. Új félelemtapasztalatok és új félelemtárgyak megjelenésének lehetünk tanúi. (Ilyen például újabban a félelem a gondolkodástól.) A globalizálódó félelmi állapot elhatalmasodása és fokozódó tárgyvesztése közepette a félelem lassan már önmaga felé fordul, s a mindinkább elmosódóbbá, szétszórtabbá és azonosíthatatlanná váló tárgyviságot a *félelem* a *félelemtől* virtualizálódott, dehumanizált tárgytalansága váltja fel.

ARRÓL, AMI AZ EMBERHEZ MÉLTÓ

A mai körülmények között egyenesen provokatívnak tűnhet e dolgozat címe. Lehet-e *méltó* az emberhez a félelem? Mit jelenthet ez esetben az „emberhez méltó”?

Dolgozatunk gondolatmenetéből kitűnik, hogy a félelem állapotát nem lehet/nem szabad egysíkúan megítélni. Más emberi alaptapasztalatokhoz hasonlóan a félelemnek is két oldala van: egyrészt emberellenes, másrészt az emberhez méltó. Az egyik kivetkőztet az emberi mivoltodból, a másik megerősít benne. A félelem kettősége, kétértékűsége, kétirányúsága, ambivalenciája kiküszöbölhetetlen. Voltaképpen nem emiatt, hanem a félelemszituáció egyoldalú beszűkülése miatt merülhetnek fel problémák. A félelem elfogadás és a félelmi szituációba való passzív beletörődés megsemmisítőleg hathat az emberre. A félelem hosszabb távon kikezdzheti az értelmes élet feltételeit, megbonthatja, szétzilálhatja az értelemösszefüggések hálóját. Az állandósuló kiütalan félelemben akár bele is lehet halni.

De, a másik oldalról nézve, a félelem pozitív hatóereje nem kevésbé fontos az emberi lét számára. A félelem újraszervezheti az értelemösszefüggéseket, megerősítheti az értékeket. A félelemszituáció a hermeneutikai szituáció olyan módusza, amelyben, több más jellemzője mellett, artikulálódik a *tartás* mozanata, a maga többirányúságával: a félelmi állapotban az ember *tart* a veszély fenyegető bekövetkezésétől, s a félelem lehetőségeket tár fel számára, hogy *távol tartsa* magát a veszélytől; átfogóbb vonatkozásban a félelem *megtartó* közeg lehet az ember számára. Mi az, ami itt igazán megtart és megtartásra érdemes? Erre talán a „Nem félek!” nyílt, határozott kimondása adhatja meg a választ, amely adott esetben az egyedüli emberhez méltó válasz a félelemtől kapott kihívásra. Szó szerinti értelemben ilyenkor az ember nem mond igazat, mivelhogy valójában éppen az történik, hogy *fél*. Önmagában a „nem félés” éppúgy nem választható, ahogy a félelem maga sem választás kérdése. Ezért ezen a módon a félelmet elkerülni, kiküszöbölni, megszüntetni sem lehet; nem választható egy olyan teljesen biztonságos állapot vagy helyzet, amelyben nincs félelmi komponens. A „Nem félek! válasza a félelemtől jövő kihívásra más egyebet jelent: a félelmi helyzet *szintváltását*. Ez a válasz nem a félelem szintjén érkezik, mivelhogy a félelem *ellen* pusztán a félelem szintjén küzdeni többnyire sikertelen, veszteséges vállalkozás. A „Nem félek!” annak a felismerését jelenti, hogy a félelem *ellen* való küzdés helyett érdemesebb a *valamiért* való küzdés – olyasmért, ami feloldhatja, megszüntetheti a fenyegető állapotot. Más szóval: a félelmi szituációban álló ember szemléleti fordulathoz érkezik, felismerve, hogy a félelem leküzdése helyett, a félelmet kiváltó/hordozó *helyzetet* kell megváltoztatni, biztonságosabbá tenni; nem *negatív* irányú

cselekvésre van szükség, hanem a félelemből való erőt merítésre *pozitív* irányú továbblépéshez. A „Nem félek!” módján megszólaltatott attitűd azt jelenti, hogy *értelmet nyert* a félelmi szituációban álló emberben a félelem, s az ember nyitottá vált az értelmes cselekvésre. A „félelem értelme” korántsem jelenti a félelem felruházását értelemmel. Önmagában a félelmet nem lehet értelmessé tenni. De a félelem tapasztalatából megnyílnak az értelmes cselekvés horizontja.

Mindent egybevéve, az emberhez méltó félelem olyan félelmi állapot, amely megformálja, megképezi az embert, teret engedve a *félelem kultúrájának* a kibontakozásra, amelyből a lét emberibb dimenziója nyílnak meg. A félelem kultúrája biztosíthat olyan optimális közeget, melyben ténylegesen lehetővé válhat az emberi önértelmezés és létmegértés aktív tényezőjévé változtatni a félelmet mint emberi képességet és létlehetőséget.

Bár a félelem és a választás közvetlenül nem vonatkoztatható egymásra, a félelmi szituációnak kétségtelenül adott egy szűkebb vagy tágabb értelemben vett *szabadságtere*, amelyben az ember nem térhet ki önmaga elől. Ebben gyökerezik a félelem *felelősség*generáló ereje. E tekintetben máig sem veszített aktualitásából Fábry Zoltán több évtized távlatából szóló humanista üzenete: „a félelem: *felelősség*”, „a legmagasabbra fokozott akarat, munka: harc és védelem az emberért”, melynek valós értéke „a mindenség elé állított ember” iránti felelősség.⁴⁸

A haláltól való félelem is (amit senki sem kerülhet el) akkor válhat az emberhez méltó félelemmé, amikor léte *végességére* és önmaga iránti *felelősségére* ébreszti rá az embert.

Valószínűleg nem járunk messze az igazságtól, ha úgy gondoljuk, hogy – paradox módon – a manapság tobzódó félelemiparral szemben nem annyira a mindent átfogó és behálózó félelem kiküszöbölése/semlegesítése/elközömbösítése, mint inkább az emberhez méltó félelem *visszanyerése* az igazi tét.

⁴⁸ Vö. Fábry Zoltán: *Korparancs*. Bratislava, Madách Könyvkiadó, 1969. 14.

FORTÉLYOS FÉLELEM IGAZGAT – (ÖN)CENZÚRA A MŰVÉSZETBEN –

NAGY MÁRTA

Gyerekkorom legkedvesebb olvasmányai közé tartoztak a Móra Ferenc Ifjúsági Könyvkiadó „Képes történelem” sorozatában megjelenő könyvek. A *Fortélyos félelem igazgat* című kötetnek már a címéből is kiderült számomra két dolog: a félelem mindig fortélyos, és milyen rossz, ha a félelem a rendezőelv, mert akkor lángokban pusztulnak el az emberek. Egy nem úttörő ezek után már lehet, hogy bele sem néz Fekete Gyula írásába, de én tudásra éhes és mindig tetre kész úttörőként az első betűtől az utolsóig egy szuszra végigolvastam, roppant megelégedésemre: de jó, hogy nem olyan világban élek, amelyet József Attila *Hazám* című verséből kölcsönzött fordulattal élve: fortélyos félelem igazgat, (minket, s nem csalóka remény). Mertem volna akkor arra gondolni, hogy egyszer majd az én korosztályom, generációm, nemzedékem is egy könyv lapjaira kerülhet, mely korosztályról, generációról, nemzedékről az jut az utókornak eszébe, hogy belső iránytűje vesztettül, össze-vissza mozgott a 20. század második felének és a 21. század első évtizedeinek vérzivatarában? Ez az én félelmem. Lássuk, miből is táplálkozik.

A művészet és a jog viszonyában mindig meghatározó szerepe volt a cenzúrának, az állami fellépésnek, akár a politikai jogok gyakorlása, akár a jó erkölcs és a vallás védelme oldaláról nézzük, hiszen mindkettő középpontjában a szólás-és véleménynyilvánítás szabadságának korlátozása állt. Az erkölcstelen-ség megalkotta magának saját esztétikai kategóriáit: a trágárságot és az obszcenitást.¹ Ám mindig kérdés maradt: az immoralis szándék vagy az immoralis következmény álljon-e a vizsgálódás középpontjában. Az ún. erkölcsi perekhez vezető úton a mű provokációként hat, és „átlépi egy hagyomány jól ismert horizontját, megváltoztat egy megszokott viszonyt a világhoz, vagy áttöri a fennálló társadalmi normákat.”² A *Bovaryné*, A *Romlás virágai* vagy a *Körtánc*-perben,³ de akár a legmodernebb kori József Attila-, Radnóti-

¹ Pruzsinszky Sándor: Erkölcsi perek – a művészet és a jog viszonya. *Jog, Állam, Politika*, 2016/2. 25–26.

² Pruzsinszky i. m. 49.

³ A bíróság szerint Flaubert elbeszéléstechnikája erkölcs- és vallásellenes, mert felborította a valóság és a fikció, a cselekmény és a gondolat megkülönböztetésének megszokott módját. Emma öngyilkossága „egy erkölcstelen élet büntetése volt”. (Flaubert-t felmentették: „A *Bovaryné*t úgy mentették fel, hogy közben madame Bovaryt elítélték.”). Baudelaire ellen a vád „a vallást és a közerkölcsöt védő törvények elleni

perekben⁴ az állami cenzúra erőteljes jegyei fedezhetők fel, ügyvézi fellépéssel, büntetőügyekben. Még a 20. század utolsó évtizedeiben is a cenzúra árnyéka vetült a T-k (Támogatott-Túrt-Tiltott) szentháromságára, a közép-európai demokratikus ellenzéki mozgalmak „Le a cenzúrával” jelszóval az állam kizsorítását követelték az irodalomból és a művészetekből. Ma már tudjuk, hogy a rejtett cenzúra nem csupán azzal nyirbálta meg az emberek szabadságát, amit elvett tőlük, hanem alapjaiban kezdte ki a jogbiztonságot.⁵ A rendszerváltás korszaka egyik emblematisztikus nem hivatalos plakátja a rendőregyenruhába bújtatott Mona Lisát ábrázoló kép, amely alatt csupa nagybetűvel szerepelt: „RENDŐRSÉGMENTES KULTÚRÁT, CENZÚRA NÉLKÜLI MŰVÉSZETET!” A „Le a cenzúrával” jelszó a szólásszabadság magyarázatának vezérelveként is felbukkant. Tudjuk, alapvető, alkotmányos jogaink nem abszolút jogok (ez alól csak néhány kivételt említhetünk, mint pl. a törvény előtti egyenlőség, emberi méltóság), vagyis felmerül az észszerű összehangolás követelménye mások ugyanilyen vagy más jogaival. Valóban, az egyik ember szabadságának határt szab a másik ember szabadsága, szokás ezt a „lehatárolás cenzúrájaként” is említeni. Ennek egy másik aspektusa, hogy a szólásszabadság a nem szélsőséges eszméknek, hanem az érvekre támaszkodó nézeteknek nyújt védelmet, nem az intoleranciának, a gyűlölködésnek, a jó erkölcsbe ütköző közönségességnek, illetve

izgatás” volt. (Baudelaire-t 300 frank pénzbírsággal sújtották, amit az igazságügy-miniszter utóbb 50 frankra mérsékelte). A *Körtánc*-per központi kérdése az volt, hogy lehet-e olyan trágár vagy sikamlós az irodalmi ábrázolás, ami a művészetet erkölcstelenné teszi? A védelem azzal érvelt, hogy a szerző művészi eszközeivel kívánta figyelmeztetni a társadalmat a túlhajtott szexualitásra, elszabadult szenvedélyek veszélyeire (Arthur Schnitzlert felmentették). Lásd: Pruzsinszky i. m. 29–37.

⁴ A vád szerint a *Lázadó Krisztus* című vers (1923) Isten ellen intézett, gyalázó kifejezések által közbotrányt okozott. József Attila így védekezett: „Ha a királyi ügyészség a filozófiai szemüvegén keresztül olvasta volna a verset, akkor tudatában lett volna annak, hogy a gondolatmenete nem Krisztust, Istent gyalázza, hanem az örök dolgozó embernek Krisztussá szimbolizált alakjában fordul az Istenhez.” (Elsőfokú ítélet: 8 hónap fogház, 200.000 korona pénzbüntetés, másodfokú ítélet: 1 hónap fogház, Kúria: felmentés. Az indoklás szerint nem bizonyított, hogy az istengyalázással közbotrányt okozott volna a költő.)

Radnóti Miklós ellen az *Újmódi pásztorok* című kötetben megjelent *Arckép és Pirul a naptól már az őszi boggyó* (1931) versek miatt indult büntetőeljárás. A vád szerint az állam által elismert hitfelekezet vallásos tiszteletének a tárgyát (Krisztust) meggalázza, s ezáltal közbotrányt okoz. Profanizáló verseivel meggalázza a Krisztust jelképező feszületet, amikor az emberré lett üdvözítőt a maga szeretkezéseivel hozza kapcsolatba. (A jogerős ítélet: *Újmódi pásztorok éneke* c. kötet 440 példányának elkobzása, 8 nap elzárás). Radnóti ítélethez fűzött megjegyzése: „Az irodalmi szakértő meghallgatását nem arra kértem – mint az ítélet tévesen állítja –, hogy verseim irodalmi értékűek-e, hanem arra, hogy az irodalomban az a téma, az a hang, amelyet a vádhatóság inkriminált, nem új, nem kivételes, nem megbotránkoztató.” Lásd: Sólyom Péter: A művészet szabadsága és az esztétikai ítéletek. *Iustum Aequum Salutare*, III. 2007/2. 100–104.

⁵ Krokavay Zsolt: *Médiaetika*. Budapest, L'Harmattan, 2003. 40.

az artikulálatlan érzelmi megnyilvánulásoknak. Az erkölcsi követelményeknek ebben az értelmében feltétlen a szólás-és véleménynyilvánítás joga. Mi történik azonban akkor, ha új problémákkal, váratlan határesetekkel szembesülünk, felbukkan egy csomó olyan igény, ami nem egyszerűen vitatható, hanem számunkra erkölcsileg és jogilag is elfogadhatatlan. Mégis: megjelennek az óvatosság észszerű jelenségei, melyek nem nyílt törvényi korlátozás eredményei, hanem a „kényes témák” elkerülései, elhallgatásai, „elkenései”, mint az öncenzúra tipikus jellemzői. Vagy kockáztatjuk, hogy megjelennek új erkölcsi perek a láthatáron, új esztétikai ítéletek nyomába eredünk? E dilemmára hozok egy példát: a Taring Padi művészcsoporthoz *People's Justice* (Népi igazságszolgáltatás) címet viselő alkotását.

Mi is történt valójában? 1955 óta ötévente, a Hessen tartománybeli Kasselen tartják meg a híres európai kortárs művészeti kiállítást, a Documentát, amelynek 15. kiállítását, 2022-ben már a „Ruangrupa”⁶ nevű indonéz művészcsoporthoz szervezte a német művészeti vezetőkkel való megállapodás alapján, amely a kurátori jogokat egyébként más szervezeteknek is továbbadta. A kurátori koncepció középpontjában 2022-ben a globális Dél állt, és a legtöbb fejlett ipari országból nem hívtak meg művészeket, vagy ha igen, akkor olyanokat, akik nem a többségi társadalmat képviselik. A kiállításra több nagy méretű műalkotást prezentáltak a kurátorok. A botrány egyik fő tárgya a Friedrichsplatzon elhelyezett egyik nagy méretű vásznon, a 'People's Justice' feliratú installáció lett (a Taring Padi indonéz művészeti kollektíva alkotása),⁷ amelyen egy disznónak ábrázolt katonaszerű alak látható, aki Dávid-csillaggal díszített sálát és egy sisakot visel, amelyen a "Moszad" szó szerepel. Félreérthetetlen jelek voltak láthatók a mű egy másik alakján is: ez a figura fekete kalapot visel, rajta írásos náci SS jelvénnel, ortodox zsidók pajeszának tincseivel, agyarakkal és vérekes szemekkel.

A vitát egy, az antiszemitizmus ellen küzdő helyi, azaz kasseli szervezet indította el jóval a kiállítás megnyitása előtt, januári blogbejegyzésében főként egyes palesztin szervezeteknek a „nemzetközi lumbung”⁸ csapatába való meghívását kifogásolta, antiszemitizmussal vádolva a szervezők csapatát is. A Documenta adminisztratív és művészeti vezetése visszautasította a vádakokat, a megnyitó előtt hónapokra egy háromrészes vitasorozatot tervezett, szakértők, laikusok részvételével, de sem a résztvevőkben, sem a tematikában nem sikerült megállapodni. Elindult egy nyilatkozatháború a sajtóban is, politikusok, zsidó szervezetek tettek erőfeszítéseket a feszültség enyhítése érdekében, eredménytelenül.

⁶ Ruangrupa: 2000-ben, Jakartában (Indonézia) alapított kortárs művészeti kollektíva

⁷ <https://www.artisbusiness.hu/hu/hireink/a-documenta-fifteen-fo-uzenete-javitanunk-kell-a-vilagon-933/> (utolsó megtekintés: 2024.12.28.)

⁸ A lumbung indonéz szó, rizspajtát jelent, ahol a helyi közösségek a rizst tárolják, felügyelik és elosztják a közösség javára.

A fontos Documenta-helyszínek közé sorolható ruruHaus falán különböző feliratok jelentek meg: *Szabadság iszlám helyett! Nincs kompromisszum a barbárokkal! Következetes harcot az iszlám ellen!* Ismeretlenek betörték egy másik kiállítási helyszínre, és a palesztin *Question of Funding* csoport kiállításán fenyegető jelszavakat mázoltak a falakra. A tiltakozó akciók folytatódtak, az egész nemzetközi lumbung közösség, azaz a Documenta előkészítésében résztvevő csoportok, kurátorok, a kiállító művészek június elején egy közös nyilatkozatot tettek közzé, amelyben visszautasítják a ruangrupa és a lumbung közösség más tagjait érintő antiszemitizmus vádakat, határozottan állást foglalnak a diszkrimináció minden formájával, köztük az antiszemitizmussal szemben. A kiállítás megnyílt, és ez újabb olaj volt a tűzre. A megnyitón a német államfő tulajdonképpen elhatárolódott a kiállítástól, és – többek között – azt mondta, hogy miközben az izraeli politika bírálata megengedett, amikor viszont a kritika átsap Izrael létezési jogának megkérdőjelezésébe, az már átlép egy vörös vonalat. A megnyitó után két nappal az alkotók letakarták, majd eltávolították a térről az installációt.⁹ Sabine Shormann, a művészeti kiállítás igazgatója lemondott posztjáról a Documenta felügyelőbizottságának felszólítására.¹⁰ A művészcsoport az alábbi nyilatkozatot tette közzé: „Nagyon szomorúak vagyunk, amiért ennek a műnek egyes részleteit eredeti szándékunktól eltérő módon értelmezik. Elnézést kérünk azokért a sérelmekért, melyek ebben a kontextusban keletkeztek. Ezért, mély sajnálatunkra, letakarjuk a munkát. Ez a mű annak gyászának az emlékműve lesz, amit e pillanatban a dialógus lehetetlensége miatt érzünk. De reméljük, hogy ez az emlékmű egy új dialógus kiindulási pontja lehet”.¹¹

Vizsgáljuk meg először a vita három pólusát. A németországi antiszemitizmus ellen küzdő szervezetek az antiszemitizmus, az antijudaizmus, az extremista jobboldal, Izrael állam elleni fellépés megnyilvánulásának tekintették a művészcsoport munkáját. Szerintük a szervezők egy kalap alá veszik az antiszemitizmust az iszlamofóbiával, a muszlimok és a palesztinok ellen irányuló rasszizmussal. A szervezők azzal védekeztek, hogy nincs joguk előzetesen megszűrni az alkotásokat, a művészek származása alapján nem dönthetnek arról, mit mutassanak be és mit nem. A tervezett vitasorozatot: „A művészi szabadság alapjoga, tekintettel az erősödő rasszizmusra, antiszemitizmusra és a növekvő iszlamofóbiára” címmel épp azt lett volna hivatott külső szakértők bevonásával tisztázni, mit is jelent ez a mű. A művészcsoport nyilatkozatában nem határolódott el kifejezetten az antiszemitizmustól, vagy annak vádjától. A szerzők leszögezték,

⁹ <https://www.dailysabah.com/arts/events/artwork-covered-over-anti-semitic-allegations-at-germanys-documenta> (utolsó megtekintés: 2024.12.28.)

¹⁰ <https://hu.euronews.com/2022/07/17/antiszemita-botrany-lemondott-a-documenta-nemet-kiallitas-igazgatoja> (utolsó megtekintés: 2024.12.28.)

¹¹ <https://www.dw.com/en/antisemitism-debate-rages-at-documenta-art-fair/a-62202383> (utolsó megtekintés: 2024.12.28.)

hogy *People's Justice* című munkájuk nem új, 2002-ben született és még abban az esztendőben bemutatták az Adelaide-ben megrendezett dél-ausztráliai művészeti fesztiválon, ahol az nem keltett semmilyen botrányt. Ezen a művön, mint számos más alkotásukon, alapvetően Indonéziának a Suharto-diktatúra éveiben átélt szenvedéseit kívánták bemutatni, összekötve azokat más, háború és erőszak sújtotta országok népeinek szenvedéseivel. A csoport sajnálatát fejezte ki az öncenzúra gyakorlása miatt. Szerintük párbeszédre van szükség.¹² A „készülődő” botrány megosztotta a politikusokat is. A Németországi Zsidók Központi Tanácsa elnökének levelére adott válaszában Claudia Roth kulturális államminiszter védte a Dokumenta vezetését, a német államfő megnyitó beszédében felhívta a figyelmet a veszélyre, amit az antiszemitizmus megjelenése és Izrael államiségének megkérdőjelezése jelent.¹³Érdemes felidézni a sajtóviesszhangot is. Vezető politikai napilapok: *Die Welt*, *Neue Zürcher Zeitung* hívták fel a figyelmet arra, hogy az inkriminált mű nem előzmények nélküli és nem váratlanul bukkant fel, a vészcsengőnek a fejekben sokkal hamarabb meg kellett volna szólni. Bírálták azokat a lapokat (pl. *Monopol*), amelyek szerint rémeket látnak, akik az antiszemitizmus megjelenésétől félnek a rendezvényen.¹⁴ Több lap cikkezett a Documenta vezetésének összefonódásáról a BDS (Bojkott, Divestment and Sanctions) mozgalommal, amely a palesztin jogok érvényesülését az Izraellel szembeni teljeskörű bojkott révén szeretné elérni. A csoport céljai, eszközei vitatottak, működésüket számos országban, így Németországban sem támogatják. A Documenta tanácsadó testületének két tagja, Charles Esche, aki „főállásban” az eindhoveni Van Abbemuseum igazgatója, aláírója volt annak a nyílt levélnek, ami 2020-ban bírálta a német hatóságoknak a BDS-szel szembeni elutasító álláspontját, Kanwar pedig – még 2011-ben – a BDS-szel való szolidaritás jegyében visszavonta munkáit egy, az indiai művészetet bemutató kiállításról a tel-avivi Museum of Artban.¹⁵

Joggal tehetjük fel a kérdést: hát akkor mi is ez a műalkotás? Sértő ábrázolás? Antiszemitizmus vagy művészet? A tömeggyilkosság művészi ábrázolása? Ha igen, akkor beleférnek ilyen párhuzamok? Antiszemita, anticionista képi nyelv? Gyűlöletbeszéd? Szélsőjobbaldali extrémizmus? Erőszakos vallási fundamentalizmus? Növekvő iszlamofóbia? Diszkrimináció, rasszizmus? Számít, hogy Németországban van a kiállítás? A kiállítás művészeti vezetői szabadon dönthetnek a megjelenésről? Számos kérdés egyszóval: hol húzhatók meg a művészi

¹² <https://artandmarket.net/dialogues/2022/2/18/conversation-with-taring-padi> (utolsó meglekintés: 2024.12.28.)

¹³ <https://www.dailysabah.com/arts/events/artwork-covered-over-anti-semitic-allegations-at-germanys-documenta> (utolsó meglekintés: 2024.12.28.)

¹⁴ https://www.monopol-magazin.de/erneut-antisemitismus-vorwuerte-gegen-documenta-fifteen?utm_source=mpl_nl&utm_medium=mpl_nl&utm_campaign=newsletter (utolsó meglekintés: 2024.12.28.)

¹⁵ <https://hu.euronews.com/2022/06/24/elfedett-antisemitizmus-botranysok-sora-a-kasseli-documentan> (utolsó meglekintés: 2024.12.28.)

szabadság határai? A művészcsoporthat – állítása szerint – „...alapvetően Indonéziának a Suharto-diktatúra éveiben átélt szenvedéseit kívánták bemutatni, összekötve azokat más, háború és erőszak sújtotta országok népeinek szenvedéseivel.” Rendszert. Nézzük meg Picasso *Guernica* című festményét a tömeggyilkosság ábrázolásáról. Hasonlítsuk össze a két alkotást. Egy bika áll és néz felénk kétségbeesetten, előtte egy anya a halott gyermekét siratja. A bika mellett a falon egy galamb vázaltszerű, vonalas rajza – egy olajágat tart a szájában. Mellette egy ló vívja haláltusáját, alatta egy katona fekszik holtan – olyan pózban, mintha keresztre lenne feszítve –, kezében egy törött karddal, amiből viszont egy virág nő ki. A ló fölött a szobát egy villanykörte világítja be, amit lehet Napnak vagy eléggé gonoszán néző, mindent átlátó szemnek is nézni. A ló mellett megjelenik egy olajlámpás, amit egy rémült nő tart, aki mintha belibent volna az ablakon, és sokkolva látja a történeteket. A háttér pedig újságpapírra hasonlít, teleírva a hírek szövegével. A lámpás nő alatt egy másik nő vonszolja magát a kép közepe felé. A kép jobb szélén egy ember épp meghal az őt felülről és alulról is elemésztő lángok közt.¹⁶ Nem látunk rajta német és olasz harci repülőket, vérben úszó szemű spanyol polgárháborús nacionalistákat. A mű mégis a háborúk és a diktatúrák elleni tiltakozás általános szimbóluma lett. Igen, más civilizációs művészi formanyelvhez szoktam, szoktunk a zsidó-keresztény kultúrkörben, mint amit az indonéz alkotók használtak. De ha nem ismerném a *Guernicát*, akkor sem mennék bele a civilizációs szűrőbuborékok „kanszelezős” kultúrájának csapdájába az iszlamo-fóbiával és a radikális iszlámmal. Az eltérő gondolkodásmód, ami megjelenik a két formanyelv használatában, civilizációs eredetű. És mint láttuk a kasserli esetben, civilizációs konfliktust is eredményezett. Nyilvánvaló azonban, hogy a különböző civilizációk között léteznek közös érintkezési pontok, ilyen alapvető, egyetemes emberi érték-ként tételezhető például az élet méltósága és tisztelete, s az ebből következő emberi norma, az élet védelme.¹⁷ Ilyen elfogadott tételek és normák felrúgására a jog – tegyük hozzá: ma még – tud néhány egyértelmű választ adni. A művészi szabadság legfontosabb korlátja az emberi méltóság védelme. A diszkrimináció és a rasszizmus megjelenése egy művészeti alkotásban az alapvető emberi jogok sérelmét jelenti. Izrael államiságának megkérdőjelezése jogilag vitathatatlanul szembe megy az állami szuverenitással, az állami integritás elvével mint a nemzetközi közjog legfontosabb alapjával. Sőt az Emberi Jogok Európai Bírósága egyik ítéletében kimondta, hogy „a művészi kifejezés szabadsága nemcsak a műalkotások megteremtésére vonatkozik, hanem azok terjesztésére

¹⁶ Pokol Kriszta: A mindig, mindenhol érvényes *Guernica*. *Modern Művészet*, 2015. szeptember 23. <https://kepmutato.wordpress.com/2015/09/23/picasso-guernica/> (utolsó megtekintés: 2024.12.28.)

¹⁷ Rostoványi Zolt: Globalizáció és civilizáció - <https://real.mtak.hu/158120/1/1419-8827-article-p542.pdf> 2022.548-549. (utolsó megtekintés: 2024.12.28.)

is, akár kiállításokon keresztül¹⁸. Valóban, egy hivatalos bírálata előírása egy kiállítás megrendezhetőségével kapcsolatban korlátozza a kifejezés szabadságát.¹⁹

Ha jelen alkotás kapcsán kísérletet teszünk az állásfoglalásra, abból kell kiindulnunk, hogy a művészi ábrázolás szabadságát a véleménynyilvánítás szabadságán túlmutató különleges védelem csak akkor illeti meg, ha az ábrázolás el tud oldódni a felidézett, konkrét valóságtól.²⁰ A *Buddenbrook ház* című regénye miatt indított ún. „erkölcsi perben” Mann védekezése azon – az azóta már Thomas Mann-tesztként emlegetett – érvrendszeren alapult, hogy a regénybeli szereplők valóságos alakoktól való eloldódása a véleménynyilvánítás sajátos esztétikai minőségét jelenti, ezért nem lehet erkölcstelen egy mű. Ha tesztre van szükség, az viszont azt jelenti, hogy a versengő alapjogok közül egy egyén személyiségi jogának vagy egy társadalmi csoport védendő jogának van nagyobb súlya, hiszen ellenkező esetben a tesztre, illetve érdekmérlegelésre nem lenne szükség.²¹ Ezért, ha egy műalkotás célja kizárólag a sérelem okozása, emberek, embercsoportok közötti ellenségeskedés szítása, az a művészet lényegének

¹⁸ Müller, Judgment of 24 May 1988, Series A no. 133, para 27.

¹⁹ 24/1996. AB határozat. Ez hatályát veszítette 2013.04.01. hatállyal. (Az Alaptörvény negyedik módosítása szerint minden korábbi AB határozat hatályát veszti.)

²⁰ Thomas Mann: A *Buddenbrook ház* (1901). Mann „saját fészkebe piszkító madár” a lübecki polgárok szerint, akik magukra ismertek a regény néhány alakjában. Mann védekezése azon alapult, hogy: „Éppen azért, hogy ... a költő hűségesen alkalmazkodik az ábrázolt jelenség külső jegyeihez, feljogosítja a világot, hogy azt mondhasa rá: Ez tehát X., az meg Y. Ezért aztán a művész átlekiesíti és elmélyíti azt, ami különben maszk csupán: saját magát adja hozzá, olyan problémák ábrázolására használja fel a nyersanyagot, melyek attól eredetileg távol állnak, s így olyan helyzetek keletkeznek, olyan cselekmény formálódik, melyhez a modellnek eredetileg nem sok köze volt. Ezek után viszont a közönség feljogosítva érzi magát, hogy a külső hasonlóság alapján minden egyéb részletet is „igaz”-nak, anekdotikus jellegűnek, kolportázsnak, jól értesült fecsegésnek és szenzációéhes pletykának fogjon fel – és máris kész a botrány.” (Thomas Mann: Bilse és én. Ford. Tandori Dezső. In Thomas Mann *Művei* 11. Magyar Helikon, 1970. 339–351.) Thomas Mann-teszt: a valós alakokat az író eltávolítja az eredeti kontextusától, és olyan cselekmények, helyzetek részesévé teszi, amihez az élő alaknak nincs sok köze. Lásd Pruzsinszky i. m. 28.

²¹ „Klaus Mann *Mephisto: egy karrier története* című regénye 1936-ban jelent meg Amszterdamban. A háború után legközelebb 1956-ban adták ki Kelet-Berlinben. 1963-ban jelentette be a müncheni Nymphenburger kiadó, hogy szeretné kiadni a regényt Nyugat-Németországban is. A kiadó tervével szemben emelt óvat Peter Gorski, az időközben elhunyt Gustaf Gründgens fogadott fia, azzal az indoklással, hogy a regény, ha rejtett módon is, de Gustaf Gründgensről szól, és becsületsértő ábrázolásával megsértette a személyiségét. Ezt a keresetet a hamburgi Landgericht elutasította, ez alapján a kiadó 1965-ben piacra dobta a *Mephistót*. A hamburgi Oberlandgericht az elsőfokú ítéletet hatályon kívül helyezte és a regény kiadását megtiltotta. A Bundesgerichtshof megerősítette ezt az ítéletet. A kiadó ezért alkotmányjogi panasszal fordult a Szövetségi Alkotmánybírósághoz, de az, sajátos körülmények között, szavazategyenlőség mellett, elutasította azt. A regényt végül csak 1980-ban adták ki.” A kérdés az volt, „hogy milyen súlyt tulajdonítunk a kérdéses műalkotásnak a társadalmi

mond ellent. Formai szempontból már korántsem ilyen egyszerű a műalkotás jogi megítélése. A műalkotás meghatározott formanyelvet használ, azért műalkotás. Ez a formanyelv azonban nem privilegizálhat esztétikai (vagy politikai, kulturális) felfogásokat, a véleménynyilvánítás esztétikai minősége nem függhet egy uralkodó esztétikai (vagy politikai, kulturális) felfogástól. Picasso formanyelve eloldódott egy privilegizált esztétika, politikai vagy kulturális valóságtól, ezért válhatott általános szimbólummá. A jog egy absztrakció, az életviszonyok szabályozásakor a társadalom minél nagyobb, szélesebb csoportjának érdekei mint egy nagy védőernyő jelennek meg. Úgy is mondhatjuk, hogy a védendő érdekek a többségi társadalom szemszögéből jelennek meg, akár egyéni, akár csoportérdekekről van szó. Versengő alapvető jogok csapnak össze: egyik oldalon a művészi szabadság védelmének fontossága, a művészi autonómia, önkifejezés szabadsága, a saját, művészi látásmód védelme, a másik oldalon a többségi társadalom alkotmányban megjelenő alapelvei és az alkotmány értékrendje által támasztott elvárások, amennyiben nem sértik az általános, természetjogi elveken nyugvó erkölcsi normákat. Ez utóbbi nem szakítható ki sem földrajzi, sem időbeli, sem politikai, sem jogi, sem társadalmi kontextusából, a stílusválasztás szabadságát a társadalmi környezetre tekintettel lehet megítélni, a jognak más eszköz nem áll a rendelkezésére. Ha egy közösséget érintő kérdésben hangzik el a vitatott véleménynyilvánítás, a közösséghez tartozással összefüggő személyiségi jog megsértéséről beszélhetünk, amellyel már a politikai szólásszabadság terepére érkezünk, és így egy plusz tartalmat kap a csoportdiszkrimináció a gyűlöletbeszéd jogi kategóriájával. Feltétele, hogy a művészi formanyelv nemzeti, etnikai, faji, vallási közösség ellen, nagy nyilvánosság előtt, súlyosan sértő, kifejezésmódjában indokolatlanul bántó legyen. A képi nyelv mögöttes célként olyan társadalmi, politikai üzenetet fogalmaz meg, amely alkalmas arra, hogy az adott közösség méltóságába gázoljon. A magatartásnak tudatosnak, célzatosnak kell lennie, amely a közösség tagjaiban megalapozott fenyegetettség érzését kelti. A „hate speech”-hez szorosan kapcsolódik tehát a „clear and present danger” formula, a „nyilvánvaló és közvetlen veszély” tesztje: e mérték felett korlátozható a szabad véleménynyilvánításhoz való jog.²² Mai tudásunk szerint az a művészi formanyelv, amely a gyűlölet

kommunikációban. Az-e a fontosabb, hogy a közösség tagjai teljesebb képet tudjanak kapni a 1933 utáni Németország történetéről, vagy Gustaf Gründgens személyiségi jogainak sérelme. Vajon ez a sérelem elégséges indok-e ahhoz, hogy a vélemény-szabadságot korlátozzuk. A bíróság végül is e két fontos érdek közül a személyiségi jogok védelmét tüntette ki.” Lásd: Sólyom Péter: A művészet szabadsága és az esztétikai ítéletek. *Iustum Aequum Salutare*, III. 2007/2. 104–107.

²² Az Emberi Jogok Európai Bírósága Otto-Preminger-Institut kontra Ausztria ügyben így foglalt állást: „a véleménynyilvánítás szabadsága egyike a demokratikus társadalom alapjainak, amely alkalmazandó nem csupán azon információkra és elképzelésekre,

keltésére alkalmas (tiltott önkényuralmi) jelképeket használ, nem adhat korlátlan felmentést mások emberi méltósága vagy a közösségek méltósága megsértésének felelőssége alól.²³

Mondhatjuk azt, hogy az életviszonyok változását a jognak követnie kell. Az életviszonyokkal változhatnak az értékrendek. De ha alaposabban szemügyre vesszük az előadásom elején említett erkölcsi pereket, a provokáló műalkotások mégis egy azonos értékképzés irányába hatnak, nevezetesen: nem lehet tehát a morál a meghatározó. Látunk-e hasonló értékképző folyamatot manapság, amikor egy új polgárjogi „evolucionizmus” tanúi lehetünk? Az öntudatra ébredés, a jogainkhoz való ragaszkodás új korszaka jött el, melyben nem értékképzés, hanem az értékek átalakítása, devalválódása, relativizálása zajlik. Az egyes kultúrák elhatárolódási törekvése, szándékuk különbözősége sajátosságaik markáns definiálására elsőprő erejűvé kezd válni. Tudjuk, Huntington szerint a globalizáció okolható mindenért, az általa okozott változások ugyanis ellenreakcióként kiváltják a partikularizmus, lokalizáció, a különbség újradefiniálását.²⁴ A civilizációs küzdelem ennél sokkal összetettebb szerintem.

Földényi F. László említi egy előadásában,²⁵ hogy „2022 telén a népszerű fekete-amerikai színészsnő Whoopi Goldberg *The View* c. talkshow-ban (ABC)

amelyek kedvezőek vagy ártalmatlanok, illetve amelyek csupán véleménykülönbséget fejeznek ki, hanem azokra is, amellyel sokkolják, sértik vagy zavarják az államot vagy a lakosság bármely részét. Ugyanakkor e jog gyakorlása szükségképpen együtt kell hogy járjon azzal a kötelezettséggel is, hogy amennyire lehetséges elkerüljék az olyan kifejezéseket, amelyek szükségtelenül támadóak és nem járnak hozzá a közügyek szabad megvitatásához.” A sérelem kritériumai: lealacsonyítás, öncélúság, nyilvánosság terjedelme, konkrét helyszín, helyi tényezők figyelembevétele.

²³ Az Alkotmánybíróság 6/2021.(II.19.) AB határozatában kimondta, hogy: „A vallási hiteltvet, vallási jelképet, vallásos cselekményt vagy szertartást kigúnyoló véleménynyilvánítás a vallási közösség, illetve annak tagjai méltóságának védelme érdekében korlátozható.” Az Alkotmánybíróság a 7/2021. (II.19.) AB határozatában a fentieket annyiban egészítette ki, hogy: „Ugyanakkor közügyek – adott esetben kritikus – megvitatásával összefüggésben nem eleve jogellenes a vallási vonatkozású tartalom képi formában történő, a közölt vélemény tartalmához okszerűen igazodó felhasználása, azonban a közlés kifejezőmódja ilyen esetben sem lehet az adott vallásra, illetve vallási közösségre nézve indokolatlanul bántó.” Az első esetben egy 2016-ban megtartott, a lengyelországi teljes abortusztilalmat támogató lengyel katolikus egyházi állásfoglalás elleni tüntetésen előadott performanszon az egyik tüntető áldoztatást imitálva egy „abortusztabletta” feliratú zacskóból fehér tablettát helyezett a másik két alperes nyelvére a „Krisztus teste” kijelentés kíséretében. A második esetben a HVG–Orac kiadó HVG folyóiratának „Nagy Harácsony” címmel megjelentetett címlapja Gerard Von Honthorst: *A pásztorok imádása* (1622) című festményének átalakított változatát ábrázolta, amelyen az eredeti szereplők arca helyére közszereplők arca került, a gyermek Jézus képét pedig egy halom aranypénzzel cserélte ki.

²⁴ Samuel P. Huntington: *Kampf der Kulturen. Die Neugestaltung der Weltpolitik im 21. Jahrhundert*. München–Wien, Europaverlag, 1997. 14.

²⁵ Földényi F. László: Elfajzott művészet – Elfajzott gondolat. Woke, Cancel culture és a többi... In Balázs Gábor, Gábor György, Gyenge Zoltán, Vörös Kata szerk.: *Entartete*

azt nyilatkozta, hogy a holokausztnak semmi köze a rasszizmushoz. Ez fehérek között zajlott, fehérek ölték meg fehéreket, vagyis »It's not about race«, ismételte többször is. Az antiszemitizmus nem fajgyűlölet. Ilyesmi csak a feketékkel szemben fordulhat elő.” Az összemosás kultúrájában egyes társadalmi csoportok különérdekei csapnak össze, legyen szó metoo-ról, cancel culture-ról, woke-ról. Nem értékképzés, hanem identitásképzés zajlik gender, vallási, faji indítatásból. Felborult a többségi társadalom értékrendjét tükröző alkotmányos elvárásrendszer.

Bár a művészet lényege értékazonosságában vagy értéksemlegességében rejlik, nem lehet identitás-, gender-, faji vagy vallási alapú, a Documenta botránya mégis azt a kérdést veti fel, hogy a Taring Padi csoport látásmódja, a téma megközelítésének létjogosultsága kétségbe vonható-e manapság? Földényi szerint egy új kollektív törzsi tudat, törzsi gondolkodás, az új rasszizmus (ő „inverz rasszizmusnak” nevezi a jelenséget) van kialakulóban: „A rasszizmus lényege ugyanis az, hogy kizárólag kollektív entitás tagjának vagyok hajlandó látni a másikat. Az identitáspolitikai törzsekre osztja fel a társadalmat – és ellenségképre van mindig szüksége.”²⁶ Iszlamofóbnak tekintjük a *Die Weltet* vagy a német államfőt, akik figyelmeztettek a veszélyre? Hogyan lehet ebben az új kontextusban egy műalkotás kapcsán új esztétikai értékítéletet alkotni, jogilag állást foglalni a nélkül, hogy ne vádolják a jogalkalmazót „fordított cancel culture”-rel? A többségi társadalom eltörlés kultúrája? Mert Németországban a többségi társadalom másként rezonál az antiszemitizmus vádjára? Vagy már nincs is olyan, hogy többségi társadalom, csak társadalmi fragmentumok vannak? Ezzel összefüggésben reflektáljunk a művészcsoport által felvetett párbeszédigényre. Milyen új dialógus veheti kezdetét, különösen napjainkban, ahol a kulturális identitások széles körű újjáéledésének lehetünk tanúi? A globalizáció folyamata, a civilizáció(k) és kultúrák szerepe mindig is szoros összefüggésben állt az identitás(ok) kérdéskörével. Korunk az identitások reneszánszának, a globalizáció reaktivizálódásának a kora. Az identitás alapvetően kulturális kategória. Az emberek különböző közösségekhez tartoznak, e közösségeket, csoportokat pedig azok a sajátos jellemvonások különböztetik meg egymástól, amelyeket összefoglalóan (antropológiai értelmezésében) kultúrának nevezhetünk. A legáltalánosabban tehát valamennyi kollektív identitást (nemzeti, etnikai, törzsi, vallási stb.) tulajdonképpen kulturális identitásnak tekinthetünk, ami voltaképpen egy olyan tág keret, amely az egyes egyének különböző csoportokhoz tartozását foglalja egységbe. Az identitás alapvetően két szinten nyilvánul meg: az egyén és a közösség (csoport) szintjén. (Létezik

Kunst, avagy az elfajzott művészet: Tanulmányok Max Nordau halálának századik évfordulója alkalmából. Szeged – Budapest, Szeged Humanities Press, 2024. 367.

²⁶ Földényi i. m. 369.

egy harmadik, meglehetősen absztrakt szint is: az „emberiség” szintje.) A globalizáció folyamata – beleértve a negatív hatásait is – nagymértékben hat az identitásokra. Ennek kapcsán két, markánsan különböző álláspont ismeretes. Egyik a globalizáció folyamatát tartja meghatározónak, s ennek alapján a lokális kulturális identitások relativizálódásáról, szerepük csökkenéséről beszél. A másik – a globalizációval szembeni ellenreakcióként – a lokális identitások (mindenekelőtt a nemzeti identitás) szerepének jelentős megnövekedését tartja az elsődleges tendenciának. A globalizáció által kiváltott radikális változásoknak meghatározó szerepük volt az identitás, illetve az identitáspolitikáé széles körű előretörésében. Bizonyos szempontból az identitás került a politika központjába, így a „hagyományos”, az etnikumot és a vallást is magában foglaló nemzeti identitás védelme, illetve a különböző, részint marginalizált csoportok, közösségek (etnikai kisebbségek, nők, bevándorlók, menekültek, feketék stb.) problematikája.²⁷ Fukuyama szerint a 21. század második évtizedében már az identitás az identitáspolitikai viszonylag szűk kört érintő kultúrharcból átfogó, a globális szintet is érintő, illetve befolyásoló jelenséggé vált.²⁸

Ha visszatérünk a cenzúrához, amit nem az állam, államhatalmi eszközökkel, hanem egy csoport külön érdekei alapján „gyakoroltatunk” a másik csoporttal a szexizmus, a rasszizmus, a rabszolgatartó, az erőszak, a pedofília vádjai miatt, a művészeti dialógus nem esztétikai, legkevesbé sem tényalapú, hanem morális (vagy annak tűnő) kifogásokról fog szólni.

Az identitás alapú dialógus előtt megnyitott út a művészet lényegének, értéksemlegességének mond ellent és véget nem érő betiltások, vizsgálóbizottságok, szakértői testületek felállítása, laikusok kommentőzőne előtt nyitja meg a kaput. Vagyis a jogbiztonságot aláásó rejtett cenzúra ismételt megjelenésével van dolgunk, bár árnyékban, az öncenzúra árnyékában, amely az öncenzúrák egymással szembeni áldozatversenyében ölt testet. Melyik csoport emberi méltósága győz a versenyben? Ki a nagyobb áldozat? Válságideológiák jönnek létre, amelyekben leértékelődik a kontextus, felértékelődik a reláció. Mi lesz az új norma? Van normaszövegünk a gyűlöletbeszédre, de hogyan alkalmazzuk, ha több norma lesz, és saját érzéseken alapuló relatív igazságtartalmak harcolnak egymással. Ezek lesznek majd az egymással versengő jogok a jogon kívüliség tartományában? És ha valakinek(valakiknek) sikerül saját egyenlőségét előrébb tenni az egyenlőségnél bizonyos eszmék egyeduralkodóvá tételével, ez elég fortélyos, nem?

²⁷ Rostoványi i. m. 550.

²⁸ Francis Fukuyama: *Identity. Contemporary Identity Politics and the Struggle for Recognition*. London, Profile Books. 2018. 6.

FÉLELEM A CSALÁDTÓL

PÓLIK JÓZSEF

„Kilenc átkozott volt a családban.
Három még él. Martin az egyik.”

Cuda bácsi

A FÉLELEM ÖRÖME

Noël Carroll egyik találó metaforája szerint az érzelem olyan, mint a „cement”, amely „a közönséget összeköti az általa fogyasztott tömegművészeti alkotásokkal – különösen a narratív típusúakkal...”¹ A horrorfilm is a narratív típusú alkotások családjába tartozik s mint ilyen: a normalitás és az abnormalitás konfliktusára épül. A normalitás oldalán mindig az emberi társadalom áll a maga szabályaival és normáival, különféle mintákon alapuló együttműködési technikáival és rendszereivel, az abnormalitás oldalán pedig valamilyen gyakran rejtélyes eredetű, rendellenes módon viselkedő szörny, amely kezdetben vagy mindvégig elég erővel rendelkezik ahhoz, hogy tagadja a másik oldal érvényességét. Ez a tagadás a normalitás képviselői és rendszerei elleni támadásban konkretizálódik, s olyan elementáris, hogy sokáig vagy egyáltalán nem lehet ellene hatékonyan és eredményesen védekezni. A támadás bomlasztja, felforgatja, néhány esetben végérvényesen felszámolja a normalitást: nem annak egyik vagy másik képviselőjét pusztítja el, hanem a közegét. Azt a világot, amely a megtámadottak számára az „otthont” jelenti.

A normalitás elleni támadás ábrázolása általában négy szakaszra bontható a horrorfilmben. Az első szakasz az emberi társadalom működésének minden napjait mutatja be, a második szakasz a normalitás illuzórikus rendjét felforgató váratlan szörnytámadást, a harmadik szakasz a normalitás és az abnormalitás erői között kibontakozó harcot, a negyedik szakasz pedig a normalitás erőinek tartós vagy pillanatnyi győzelmét, esetleg elkerülhetetlen bukását. Különbőség van a horrorok között abból a szempontból, hogy a természet vagy a társadalom rendje ellen irányul-e a támadás *kezdetben*, hiszen a két irány az elbeszélés egy adott pontján gyakran összekapcsolódik egymással. A természet rendje elleni támadás esetén az emberi vagy állati test megszokott felépítésével és szabályos működésével kapcsolatos tapasztalatok sérülnek (John Carpenter:

¹ Noël Carroll: *A tömegművészet filozófiája*. Ford. Pálfalusi Zsolt. Budapest, MMA Kiadó, 2023. 359.

A dolog [1984]), a társadalom rendje elleni támadás esetén pedig az egyének kapcsolatát szabályozó erkölcsi törvények (Stanley Kubrick: *Ragyoqás* [1980]).

A normalitás elleni támadás ábrázolása a legtöbb értelmező szerint *félelmet*², a már említett Noël Carroll szerint pedig félelmet és *undort* – „undorral párosuló félelmet”³ – kelt a befogadóban azáltal, hogy bizonyos képzeteket kapcsol a támadás alanyához, tehát a szörnyhöz: egyrészt az undor érzését kiváltó *tisztátalanság*, másrészt a félelem érzését kiváltó *veszélyesség* képzetét.⁴ Ezek az érzelmek – bár meghatározóak – nem homogenizálják a horrorfilmek „érzelmi szerkezetét”⁵, amely nagyfeszültségű „stressz csúcsokat” kiváltó *diszforikus* érzések és alacsonyfeszültségű „regenerációs” periódusokat okozó *euforikus* érzések hullámmzásából áll.

Nem várható el egy horrortól, hogy az érzelmi szerkezete homogén legyen, az viszont igen, hogy *prefokuszált* – tehát: úgy legyen megalkotva, hogy a befogadó könnyen és egyértelműen megtalálja benne „az érzelem tárgya ábrázolásának vagy leírásának azon aspektusait”, amelyek biztosítják a cselekmény megértéséhez szükséges „érzelmi állapotok” átlélhetőségét.⁶ Egy regény esetében ilyen „aspektus” például a szörny „bűzének” leírása, mert ez „hozzájárul a szörnyűség egyik szükséges feltételének kielégítéséhez”, ahhoz, hogy „az érzelem tárgyát tisztátalannak érzékeljük.”⁷ Egy film a látvánnyal éri el ugyanazt a hatást, például amikor megmutatja a szörny rejtekhelyét vagy testműködésének bizonyos funkcióit.

A tisztátalanság kifejezésével kiváltott undor univerzális, tehát transzkulturális érzélem. Ez a félelemről is elmondható. Mindkét érzélem *örömet* okoz azok számára, akik azt állítják, hogy szeretik a horrorfilmeket. A félelem élvezete Joseph Ledoux szerint *biológiai* szempontból azért lehetséges, mert „a szenvedés, ami a félelem érzésével többnyire megjelenik – a negatív érzés – nemcsak, hogy nem forrása ennek a védekező állapotnak, de nem is szükségszerű velejárója. (...) A félelem és a félemtől való szenvedés két különböző folyamat eredménye, amelyek legtöbbször együtt járnak – ezért nevezzük a félelemet »negatív érzelemnek« –, de bizonyos körülmények között az elsőt nem követi

² Vö. Kovács András Bálint: A félelem élvezete. A „horror-paradoxon.” *NCOGNITO – Kognitív Kultúraelméleti Közlemények*, 2022/1. 5–19. <https://doi.org/10.14232/ncognito/2022.1.5-19>

³ Noël Carroll: A tömegművészet filozófiája. 398.

⁴ „Az események akkor horrorisztikusak [tehát félelmet és undort keltők – P. J.], ha a veszélyes vagy a tisztátalan kategóriába sorolhatók, vagyis amikor ártalmasságuk és tisztátalanságuk által megfelelnek a horror kritériumainak... – mint például egy nyáladzó, bűzös hústömeg borotvaéles karmokkal és minden emberi iránti kozmikus ellenszenvvel.” Uo. 380.

⁵ Uo. 388.

⁶ Uo. 388.

⁷ Uo. 389.

a másik.”⁸ Ez történik a horror „fogyasztásakor” is, amely úgy kelt félelmet a nézőben, hogy nem vált ki belőle szenvedést.⁹ A néző *kívülről* figyelheti azok félelmét, akiknél ez szenvedéssel is együtt jár. Ez a megfigyelés addig lehetséges, amíg a mű elhatárolja magát a valóságtól a *fikcionalitás* összetett jelrendszerével. A nézőpontos szerkesztés, a vágás, a snittek alatt hallható zene és narráció *ontológiai* szempontból ugyanazt a célt szolgálja, mint a képkeret: biztosítja a nézőt arról, hogy olyan eseményt lát, amelyben nem sérülhet meg. Nincs még egy műfaj, ahol ilyen fontos lenne a kívülség tapasztalatának folyamatos megerősítése. A néző látni akar: nem részt venni. Megérteni: nem tapasztalni. A legfélelmetesebb titkok akkor tárulnak fel, ha kutatójuk *rejtőzködik*.

A CSALÁDHORROR FOGALMA

A családhorror nem műfaji, hanem *tematikai* kategória. A tematikai csoporthoz tartozó művekre változatos műfajiság jellemző: van köztük gótikus horror, slasher, splatter, okkult horror, testhorror, vidéki („rural”) horror. A diegézis szempontjából is megfigyelhető a változatosság. Egyes családhorrorok, mint például a *Frankenstein* (James Whale, 1931) és a *Frankenstein menyasszonya* (James Whale, 1935) tudáselbeszélések; más családhorrorok, mint például a *Rosemary gyermeke* (Roman Polanski, 1968) és az *Ömen* (Richard Donner, 1976) inváziós elbeszélések. De készültek olyan családhorrorok is, amelyek a metamorfózis elbeszélés típusához sorolhatók, mint például az *Ördögűző* (William Friedkin, 1973) és a *Carrie* (Brian de Palma, 1976).

A tematikai csoporthoz olyan alkotások tartoznak, amelyek egy *deviáns* család történetét mesélik el. Elmesélik, hogy 1. ki a deviancia hordozója a családban vagy a családon kívül; 2. honnan ered és miért veszélyes a hordozó(k) devianciája; 3. mi a következménye annak, hogy a deviancia megjelenik a családban.

Az első kérdéssel kapcsolatban megállapítható: a deviancia hordozója mindig egy szörny, amely a normalitást képviselő karakter(ek) szempontjából lehet *nyilvánvaló* vagy *rejtőzködő*. Nyilvánvalóságról akkor beszélünk, amikor az abnormális – tehát eltorzult, nem-emberi, esztétikai értelemben rút – külsőhöz ugyanilyen belső tartozik: tehát akkor, ha a deviancia hordozója *gonosz*. A nyilvánvaló szörny mindig egy olyan teremtmény, akinél a belső *tükröződik* a külsőben. Ez a tükröződés a történet irányára gyakorolt hatását tekintve lehet *horrorisztikus* és *tragikus*. Abban az esetben horrorisztikus, ha a szörny cselekedetei harmonizálnak külsejével: abnormális dolgokat tesz

⁸ Kovács András Bálint: *A félelem élvezete*. 9.

⁹ Két módon lehet félelmet kiváltani a nézőből: *elbeszélés* és *hangulatfestés* útján. Előbbi esetben az események alakulása okoz félelmet és undort, utóbbi esetben pedig valamely kifejező díszlet vagy helyszín megmutatása, például egy ódon házé, ahol talán kísértetek tanyáznak.

abnormális kinézetének megfelelően. Tragikus tükröződésről *hamis* tükröződés esetén beszélhetünk, tehát akkor, amikor a külső – a látszat ellenére – nem azonos a belsővel. Ebben az esetben arról van szó, hogy az abnormális külső normális belsőt takar, amely nem tud érvényesülni a rút külső megtévesztő hatása miatt.

Tragikus tükröződés esetén a szörny csak *látszólag* jelent fenyegetést a normalitást védelmező társadalomra, amely gyakran *bűnt* követ el a külső és a belső közti különbségtétel elmulasztásával. A tragikum abból fakad, hogy a bestiális gonosztságot sejtető külső erényes belsőt takar, egy bátor, nagylelkű, igazságos, érzékeny és empatikus személyt, akinek meg kell birkóznia azzal a felismeréssel, hogy *félreismeri* őt a társadalom. Mivel a tragikus tükröződés következményeinek ábrázolásában fontos szerepet játszik a reflexió vagy annak hiánya, megállapítható, hogy a gonosz külső mögé szorult jóság lehet kifejezett vagy potenciális. *Kifejezett* jóságról akkor beszélünk, ha a látszólagos deviancia hordozója tudatában van a helyes magatartás normáinak és szabályainak, és minden cselekedetével azt igazolja, hogy ő egy „jó ember”. Ilyen karakter az *Elefántember* (David Lynch, 1980) torzszülött főszereplője is, aki a társadalom részéről megnyilvánuló harsány megvetés és bántalmazó elutasítás ellenére kitart a jóság mellett: vállalja az igazágtalan szenvedés áldozatát. A *potenciális* jóság fogalma arra utal, hogy a deviancia hordozójának sorsa kezdetben nem determinált. A környezetén múlik, hogy mi történik vele. Ha nevelésben részesül: normalizálódik, ha nem kap figyelmet és szeretetet: szörnnyé válik. Ez történik Frankenstein „gyermeklelkű” teremtményével, akiről a doktor szolgálja, az eltorzult testű és lelkű Fritz gondoskodik: korbáccsal veri és tűzzel égeti a fegyelmezetlen „szörnyet”. Pedig a teremtmény formálatlan lelkében ott szunnyad a jóság csírája. Ez abból a jelentből derül ki, ahol a Maria nevű kislány játszani hívja az óriást. Ösztönösen felismeri benne az ártatlanságot: azt, hogy a teremtmény a látszat ellenére ugyanolyan gyerek, mint ő.¹⁰

Ha abból indulunk ki, hogy a külső nem feltétlenül azonos a belsővel, akkor egy olyan variáció is lehetséges, ahol a normális külső abnormális belsőt takar. Ez a *rejtőzködő* szörnyre jellemző. A rejtőzködő szörny fizikai megjelenését tekintve olyan, mint bármelyik ember; látszólag az élete is hasonló: van háza, kocsija, munkahelye, van családja is; vannak rokonai és barátai, aki megnyerő modorú, barátságos embernek tartják. A normalitás mögött azonban elfajzott, pusztító deviancia lapul, mint például Joe Berlinger megtörtént események alapján készült 2018-as thrillerében. Az *Átkozottul veszett, sokkolóan gonosz és hitványban* Ted Bundy látszólag szerető férj és családcentrikus édesapa: a felesége azonban fokozatosan ráébred, hogy egy bestiális gyilkosságokat elkövető szexuális ragadozóval kötötte össze az életét.¹¹

¹⁰ A jelenet az 1931-es *Frankenstein* 48. percében látható.

¹¹ Minél nagyobb az ellentét a látszólagos normalitás és az elfajzott deviancia között – tehát a külső és belső kettő –, annál félelmetesebb hatást kelt, amikor lehull az „álarc”.

Úgy is különbséget tehetünk a deviancia hordozói között, hogy megvizsgáljuk: hogyan *viszonyul* a szörny az identitásához. Itt két eset lehetséges. Az egyik az, amikor a szörny normális emberi életre vágyik és ezért a saját szörny mivoltához való viszonya alapvetően *tagadó*. Ez a *szenvedő* szörny esete, aki valamilyen módon és mértékig küzd az identitása ellen. A realitás elleni kétségbeesett harcról sajátos érzelmi állapotok (melankólia, rezignáció, szomorúság) és a szörnylét természetére vonatkozó reflexiók (megjegyzések, monológok) tanúskodnak. A szenvedő szörny típusával a horrorfilm történetének első szakaszában – az 1930-as és '40-es évben – gyakran találkozunk. Eleinte ilyen teremtmény a farkasember (George Wagner: *A farkasember* [1941]), a vámpír (Tod Browning: *Dracula* [1931]; Werner Herzog: *Nosferatu, az éjszaka fantomja*, [1979]) és az élőhalott (James Whale: *Frankenstein*, [1931]). De szenvedő szörny Dr. Jekyll is (Rouben Mamoulian: *Dr. Jekyll és Mr. Hyde*, [1932]; Victor Fleming: *Dr. Jekyll és Mr. Hyde* [1941]), aki gyűlöli a másik énjét: okkal, hiszen a *reaktív* érzelmi állapotok nem zárják ki a fékezhetetlen tombolás, a destruktív „dühöngési fázis”¹² lehetőségét.

A másik viszonyformát a *cselekvő* szörny jelenti. A cselekvő szörny nem próbál azonosulni a normalitással, minden cselekedete arra irányul, hogy elpusztítsa azt. Ez a típus *elfogadja* saját szörny mivoltát. Identitásán nincsen repedés, törés: tettei és érzései összhangban vannak egymással. Amennyiben a horrorfilm történetet úgy tagoljuk, hogy megkülönböztetjük a hatvanas évekig tartó „gótika”, és az utána következő „gore” szakaszát, akkor megállapítható, hogy a cselekvő szörny típusa a második (modern/posztmodern) korszakban dominál.¹³ Bórpofa (Tobe Hooper: *A texasi láncfűrész mészárlás* [1974]), Freddy

És az mindig lehull. Lehull a horrorfilmekben és lehull a thrillerekben. Utóbbiakban gyakrabban, mert a rejtőzködő szörny típusával főleg thrillerekben találkozunk. Érdemes megemlíteni, hogy a modern horror első jelentős alkotása, az Alfred Hitchcock által rendezett *Psycho* (1960), a két műfaj határán helyezhető el. Ez volt Chris McGee szerint „az első olyan kiugróan népszerű horrorfilm, ami a szörnyeteket tökéletesen normális külsejű embernek mutatta be, s nem földönkívüli invázió vagy sugárzás, hanem a rettenetesen elfajzott nukleáris család produktumaként ábrázolta. Az efféle negatív figura arra utal, hogy társadalmunk legproblematisabb területei épp azok, amelyeket a legtöbbre becsülünk és védelmezni igyekszünk.” Chris McGee: A borzalmas test olvasása. A horrorfilm kontextusai. Ford. Tóth Tamás Boldizsár. *Metropolis*. 2006/1. 17.

¹² Andrew Tudor: *Narratívák*. Ford. Simon Vanda. *Metropolis*. 2006. 1. 71.

¹³ „...nagyon leegyszerűsítve a horror történetében az elmúlt száz évből az első ötven az (inkább) irodalmi eredetű, finomabb megközelítésmódú gótikáról, a második ötven a (gyakran) valós életből merítő, nyers és mindent megmutató gore-ról szólt, a váltás pedig jórészt a 60-as években játszódott le, meglehetősen látványosan (a *Kameras* [Michael Powell, 1960] – *Psycho* [Alfred Hitchcock, 1960] párostól nyolc év alatt eljutunk Az élőhalottak éjszakájáig [George A. Romero, 1986]).” Orosdy Dániel: A horrorfilm alműfajai. In. Kárpáti György – Schreiber András Szerk.: *A horrorfilm. Válogatott tanulmányok*. Filmanatómia, Budapest, 2015. 76.

Krueger (Wes Craven: *Rémálmom az Elm utcában* [1984]), Jason (Sean S. Cunningham: *Péntek 13.* [1980]), Michael Myers (John Carpenter: *Halloween – A rémület éjszakája* [1978]) – hosszan sorolhatnánk azokat a népszerű és kevésbé ismert szörnyeket, akiket *egy* érzés mozgat: a normalitás képviselői és szimbólumai iránt táplált ádáz *gyűlölet*.

A családhorrorhoz tartozó alkotások arra a kérdésre is választ adnak, hogy honnan ered és miért veszélyes a hordozó(k) devianciája. Ezzel kapcsolatban megállapítható: amennyiben a normalitást úgy képzelem el, mint egy világot, akkor ennek centrumában az *animal rationale* áll a maga konstitutív racionalitásával. Ettől a racionalitástól két irányba lehet radikálisan eltávolodni – és a horror mindkét irányba elkalandozik azáltal, hogy „eljátszik” azokkal az archaikus és modern képzetekkel, amelyek a racionalitás *tagadásának* kultúrája alkotott. Az egyik út a racionalitás előtti *természet* irányába vezet. Ezen az úton a *lesüllyedt* ember mítoszával találkozunk: egy olyan lénnel, aki már csak zabolátlan indulatainak, állati múltjához kapcsolódó ösztöneinek, főleg a táplálkozással és a szexuális kielégüléssel kapcsolatos késztetéseinek engedelmeskedik. *Farkasember, zombi, slasher-gyilkos* – ezek a lények a „lesüllyedt ember” archetípusai a szörnytipológiában. Ők azok, akik a természet irányába távolodtak el az origónak tekintett racionalitástól.

A másik út a racionalitáson túli természetfeletti irányába vezet. Ezen az úton a *felemelkedett* ember mítoszával találkozunk: egy olyan lénnel, aki azzal kelt borzongást, hogy *tudatában* van annak a kapcsolatnak, amely őt egy idegen valósághoz fűzi, s amelyből olyan erőt merít – például erőt a halhatatlansághoz –, amely elérhetetlen a normalitás keretei között. Amennyiben ezen a ponton is vetünk egy pillantást a szörnytipológiára, megállapítható, hogy a megszálló *démon*, a fenyegető *kísértet* és a vérszívó *vámpír* a „felemelkedett ember” archetípusai. Ők azok, akik a természetfeletti irányába távolodtak el az origónak tekintett racionalitástól.¹⁴

A családhorrorhoz tartozó alkotások arra a kérdésre is választ adnak, hogy mi történik, amikor a devianciát képviselő szörny megjelenik a családban. A válasz erre a kérdésre általában a következő: a deviancia hordozója a család ellen fordul, a család pedig a deviancia hordozója ellen: érhető módon, hiszen a szörny olyan, mint egy „rákos sejt”, amely pusztulással fenyegeti a *családtestet*, s egyúttal – kitörve a privát szférából – a *társadalomtestet* is. Az, hogy a családtest képes-e ellenállni, milyen eszközökkel, meddig és miért harcol a szörny ellen: története válogatja. A küzdelem kétféleképpen érhet véget: 1. a szörny elpusztítja a családot, 2. a család megfékezi a szörny tombolását (helyreállítva a család rendjét és egységét).

¹⁴ Eltávolodásuk tagadja az emberi racionalitást, de nem tagadja egy ismeretlen – az emberi szellem fogalmain túl felsejlő – értelem lehetőségét.

Az első lehetőség konkrétan, tehát fizikai értelemben is megtörténhet, de arra is van példa, amikor a család úgy pusztul el, hogy a szörny hatalma alá kerül. A családtagok (vagy közülük többen) tovább élnek, de úgy, hogy eredeti identitásuk eltorzul.¹⁵ Ez a lehetőség nem feltétlenül egy történet konklúziója, lehet annak kiindulópontja is: általában abban az esetben, amikor a narratíva a családhoz képest külső személyek „tragédiájára” helyezi a hangsúlyt.¹⁶

Amennyiben a figyelmünket most azokra a történetekre irányítjuk, amelyekben kardinális szerepet játszik a család viszonya egy szörnyhöz vagy egy szörny viszonya a családhoz, akkor megállapítható, hogy a 20. században öt változata alakult ki a családhorrornak. Ez az öt változat a következő:

1. *Keresés-filmek: a családot kereső szörny* típusú horrorfilmek cselekménye egy olyan szörny körül forog, amely valamilyen okból elvesztette vagy még nem találta meg a családját, s amely éppen ezért mindent megtesz annak érdekében, hogy ezen a helyzeten változtasson. Jellemzője a típusnak, hogy a szörny irracionális dühe mindig olyan karakterek ellen fordul, akik valamilyen módon kapcsolatba hozhatók a veszteségélménnyel (James Whale: *Frankenstein mennyasszonya* [1935]), hiánnyal (a *Péntek 13.*-széria 1980-ban készült első és 1981-ben készült második része) vagy a családalapítás lehetőségének megghiúsulásával (David Cronenberg: *A légy* [1986])
2. *Nevelés-filmek: a szörnyet nevelő család* típusú horrorfilmek cselekményének középpontjában mindig egy olyan család áll, amely tudtán vagy akaratán kívül arra kényszerül, hogy gondoskodjon egy szörnyről, amely veszélyt jelent a családtagok érzelmi kapcsolatára (David Lynch: *Radírfej* [1977]), életére (Richard Donner: *Ómen* [1976]), mentális egészségére (Roman Polanski: *Rosemary gyermeke* [1968]) társadalmi helyzetére (William Friedkin: *Az ördögűző* [1973], George A. Romero: *Martin* [1977]). Jellemzője a típusnak a nevelés kihívásaihoz kapcsolódó egyéni kihívások és társadalmi elvárások metaforizáló ábrázolása, annak hangsúlyozása, hogy a szocializáció kudarcáért – azért, hogy a gyerek „idegen befolyás” alá került – felelősség terheli az alkalmatlan szülőket és általában az érzéketlen, elhanyagoló társadalmat.
3. *Lázadás-filmek: a család ellen forduló szörnycsaládtag* típusú horrorfilmek cselekménye egy olyan családtag körül forog, aki

¹⁵ Roman Polanski: *Rosemary gyermeke* (1968).

¹⁶ Tobe Hooper: *A texasi láncfűrészes mészárlás* (1974).

kezdetben a családi szerveződés integráns részeként funkcionál annak ellenére, hogy a szerveződés olyan törvényeken és hagyományokon alapszik, amelyek károsítják az „egészségét” (Brian de Palma: *Carrie* [1976]). Jellemzője a típusnak, hogy a szörnycsaládtag idővel a család ellen fordul, részben (Mary Lambert: *Kedvencek temetője* [1989]) vagy teljesen elpusztítva annak tagjait (Robert Eggers: *A boszorkány*, [2015]; Ari Aster: *Örökség* [2018]). A szörnycsaládtag terrorjának olyan emberek is áldozatul eshetnek, akik nem tartoznak közvetlenül a családdhoz, viszont az értékrendszerük és az életformájuk hasonló (John Carpenter: *Halloween – A rémület éjszakája* [1978]).

4. *Behatolás*-filmek: *a család ellen forduló szörnyidegen* típusú horrorfilmek cselekményének középpontjában egy olyan család áll, amely felveszi a harcot egy szörny ellen, amely kívülről fenyegeti a családot vagy annak valamelyik tagját. Jellemzője a típusnak, hogy a család ökoszisztémájába történő szörny-behatolás nem akció, hanem reakció: megelőzi egy, a fenyegetett család által végrehajtott szándékolatlan betörés a szörny territóriumába (Stuart Rosenberg: *Amityville Horror – A rettegés háza* [1979]; Tobe Hooper: *Poltergeist – Kopogó szellem* [1982]), vagy egy olyan esemény, amelynek szörnykonstituáló szerepe volt (Wes Craven: *Rémálom az Elm utcában* [1984]; Jennifer Kent: *A Babadook* [2014]).
5. *Deviancia*-filmek: *a szörnycsalád* típusú horrorfilmek cselekményének középpontjában egy olyan család áll, amelynek minden tagja szörny. A család tagjai nem egymásra jelentenek veszélyt, hanem azokra a jószándékú idegenekre, akik a normalitás világából érkeznek. Jellemzője a típusnak, hogy a szörnycsalád tombolásának áldozatai egy olyan szerveződéssel szembesülnek haláluk előtt, amelyet sajátos harmónia jellemez. Ez a „negatív rend” úgy értelmezhető, mint egy kritikai diskurzus ironiáig feszített formája, amely abból indul ki, hogy a normalitás nivellált értékei és eszméi „átértékelésre” szorulnak. (Tobe Hooper: *A texasi láncfűrészes mészárlás* [1974]; Wes Craven: *A dombok szemei* [1977])

A variációk közti különbség vázlatos meghatározása után a következő lépést az egyes típusok jellemzőinek részletes kidolgozása jelenti. Ez a kidolgozás azokra a filmekre támaszkodik, amely az adott típus esetei. Részletes kidolgozásra itt most nincs lehetőség. Megelégszem ezért egyetlen film vázlatos elemzésével. Ennek segítségével próbálok megfogalmazni néhány általánosítható észrevételt a vizsgált típussal kapcsolatban.

MARTIN

A *Martin* a „szörnyet nevelő család” típusú filmek csoportjába tartozó kisköltségvetésű horror, amelyet George A. Romero rendezett 1977-ben. A film főszereplője egy fiatal vámpír, pontosabban egy sorozatgyilkos, akit csak annyiban hasonlít egy vámpírhoz, hogy megissza az áldozati vérért. Martin a gótikus horrorfilmekből ismert vámpírfigura *demitizált* változata: nem tud repülni, átváltozni, nem árt neki a napfény. Nem alszik koporsóban. Bármit megeszik, megiszik. Nincs vámpírfoga: injekciós tűt, borotvát, altatót használ, amikor áldozataira támad. A vérivással nem a táplálkozás a célja, hanem a szexuális kielégülés. Hiányzik belőle a szuggesztivitás. Ruházatát, arcvonásait tekintve olyan, mint egy átlagember. Ráadásul családban él. Emberek között, akik elfogadják és szeretik őt, vagy legrosszabb esetben megtűrik, mint Cuda bácsi, aki megengedi, hogy Martin beköltözzön a házába a szülei halála után.

A *Martin* tehát műfaji szempontból vámpírhorror, s mint ilyen: atipikus alkotás Romero életművén belül, aki 1968 és 2007 között – a *Martint* és egy okkult horrort kivéve (*A boszorkány évszaka*, 1971) – mindenekelőtt zombi-filmeket forgatott.¹⁷ Figyelemre méltó, hogy a történet demitizáló jellege részben az *európai modernizmus* hatásából ered. Azért volt szükség saját – *szerzőinek* nevezhető – mitológia létrehozására, mert a *társadalmi téma* megkívánta a műfaji toposzok átfarmálását. Érdekes egy pillantást vetni azokra a kapcsolódási pontokra, ahol a *Martin* világa érintkezik az európai új hullámmal. Úgy gondolom, hogy tematikai, műfaji és stílári kötődésről egyaránt beszélhetünk. Tematikai szempontból figyelemre méltó, hogy a *Martin*-ban többször látunk olyan snittet, amely a főszereplő magányát – „háttorzongató idegenségét” – hangsúlyozza, jellemző módon úgy, hogy üres, „embertelen” terekbe helyezi a bolyongani látszó karaktert. Ez az ábrázolásmód a társadalmi és/vagy természeti környezettől való modernista elszakadás-, elidegenedés-koncepciókkal rokonítja Romero szemléletmódját. Ehhez olyan szubjektív, mitologikus realitáskoncepciók, illetve olyan dekadencia-, nihilizmus- és üresség-képzetek kapcsolódnak – egyrészt Cuda bácsi és Martin divergens valóságértelmezése, másrészt a családi és általában az emberi kapcsolatról alkotott kép miatt –, amelyeknek az eredetét olyan filmekben találjuk, mint *A kaland* (Michelangelo Antonioni, 1960), a *Teoréma* (Pier Paolo Pasolini, 1968) vagy a *Tükör által homályosan*

¹⁷ Romero a klasszikus zombifilm (például: Victor Halperin: *A fehér Zombi*, 1932, főszereplő: Lugosi Béla) modernista megújítója. Filmjeire társadalomszatíra, az emberi test destrukciójának kendőzetlen megmutatása, apokaliptikus és disztópikus szemlélet jellemző. Ő volt az is, aki az emberevés motívumával gazdagította a műfaj „archívumát”. Romero zombifilmjei a következők: *Az élőhalottak éjszakája* (1968) *Az örültek* (1973) *Holtak hajnala* (1978), *Holtak napja* (1985), *Holtak földje* (2005), *Holtak naplója* (2007).

(Ingmar Bergman, 1961). Műfaji szempontól a modernista *utazás*-, illetve *mentális utazás*-filmekhez kötődik a *Martin*, stilisztikai szempontból pedig azokhoz az európai szerzői filmekhez, amelyekre egyrészt dokumentarista irányultságú *naturalizmus* jellemző (Miloš Forman: *Fekete Péter* [1963], Ken Loach: *Kes* [1969]), másrészt mentális tevékenységek bemutatására fókuszáló szubjektív *expresszionista stilizáció* (Ingmar Bergman: *Farkasok órája* [1968]).

Ha igaz, amit tanulmányában Vajdovich Györgyi és Varga Zoltán állít, hogy Romero filmje a demitizáló vámpírfilmek műfaji alcsoportjába tartozik¹⁸, akkor arra is érdemes felhívni a figyelmet, hogy a demitizálás a vámpírmítoszhoz kapcsolódó motívumrendszer *racionalizálást* jelenti. A Romero által alkalmazott módszer az elbeszélésen is érezhető nyomott hagyott, hiszen a karakterek egy jól körülhatárolható csoportja minduntalan a *kétségeit* hangoztatja azzal kapcsolatban, hogy léteznek-e egyáltalán vámpírok. E karakterek közé tartozik Howard atya is, akit árulkodó módon maga a rendező, tehát Romero játszik. „Hisz ön a démonokban, Howard atya?” – kérdezi Cuda bácsi, aki meg van győződve arról, hogy Martin „Nosferatu”: „Hiszi, hogy az ördög hatalmába kerítheti az ember lelkét?” „Tényleg nem tudom, mit gondoljak erről” – válaszol Howard atya, majd mosolyogva az *Ördögűző* című filmre tereli a szót: „nagyon jónak találtam” – mondja arra célozva, hogy a szörnyek az emberi *képzelet* teremtményei: semmi keresnivalójuk a valóságban. Howard atya (Romero) Martin álláspontját osztja a vámpírizmus kérdésében: vámpírok nincsenek, soha nem is voltak. A vámpírok nem elpusztítandó szörnyek, hanem személyiségzavarban szenvedő, beteg lelkű emberek, aki a tudomány segítségével meggyógyíthatók. Nem kihegyezett karóra, hanem türelmes terápiára van szüksége annak, aki vérivó vámpírnak képzele magát.

Romero a *pszichológia* segítségével racionalizálja a mítoszt: a főszereplő vérivásra irányuló késztetését úgy értelmezi, mintha az valamilyen *pszichés zavar* szimptomája lenne. Burkoltan azt állítja, hogy Martin azért viselkedik úgy, ahogy, mert olyan *trauma* érte őt gyermekkorában, amely kapcsolatba hozható a *szexualitással*. Azt, hogy pontosan mi történt Martinnal, nem tisztázza a film. Mint ahogy azt sem, hogy végül is kinek kell hinni: Martinnak, aki következetesen azt állítja magáról, hogy ember, vagy azoknak a *gótikus* stílusú, fekete-fehér szekvenciáknak, amely úgy ábrázolják őt, mintha tényleg vámpír lenne. Ezek a film különböző pontjain bevágott, expresszionista jellegű szekvenciák úgy működnek a filmben, mint egy *tudatfilm* snittjei. Nem egyértelmű, hogy melyik szereplő tudatához kapcsolódnak s így az sem, hogy megtörtént eseményeket, álmképeket, esetleg fantazmagóriákat ábrázolnak-e. Martin *emlékei* éppúgy lehetnek, mint Cuda bácsi rögeszmés *képzelődései*.

¹⁸ Vö. Vajdovich Györgyi – Varga Zoltán: *A vámpírfilm alakváltozatai*. Áron Kiadó – Meridián Kiadó, Budapest, 2009. 296–304.

A filmben két látásmód ütközik egymással Martin állapotával kapcsolatban. Az egyiket Cuda bácsi és Zulemas atya képviseli, a másikat Martin és Christina. Cuda bácsi és Zulemas atya úgy gondolja, hogy léteznek vámpírok, s Martin is közülük való. Mindketten úgy gondolják, hogy Martint meg kell gyógyítani, vagy ha a gyógyítás nem lehetséges, akkor el kell pusztítani. Miért? Cuda bácsi szerint nem azért kell megfékezni Martint, mert bűncselekményeket követ el, amelyek ártatlan emberek halálát okozzák, hanem azért, mert a tetteivel *szégyent* hoz a Bolonaso családra, amely tiszteletnek örvend Pittsburgh-ben. Nem a Martin mentális egészsége iránti aggodalom, hanem a nyílvánosság haragjától való *félelem* az oka annak, hogy Cuda bácsi ördögűzésnek veti alá Martint Zulemas atya segítségével. Az ördögűzés úgy végződik, mint a protagonista (Martin) és az antagonist (Cuda bácsi) többi konfliktusa: nem a nézetkülönbség feloldásával, a szemben álló felek és világnézetek kölcsönös megbékélésével, hanem a feszültség eszkalációjával.¹⁹

Martin és Christina nem osztják Cuda bácsi és az ördögűzésben járatos Zulemas atya „középkori”, „babonás” nézeteit. Ők nem a hit, hanem a kételkedés, sőt a tagadás álláspontját képviselik a vámpírizmus kérdésében. „Örülök – mondja Martin Christinának –, hogy nem hiszel a varázslatban.” „Tényleg nem hiszek” – válaszol a lány, majd hozzáteszi: „Sajnálom, hogy ezt kell átélned. Tudom, hogy ez szörnyű neked.” Ekkor Martin az Indianapolisban töltött éveire utalva váratlanul kijelenti: „Sok orvosnál voltam, ők se tudják, mit tegyenek.” Arra a kérdésre, hogy miért nem tudták az orvosok meggyógyítani Martin *parafiliáját*, akkor válaszol a film, amikor az egyik jelenetben Martin felhív egy rádiót, aki egy betelefonálós műsor vezet Pittsburgh-ben. Ezt mondja neki:

Az emberekkel a legnehezebb. Ha az emberek együtt vannak... nem beszélnek. Nem igazán. Nem mondják soha azt, amit gondolnak. És van még valami. Ez a szex dolog. Amit mindig akarnak. Eddig mindig túl félénk voltam ehhez a szex dologhoz. Valamikor talán megpróbálom éber állapotban. Egyszer megteszem, ha ébren leszek. A véres rész nélkül. Csak egyszerűen, valakivel. És aztán együtt lenni és beszélgetni. Egész éjjel.

Ez a vallomás a már említett *elidegenedés* társadalmi problémájával kapcsolja össze a vámpírizmus kérdését. A vér utáni vágy arra vezethető vissza Martin elképzelése szerint, hogy az emberek nem tudnak „együtt lenni” másokkal, elfelejtették, miért és hogyan kell „beszélgetni”. Téved Martin, amikor így okoskodik? Szubjektíve nem, hiszen amikor megismerkedik Mrs. Santinivel, akkor javul az állapota, köszönhetően annak, hogy kiderül: Mrs. Santini olyan

¹⁹ Az unokaöcs és a nagybácsi kapcsolatában a *vámpír* és a *vámpírvadász* klasszikus párosára ismerhetünk rá azzal a radikális különbséggel, hogy a vámpírvadász (Van Helsing) ezúttal a vámpír *rokona*.

nő, *akivel beszélgetni is lehet*. Amennyiben a film karaktereit aszerint csoportosítjuk, hogy melyik tekinthető Martin szempontjából ellenfélnek vagy szövetségesnek, akkor Mrs. Santini, akárcsak Christina, a *támogató* karakterek csoportjába tartozik: mindketten segítik Martin *fejlődését*. Mrs. Santini hatása különösen figyelemre méltó. Ő az, aki mellett Martin eljut odáig, hogy már egy nő kivéreztetése nélkül is képes örömet találni a szexuális „együttlétben”.

Romero filmjében minden karakter magányos és zavarodott. Martin csak abban különbözik Christinától, Mrs. Staninitől és Cuda bácsitól – azoktól, akik meghatározó szerepet játszanak az életében –, hogy kétségbeesettebb náluk. Christina folyamatosan veszekedik tohonya, nemtörődöm udvarlójával, aki ott-hon ülő, unalmas háziasszonyt akar nevelni a lányból. Mrs. Santini depressziótól szenved magánéleti problémái miatt, amelyek fokozatosan feltáruznak Martin előtt, miután az asszony kapcsolatot kezdeményez a hallgatag, zárkózott fiúval. Cuda bácsi pedig rideg despotaként uralkodik a családon.

Cuda bácsi a család minden tagjával összetűzésbe kerül a filmben. Nemcsak Martinnal kap össze, de Christinával és Arthurral, unokája udvarlójával is. A konfliktus abból ered, hogy Cuda bácsi zavaros elképzeléseket ápol a Bolonaso család múltjáról és jelenéről. Nincs semmi és senki, aki képes lenne megingatni a hitét abban, hogy *a Bolonaso családban emberek és vámpírok élnek együtt*. Egy fényképalbumot lapozgatva, amelyben hangsúlyozottan emberek fényképei láthatók, arról győzködi Christinát, hogy a vámpírizmus házasság útján terjed a családban, amely az „őhazából” érkezett annak idején Amerikába.²⁰ Azt állítja, hogy Martin egy *vámpír* (Rudi Madahas) és egy *ember* (Elena Bouillaresse) egyesülésének gyümölcse, s mint ilyen: öregebb, mint amennyinek látszik. Nem húszéves, hanem nyolcvannégy, mivel 1892-ben született. Cuda bácsi rögeszmés családképe szerint a vámpírok és emberek „vegysz házasságából” születő fiútód mindig vámpír lesz, a lányutód mindig ember. De a lányutódban is ott rejtőzik a vámpírizmus „génje”, amely egy szerencsétlen házasság hatására bármikor aktiválódhat.

Hegel a *Jogfilozófia* 158. paragrafusában úgy fogalmaz, hogy „a család... meghatározása a *szeretet*, az, hogy a szellem *érzi* a maga egységét”.²¹ A szeretet nem csak egy „érzés”, hanem egyúttal „erkölcsiség”, tehát erény is, amely megszünteti a személy „magáértvalóságát”. Hegel két állapotot – egymásra épülő „mozzanatot” – különböztet meg a szeretet családon belüli fejlődésében. Az

²⁰ A családban jelenleg „három” „átkozott”, tehát három vámpír van, állítja Cuda bácsi. Az egyik – „Caldomaldolli, a rangidős” – még mindig Európában él. „Az Őhazából küldi a leveleket, amelyekben meghatározza, hogy kinek kell befogadnia a »pongrit«. Mi engedelmesskedünk. A családi szegény miatt. És mert ha ellenállnánk, magunkra vonnánk a gonosz átkát.”

²¹ G. W. F. Hegel: *A jogfilozófiai alapvonalai vagy a természetjog és az államtudomány vázlat*a. Ford. Szemere Samu. Budapest, Akadémiai Kiadó, 1983. 186.

elsőt az egység utáni *vágy* mozzanatának lehetne nevezni, a másodikat pedig az egységben elnyert *autonómia* mozzanatának. Hegel szerint az „első mozzanat” lényege az, hogy felismerem: „nem akarok önálló személy lenni magamban, s hogy, ha az volnék, hiányosnak és nem teljesnek érezném magamat.”²² A „második mozzanat” egy paradoxonnal konfrontálja az egyént. Felismeri a „legnagyobb ellentmondást”, azt tudniillik, hogy az én autonómiája kizárólag az *énről való lemondás* révén biztosítható a „családegységben”. „A második mozzanat az – írja Hegel –, hogy egy másik személyben megnyerem magamat, érvényesülök benne, ő pedig ugyanezt eléri bennem.”²³ Ez a kölcsönös egység-élmény – az, hogy „egységben tudom magamat a másikkal és a másikat velem”²⁴ – Martin számára ismeretlen Romero filmjében. De nem csak ő számára. Egy karakter sincs a filmben, aki elmondhatná magáról vagy bármelyik családtagjáról, hogy *így* létezik. Egység helyett mindenütt *töredezettséget* látunk a létező vagy potenciális családi kapcsolatokban és viszonyrendszerekben.

A töredezettség fogalma olyan cselekedetekre utal, amelyek *bomlasztják* annak a családnak az egységét, amelyhez a cselekvő tartozik. Martin deviáns, mert egységellenes cselekedete az, hogy gyilkosságokat követ el. Ezek a gyilkosságok két család életére vannak bomlasztó hatással. Egyrészt hatással voltak az indianapolisi Madahas család életére, amelynek *Madahas* Martin az utolsó élő tagja. Martin apja és anyja már nem él. Az apa halálának körülményeiről nem árul el semmit a film. Csak annyi derül ki az apáról, hogy Cuda bácsi szerint vámpír volt, tehát gyilkos. Vagyis olyan személy, aki maga is bomlasztotta a család egységét. Cuda bácsi csak az anya halálának körülményeire utal. Eszerint Elena *öngyilkos* lett. Ez kétségbeesésre utal, ami az apa és a fiú *erkölcstelen* tetteivel egyaránt összefüggésbe hozható. De összefüggésbe hozható a ténnyel is, hogy Elena *ember* volt, sőt: ő volt az *egyetlen* ember a családban. Elena, mivel ember volt, nem tudott a két vámpír identitása által dominált egység természetes részévé válni. Az anya halála ezért úgy is értelmezhető, mint annak *szimbolikus* kinyilvánítása, hogy az egység lehetősége csak *illúzió* volt, hiszen olyan tagok közösségén alapult volna, akik *idegenek* egymás számára. Ez az idegenségtapasztalat nem akkor vált Elena számára elviselhetetlenné, amikor Martin megszületett, hanem amikor *felnőtt*. Akkor, amikor az apjához hasonlóan ő maga is szörnyyé vált. Elena, képletesen szólva, a saját sírját ásta meg azzal, hogy a szereteten alapuló egység illúziójától vezérelve hagyta felnőni Martint: holott, mint Cuda bácsi megállapítja, én „a gyerekeket elpusztítottam volna az első jel láttán”.

Martin devianciája a Bolonaso családra is bomlasztó hatással van. Egyrészt gyilkosságokat követ el – szégyenbe hozva a családot –, másrészt szembeszáll

²² Uo. 187.

²³ Uo. 187.

²⁴ Uo. 187.

Cuda bácsival, amikor tapasztalja annak elutasításon alapuló ridegségét és kényszerképzetekre épülő konokságát. Fokhagymát eszik, megfogja a keresztet, jelmezcs vámpírnak öltözik – Martin felháborodásában minden elkövet, hogy megcáfolja, egy idő után pedig már csak *kigúnyolja* Cuda bácsi doxazmáit, amelyek ugyanolyan bomlasztó hatással vannak a családra, mint Martin rémtettei. Cuda bácsi nemcsak Martinnal kerül összetűzésbe a tévképzetek miatt, hanem Christinával is. Kettőjük elmérgesedő konfliktusa két téma körül forog. Cuda bácsi egyrészt rossz szemmel Martin és Christina barátságát, másrészt ellenzi, hogy Christina feleségül menjen Arthurhoz. Attól tart, hogy Christina vámpírt fog szülni az autószerelőnek: fiúgyermeket, akiből ugyanolyan „Nosferatu” válik, mint Martin. Az anyasággal kapcsolatos konfliktus akkor rajzolódik ki élesen, amikor Cuda bácsi burkoltan óva inti Arthurt a gyerekvállalástól egy kocsmái beszélgetés során. Miután Arthur elmeséli a menyasszonyának, mit hallott Cuda bácsitól, Christina kétségbe vonja rokona épelméjűségét. „Te vagy a beteg a családban” – mondja felháborodva, mire Cuda bácsi pofon üti őt: „Ilyet senki sem mondhat a házamban.”

A pofon Cuda bácsi Martin ellen irányuló radikális agressziójának vészjósló előképe. Cuda bácsi, aki kényszerképzetekénél fogva *morálisan* ugyanolyan sérülékeny, mint Martin, a film utolsó jelenetében meggyilkolja eltévelyedett unokaöccsét. A gyilkosság előtt ezt mondja ágyon fekvő, álmából ébredező áldozatának: „Figyelmeztettelek, Martin! Megmondtam, senki helybélit. Senki helybélit! Hallottam Mrs. Santiniról. Gondolod, elhiszem, hogy öngyilkos lett?” A Mrs Santini megölésével vádolt Martin úgy hal, mint egy *igazi* vámpír. Cuda bácsi karót üt a mellkasába.

A történet gyilkossággal kezdődik és gyilkossággal ér véget. Az első gyilkosságot Martin követi el, az utolsót Cuda bácsi. Cuda bácsi a történet végén ugyanolyan szörnyeteggé válik, mint Martin: mentális betegsége elharapózik, devianciába fordul. Ez a két tényező – tehát a mentális betegség és a deviancia – nemcsak Cuda bácsi és Martin életét keseríti meg a filmben. Meghatározza, úgy tűnik, mások sorsát is a városban. A Madahas és a Bolonaso családon kívül két házaspár, tehát két *potenciális* család helyzetét ábrázolja Romero. Az egyik Mr. és Mrs. Santini, a másik egy névtelen nő és a férje. Mr. Santinit nem látjuk a filmben: csak hallunk róla. Mrs. Santini váltig állítja, hogy létezik. Martin hisz neki, pedig hamarosan kiderül: Mrs. Santini egyedül él, a férje elköltözött: valahol máshol, másvalakivel él. A házasság kudarcának oka is feltárul: Mrs. Santininek nem lehet gyereke. Mrs. Santini meddő. A meddőség következménye depresszió, majd – váratlanul – öngyilkosság. Martin talál rá Mrs. Santini holttestére a fürdőszobában. Mrs. Santini felvágta az ereit. A névtelen nő esetében másról van szó. Őt nem kínozza depresszió. Őt a bizalmatlanság és az elfojtott gyűlölet mozgatja. A férje gyakran utazik, elhanyagolja őt. Talán meg is csálja.

Ezért ő is megteszi. Ez akkor derül ki, amikor Martin betör a házába, hogy „szeretkezzen” vele. A néző Martinnal együtt lepődik meg: a névtelen nő egy idegen férfi karjába simul a hálószobában. Mindketten meztelenek.

Egy táblázatban így foglalhatjuk össze az említett karakterekre jellemző mentális betegségek és devianciaformák narratív rendszerét:

	mentális zavar	társadalmi deviancia
Martin	paraffília	gyilkosság
Cuda bácsi	doxamza	gyilkosság
Mr. Santini	depresszió	öngyilkosság
Névtelen nő	–	hűtlenség

A táblázatból kiderül, hogy Martin egy „beteg” társadalomba próbál beilleszkedni: olyan emberek közé, akik – Christina és Arthur kivételével – ugyanúgy mentális zavarban szenvednek és/vagy társadalmi szempontból deviáns módon viselkednek, mint ő.

Az *integrációtörténet* három dolgot ábrázol Martinnal kapcsolatban: bemutatja 1. Martin betegségének tünetrendszerét; 2. a betegség családi kapcsolatokra gyakorolt hatását; 3. azokat az eseményeket, amelyek úgy értelmezhetők, mint Martin lépései a gyógyulás felé. Ha ezen a ponton visszatekintünk a szörnytipológiára, megállapítható, hogy Martin a *szenvedő* szörnyek csoportjába tartozik: befelé forduló, magányos, introvertált személyként ábrázolja őt a film, aki nincs kibékülve az állapotával. Martin nem akar ismeretlen embereket megtámadni, megölni, kirekesztett lenni: párkapcsolatra vágyik, szeretetre és megértésre, olyan szexuális életre, amelyben nincs erőszak, csak gyöngédség. Martin fejlődésének (gyógyulásának) szakaszai akkor tárulnak fel, ha megvizsgáljuk: hogyan változik meg a szexualitáshoz való viszonya.

Martin három vámpírtámadást hajt végre a filmben: az első a film első, a másodikat a film második, a harmadikat pedig a film harmadik szerkezeti egységében. Ezek közül csak az első és a második szexuális indíttatású: a harmadik már nem. A harmadi vámpírtámadás célpontja már nem egy nő, hanem egy hajléktalan férfi. Ezt a támadást már nem a szexuális vágy, hanem az agresszió motiválja azok után, hogy egy banda tagjai és a rendőrség is üldözőbe veszik a fiút. A fejlődés szempontjából az is figyelemre méltó, hogy a második szexuális támadás nem úgy ér véget, mint az első. Martin „a névtelen nő” helyett végül annak szeretőjét vérezteti ki: bosszúból, amiért a férfi „megelőzte” őt. A „névtelen nő” öntudatlan állapotban szexuális erőszakot szenved Martin részéről, de, legalább, túléli a támadást. Martin fejlődésének következő lépcsőfokát a jelenti, amikor a félresiklott második és a visszaesést jelentő harmadik

vámpírtámadás között érzelmeken alapuló szexuális kapcsolatot létesít Mrs. Santinival. Mrs. Santini *választása* az, ami történik: vágyik arra, hogy együtt lehessen Martinnal. Kettőjük kapcsolata ezen a ponton egy férfi és egy nő kölcsönös vonzalmon és tiszteleten alapuló szeretetteljes viszonyára emlékeztet.

Egy táblázatban így foglalhatjuk össze Martin „megrekedt” fejlődésének – mentális gyógyulásának – fokozatait:

első támadás	vérivás és szexuális orgazmus egysége
második támadás	vérivás és szexuális orgazmus különválása
szexuális együttlét Mrs. Santinivel	vérivás nélküli szexuális orgazmus
harmadik támadás	szexuális orgazmus nélküli vérivás

Martin gyógyulásának folyamatát két esemény szakítja meg: egyrészt Mrs. Santini váratlan halála, másrészt Christina elköltözése Cuda bácsi házából. Mrs. Santini és Christina „távozása” pótolhatatlan úrt hagy maga után: Martin elveszíti két legfontosabb – érzelmi támogatás nyújtó – szövetségét. A fiú egyedül marad legádázabb ellenségével, Cuda bácsival, aki tragikus módon Mrs. Santini halálára hivatkozva dönt úgy, hogy végez az unokaöccsével. Döntésében Christina elköltözése is szerepet játszik. Kimondatlanul ugyan, de Cuda bácsi Martint *hibáztatja* a kellemetlen fordulat miatt, mivel a „vámpír” érkezésével eszkalálódottak a konfliktusuk. A lány távozása is hozzájárul tehát a Martin gyógyulása szempontjából kudarcot jelentő végkifejlethez.

A történet felvázolt összefüggései és a karakterek összetett viszonyrendszere társadalomtörténeti szempontból is vizsgálható. Angus McLaren azt írja a *Diploma előtt* című filmmel kapcsolatban, hogy Mike Nichols 1967-es sikerfilmje „a nemzedékek közötti kommunikációképtelenség érzését ragadta meg” egy olyan korszakban, amikor „az Egyesült Államokban a tizenhét-tizenkilenc évesek száma 53%-kal emelkedett 1960 és 1970 között.”²⁵ Martin is a második háború után született *baby boom* generáció tagja. Vele is az történik, mint a *Diploma előtt* kezdetben életunt, resignált főhősével, Benjamin Braddockkal: csírázó „hedonizmusa” és „narcizmusa” miatt konfrontálódik az idősebb generáció rigorózus tagjaival. Ezt a generációt a maga erkölcsi anomáliáival és mentális törékenységével Romero filmjében Cuda bácsi, Mike Nichols filmjében pedig Mrs. Robinson képviseli, aki ugyanolyan halálos ellenfele Benjamin Braddocknak, mint Cuda bácsi Madahas Martinnak.

²⁵ Angus McLaren: *Szexualitás a 20. században*. Ford. Nagy Mónika Zsuzsanna. Osiris, 2002. 236–237.

MI IS AZ A FÉLELEM?¹

AKLAN LARION

1. BEVEZETÉS

A mindennapjainkban megannyi kis apróságtól félünk. A filmipar horror-filmeket gyárt, krimiket olvasunk, és még számtalan ijesztő dologgal találkozunk nap mint nap. Tisztában vagyunk vele, hogy miben merül ki a félelmünk? A félelem érzése igen sokszor, sok helyen felmerülhet, azonban nem feltétlenül tudjuk, mi az, és mit kezdjünk vele. Az interneten nagyon sok definíciót találhatunk rá és pszichológiai kutatást, azonban én a filozófia eszköztárával kísérem meg a félelem jelenségének elemzését. Esszémben a jelenség különböző terminológiáinak az elemzése után megpróbálom megvilágítani a félelem fenomenológiáját, majd az individuum számára történő megjelenését és tulajdonságait, valamint az emberiség számára betöltött szerepét fejtem ki, végül pedig Seneca gondolatainak keresztül reflektálok a sztoikus véleményre a félelemről, és hogy egyénként hogyan és miért kerüljük mindezt el.

2.1. TERMINOLÓGIAI DISKURZUS

A félelem fogalma széles, többdimenziós spektrumon mozog: változó lehet a mértéke, lecsengésének az ideje, észlelésének frekvenciája, és egyéb paraméterei is. Ebben a térben elhelyezkedő fogalmakat hívjuk összefoglaló néven félelemnek. Mielőtt az írás jelentős részébe belekezdenék, szükségesnek tartom megvilágítani a terminológiai eltéréseket a különböző, félelemmel kapcsolatos fogalmaink között. Jó pár kifejezésünk van, amelyek általában a félelem különböző aspektusait ragadják meg. A félelemmel rokon kifejezés a szorongás érzése. Félelemtől hosszú időbeli kiterjedésében különbözik. Azt szoktuk mondani, félünk a pókoktól, a szomszéd nénitől, a világvégétől, míg a szorongás esetén markánsan megkülönböztető az időbeliség. A szorongás objektuma nem feltétlenül létezik a világban, gyakran pusztán spekuláció eredménye, a miszticitása is elválasztja a félelemtől, de mindenképpen a jelenben fellépő, hosszabb idejű, intenzív, gyakori érzésről van szó. Gyakran használjuk még a rettegés és az ijedtség szavakat a félelemhez hasonló érzelmek leírására.

¹ Az itt közölt dolgozat a középiskolás diákok számára 'A félelem' címen az MFT által 2024-ben kiírt esszépályázat díjnyertes pályaműve.

A rettegés, úgy vélem, ha nem is intenzitásban vagy nagyságban tér el a félelemtől, nagyobb időskálán húzódik el, és gyakori, folytonos félelem érzésére utal. Ilyen tekintetben, hacsak nem akarjuk kihangsúlyozni az erősségét, akkor egyszerűen a félelem hosszú távú érzéseként ragadhatjuk meg. A szorongástól viszont az erőssége és az objektumainak halmaza választja el. Az időbeliség spektrumának másik végén található az ijedtség. Az ijedtség érzése egy hirtelen, időben gyorsan felfutó és lecsengő félelem érzése. Később az ijedtségnek, pontosabban a sokknak a félelem létrejöttében lesz kulcsszerepe. Hasonló kontextusban szokás emlegetni a rémületet, ami az etimológiája alapján is egy specifikus létezőtől, egy „rémről” keletkezett ijedtségérzet. Ezek a fogalmak tehát előfeltételeznek, kifeszítenek egy síkot a félelem érzésének, amelynek a félelem, mint hangoltság az origója vagy összefoglaló neve. Van, amikor csak éppen megijedünk a fák zörgésétől, van, amikor rettegünk az iskolai feleleltől, és megrémíthet minket egy lidérces álom. Ezek tehát a félelem változatai.

2.2 FENOMÉNJÉNEK MEGHATÁROZÁSA

Amikor felmerül az a kérdés, hogy mi a félelem, mint a legtöbb jelenséget, ezt is több szinten analizálhatjuk. A legkézenfekvőbb természettudományos szempontból nézni, és hormonokról, kémiai reakciókról beszélni: elemezni, hogy mi történik a szubjektum agyában, szervezetében, amikor átéli ezt az érzelmet. A természettudományos pszichológia igen sok kutatást folytatott, hogy ezen folyamatokat feltérképezze, és külső leírást adhasson róluk. Ez a naturalizmus adekvát leírást ad: konzisztens nyelvi rendszeren belül fogalmakkal leírtuk a jelenséget, összevethetjük más természetes jelenségekkel, és interszubjektív képet kaptunk róla. Empirikus alapon vizsgáltuk a természetet, és így *kívülről*, külső szemlélőként kutattuk az individuumot. Az emberi megismerőképesség azonban ezzel nem elégszik meg, hiszen nem érezzük megválaszolva a *‘Miért félek?’* kérdést egy pár sor egyenlettel és bonyolult teóriával. Az elmét azonban nem csak ezen irányból lehet megközelíteni és kívülről vizsgálni. Ez a fajta önreflexió sokkal inkább egy kifelé mutató vizsgálódás, ekképpen a szubjektumról tulajdonképpen nem tudunk meg semmit. Más esetekben is gyakran tapasztaljuk, hogy elménk szerkezete emegensen többé válik egy puszta materiális gépezettől: az érzést észlelni nem azonos a tudományos leírással. Az *átélést* tehát máshogy kell leírnunk, hogy ezzel teljessé tegyük a félelemről alkotott koncepciónkot.

Mi tehát a félelem? Igen sok helyzetben kiválthat belőlünk ez az érzelem, és éppen emiatt igen nehéz megfogni. Kétféleképpen találkozunk a félelemmel: a) pillanatszerű észleléssel, b) lassú realizációval. Az első esetben fizikailag változó mértékben, de hasonló hatás váltódik ki belőlünk: valamilyen

korlátozódás lép fel. Amikor megijedünk, akár egy valós fizikai objektumtól, akár egy valótlan képzettől, hirtelen sokkhatás ér, „megáll a szívünk”. Ez a pillanatnyi lefagyás azért történik, mert a szervezetünk képtelen reagálni a hirtelen észlelt potenciális veszélyforrásra, hiszen véges sebességgel történik benne az információáramlás, nem képes kategorizálni a félelem objektumát – itt kategorizálás alatt azt értem, hogy potenciális veszélyforrásnak címkézi fel, viszont a későbbiekben alkalmazott kategorizálás fogalommal is mutat rokonságot. A félelem klasszikus érzése ezután szabadul fel bennünk, amennyiben a kategória ezt indokolttá teszi. Amikor egy oroszlán ugrik elé a szavannán, az elmém a legelső néhány másodpercben nem képes kategorizálni a veszélyforrást, és ezalatt az időtartam alatt nem reagálhatok. A kategorizálás után látom, hogy ez valóban egy veszélyforrás az életemre nézve, és ebben a pillanatban szabadul fel a félelem érzése, amelyet valamilyen védekező mechanizmus követ: elfutok. Abban az esetben is felléphet ez a sokk, amikor egy barátunk a sötétben megijeszt. Ekkor a sokk utáni kategorizálást nem követi a félelem érzése, jót nevetünk a tréfán. A másik eset, amikor a félelem lassan kerül észleleteink közé. Ez szinte kizárólagosan valóságosan egyáltalán vagy még nem létező objektumok esetén történhet meg. Ha egyáltalán fellép, a sokk hatása itt jóval csekélyebb. Itt egy lassú, kígyózó diszkomfort érzés jelenik meg, amely apránként nő bennünk, akár tudatunkon kívül: egy szorongás, egy fojtogató érzés. Ezt az érzést megragadva és kontemplálva leszünk tudatában a félelemnek, és innen már megegyező az út az előző pontban leírtakkal.

Amikor tehát belekerültünk a félelem hangoltságába, akkor több dolog történhet: a) a szubjektum az objektum elhárítására törekedve cselekszik, b) a félelem elhatalmasodik rajta, és ez cselekvésképtelenséghez fog vezetni. Mindenekelőtt azonban a félelemmel kapcsolatban ezt a tételt kell belátnunk: A félelem olyan rendszerben áll fent, ahol a cél-okság definiálható, mint a cél veszélyeztetésére irányuló intenció. Kezdjük a cél-okságnál. A cél az univerzum, világunk nagyobb skáláin vagy az emberen kívül nem igazán definiálható. Rég meghaladta az emberiség azt a teleologikus felfogást, hogy „az alma azért esik le, mert az a célja, hogy minél közelebb kerüljön a földhöz”. Pontosabban jelen vizsgálódásainkhoz nem is lényeges, hogy definiálható-e az emberen kívül, a lényeg, hogy az életnek eredendő tulajdonsága, hogy definiálhatunk benne célt. A cselekvéseink nagy részének tehát célja van. Fontos kiemelni, hogy a célnak sem ismertnek, sem körülhatárolhatónak, sem pedig unikálisnak nem kell lennie, az egyetlen kritérium az, hogy léteznie kell legalább egynek.² A félelem tehát egy ilyen rendszerben léphet fel, mintegy a cél veszélyeztetésére irányulva. Így például a halálfélelem egy célunkat veszélyeztető objektumra, azaz a halálra irányul. Ezt egy sokkal kevésbé radikális

² Gazdag Ferenc, szóbeli közlés, 2024.

példán keresztül is megvilágíthatjuk: amikor attól félünk, hogy a dolgozat rosszul fog sikerülni, akkor a jól sikerült dolgozatnak akár a teljesítés vágya, akár az egyetemi felvételi, akár a szüleink haragjának elkerülése legyen a célja, a rosszul sikerülés veszélyeztetési mindegyik cél elérését. Ezek után még mindig nem szükségszerű az, hogy elkezdünk tanulni, és aktívan teszünk a veszély elhárításáért. Ez a veszélyeztetettség okozta szorongás, aminek racionális szempontból a cselekvés irányába kéne elmozdítania, cselekvésképtelenséghez is vezethet. Ez két okból történhet így, először is azért, mert a félelem elhatalmasodik a szubjektumon, azaz a veszélyeztetettség érzése olyan nagy, hogy a szubjektum úgy véli, hogy nem létezik olyan cselekvéssor, amivel a veszély forrását meg lehetne szüntetni vagy el lehetne hárítani, illetve másodszor pedig azért, mert az félelem tárgyának objektuma irracionális vagy nem létező volta miatt nincs olyan cselekvéssor, amivel el lehetne azt hárítani.

A félelem objektumát eddig még nem vizsgáltuk meg. Egy bizonyos, hogy a félelem iránya kizárólagosan a jövő felé irányulhat. Amikor a jelenben félek, akkor sem egy jelenben lévő tárgytól, vagy eseménytől félek, hanem az objektuma mindig jövő idejű. Itt szükséges egy distinkciót megtenni: A félelem objektuma nem feltétlenül szubsztancia, sőt szinte kizárólagosan esemény vagy történés. A szomszéd nénitől való félelem a tárgya lehet a jelenben létező szomszéd néni, de objektuma az a jövőbeli interakció a szomszéd nénival, ami miatt félek. A félelemnek mindig az ismeretlen az objektuma, a kategorizálhatatlan események, és a bizonytalanságból ered: ez lehet a) potenciális vagy b) irreális. Az első esetben valami olyan ismeretlentől rettegünk, aminek van racionális valószínűsége bekövetkezni, míg a második esetben az elme azon racionális tulajdonságából származik a félelem, hogy megpróbál spekulatíván a jövőre reflektálni a célja elérése érdekében, és ennek következtében irreális veszélyeket feltételez a jövőben. Ezek a félelmek azért lépnek fel egy ilyen eseménnyel kapcsolatban, mert az individuum nem rendelkezik megfelelő tapasztalattal a múltból, vagy épphogy egy múltbeli ok miatt fél a jövőbeli objektumtól, esetleges megismétlődés miatt, és mindkét esetben képtelen kategorizálni a félelem objektumát. Amennyiben elegendő információnk van a múltból, az első esetben megszűnik a félelem objektuma, hiszen a veszély elhárítására irányuló cselekvésekhez fel tudunk állítani egy "haditervet" az elmúlt tapasztalatokból, megtanultuk, hogyan kell eljárni a veszély elhárításához, és ugyanígy a második esetben realizáljuk, hogy képtelenségtől rettegünk. Az elsőre jó példa az iskolai számonkérés, amikor a hosszas tanulás után már nem félünk tőle, míg a másodikra az olyan irreális félelmeink, mint például a fogorvos, akitől még gyerekként rettegünk, felnőtt fejjel már nem félünk. Azonban a második kategória az objektumoknak a dominánsabb fajtája, ahogyan Seneca is mondja, hogy „Több dologtól rettegünk, Lucilius, mint amennyi valóban sújt bennünket s gyakrabban szenvedünk a képzelődés folytán, mint valódi ok

miatt”³. A ráció folyamatosan bizonyosságra törekvő tulajdonsága miatt rengeteg képtelenséget tart veszélyforrásnak, és ezzel tulajdonképpen kontra-produktív lesz, hiszen az effajta félelmek nem vonzanak maguk után pozitív cselekvéseket (Amennyiben vonzanak, azok is irreálisak lesznek, például hipochondria esetén).

Miért lehet mégis a félelem? Eddigi vizsgálódásaink alatt nyilvánvalóvá vált, hogy a félelem valamilyen cél elérését *segítheti* elő. Tekintve, hogy az élet öncélú, végső soron minden élőlénynek, így az embernek is önmaga a célja, a túléléséért küzd, de persze a mindennapokban nem tartjuk ezt tudatosan a szemünk előtt. Ez csak annyit jelent, hogy minden kisebb célunk visszavezethető erre a célra, azaz létezik olyan kauzalitási lánc, amely minden célunkat a végső célunkkal köti össze. Van, hogy ez irracionális a szubjektum szempontjából, hiszen az élet öncéljának negációjaként lép fel, de ekkor az szintén fennáll, hogy az emberiség egészéért, tehát az élet nagyobb struktúrájáért cselekedett, például az önfeláldozás során. Ekképpen a félelmet evolúciónálisan egyfajta *’élan vital’*-ként, az élet, a fejlődés mozgatórugójaként értelmezhetjük. Amikor nem cselekszünk a célunk elérése érdekében, akkor fellép ez a negatív érzés, ami arra sarkall minket, hogy cselekedjünk. Ebben az esetben az elhatalmasodás és a cselekvésképtelenség láthatóan paradox, így az nem tud fellépni. Nagyon extrém esetekben mondhatjuk azt, hogy ez a cselekvésképtelenség, a félelem elhatalmasodása vezethet öngyilkossághoz. Viszont jelenti-e ez azt, hogy a fejlődés akkor lenne maximális, ha a félelem is maximális? Senecának és a sztoikus filozófiának van egy zseniális érvrendszere, hogy miért nem érdemes félni, és egy arany középutat követni, ezen felül egy másik utat is mutatok ennek kikerülésére.

2.3. A SZTOIKUS SZEMLÉLET

Seneca az erkölcsi leveleiben így fogalmaz barátjának, Luciliusnak: “Nulla autem causa vitae est, nullus miseriarum modus, si timetur quantum potest.”⁴ Ezzel azt mondja, hogyha annyit félünk, amennyit csak lehet, azaz mindentől félünk, ami csak körülvesz bennünket, akkor ismét kontraproduktív lesz a félelem, minden dolog, félelmet, és ezután szenvedést vált ki belőlünk, és a gyöt-rődéseinknek ekképpen nem lesz határa, és így oka sem lesz az életünknek. Ennek egy parafrázisa, amellyel ez világossá válik, felhasználva a fentebb leírtakat, hogy minden cél-orientált cselekvésünkben veszélyt fedezünk fel. Ha

³ Epistulae Morales ad Lucilium Liber II. XIII. Ford. Sárosi Gyula.

⁴ Ha mindentől félnénk, amittől csak lehet, semmi okunk nem volna rá, hogy éljünk. (Ford. Sárosi Gyula)

pedig csak veszélyek vesznek körül minket, legalábbis a szubjektum szemszögéből, akkor valóban határtalan a szenvedésünk, és egy ilyen veszélyes világban nincs oka az életnek. Ezzel szemben szükséges megemlíteni a spektrum másik végét, amikor semmitől sem félünk. Mi állítana meg a peronon állva, hogy ne ugorjak ki a vonat elé, ha nem a félelem? A kérdés feltevése után úgy érezhetjük, hogy ez valóban egyértelmű, és egy kevés félelem mindig szükséges, azonban erre a kérdésre van egy másik válasz: a boldogság. Schopenhauer az *Életbölcsekségekben* így fogalmaz: „olyan élet... mely hideg és érett megfontolás mellett is kíváncsabb a nemlétnél, amelyhez önmagáért, nem csupán a haláltól való féltünkben ragaszkodunk”. Így tehát az *eudaimonia*, az életen át tartó boldogság, a lét vágyása önmagáért, szintén lehet *élan vital*, az élet mozgatórugója, a fejlődés serkentője, és így valóban a félelmeinktől tiszta belátással meg tudunk szabadulni. Ha belátjuk, hogy nem szükséges a jövőtől sem a potenciális veszélyek miatt, sem az irreális gyötrelmek miatt a jelenben rettegünk, mivel a) amikor bekövetkeznek, úgyis szenvedni fogunk, vagy b) be sem következnek, akkor pedig feleslegesen rettegtünk volna. Ekképpen a félelem nem szükségzerű mozgatórugója a túlélésnek, ha a szubjektum racionálisan képes mérlegelni a helyzetet, és boldog életre rendezkedik be.

3. ÖSSZEGZÉS

Ekképpen végére értünk tehát a félelemmel kapcsolatos vizsgálódásainknak. A félelemmel egy fogalomkörbe tartozó szavakat a „félelem koordinárendszerében” elhelyezni, és meghatározni a félelmet, mint objektummal rendelkező negatív érzést nagyon fontos, hiszen a mindennapjainkban sokszor nem is gondolunk bele ezen kifejezések súlyába, és valódi mélységükbe. Ezt persze nehezíti az is, hogy a félelem átélése merőben eltér attól, amit természettudományos úton fel lehet térképezni, tehát ezek után szükséges volt felderíteni a félelem fenomenjét, amely sokkhatással vagy lassú kígyózással kerülhet észleletünkbe. Ezt úgy ragadhatjuk meg időbelisége és objektuma függvényében, hogy a félelem intenciója egy céllal szembeni jövőbeli veszély ellen irányul, legyen ez az objektum valós vagy valótlan. A félelem elhatalmasodása vezethet cselekvésképtelenséghez, avagy éppen elhárító cselekvéshez, és ekképp ez lehet az élet és a fejlődés mozgatórugója. A nap végén azonban azt kell észrevennünk, hogy a sztoikus filozófiának azon tana, miszerint a félelmeink számát minimalizálnunk kell fenttarthatónak bizonyul, sőt követendő egy boldog élet fenntartása mellett. A diskurzus zárásaként pedig remélem, hogy az olvasó közelebb került mind a félelemhez, mind pedig annak legyőzéséhez.

*„Vajon nem a félelem ösztöne-e az, amely a
megismerést parancsolja nekünk?”*

FÉLELEM ÉS RESZKETÉS, MEG EGY KIS KÉTSÉGBEESÉS

GYENGE ZOLTÁN

SZORONGÁS

Szinte már toposz, de igaz, hogy a szorongás fogalmát a filozófia, nevesül Søren Kierkegaard „találta fel” *A szorongás fogalma* című művében, különbséget téve a félelem és a szorongás között. A 20. század embere, a mindennapok világába vetett ember folyamatosan szorong, akkor is, ha ezt az életérzését meg tudja nevezni, akkor is, ha nem. Szorongását azonban meg kell különböztetnünk félelmeitől. Hiszen, mint említettük, a fogalom bár használatos, előtte reflexív módon nincs az a distancia, amely ezt a két életérzést pontosan megkülönböztethetővé tenné. Sokszor azt nevezzük félelemnek, amikor szorongunk, és szorongásnak, amikor félünk, lényegileg azért, mert nem tudunk számot adni arról, hogy pontosan mit érzünk; sokszor ez kimerül abban, hogy „valami” meghatározatlan rossz érzés tölt el bennünket. De azt már végképp nem tudjuk, hogy ez a rossz érzés mennyiben lehet gátló és mennyiben produktív erő – sőt, ez utóbbiról nem is álmodunk. Ezért ennek az alap-egzisztenciális élménynek a lényegét kell megvizsgálnunk ahhoz, hogy pontosan számot tudjunk adni saját emocionális világunkról és cselekedeteinkről. Az első emberrel lépett be a szorongás a világba, ahogy azt éppen az egy évvel korábbi konferencián előadtam, így nem ismételném önmagamát. Csak emlékeztetőül annyit, hogy Ádám a tiltás miatt nem tud semmi biztosat, nem értheti, mi a jó és rossz, és mit jelent a halál. A nem értés egyenlő a szorongással, én továbblépnék ezen: általában a meg nem értés szüli a szorongást. Bár ezt ezerféle gyógyszerrel próbálja az orvoslás kezelni, döntően úgy, hogy elnyomja, és a beteg csak hülyén vigyorogjon ki a világra, létezik másféle gyógymód is, egészen pontosan az, hogy a szorongást nem elnyomni kell, hanem aktív erővé formálni.

Hegel szerint az ember számára, aki kilép az ártatlanság természetes állapotából (*natürliche Unmittelbarkeit*)¹ a bűnbe, az ártatlanság (tudatlanság) nem más, mint kiindulási pont. Ha az ember természeti állapotában megmaradna, akkor a szellem munkája semmivé válna. Hegel így fogalmaz:

¹ Hegel: *Werke* 17. 253. (G.W.F. Hegel: *Werke* in 20 Bdn. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag 1986.)

„A gyermeki ártatlanságban mindenképpen van valami vonzó és megható, de csak annyiban, amennyiben arra emlékeztet, amit a szellemnek létre kell hoznia.”²

A *szorongás*, a semmitől való meghatározatlan emóció, nem *félelem*, mert annak tárgya meghatározott, azaz tudom, hogy mitől félek, ha pedig nem tudom, akkor szorongok. A szorongás mint hajtóerő egyfajta mozgató princípium, amely az „álmodó szellemet” kiszakítja békés és nyugodt állapotából, és belelőki abba a térbe, amelyet az emberi világ folyamatosan változó történelme jelent. Abba a világba, ahol már lehet beszélni történelemről, ahol már lehet beszélni emberi szabadságról. Persze csak akkor, ha nem szed rá Prozacot.

FÉLELEM

Hogyan vélekedjünk akkor a félelemről. Kierkegaard egy másik műve éppen ezt a címet viseli: *Félelem és reszketés*. A félelem és rettegés (vagy reszketés) a Bibliában: „Félelem szálla rám, és rettegés, s megreszketetté minden csontomat” (Jób 4,14). De megtaláljuk a Zsoltárok könyvében: „Félelem és rettegés esett én reám, és borzadály vett körül engem” (Zsolt 55,6), valamint mint „félelem és aggodalom” (2Móz 15,16.) az exodusra vonatkoztatva: „félelem és aggodalom lepi meg őket; karod hatalmától elnémulnak mint a kő, míg átvonul néped, Uram!” (Maga a „félelem” kifejezést a Bibliában egyébként 84 helyen szerepel, a legkülönbözőbb kontextusban.)

A bibliai történet szerint egy olyan sajátos helyzetről van szó, amelynek lényege, hogy Ábrahám nem várt ajándékot kap az Úrtól: százasztendőskorában az ugyancsak idős Sára gyermekkel ajándékozza meg. Ezzel együtt Ábrahám előzmények nélküli felszólítást kap tőle: „Vedd a te fiadat, ama te egyetlenegyedet, a kit szeretsz, Izsákot, és menj föl Morijának földjére, és áldozd meg ott égő áldozatul a hegyek közül egyen, a melyet mondándok néked.” (Ter. 22, 2.)

² Hegel: *Werke* 8. 24.§. Anhang 3.



CARAVAGGIO: Izsák feláldozása, 1597-99

(Csak rövid kitérőként: Caravaggiónak ez a képe korábbi, mint a közismert 1601–1602-ben festett festménye. Itt Izsák nem küzd, hanem szinte nyugodtan figyeli az apja és az angyal beszélgetését.)

A bibliai történet szerint egy olyan sajátos helyzetről van szó, amelynek lényege, hogy Ábrahám nem várt ajándékot kap az Úrtól: százesztendőskorában az ugyancsak idős Sára gyermekkel ajándékozza meg. Ezzel együtt Ábrahám előzmények nélküli felszólítást kap tőle: „Vedd a te fiadat, ama te egyetlenegyedet, akit szeretsz, Izsákot, és menj föl Morijának földjére, és áldozd meg ott égő áldozatul a hegyek közül egyen, a melyet mondándok néked.” (Gen. 22,2.)

Mi a felhívásnak a lényege, és miért van jelen itt a félelem. A félelem reszketés konnotációja éppen az, hogy a hit segítségével lehet rajta túllépni. Azaz a felszólítás egy *próba*, a hit próbája. Az emberi értelmén kívül áll, felfoghatatlan, irracionális. Ennek az egész felhívásnak (akár Jób esetében is) nincs semmi kézzelfogható előzménye, mintha csak a semmiből lépne elő. Ámde mindkét esetben arról van szó, hogy az egyes abszolút viszonyba kerül magával az abszolútummal. Az értelem és megérthetőség világával tehát szemben áll a hit intranzigenciája, hajlíthatatlan bizonyossága. Ha pedig létezik az egyes közvetlen viszony az abszolútumhoz, ebből következik, hogy a hit szempontjából mindenféle egyház létezése nem csupán értelmetlenség, de szemben is áll a hit lényegével.

„Ábrahám hitt, és nem kételkedett, hitt a képtelenségben”.³ Mit tesz Ábrahám a felszólításra? Nem töpreng, nem kéri az Urat, hogy más áldozatot kérjen tőle, gondolja meg magát. Miért sietett Ábrahám? Miért nem várt? Vagy meg lehet az Urat kérni? Sőt lehet vele alkudni? Sodoma kapcsán Ábrahám már kért, kérése meghallgattatott.⁴ Mi a különbség? Ott Ábrahám nem a maga számára kért, hanem másokért könyörgött. Most viszont más a helyzet. A felhívást ő kapta, nem lehetett mást tenni, csak megtagadni vagy teljesíteni. Ám közben fél és reszket. A kereszténység előszeretettel a „megölésre”, sőt Ábrahám „áldozatára” helyezi a hangsúlyt, mintha Izsák nem számítana, pedig a *próba* jellegét már maga *Maimodidész* is kiemeli.⁵

A tragikus hős áldozata más. A tragikus hős az általános etikai világában marad, vegyük például Agamemnon esetét, akinek lányát kellene feláldoznia Artemisznak, hogy jó szelet kapjon a görög flotta. Ő egy meghatározott közösségi célért küzd, hőiesen ugyan, de az általánosnak akar megfelelni. Még akkor is, ha az istennő – ahogy azt a képen látjuk – az utolsó pillanatban megmenti a lányt.



La Fosse: Iphigénia feláldozása, c 1680

³ FR 32. S. Kierkegaard: *Félelem és reszketés* /FR/. Ford. Rác P. Péter. Európa Könyvkiadó, 1986.

⁴ Vö. Gen. 18,26–32.

⁵ Vö. Maimonidész: *A tévelygők útmutatója*. Jegyz. Klein Mór. Budapest, Logos, 1997.

ÖREG SZOLGA Hófehér nyakát szegénynek éles karddal
metszi el.

KLÜTAIMNÉSZTRA Ó jaj, én boldogtalan! Hát megbolondult
az uram?

ÖREG SZOLGA Helyén van az esze; csak tevéled és lányoddal
esztelen.

KLÜTAIMNÉSZTRA És milyen meggondolásból? Mily rossz
szellem űzi őt?

ÖREG SZOLGA Jóslat, mint Kalkhász kimondta, hogy útra
kelhessen hadunk.⁶

Egy megjegyzés: a *Kép és mítosz II*-ben⁷ már leírtam: Kalkhász az egyik legkülönösebb alak a görög mitológiában. Jóslat 1. nem kap jó szelet a görög hajóhad, hogy elinduljon Trója felé, ha Agamemnon nem áldozza fel lányát Artemisznak. Jóslat 2. a görög hajóhad végleg Trójában reked, amíg a Polüxenét fel nem áldozzák, nem kapnak megfelelő szelet. Kalkhász a görögök szerint jó, szerintem egy perverz meteorológus, aki nem szereti az ifjú és szép lányokat, ezért állandóan fel akarja áldoztatni őket, csak igaz legyen az időjárásjelentés. Euripidész így írja le Polüxené kivégzését:

„Nézd, ifjú, itt a mellem! Sújts, ha sújtanod
mellemre jobb netán. S ha nyakszirtem fölé
kívánsz lecsapni, készséggel nyújtom nyakam.
Az tette volna is, nem is, szánván a lányt;
végül vasával kettészelte légcsővét.” (Devecseri Gábor)

⁶ Ford. Devecseri Gábor. Budapest, Magyar Helikon, 1960.

⁷ Gyenge Zoltán: *Kép és mítosz II. A mitológia esztétikája*. Budapest, Typotex Kiadó, 2016.



PITTONI, Giambattista: Polüxené feláldozása

A két anya (Klütihaimnésztra és Hekabé) a bosszú istennői lesznek, bár Iphigénia sorsa nem pontosan ismert, az anya nem bocsát meg. Ez lesz Agamemnon végzete.

Ábrahám ezzel szemben túllép az etikain, viszonya nem relatív, hanem abszolút, mert magához az abszolútumhoz köti. A kérdésre, miszerint lehetséges-e az etikai felfüggesztése, itt kapunk választ. Etikai értelemben Ábrahám bűnös, hisz a mindennapi etikai mércének megfelelően a szabályokat akarja áthágni. Mózes egyik legfontosabb és általános érvényben fogant parancsa: ne ölj! A parancs abszolút és megkérdőjelezhetetlen, persze abban az értelemben, hogy ne gyilkolj öncélúan. Ugyanis a mindennapi életben lehetséges ezen általános parancsra nézve kivétel (pl. jogos védelem), itt pedig „az egyes mint egyes az abszolúttal abszolút viszonyban állni, és akkor az etikum nem a legmagasabb rendű”.⁸

⁸ FR. 201.

KÉTSÉGBEESÉS

A kétségbeesés (*Fortvivelse*) Kierkegaard egyik kései művének, *A halálos betegségnek*⁹ hihetetlenül pontos „találmánya”, amely az én betegségéről szól, és amelynek három általános formája lehet. Az első, ha nem tudjuk, hogy van önünk, a második, ha nem akarunk önmagunk lenni, és a harmadik meglepő módon: ha önmagunk akarunk lenni. A betegség „halálos” jellege éppen az, hogy nem lehet belehalni. A kétségbeesés „torz viszony” (*Misforhold*)¹⁰, amely nem állapot, hanem folyamatos változás. Ezen belül megkülönböztetjük a végtelenség kétségbeesését, ellentétéként a végesség kétségbeesése, és továbbiakat is.

Ha hiányzik a végesség, és a reflexió csak a végtelenségre koncentrál, akkor az én fantasztikussá válik. Az én így önmagától távolodik, önmagától idegenedik el. Valóság helyett absztrakt, virtuális fantazmagória világában éldegél, ahol egyre jobban elveszti önmagát. „De azért, mert valaki ily módon fantasztikussá és ezért kétségbeesetté vált, még nagyon jól eléldegélhet, noha ez gyakran napvilágra kerül, és lehet látszatra olyan ember, aki mulandó dolgokkal foglalkozik, megnősül, gyereket nevel, tisztelet és megbecsülés övezi – és talán nem is látszik rajta, hogy mélyebb értelemben hiányzik az Énje. Ilyesmi miatt nem csapnak nagy hűhót a világban, mert az Én olyan dolog, ami iránt a lehető legkisebb érdeklődés nyilvánul meg, az viszont mindennél veszélyesebb, ha jelét adjuk annak, hogy rendelkezünk Énnel. A legnagyobb veszély önmagunk elvesztése, ami oly csendben bekövetkezhet, mintha semmit sem jelentene. Semmi más nem veszhet el ennyire észrevétlenül; minden más veszteséget, egy kar vagy láb, öt tallér vagy egy feleség elvesztését jobban megérzi az ember.”¹¹

Ennél is szörnyűbb a végesség kétségbeesése. A végesség csak a korlátokra reflektál, és nem mer azoktól elszakadni. Az ilyen ember azt hiszi el, azt fogadja el igaznak, amit közvetlenül érzékel, ami számára adottnak látszik, és nem képes a való világtól egy jöttányira sem elemelkedni. A barlang embere, vagy Nietzsche mocsárban ücsörgő honpolgára, aki (vagy ami) a biztonságot és rendet akarja, ezért nem csak a fél karját, hanem az énjét is boldogan oda-adná. Így érzi jól magát csak azért, mert sokan vannak. Mert tömegben van. Mert ő a tömeg. „Az ilyen ember elveszti minden eredetiségét, nincs benne semmi, ami az individuálisra emlékeztetne, az ilyen embernek szükségképpen és végérvényesen eltűnt az énje. Ez az arctalan, színtelen, szagtalan senki

⁹ A pontos cím: *Sygdomen til Døden* (Betegség, amely halálhoz vezet)

¹⁰ S.V. XI. 130. Kierkegaard: *Samlede Værker* (S.V.) I–XIV. A.B. Drachmann, J.L. Heiberg og H.O. Lange 14 Bde. København, Gyldendalske Boghandel, 1901–06.

¹¹ *HBT*. 40. S. Kierkegaard: *A halálos betegség*. Ford. Ráczy Péter. Budapest, Göncöl Kiadó, 1993. (HBT)

hagyja magát és Énjét a „többiek” (*de Andre*) által bolondítani.”¹² Ennek köszönhető, hogy a kétségbeesésnek erre a formájára „jószerivel fel sem figyelnek a világon. Az ilyen ember éppen azáltal, hogy elvesztette Énjét, egyre tökéletesebben megállja a helyét az üzleti életben, igen hamar megcsinálja a szerencsését az emberek között. Semmilyen problémája vagy nehézsége nincs az Énjével és annak végtelenné tételével, simára van csiszolva, mint a parti kavicsok és közkézen forog, mint a forgalomban lévő pénzermék. Nagyon távol van attól, hogy valaki kétségbeesettnek tekinthesse, sokkal inkább olyan ember, aki megfelel a várakozásnak.”¹³ Ennek az embernek mindig számos fontos dolga van a világban, soha nem ér rá semmire, folyamatosan rohan, hiszen éppen ez teszi másik (és önmaga) szemében igazán fontossá. Ő minden körülmények között pontosan megfelel. Mindig mások engedelmes szolgája, mindig kisegít valakit, hogy önnön fontosságát hangsúlyozza. A salak embere (*copy-right by Nietzsche*) azt nem adhatja vissza éppen magának, amit rémületesen könnyen elveszített: az énjét. Vagy ahogy Kierkegaard fogalmaz: „A nyárspolgáriságból hiányzik a szellem minden jellegzetessége, és a valószínűségben oldódik fel, amelyen belül a lehetséges a maga szűk helyét megleti; így nincs meg a lehetősége, hogy Istenre terelődjön a figyelme. Fantázia nélkül – hiszen a nyárspolgárnak olyan sosem volt – tengeti életét a tapasztalatok egy bizonyos mindennapi világában; él, ahogyan sikerül, ahogy lehetséges, ahogy a dolgok történni szoktak, bármi legyen is a foglalkozása, csapos vagy államminiszter.”¹⁴ A nyárspolgár csak annak hisz, csak azt fogadja el, amit maga is lát és közvetlenül megtapasztal, ő az igazi materialista (csak az van, amit megeszek), korunk világának legerősebb vallása a materializmus (csak az számít, ami hasznos vagy hasznot hajt). Nem érdekli a korunk emberét a szabadság, autonómia, szellemi értékek, ő csak vetődik ide-oda, és „szellemtelenül győzedelmeskedik (*men aandløst triumpherer Spidsborgerligheden*).”¹⁵

* * *

Szorongás, félelem és kétségbeesés: az igazi egzisztenciál-bölcselet felé tett első lépések, amelyek aztán a 20. században teljesebben ki nem csupán a filozófiában, hanem a pszichoanalízisben, kiváltképp a *Viktor Frankl* által megalapozott egzisztenciál-pszichoanalízis elméletében és gyakorlatában, amikor evidensé vált, hogy az egzisztens létezés nem lehet ekvivalens az esszenciális vegetálással. De ez már egy következő elemzés tárgya.

¹² *HBT.* 41. („de Andre” – mások által) Vö. S.V.XI.147.

¹³ *HBT.* 41.sk.

¹⁴ *HBT.* 49.sk.

¹⁵ *HBT.* 50. A fordítást kissé módosítottam. Vö. S.V. XI. 154.

FÉLELEM ÉS FÁJDALOM

(KÍSÉRLET FRIEDRICH NIETZSCHE A VIDÁM TUDOMÁNY
CÍMŰ MŰVÉNEK ÉRTELMEZÉSÉRE)

WEISS JÁNOS

A „félelem” ritkán fordul elő filozófiai szövegekben, és aligha tekinthető klasszikus filozófiai terminusnak. – Démokritosz egyik töredékében írta: „Ne *félelemből*, hanem *kötelességérzetből* kerülöd a bűnt.”¹ Ha az etika fő tárgya a „jó élet”, ez pedig a bűnök elkerülését követeli, akkor ennek kétféle motivációja lehet: a félelem és a kötelességtudat. Ezek közül azonban csak az utóbbi tekinthető immanens, morális fogalomnak. A „félelem” így nem része a gyakorlati filozófiának, és ezzel a filozófiának sem. És hasonló tanulságot szűrhetünk le, ha Platón *Phaidón* című művének egyik szöveghelyét nézzük. „Tehát rettegetésből és félelemből bátor mindenki, kivéve a filozófusokat. Márpedig fura dolog, hogy félelemből [...] [vagyis a gyávaságból kiindulva] legyen valaki bátor.”² A bátorság erény, vagyis etikai fogalom, és mint ilyen nem jöhet létre a félelemből. (Platón ezt úgy poentírozza, hogy akkor a bátorságnak a maga ellentétéből kellene létrejönnie.) A filozófus, és csak a filozófus esetében ez másképp van: igazán bátor (vagy mondhatjuk tágabb értelemben: erényes) csak a filozófus lehet. A félelmet így megint csak kirekesztettük a filozófiából.

Talán sokáig folytathatnánk a sort. De ebben a történetben valamikor bekövetkezett egy fordulat: a 19. század vége felé létrejött egy új filozófiai irányzat, amelyet már a kortársak is „életfilozófiának” neveztek. Ezt a megjelölést sokáig csak a francia Bergsonra és a német Diltheyre vonatkoztatták. Heinrich Rickert (aki az irányzatot pusztán divatjelenségnek tekintette) 1920-ban így határozta meg az életfilozófia lényegét: „Az életet az univerzum középpontjába kell állítani, és a filozófia egész tárgykörét az életre kell vonatkoztatni. Úgy gondolják, ebben találják meg a kulcsot a filozófiai építmény minden ajtajához. Az életet a világmindenség tulajdonképpeni »lényegének« nyilvánítják és ugyanakkor az élet megragadásának organonjává is teszik. Az életnek önmagából kiindulva minden másféle fogalom nélkül kell filozofálnia; és egy ilyen filozófiának aztán közvetlenül átélhetőnek kell lennie.”³

¹ Démokritosz: 41. töredék.

² Platón: *Phaidón* 68 d-e. Ford. Kerényi Grácia. In Platón *Összes Művei. I.* Budapest, Európa Könyvkiadó, 1984.

³ Heinrich Rickert: *Die Philosophie des Lebens*, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) 1920. 15.

A 20. század elején az életfilozófiák paradigmaticus alakja egyre inkább a nietzschei filozófia (főleg annak középső korszaka) lett. Wilhelm Windelband 1912-ben írta Nietzsche *Emberi, túlzottan is emberi* című könyvéről (melynek alcíme ez volt: „Könyv szabad szellemek számára”): „Az a szellem szabad, amely megszabadul minden béklyótól, és semmit sem ismer el önmaga fölött, és ez a tudomány. A tudomány viszont csak akkor töltheti be ezt a szerepet, ha a »valódi« embert a saját lábára helyezi, és függetlenné teszi mindattól, ami érzékfeletti és értelmetlen. Ez a tudomány Nietzsche számára [...] egy pozitív tudomány [...]”.⁴ – Ebben az új filozófiai „irányzatban” fogja megkapni a maga helyét a „félelem” fogalma is; vagyis azt szeretném kimondani, hogy a „félelem” alapvetően életfilozófiai fogalom (ha egyáltalán van ilyen). Előadásomban a „félelem” jelentését Nietzsche *A vidám tudomány* című műve alapján próbálom rekonstruálni. (Ez a könyv a középső korszak egyik fő műve, és közvetlenül a *Zarathustra* előtt, 1882-ben jelent meg.)

I.

Nietzsche egy gondolatot biztosan átvett a tradícióból: a filozófusok nem félnek (nem szabad félniük). De ezzel együtt ez a jelenség nem lesz teljesen közömbös; a filozófusnak éppen azt kell bemutatnia, hogy miként lehet *túljutni* a félelmen. A félelem meghaladása ugyanis egyetlen hatalmas küzdelem. (S ennek eredménye lehet az, amit Nietzsche – első megközelítésben – „vidám tudománynak” nevezett.) A háttérben van egy jól érezhető előfeltevés: modern világunk tele van félelemmel, minden szegletében ott lapul és rejtőzik a félelem. De kik félnek és kik okozzák ezt a félelmet? Ezt nem lehet egyértelműen kiolvasni Nietzsche szövegeiből. De egy sejtést mégis megkockáztathatunk: a félelmet keltők a politikusok, illetve a politikusok cselekvési mintáját követő emberek. „A híres férfiak, akiknek *szükségük van* a hírnevükre, mint például az összes politikus, már sohasem választják szövetségeseiket és barátait a hátsó gondolat nélkül [...]”.⁵ A politikus ebben élen jár, de azt is mondhatjuk, hogy modern társadalmunkban egyre több olyan ember van, akinek „fontos” a maga hírneve (megbecsültsége). És talán meg is fordíthatjuk a fenti mondatot: azoknak az embereknek van szükségük hírnevére (azok vágyakoznak az elismerésre), akik készek arra, hogy más embereket pusztán eszközként használjanak. Nietzsche nyilván tudatában van annak, hogy a kanti kategorikus imperatívusz egyik alakjának a közelébe megy. „*Cselekedj úgy, hogy az emberiségre, mind a*

⁴ Wilhelm Windelband: *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie*, 6. Aufl., J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) 1912. 564.

⁵ I. m. Nr. 30, 55.

saját személyedben, mind a máséban mindenkor mint célra, sohasem mint eszközre legyen szükséged.”⁶ Ezt a megfogalmazást persze sokan bírálták is, így például Schopenhauer különösen vehemensen: „Ez a minden kantiánus által oly fáradhatatlanul ismételtgetett mondat: »az embert mindig csak célként, soha nem eszközként kell kezelni«, valóban jelentékeny mondatnak tűnik, és ezért rendkívül hasznos mindazok számára, akik szeretik az olyan formulákat, amelyek minden gondolkodás fölé emelik őket. De éles fényben szemlélve ez egy igen homályos, határozatlan, szándékát meglehetősen közvetve elérő kijelentés, amely az alkalmazásának minden egyes esetét tekintve külön magyarázatot és meghatározást [...] igényel. Általánosságban véve pedig elégtelen [és] értelmetlen.”⁷ Nietzsche (most) nem bírál ilyen vehemensen, csak azt állítja (inkább csak sugallja), hogy a kanti kategorikus imperatívusz ellentéte van elterjedőben. Talán ez lehetne a modernitás definíciója is: az „eszközszerűség” elterjedése (amit később Max Weber „instrumentális racionalitásnak” fog hívní). Vagy talán másképp úgy is mondhatnánk, hogy mivel a kapitalizmus a hasznót, a profitot tette minden cselekvés és gondolkodás mértékévé, ezért rendkívüli módon leszűkült a lehetséges célok birodalma, és minden (szinte minden) már csak eszköz lehet. És ez a folyamat az ember előtt sem áll meg: az egyes emberben már csak egy partikuláris, az adott célra felhasználható lényt látunk, és nem az emberiség képviselőjét. És Nietzsche ezt most azzal toldja meg, hogy ez régebben csak a politikában volt gyakorlat, de mostanra az élet egészére kiterjedt. És ebből következően terjedt el annyira a félelem. Már mindenkinek van mitől félnie – és immár nem is *magától* a politikától kell félni, hanem a (jó) hírnév elvesztésétől.

II.

A társadalmi életet Nietzsche hatalmas harcként vagy háborúként képzei el. Nehéz leírni, de szinte minden alkalmat kihasznál a háború dicsőítésére. Az 1883 és 1885 között megjelent *Also sprach Zarathustra*-ban olvashatjuk: „Azt mondjátok, hogy a jó ügy még a háborút is megszenteli? Én azt mondom nektek: a jó háború az, ami minden ügyet megszentel. – A háború és a bátorság több nagyszerű dolgot tett, mint a jótékonyság. Nem a könnyőreletességetek, hanem a bátorságotok mentette meg az elesetteket.”⁸ Nietzsche gazdagon variálja a háborúra vonatkozó 53. Hérakleitosz-töredéket: „A háború mindenek

⁶ Immanuel Kant: *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése / A gyakorlati ész kritikája / Az erkölcsök metafizikája*. Fordította: Berényi Gábor. Budapest, Gondolat, 1981. 62.

⁷ Schopenhauer: *Die Welt als Wille und Vorstellung*, II. Aufl., Brockhaus Verlag 1859. 434–435.

⁸ Nietzsche: *Werke*, Bd. 2. Carl Hanser Verlag 312.

atyja és mindenek királya. Egyeseket istenekké tett meg, másokat emberekké [...]”⁹ Egy, a hagyatékban fennmaradt kései feljegyzésben ezt írja: „Egy olyan társadalom, amely határozottan és ösztönösen elutasítja a háborút és a hódítást, hanyatlóban van: megérett a demokráciára és a kalmárszellem győzelmére. A legtöbb esetben a béke biztosítékai pusztá érzéstelenítő szerek.”¹⁰ Ez a motívum a Nietzsche-szövegkorpusz nagyfokú heterogenitása mellett is kétségbevonhatatlan. A békére és a békekötésre vonatkozó erőfeszítések szükségképpen kudarcra vannak ítélve. Ez Nietzsche kritikája a hobbesi és az egész szerződéselméleti tradícióval szemben. „A »békekötés«, amely legyőzi a háborús természeti állapotot, sem az államok közötti háborúnak nem tud véget vetni, sem az individuumok egzisztenciális küzdelmének.”¹¹ A „harcnak” Nietzsche nagyon sokszor olyan jelentést ad, hogy ő mint gondolkodó, vagy az értelmiségiek általában. *miért* és *mi ellen* küzdenek. „A gondolkodó: ő most az a lény, akiben az igazságösztön és ama életfenntartó tévedések első harcukat vívják, miután az igazságösztön is életfenntartó hatalomnak bizonyult. Minden más közömbös e harc fontosságához képest: az élet feltételére vonatkozó végső kérdést tettük fel itt [...]”¹² A harc, amely a gondolkodóban zajlik, tulajdonképpen az élet végső elvét mondja ki: az élet maga küzdelem. A küzdelem pedig sikerorientált, és ebben a sikerorientáltságban kap helyet a félelem. A félelem így az élet alapszerkezetének egy fontos eleme lesz. „Ami a legjobb a nagy győzelemben, hogy a győztest megszabadítja a vereségtől való félelmetől.”¹³ Ha ennek a töredéknek az értelmét megpróbáljuk feltárni, akkor talán a következőképpen járhatunk el. Az élet tele van harcokkal; a győzelem vagy a vereség lehetősége azonban mindig félelmet kelt. És így nem is maga a harc a lényeg, hanem az ezt kísérő mentális állapot. Nietzsche talán így is fogalmazhatott volna: a győzelem a győztest ideiglenesen megszabadítja a félelemtől, aztán minden kezdődik előlről. Ezért, és ebben az értelemben nevezhette Peter Sloterdijk a modern társadalmakat „stressz-közösségeknek”, amelyeket egy állandó izgalmi állapot jellemez.¹⁴ Sloterdijk egy pillanat alatt a gondolatot a

⁹ Fordította: Kerényi Károly. In Simon Endre szerk.: *Filozófiatörténeti Szöveggyűjtemény*, I. kötet, Tankönyvkiadó 1958. 25.

¹⁰ Friedrich Nietzsche: *Werke*, Bd. 3. Carl Hanser Verlag, 701.

¹¹ Urs Marti: *Krieg, Kampf*, In: Henning Ottman szerk.: *Nietzsche Handbuch*, J. B. Metzler Verlag 2011. 206.

¹² Friedrich Nietzsche: *A vidám tudomány*, i.k. Nr. 110, 110.

¹³ I. m. Nr. 163., 132.

¹⁴ Stephan Wehowsky írja egy kritikájában: „Meghatározó jelentősége van annak a ténynek, hogy a modern társadalom a médiával állandó izgalmi állapotot teremt, állandóan új aggodalmakat tematizál és új felháborodásokat vált ki, amelyek az egyéneket mintegy maguktól kényszerítik a kollektívába. Ez a stressz. [...] A társadalom az izgalom révén tartja össze magát. Ez az állapot azonban törekény,

tömegmédiák felé viszi el, miközben Nietzsche csak azt mondaná, hogy a stressz-közösségek az állandó és leküzdhetetlen félelem miatt jönnek létre. Itt úgy tűnik (mind Nietzschénél, mind Sloterdijknál), hogy a félelem tartósan és végleg nem győzhető le.

III.

Ezek után vessünk egy pillantást a félelem funkcióira. Nietzsche még a megismerést is a félelemre vezeti vissza, legalábbis egy kérdés alakjában (ami persze némi határozatlanságot is sugall): „Vajon nem a *félelem* ösztöne-e az, amely a megismerést parancsolja nekünk? Vajon a megismerő örvendezése nem éppen az újra visszanyert biztonságérzet örvendezése-e?”¹⁵ Nietzsche mondatai mögött világosan ott érezhető egy utalás: a *Zsoltárok könyvére*; ebben fel-feltűnik az a gondolat, hogy a hit alapja a félelem, az Istentől való félelem. Nézzük az 56. zsoltárt: „Légy kegyes hozzám, Uram, mert az emberek eltipornak, / folytonos harcban szorongatnak. / Ellenségeim folyvást lábukkal taposnak, / és sokan vannak, akik vesztetre törnek. / Állíts talpra, amely napon [vagyis: amikor] elfog a félelem, / mivel tebenned bízom.”¹⁶ A német idealizmus képviselői sokat bajlódtak azzal, hogy a teológia vagy hit kérdéseit és fogalmait átranzponálják a filozófiába, de a „félelemmel” senki sem foglalkozott. És most Nietzsche sem a német idealizmushoz nyúl vissza, hanem Platónhoz, anélkül, hogy megnevezné: „Íme egy filozófus, aki »megismertnek« vélte a világot, amikor visszavezette az »ideákra«: ah, nem azért történt-e ez, mert az »ideák« oly ismertek, oly megszokottak voltak számára? Mert már egyáltalán nem félt [tőlük]?”¹⁷ Ebből a néhány mondatból nagyon sokat le

vagy ahogy Sloterdijk mondja, »valószínűtlen«. A »fenntartható« szó inflációs használata rámutat a jelenlegi bizonytalanság mértékére.” <https://www.journal21.ch/artikel/peter-sloterdijk-ueber-stress-und-freiheit>

¹⁵ Friedrich Nietzsche: *A vidám tudomány*, i.k. Nr. 355, 210.

¹⁶ Zsolt. 56. Ford. Gál Ferenc. Szent István Társulati Biblia. „Az 56. zsoltár meglehetősen egyedülálló a zsoltárok könyvében. Úgy írható le, mint egy panasz vagy könyörgés, amelyben nagy szerepet kap a bizalom erőteljes és hangsúlyos megvallása. Ez olyan, mintha a zsoltáros magát bátorítaná egy súlyos elnyomást jelentő helyzetben. A zsoltáros teljes kontrasztot teremt a zsoltár eleje és vége között. Az elején ellenségekről van szó, a könyörgőt »egész nap« [folytonosan] (56:2-3) üldözik. A végén úgy tűnik, hogy a veszélyt sikerült elhárítani, mert Isten »megszabadította« a »lelkét« a haláltól, a lábait a zuhanástól, és megnyitotta előtte a lehetőséget, hogy »az élők világosságában [járjon] Isten előtt« (56,14).” J. H. Potgieter: *Psalms 56: Read within its Literary Context in the Psalter and its Connections with King David*, <http://www.scielo.org.za/pdf/ote/v28n3/12.pdf>

¹⁷ Friedrich Nietzsche: *A vidám tudomány*, i.k. Nr. 355, 210. (A fordítást kismértékben módosítottam. WJ)

lehet olvasni arra vonatkozóan, amit Nietzsche a „megismerés” alatt ért. A megismerésnek van egy egzisztenciális dimenziója is, amit az egész újkori filozófia figyelmen kívül hagyott. A megismerés nem a filozófiai-tudományos eredmények felhalmozását jelenti, hanem a félelem-kezelés egy terápiája is. Minden ismeretet, jelenséget, fogalmat valami biztosra kell visszavezetnünk. Mintha a megismerés is csak arra szolgálna, hogy biztos talaj kerüljön a lábaink alá. Később Nietzsche ezt a fajta megismerést „idealizmusnak” nevezi. „*Miért nem vagyunk idealisták?* – Egykoron a filozófusok féltek az érzékektől [az érzéki megismeréstől, az érzékeken keresztül való megismeréstől]: mi talán nagyon is elfelejtettük ezt a félelmet? Manapság mindannyian szenzualisták vagyunk, mi, a jelen és a jövő képviselői a filozófiában, nem az *elmélet* alapján, hanem a *gyakorlat*, a *gyakorlás* alapján.”¹⁸ Itt tehát van egy ugrás, a félelem kezeléséhez hozzátartozott az érzékelésből származó ismeretek egészének elfojtása. Ezek szerint „mi” már nem félelemből filozofálunk? Mivel korábban teljesen univerzális volt az érvelés, nem lehet világosan érteni, hogy ez hogyan jöhetett létre, hogy hogyan lehetséges egyáltalán a félelem nélküli filozofálás? Kik is lennénk „mi”, akik erre képesek vagyunk? Nézzük meg ennek a kis résznek a zárását: „*In summa*: eddig minden filozófiai idealizmus olyan volt, mint valami *betegség* [...]”¹⁹ Betegségnek most azt a beállítottságot nevezzük, amely nem tud mit kezdeni az érzékekkel, a testi létezéssel, és az ehhez kötődő megismeréssel. „Mi modernnek talán csak nem vagyunk eléggé egészségesek, hogy *szükségünk volna* Platón idealizmusára? S nem azért félünk az érzékektől, mert --.”²⁰ Ez az egyetlen kis fejezet, amely egy megszokott mondattal végződik, és ez nem is egészen véletlen: Nietzsche ugyanis szemmel láthatóan belebonyolódott a saját fogalomhasználatába. Eredetileg Platón és az idealizmus volt beteg, mert nem tudtak mit kezdeni az érzékekkel; és mi, a modern szenzualisták voltunk az egészségesek. És most mi, modernnek vagyunk annyira betegek, hogy nem tudunk mit kezdeni Platónnal és idealizmussal. Elfelejtettük a félelmet, vagy egyszerűen nem érezzük már annak jelentőségét. – Mintha közvetlenül ehhez kapcsolódna *A felvilágosodás dialektikájának* kiinduló tézise (amelyben a szerzők inkább csak a fogalomhasználatot tisztázzák): „A felvilágosodás az előre haladó gondolkodás legátfogóbb értelmében már mindig is azt a célt követte, hogy az emberektől elvegye a félelmet és urakká tegye őket.”²¹ A felvilágosodás jelenti egyrészt a modernitást, de másrészt jelenti az egész európai civilizálódási folyamatot is. Ebben az

¹⁸ I. m. Nr. 372, 231. Kiemelések tőlem.

¹⁹ I. m. Nr. 372, 232. A második kiemelés tőlem.

²⁰ Uo.

²¹ Max Horkheimer – Theodor W. Adorno: *Dialektik der Aufklärung*, S. Fischer Verlag 1986. 9.

időhorizontban mondhatjuk, hogy a filozófia (is) mindvégig a félelemmel küzdött. Adornónál és Horkheimernél a felvilágosodás nem tudta megszüntetni a félelmet, inkább – a maga dinamikájánál fogva – monumentalizálta azt. A felvilágosodás dialektikája a totális barbársághoz vezetett: a félelem az elviselhetetlenségig fokozódott. (Létrejött valamilyen megafélelem, amit akár *rettegésnek* is nevezhetünk.)

IV.

Hogyan lehet megszabadulni a félelemtől, és kik azok, akik képesek erre? (A könyv ötödik fejezetének címe: „Mi, félelem nélküliek”,²² és az első mondata így szól: „Mit jelent a derűnk?”.²³ Ha a „heiter” és a „fröhlich” szavakat szinonimáknak tekintjük, akkor azt mondhatjuk, hogy a félelem nélküliek juthatnak el a „vidám tudományhoz”.) Még egyszer a kérdés tehát: milyen kondíciókkal kell rendelkezniük azoknak az embereknek, akik erre képesek? Eddig két nehezítő körülményt vettünk számba: (1) A harc gyűlöletet szül, és a gyűlöletben mindig ott van a félelem. Nietzsche nem teszi, de ezt a hézagot nyugodtan ki is tölthetjük: a félelem gyűlöletet szül, a gyűlölet pedig félelmet. (2) A félelem ugyanakkor ott van minden megismerés mélyén is, mintegy motiválja a megismerést, ahogy a *Zsoltárok könyvében* a hitet. – Hogyan lehet ebből kitörni, hogyan mondhatja Nietzsche, „mi, félelem-nélküliek”? Van egy fontos pont, amit figyelembe kell vennünk, és ameddig már tulajdonképpen el is jutottunk: a megismerésnek van egy egzisztenciális dimenziója is, s ez fogja majd lehetővé tenni a félelemtől való elszakadást, a félelem meghaladását. (Rögtön látni fogjuk ez a dimenzió a „fájdalmat” és általában az emberi „szenvédést” jelenti.) Nézzük most a mű ebből a szempontból talán legfontosabb szöveghelyét: „Mi, félelem-nélküliek, mi, ennek a korszaknak a szellemibb emberei, elég jól ismerjük a magunk előnyét ahhoz, hogy félelem nélkül éljünk korunkat illetőleg.”²⁴ Igaz, ez a döntő mondat is messzemenően talányos, de annyi talán világos belőle, hogy a szellemi élet valamiféle fokozása az, amely a félelemtől való megszabaduláshoz vezet. – De ezen a ponton kétségtelenül egy ellentmondásba futottunk bele: most nem a szenzualitás bekapcsolásán (nem a testi mozzanatokon) keresztlí tudtuk meghaladni a félelmet. Így tehát vissza vagyunk vetve a szellemre vagy az észre. Az ész felfokozása (ami minden bizonnyal egy reflexió aktus) az ész egyfajta belső megosztásához vezet, amit

²² Sajnos a magyar fordításban itt a „rettenhetetlenek” szó áll, a 379. részben viszont a fordítás rátér a „félelem nélküliek” megoldásra.

²³ Friedrich Nietzsche: *A vidám tudomány*, i.k. Nr. 343. 195.

²⁴ I. m. Nr. 379, 238. (A fordítást módosítottam. WJ)

Nietzsche az „ész betegségének” is nevezi. A félelem így nem lesz a megismerés egyetlen forrása, van egy másik is: a szenvedés. „Csak a nagy fájdalom, ama hosszú, lassú fájdalom, amely sokáig eltart, amelyben úgyszólván mintha zöld fával égetnének, kényszerít bennünket, filozófusokat, hogy leszálljunk végső mélységünkbe, s eldobjunk magunktól minden bizalmat, eldobjuk mindazt, ami jóindulatú, leleplező, szelíd, középszerű – azon dolgokat, amelyekbe azelőtt talán emberségünket helyeztük. Kétségeim vannak abban a tekintetben, hogy az ilyen fájdalom »jobbít-e« – de azt tudom, hogy elmélyít bennünket.”²⁵ S ezt csak az teszi lehetővé, hogy korunk támogatja a szellemet: „Korunk szereti a szellemet, szeret minket [filozófusokat] és szüksége is van ránk, még akkor is, ha be kellene vallanunk neki [...], hogy a megvetés [értsd: a *kritika*] művészei vagyunk.”²⁶ A legtöbb kor *nem* szereti a kritikát, nem szereti a szellem feddését, de a mi korunk kimondottan szereti ezt. Ebből a pici repedésből – a kor önmagával szembeni vakságából – kiindulva válik lehetővé a félelemtől való megszabadulás; jöhet létre a szellemibb emberek közössége. És az ő filozófiájuk lesz a „vidám tudomány”.

V.

Igaza lenne Rickert kritikájának: „El kellene töprengenünk azon, hogy a filozófiában nem az életről, hanem az életről való gondolkodásról van szó, és be kellene látnunk azt is, hogy a gondolkodás a maga lényege szerint több vagy legalábbis [...] más, mint a szemléleti élet.”²⁷ Vagyis a filozófiának nem tárgya a gondolkodás (a megismerés) feltételeinek tanulmányozása: így a filozófia nem szólhat sem a félelemről, sem a fájdalomról (szenvedésről). Itt Rickert Feuerbach egyik Hegel-ellenes érvét forgatja vissza. („Az eszme másképp beszél, mint ahogy gondolkodik: »létet« mond, »lényeket« mond, de csak saját magát gondolja.”²⁸ És most kezdődhetne egy újabb előadás az életfilozófia lehetőségéről.

²⁵ I. m. Előszó a második kiadáshoz, 3. fejezet, 9.

²⁶ I. m. Nr. 379, 238. (A fordítást módosítottam. WJ)

²⁷ Heinrich Rickert: *Die Philosophie des Lebens*, i.k. 59-60.

²⁸ Ludwig Feuerbach: A hegyi filozófia kritikájához, In uő: *Filozófiai kritikák és alapelvek*. Fordította Endreffy Zoltán. Magyar Helikon, 1978. 127.

„NEM KELL FÉLNETEK JÓ LESZ”

SÜMEGI ISTVÁN

Kezdjük két evidenciával. Mindenki fél, és félni rossz. Beírtam a YouTube keresőjébe, hogy „félelem”, és azonnal dőlni kezdtek a jótanácsok. Egy indiai hagyományokat követő „spirituális tanító”, Bagdi Emőke, Almási Kitti, Popper Péter, Domján László, és sokan mások. Mindannyian arról beszélnek – legalábbis a címek ezt ígérk –, hogyan kell a félelmet legyőzni. De II. János Pál legelső pápai homíliája is arra szólított föl, hogy „Ne féljetek!”, és a mi Bibó Istvánunk is arra figyelmeztetett, hogy „Demokratának lenni annyi, mint nem félni”.

Félni csak a jövőtől lehet. Azért félünk, mert nem tudjuk, mit hoz a jövő, vagy azért, mert olyasmivel fenyeget, amit nem kívánunk magunknak. Csak annak nincs oka félni, aki uralja a jövőt, de ilyen ember nem létezik. Legfeljebb olyanok vannak, akik azt hiszik, hogy uralják; mert erősek, tehetségesek, sikeresek, hatalmasok, gazdagok vagy egyszerűen csak naivok. S talán olyanok is vannak ezek között, akiknek szerencséjük van, és tényleg mindvégig úgy alakul az életük, ahogyan szeretnék. Mindvégig. Azaz addig, de csak addig, amíg meg nem halnak, vagy amíg rájuk nem veti a halál az árnyékát. Mert az ilyen emberek, az élet császárai, a szerencse boldog fiai – vélelmezem – nem akarnak meghalni. Miért is akarnának? Meghalni azok akarnak, akikkel olyasmi történt vagy történik, amit ők egyáltalán nem akartak, olyannyira nem, hogy képtelenek elviselni azt.

A rendelkezésemre álló néhány percben megkísérlem röviden összefoglalni mit tesz hozzá ehhez kérdéshez két 19. századi klasszikus, Nietzsche és Kierkegaard, és egy aprócska megjegyzést is odabiggyeszték, majd a gondolatmenet végére.

* * *

A múltunkkal kell legelőbb tisztába jönnünk – kezdi Nietzsche, illetve Zarathustra. Az akarat az ember megszabadítója (a szabadságunk forrása), ám a múlt fölött még neki sincs hatalma. Mindannyian olyanok vagyunk, mint a nyomorékok: van, amiből túl sokat, és van, amiből túl keveset vagy semmit sem adott nekünk a sors. Élettörténetünk tele van véletlennel és szégyennel,¹ és ez ellen többé már semmit sem tehetünk: a megtörtént nem tehető meg nem történtté. Egyetlen módon lehetünk úrrá ezen az állapoton: ha képessé válunk

¹ Vö. Friedrich Nietzsche: *Így szólt Zarathustra*. Ford. Kurdi Imre. Budapest, Osiris Kiadó, 2000. 275.

azt mondani, hogy „De hiszen így akartam, így fogom akarni!”² Vagy egy kicsit könnyedebben, de mégis pontosabban: „Ha minden véletlent megfőzők magamnak a magam fazekában, és magamhoz csak akkor veszem, ha már puhára főtt saját étkem gyanánt.”³

Ez az embert próbáló, sőt emberfölötti feladat szorosan összekapcsolódik az örök visszatérés gondolatával. Képzeld el, hogy legmagányosabb magányodban egy Démon lopózik hozzád, és azt mondja: – Mindazt, amit valaha átél-tél, még számtalanszor újra át kellene élned! Mit válaszolnál? Fogcsikorgatva földhöz vágnád-e magadat, vagy azt mondanád, hogy sohasem hallottam még ennél istenibbet? – kérdezi a *Vidám tudomány* írója.⁴

Aki magáévá teszi az örök visszatérés gondolatát, és együtt tud élni vele, az egyszersmind a sorsára is igent mond. Ha elhisszük, hogy minden véletlen, bűn és szegény végtelen sokszor újra meg fog ismétlődni velünk, akkor egyszerűen nem marad más választásunk, mint megbékélni a múltunkkal (máskülönben beleőrülünk a gondolatba); és ha megbékéltünk vele, akkor azt tudjuk felelni a Démonnak, hogy jöjjön a végtelen ismétlődés minden megesettel együtt; (még így is) részünkről a szerencse. Sőt, ha kellően megerősödünk ebben a gondolatban, akkor az elfogadást a szeretetre cserélhetjük föl. „Mert téged szeretlek, ó Öröklét!” – ismétli meg Zarathustra hét ízben a Harmadik könyv legutolsó fejezetében, az *Igen és Ámen dalában*. S ennek megfelelően fogalmaz az elméje elborulása előtt írt életrajzában is: „Az emberi nagyság az én nyelvezetemben *amor fati*: az ember ne akarjon mást se előre, se hátra soha. A szükségszerűt nem elegendő elviselni, még kevésbé szabad eltitkolni – mindenféle idealizmus a szükségszerű meghazudtolása –, a szükségszerűt szeretni kell.”⁵

Mire idáig eljutunk, a jövőhöz való viszonyunk is gyökeresen átalakul. A jövőt ugyan továbbra sem hajtottuk az uralmunk alá, de lesz már gyakorlatunk a nem kívánt sorsesemények, -csapások, véletlenek magunkévá tételében, s ez már okot adhat némi reményre: bárhogyan lesz, majdcsak elboldogulok valahogyan. Hiszen megjártam már a hadak útját, és eddig is sikerült. (Azoknak, akik ismerik az *Iskola a határont*, hadd utaljak a prológos tőkesúly-hasonlatára. Majdcsak lesz valahogy, gondolja Bébé '56 után, hiszen ép lélekkel éltük túl Schulzét, Hitlert és Rákosit is.)

Kierkegaard sokáig párhuzamosan halad Nietzschével. Istennel szemben soha nem lehet igazunk, és ebben van valami épületes – közli híveivel a névtelen

² Uo. 173.

³ Uo. 207.

⁴ Friedrich Nietzsche: *A vidám tudomány*. Ford. Romhányi Török Gábor. Budapest, Holnap Kiadó, 1997. 341.

⁵ Friedrich Nietzsche: *Ecce homo*. Ford. Horváth Géza. Göncöl Kiadó, kiadás éve és helye nélkül. 59.

jütlandi lelkész a *Vagy-vagy* utolsó írásában. Bármilyen sajnálatos, nem ringathatjuk magunkat abban a hitben, hogy a világ történései megfelelnek az emberi igazságosság mércéjének. Amikor Jeruzsálem elpusztult, az igaz együtt szenvedett a gonosszal – indul a gondolatmenet⁶ –, mi pedig bőségesen szaporíthatnánk tovább a példákat a Voltaire hitét megrendítő lisszaboni földrengéstől, az Istennel közösséget nem vállaló Iván Karamazov rémtörténeteinek át⁷ a soáig és az éppen zajló ukrainai háborúig. S ne feledjük: akár úgy is járhatunk, mint Jób, akitől a Sátán – Istentől kapott jóváhagyással – a pusztaság életén kívül mindent elvett,⁸ vagy mint Ábrahám, akitől nem csupán Izsákot követelte az Úr, hanem ráadásul még azt is, hogy ő maga oltsa ki a mindennél jobban szeretett fia életét.⁹

Mit tehet az ember? Vagy megpróbálja elmismásolni a dolgok illetén állását (Jeruzsálem pusztulása régen volt,¹⁰ Kelet-Ukrajna pedig messze van innen – így szokás magunkat vigasztalni), vagy megtagadja az életet (mint Iván Karamazov), vagy megkísérli átélteni kimondani a szentenciát: Istennel szemben sohasem lehet igazunk; akárhogy is van, úgy van jól, ahogyan van.

Ha nem érezzük elengedhetetlennek a konzekvens gondolkodást és szerencsésen alakul az életünk, akkor az elmismásolás éppenséggel járható út lehet, ám ha velünk történik olyan tragédia, ami összeegyeztethetetlen az igazságos világrend képzetével (a *mi* gyereink hal meg, a *mi* testünket kezdi el fölemészteni a rák), akkor már csak két lehetőségünk marad: vagy megtagadjuk a teremtést és kilépünk az életből, vagy nem szállunk ki, ám ezzel legalább hallgatólagosan elfogadjuk a világot mindazzal együtt, amiről azt hittük, hogy nem lett volna szabad megtörténnie, s így elismerjük azt is, hogy Istennel szemben soha nem lehet igazunk.

A lehetőségek ilyen mérlegelése után világos, hogy az a legokosabb, ha előre gondolkodunk, és még jó időben felkészülünk a pusztító viharra – valahogyan úgy ahogyan a sztoikusok tették annak idején. (Megeshet ugyan, hogy mi történetesen megússzuk, de erre nem érdemes alapozni.) Tulajdonképpen ezt prédikálja híveinek a jütlandi pap, s ez nagyjából ugyanaz, mint Nietzsche bölcsessége.

Sőt még abban is teljesnek látszik az egyetértés, hogy ha már úgyis okosabb elfogadnunk a megesetteket és a nem várt eljövőt, akkor próbáljuk meg – a

⁶ Søren Kierkegaard: *Vagy-vagy*. Ford. Dani Tivadar. Gondolat Kiadó, 1978. 999.

⁷ Vö. F. M. Dosztojevszkij: *A Karamazov testvérek*. I. Ford. Makai Imre. Második rész, Ötödik könyv, 4–5. Budapest, Helikon. 2021.

⁸ Søren Kierkegaard: *Az isméltés*. Ford. Soós Anita – Gyenge Zoltán. In Søren Kierkegaard *Művei* 5. Pécs, Jelenkor, 2014. 59 sk.

⁹ Søren Kierkegaard: *Félelem és reszketés*. Ford. Soós Anita. In *Művei* 5. 99.

¹⁰ Kierkegaard: *Vagy-vagy*. 999.

szükségből erényt kovácsolva – szeretni is azokat. Hiszen ettől csak nekünk lesz könnyebb.

A lelkész azonban ezt már egészen másképpen adja elő, mint Nietzsche. Rossz úton jár, aki idegen hatalomként tekint Istenre. Ha csupán kénytelen-kelletlen láttuk be, hogy létezik egy olyan mindent elsöprő erő, mely azt tesz velünk, amit akar, s amivel szemben nekünk nem lehet szavunk, akkor nem jutottunk előbbre – figyelmeztet. Ideig-óráig talán belenyugszunk a helyzetünkbe, vagy megpróbáljuk azt hazudni magunknak, hogy nem is olyan rossz ez, tartós vigaszt azonban nem meríthetünk ebből.¹¹

Istent úgy kell szeretnünk, mint azt a legjobban szeretett embertársunkat (testvérünket, gyerekként, szülőnket, szerelmünket, barátunkat), akivel vitába vagy konfliktusba keveredve azt kívánjuk, hogy inkább neki legyen igaza, mintsem nekünk.¹²

Aki így szereti Istent, kizárt, hogy csalódni fog. Semmi másan nem múlik ugyanis a dolog, csakis a hiten. Ha hiszed, hogy így van (hogy neki van igaza), és sohasem lehet másképpen, akkor úgy van, ahogyan hiszed, mert nincs és nem is létezhet olyan instancia, mely a meggyőződésedet felülbírálná, vagy olyan corpus delicti, mely cáfolatnak volna vehető.¹³ Rádásul ez a szeretet nem a szükségszerűség által kikényszerített, hanem szabad, hiszen belőlem fakad.¹⁴

Nietzsche és Kierkegaard koncepciói ezen a ponton válnak el egymástól. A különbség jobb megértése végett hasonlítsuk össze a kétféle szeretetet: az *amor fati* és az *amor dei*.

Aki úgy érzi, hogy több jót kapott az élettől, mint rosszat, az bizonyára szereti a sorsát. (Meg van elégedve a sorsával – mondjuk az ilyen emberre.) De vannak, akik több rosszat kaptak, mint amennyi jót. Ők attól függően szeretik vagy gyűlölik, illetve inkább szeretik vagy inkább gyűlölik a sorsukat, hogy mekkora bennük az életigenlés. Tudjuk, van, akiben éppen csak pislákol valami, és van, akiben lobog. Mármost, ha föltesszük, hogy van olyan méretű lobogás, melyet még a legborzalmasabb élethelyzet sem képes eloltani, akkor eljutunk az abszolút *amor fati*hoz. Nem zárható ki, hogy valóban van ilyen.

Az viszont kizárható, hogy valaki önmaga ellenében (úgy érteve: önmagánál jobban) szeresse a sorsot. Önmagunk ellenében csak egy másik embert szerethetünk. A másikért lemondhatok magamról – az igazamról éppen úgy, mint a fél vesémről, vagy akár még az életemről is –, a sorsnak azonban nem nyújthatok efféle áldozatokat. Nem azért, mert nem szeretem eléggé, hanem mert ez egészen egyszerűen nonszensz. (Áldozatot csak annak adhatunk,

¹¹ Uo. 1008.

¹² Uo. 1005 skk.

¹³ Uo. 1007.

¹⁴ Uo. 1008, 1011.

akiről feltételezzük, hogy fogadni képes azt, elfogadni pedig csak egy másik személy vagy személyszerű lény tud.)

Úgy tűnik, hogy Kierkegaard itt messzebbre jutott, mint Nietzsche, hiszen Istent elmélyültebben és kételymentesebben, s ráadásul belülről fakadó, kényszer nélküli szabadsággal lehet szeretni, nem úgy, mint a sorsot. Vagy talán pontosabb, ha úgy fogalmazunk, hogy az, akinek van személyként szerethető Istene, messzebbre juthat, mint akinek nincs.

Ám ezzel még nem értünk a végére. Nem sokkal a *Vagy-vagy* után született meg *Az ismétlés*, melynek második része egy (fiktív) fiatalember Jóbról írt elmékedéseit tartalmazza.¹⁵

A patriarcha különös álláspontot képvisel, amikor a Teremtő (drasztikus) próbára teszi: Egyrészt kitart az Istene mellett és nem tagadja őt meg (vagyis elismeri, hogy Istennel szemben nincs igaza), másrészt a saját meggyőződése mellett is mindvégig kitart, és nem hajlandó – barátai ösztökélésének engedve – a büntetéséből a bűnére következtetni. (Kitartott tehát amellett, hogy neki is igaza van.) Mert „tudja, mi az ember [...] tudattal rendelkezik, melyet még Isten sem vehet el tőle, jöllehet ő adta. Jób úgy ragaszkodik az állításához, hogy fölfedezzük benne azt a szeretetet és bizalmat, amellyel szentül hiszi, hogy az Úr mindent meg tud magyarázni, csak szóra kell bírni.”¹⁶

A késői Nietzsche egyre inkább valamilyen keleti passzivitással kapcsolta össze az *amor fati*¹⁷ (a *Zarathustra* még nem! – de erre most nem lesz idő kitérni), Kierkegaard viszont azt mondja, hogy cselekedj bátran a saját meggyőződésed szerint – egyéb mércéd úgyszincs –, és semmi se tántorítson el! Hogy mivégre sújtanak tragédiák vagy hullanak az öledbe égi ajándékok, nem tudhatod. A lényeg, hogy se Istent ne tagadd meg, se önmagadat, történéjk veled bármi. Istennek mindig igaza van, és neked is mindig igazad van – föltéve, hogy önmagadat adod.¹⁸

(Zárójelben fűzöm hozzá: hogy mi is ez az Önmagad, arról csak utalásokat találunk *Az ismétlés*ben. Vélelmezem, hogy itt is ugyanarról van szó, mint a *Vagy-vagy*ban Wilhelm tanácsos második levelében. A nevezett helyen arról olvashatunk, hogy önmagunk megtalálása egyfajta reveláció, mely a választás

¹⁵ Ezek összekapcsolása és egyetlen gondolatmenetként való értelmezése a *Vagy-vagy* ismertetett prédikációjával nem magától értetődő, hiszen két mű fiktív szerzői nem véletlenül különbözöek, de nem is képtelenség. Az állásfoglalás akár pró, akár kontra részletesebb indoklást igényelne, ám ettől most eltekintek.

¹⁶ Kierkegaard: *Az ismétlés*. 66 sk.

¹⁷ „Nem emlékszem, hogy valaha is törekedtem volna bármire – soha életemben nem küzdöttem, a heroikus természet ellentéte vagyok. Nem tapasztalatból ismerem az »akarást«, a »törekvést«, a »célt«, a »vágyat«. Most is, ebben a pillanatban is, úgy tekintek jövőmre – a *tágas* jövőre! –, mint tengertükörré, melyet nem fodroz kívánság. A legkevésbé sem akarom, hogy valami más legyen, mint ami; magam sem akarok más lenni.” – Nietzsche: *Ecce homo*. 56.

¹⁸ Kierkegaard: *Az ismétlés*. 66, 70.

aktusa által következik be, s melyben egyaránt bizonyosságot nyerünk az emberi szabadságról, a lélek hallhatatlanságáról, Isten létéről, és a magunkban hordozott moralitás belülről fakadó kényszeréről.¹⁹ Következésképpen: annak, aki már átlépett az esztétikaiból az etikaiba, kétely nélküli tudása van saját magáról.)

Vessünk néhány pillantást az *amor fati*hoz, illetve az *amor dei*hez szorosan kapcsolódó „örök visszatérésre” és „ismétlésre” is. Az előbbi értelme és funkciója viszonylag világos. Az antik világ embere számára hajdan magától értetődő időképzet egyfajta mankóként és egyszersmind tesztként szolgálhat a modern *amor fati*hoz. Csak az szereti igazán a sorsot, aki elbírja az örök visszatérést, és úgy juthatunk el legbiztosabban az *amor fati*hoz, ha megingathatatlanul válik bennünk a meggyőződés a dolgok és az események végtelen ismétlődéséről.

A kierkegaard-i „ismétlés” ennél sokkal bonyolultabb. Constantin Constantinus az *Az ismétlés* című könyvecske álneves szerzője a *Vagy-vagy* írásainak fiatalabb szereplőjéhez („A”-hoz) hasonló karakter. Igazi otthona az esztétikai világ (vagy ahogyan egy helyütt mondja: az immanencia²⁰), gazdag, sokoldalúan művelt (egyebek mellett a filozófiában is jártas), széles körű élettapasztalatokkal bír, és virtuóz lélekelemző – vagy legalábbis annak tartja magát.

Constantinus közreadott műve két részből áll.²¹ Az első rész egyetlen – ám jól elkülöníthető szakaszokra bontható – folyamatos elbeszélés a szerző tollából. A második rész nagyobb hányadát pedig a Jób könyvét kommentáló fiatalember Constantinushoz írt levelei teszik ki.

A kötet különféle szövegeiből két egészen különböző és egymásnak ellentmondó ismétlésfogalom bontakozik ki. Az elsőt nevezzük *esztétikai ismétlés*-nek. Ennek értelme pofonegyszerű. Vannak az életben olyan dolgok, melyeket – ha ehhez támad kedvünk – megismételhetünk. Ha jó kávét ittunk valahol, akkor elmehetünk oda újra.²² Ha a szavaink nemtetszést váltanak ki valahol, akkor az asztalra csaphatunk – amiképpen egy jeles professzor tette egy ízben –, és azt mondhatjuk, hogy „Megisméltlem!”²³ Ha kizökkentett bennünket valami a kellemes lelkiállapotunkból (ahogyan ez a szegény ifjúval is történik), akkor tehetünk érte, hogy ismét visszatáljunk hozzá.

¹⁹ Kierkegaard: *Vagy-vagy*. 790.

²⁰ Kierkegaard: *Az ismétlés*. 51.

²¹ Az itt következő gondolatmenet ellenőrzéséhez fontos segítséget kaptam a következő írásoktól: Ionuț-Alexandru Bărliba: Søren Kierkegaard's Repetition. Existence in Motion. *Symposium: Theoretical and Applied Inquiries in Philosophy and Social Sciences* 2014/1. – <https://philpapers.org/rec/BRLSKR>; Edward F Mooney: *Repetition: Getting the world back*. In *The Cambridge Companion to Kierkegaard*. Hannay A, Marino G. D. eds. Cambridge University Press, 1997. 282–307.

²² Kierkegaard: *Az ismétlés*. 39.

²³ Kierkegaard: *Az ismétlés*. 23.

Mindez problémamentesnek látszik, Constantinus azonban további megerősítést akar, s ezért egy kézenfekvő kísérletre szánja el magát: megismétli a berlini utazását.²⁴ Ám ekkor keserűen csalódnia kell, mert semmi sem olyan, mint először volt. Még azok a bútorok sem, melyek változatlan állapotban várnak rá az ismét kibérelt szobájában, mert új hangulata a tárgyak mivoltát sem hagyja érintetlenül.²⁵ Az az egy-két momentum, ami mégis ismétlésnek tekinthető – a postakocsin való zötykölődés borzalmai²⁶ vagy az idegesítő vendégek az étteremben²⁷ – pedig inkább karikatúrák és torzképek, mintsem valódi megerősítések.

Az első rész végére érve megérthetjük, hogy az esztétikai ismétlés eszméje hübrisz. Úgy tűnhet ugyan, hogy életünk eseményeinek legalább egy része újra előidézhető; sőt még az sincs kizárva, hogy ezt tapasztalatilag is bizonyítva látjuk; vagy akár még az is megeshet, hogy abban a tudatban halunk meg, hogy életünk során mindent, amit csak akartunk, és ahányszor csak akartuk, megismételtünk. Ám mindeközben tudnunk kell azt is, hogy bármelyik pillanatban bármi megtörténhet velünk.

Röviden összefoglalva a tanulságot: nem uraljuk a létezésünket, és bölcsebb, ha ezt tudomásul vesszük. – De akkor mit kezdjünk magunkkal, hogyan éljük az életünket? – adódik a kérdés, s Constantinus erre nem sok mindent tud felelni. – Semmihez se ragaszkodj és semmit se akarj görcsösen! – ezzel a tanáccsal fejezi be a beszámolóját, majd a postakürtöt szimbólummá emelve az élet kiszámíthatatlanságának könnyed-ironikus tudomásulvételére biztat: „Folytatódj, élet színjátéka, melyről nem tudni, komédia-e vagy tragédia, hiszen senki sem látta még a befejezést! Folytatódj, létezés színjátéka, melyben az életet éppoly kevésbé kapjuk vissza, mint a pénzt!”²⁸

A második (nevezzük *szelleminek*) ismétlésfogalom elméleti hátterét is Constantinus vázolja föl nekünk. Az ismétlés filozófusa Leibniz – közli rögtön a könyv elején –, aki szerint, „ha Isten nem akarta volna az ismétlést, nem jön létre a világ”, valamint: „a világ maga is ismétlés.”²⁹

Isten elméje tartalmazza az összes lehetséges létezőt – kezdi a magyarázatát Leibniz. Ám minden possibilitás nem létezhet egyazon világban, mert bizonyos dolgok logikailag ellentmondanak egymásnak. Az együttlétezésre képes ideákból viszont komposszibilis sorozatok állíthatók össze (és állnak össze Isten elméjében), s ezek közül a Teremtő azt választja ki, amelyek a le-

²⁴ Uo. 7, 23.

²⁵ Uo. 39.

²⁶ Uo. 24.

²⁷ Uo. 39.

²⁸ Uo. 44.

²⁹ Uo. 8 sk.

hető legtöbb létezőt és a lehető legkevesebb rosszat tartalmazza. Fontos hangsúlyozni, hogy döntése nem csupán a világ kezdőpontjában határozza meg a valóság teljességét, hanem az előrehaladó idő minden pillanatában egészen az apokalipszisig. Isten tehát pontosan látja előre, hogy mi történik majd a teremtés egy-egy porszemével, akár sokmillió évvel a genezis után is.³⁰

Mindebből következően a Constantinus által Berlinben kipróbált módon elméletileg sem lehetséges az ismétlés, kár is erőlködnünk. (Ergo bármilyen éles eszű is a narrátor, Leibniz elméletének következményeit mégsem mérte föl helyesen, vagy félreértette.)

Más értelemben viszont nagyon is létezik, hiszen minden, ami van, Isten ideájának a manifesztációja. Mi magunk is azok vagyunk. Nem vagyunk azonban pusztá szellemek, hanem – amint ezt a *Vagy-vagy* második Wilhelm-levele részletesen kifejti – bele vagyunk vetve az érzéki világba, s – miután a nagy revelációt követően fölmertük önmagunkat – itt kell helytállnunk, és megmaradnunk annak, akik vagyunk. Ez azonban folyamatos erőfeszítést követel, hiszen – ugyanúgy ahogyan szegény Jóbot vagy a róla elmélkedő ifjút – a legkülönbébb kihívások próbálnak bennünket eltéríteni önmagunktól. Szellemi értelemben akkor beszélhetünk ismétlésről, ha sikerül ellenállnunk ezeknek az impulzusoknak, és képesek vagyunk megmaradni olyannak, amilyenként Isten elméjében létezőnk, vagy emberi perspektívából fogalmazva: ha sikerül megmaradni önmagunknak.

Nietzsche amor fatija az antik ciklikus időkoncepcióhoz vezet vissza bennünket, az ismétlés itt bemutatott fogalma pedig egy ahhoz hasonló *álló időt* körvonalaz, mint amelyet Henri-Charles Puech írt le.³¹ Némely archaikus kultúra az időt sem előre haladónak, sem körben forgónak nem látja, hanem inkább úgy képzel el, mint ami egyhelyben toporog. Ezekben a világokban az események mindig archetipikus minták ismétlései – magyarázza a vallástörténész.³²

Mintha Kierkegaard is valahogy így látná. Isten fejében minden embernek ott van az ideája, és kinek-kinek akkor mennek rendben a maga dolgai, ha az érzéki világba és annak születés és halál közé kifeszített lineáris idejébe vetve is hasonló tud maradni az ősképhez; ha meg tudja ismételni azt. Az idő (az őt

³⁰ G. W. Leibniz: A Resumé of Metaphysics. Ford. Mary Morris – G. H. R. Parkinson. In *Philosophical Writings*. London–Vermont, Everyman, 1995. Uő.: Essays on the Justice of God and the Freedom of Man in the Origin of Evil in Three Parts. In *Theodicy*. Ford. E. M. Huggard. Illinois, Open Court, La Salle, 1996. 7–10.

³¹ Henri-Charles Puech: *Gnosis and Time*. In *Man and Time*. Ed. Joseph Cambell. Ford. Ralph Manheim. Routledge & Keagan Paul, London, 1958.

³² A szóban forgó gondolkodásmódot Mircea Eliade is részletesen leírja és remek példákkal illusztrálja is, ám ő Puech-sal ellentétben nem tekinti ezt egy harmadik primordiális időkoncepciónak a lineáris és a ciklikus idő mellett. – Eliade: *Az örök visszatérés mítosza*. I. fejr. Ford. Pásztor Péter. Európa Könyvkiadó, 1993.

egyszerre hordozó és benne lebegő emberrel együtt) azonban hajlamos kizökkenni, és ilyenkor mielőbb helyre kell azt tolni; értsd: vissza kell állítani a repetíciót. Ráadásul az ember eo ipso cselekvő lény (*Vagy-vagy*. 870), ebből adódóan pedig ő maga veszélyeztetni szüntelenül az ismétlést, és teszi ki magát az idő újbóli kizökkenésének.

* * *

Azt hiszem, hogy Nietzschénél és Kierkegaard-nál nem igen juthatunk messzebbre a félelemmel való számvetésben. Ám azt egyikük sem mondja, hogy nincs mitől félni. Mert van. A jövő kiszámíthatatlan, bármikor megtörténhet bármi, evilági életünk elkövetkező eseményei tökéletesen ismeretlenek előttünk. Lehet, hogy már végtelen sokszor felolvastam ezt az írást ezen a pulpituson állva, de azt mégsem tudhatom, hogy mi történik majd velem, miközben visszabotorkálok a helyemre. Talán majd hasra esek. Lehet, hogy már a végtelenedik alkalommal, de ebben a pillanatban akkor sem tudom, hogy ez vár rám.

Mivel a jövő ismeretlen, a félelem sem legyőzhető. Helyesebb tehát, ha megtanulunk nem félni a félelemtől. Megbarátkozni vele, vagy egyenesen „megszeretni a rohadékot”. (Ez is Ottlik.) Hogyan is írja Kányádi Sándor a *Valaki jár a fák hegyén* című versében?

*valaki jár a fák hegyén
ki gyújtja s oltja csillagod
csak az nem fél kit a remény
már végképp magára hagyott*

*én félek még reménykedem
ez a megtartó irgalom
a gondviselő félelem
kísért eddigi utamon
[...]*

*valaki jár a fák hegyén
mondják úr minden porszemen
mondják hogy maga a remény
mondják maga a félelem*

A FÉLELEM FUNKCIÓI AZ ÍTÉLŐERŐ KRITIKÁJÁBAN

BLANDL BORBÁLA

Messziről kezdem a félelemről szóló előadásomat. Ennek egyik oka az, hogy az az út, amelyet végig szeretnék most járni gondolatban, régóta vonz, úgyszólván nem tudom kikerülni, hogy éppen a félelem kapcsán ne menjek végig rajta. Elhatárolódásokkal kell kezdenem. A gondolatmenet azon főbb pontjai, amelyeket csupán megemlítek, de tárgyalni nem fogok most, a következők: Hogyan jut el Kant az 1763-as „Megfigyelések a szép és a fenséges érzéséről”¹ című, antropológiai irányultságú dolgozatától *Az erkölcsök metafizikájának alapvetésében* előforduló Neigung/Furcht (hajlam/félelem) párosig², nem kitérve arra, hogy a tisztelet érzését (Ehrfurcht) miért kell és hogyan lehet végleg leválasztani a félelem (Furcht) érzéséről – idézzük fel: a tisztelet „észfogalom alkotta” érzés, az egyetlen a maga nemében, míg a félelem „befolyás révén kapott”. A gyakorlati filozófiáról és vele együtt a morális törvényről és az akarat szabadságáról sem lesz most szó. Elemzésem középpontjában *Az ítélőerő kritikája*³ áll, pontosabban az öröm és örömtelenség (Lust und Unlust) érzése, úgy, ahogyan az *ÍEK* második Bevezetésében megjelenik. Kell és lehet amellet érvelnem, hogy az örömtelenség érzése fedheti a félelemét. Legfontosabb mondanivalóm azonban nem a fenséges és a félelem egymáshoz való viszonyával, hanem az előbb említett fogalompár, az öröm és örömtelenség rendszerben elfoglalt helyével kapcsolatos. Ez ugyanis meghatározó jelentőségű lesz abban a kérdésben is, hogy hogyan lenne érdemes érteni azt, amit Kant a fenségesről mondott:

¹ In Immanuel Kant: *Prekritikai írárok*. Ford. Czeglédi András. Budapest, Osiris/Gond-Cura, 2003. 285–336.

² „Szememre vethetnék, hogy a tisztelet (Ehrfurcht) szóval egy homályos érzésben keresek menedéket ahelyett, hogy valamilyen észfogalommal egyértelmű megoldást javasolnék a kérdésben. Csakhogy a tisztelet érzés ugyan, mégsem befolyás révén *kapott*, hanem észfogalom *alkotta* érzés, s ezért fajtája szerint különbözik az első nembe tartozó, hajlamra vagy félelemre visszavezethető érzésektől.” In Kant: *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése*, I. rész, 17. bekezdés, 3. lábjegyzet. Ford. Berényi Gábor, a fordítást átdolgozta: Tengelyi László. Budapest, Raabe Klett, 1998. 27. (kiemelések az eredetiben).

³ Immanuel Kant: *Az ítélőerő kritikája* (a továbbiakban: *ÍEK*). Ford. Papp Zoltán, Budapest, Osiris/Gond-Cura, 2003.

A széppel (...) közvetlenül együtt jár az élet előmozdításának érzése, s így a szép feletti tetszéssel összeférnek a vonzó ingerek és a képzelőerő játéka; a fenséges érzése ellenben olyan öröm, amely csak közvetve keletkezik, nevezetesen úgy, hogy az életerők pillanatnyi gátoltságának és ezt nyomon követő, annál erősebb kiáradásának érzése hozza létre, amiért is úgy tűnik, hogy a fenséges érzésénél – mint felindulásnál – a képzelőerő működését nem játék, hanem komolyság jellemzi. Ennélfogva a fenséges érzésével nem egyeztethetők össze a vonzó ingerek sem; és mivel a tárgy az elmét nem pusztán vonzza [megj. tőlem: mint az öröm esetében], de váltakozva újra és újra taszítja is, ezért a fenséges feletti tetszés nem annyira pozitív örömet, mint sokkal inkább csodálatot vagy tiszteletet foglal magában, azaz megérdemli, hogy negatív örömnek nevezzük.⁴

A negatív öröm itt nem poetikus kifejezés, hanem terminus technicus. Kant ezzel arra az elgondolására utal vissza, amelyet először a prekritikai *Kísérlet a negatív mennyiségek fogalmának a világbölcseletbe való bevezetésére* című 1763-as írásában fejtett ki, és a *TÉK*-ba is bekerült, amikor a jelenségek intenzív mennyiségéről, fokáról, illetve „reális tartalmáról” beszélt. Amikor Kant azt írja, hogy a fenséges „negatív öröm”, azt úgy kell érteni, hogy mérhető foka, elvben matematikailag is kifejezhető mennyisége van: az inkább fenséges „negatívabb” öröm, mint a kevésbé fenséges – már amennyiben a határtalan-ságok mértéktelenségei között tehető különbség egyáltalán.

Visszatérve az öröm és örömtelenség érzésének a transzcendentálfilozófia rendszerében elfoglalt helyéhez: ez a kérdés az *ÍEK* második Bevezetéséhez vezet majd, ahonnan a reflexió fogalmával visszajutunk majd a *TÉK*-hez: a kategoriális megismeréshez és a reflexió fogalmak tanához. Az *ÍEK* második Bevezetésében írottak és a reflexió fogalmak kanti elméletének összeolvasása Jean-Francois Lyotard ötlete⁵, az ő írásaira támaszkodom majd ennek az összefügésnek a kifejtésekor.

Eugen Fink egy 1957-es előadásában⁶ különbséget tesz a filozófiai rendszerek tematikus és operatív fogalmai között. Tematikus fogalmakon azokat

⁴ *ÍEK*, 156–157.

⁵ Lásd Jean-Francois Lyotard: *Leçons sur l'Analytique du Sublime*. Paris, Éditions Galilée, 1991. Német fordítása: uő: *Die Analytik des Erhabenen. Kant-Lektionen, Kritik der Urteilskraft* §§23–29, München, Wilhelm Fink Verlag, 1994.

⁶ Eugen Fink: „Operative Begriffe in Husserls Phänomenologie”, előadás a *III. Colloque International de Phénoménologie*n, 1957 áprilisában, Royaumont. In Eugen Fink: *Nähe und Distanz. Phänomenologische Vorträge und Aufsätze*. Freiburg/München, Verlag Karl Alber, 1976. 180–204.

érti, amelyekről az adott filozófia szól: Platónnál ilyen az idea, Arisztotelésznél az ouszia, energeia és a dünamisz, Plótinosznál az Egy, Leibniznél a monász, Kantnál a transzcendentális, Hegelnél a szellem, Nietzsche-nél a hatalom akarása, Husserlnél a transzcendentális szubjektivitás. Ezek olyan fogalmak, amelyeknek ismerete és végiggondolása nélkül nem érthetünk semmit a szóban forgó filozófiák kérdéseinek dimenzióiból. Ezekben a tematikus fogalmakban anagrammaszerűen sűrűsödnek össze azok a lényegi elemek, amelyeket az adott filozófia kifejt. Ahhoz azonban, hogy ezeket a tematikus fogalmakat meg tudjuk alkotni, olyan fogalmakra és/vagy gondolkodási modellekre is szükség van, amelyek maguk nem nyernek teljes meghatározást. Ezek az operatív fogalmak vagy gondolkodási modellek olyan intellektuális sémák lehetnek, amelyeknek tartalma nem rögzített. A filozófia megértése olyan fogalmi területen, olyan fogalmi közegben mozog, amelyet nem képes figyelembe venni, nem válhat a gondolkodása témájává. Ezek a fogalmak vagy sémák a filozófiai gondolkodás *árnyékai*, írja Fink. Egy bizonyos „lebegő meghatározatlanság” jellemző rájuk, „sokkal inkább operatíván használják, mint tematikusan megvilágítják” őket.⁷ Ennek köszönhetően újabb és újabb jelentéssz összefüggések sejlének fel és maradnak árnyékban még akkor is, ha a cél azoknak a fogalmaknak a közvetlen megvilágítása, amelyek az adott gondolkodás tulajdonképpen témáját alkotják. Fink a tudat végességét a gondolkodás e sajátos működésével magyarázza (tehát nem fordítva!): „Az ember világ-megértése az Egészet egy tematikus világ-fogalomban gondolja el, ez azonban véges perspektíva, mivel e világfogalom megformálásához olyan fogalmakat kell használnia, amelyek eközben árnyékban maradnak.”⁸ Nincs árnyék nélküli megismerés, sőt, ahogyan az a tanulmány Husserl filozófiáját elemző, későbbi részeitől kiderül, a tematikus fogalmak létrejöttében is kulcsfontosságú szerepet játszanak az operatív fogalmak. Végso soron ezek lesznek a „megnyilvánuló tudás” kifejtetlen és nélkülözhetetlen alapjai. Az elmondottakból talán érzékelhető, hogy az általában vett filozófiai szövegek elemzésébe Fink által bevont fogalomosztály nem pusztán formailag különbözik a „rendes”, tematikus fogalmaktól, és nem is a kifejtettség szintjében találjuk meg a fő különbséget. Az operatív fogalmak szükségképpen járulnak a tematikus fogalmakhoz, reflektálatlan vagy alulreflektált alapot jelentenek számukra, ahonnan a filozófiai elemzés az energiáit meríti a megértéshez – ez az alap azonban nem érzéki, hanem fogalmi (vagy intellektuális). Itt most nem követem tovább Fink gondolatait, hiszen azok példászerűen a husserli fenomenológiát elemzik tovább. Viszont azt gondolom, hogy ha a kanti filozófiára alkalmaznánk a tematikus és

⁷ Uo. 203.

⁸ Uo. 186.

operatív fogalmak (vagy intellektuális sémák) megkülönböztetését, a transzcendentalitás tematikus fogalmának operatív párja minden bizonnyal a reflexió fogalma lenne. Pontosabban: a reflexió fogalmak rendszere. A reflexió fogalmainak segítségével kanyarodunk vissza az *ÍEK* második Bevezetéséhez, az öröm és örömtelenség érzésének a transzcendentális rendszerben elfoglalt helyének kérdéséhez. A helyet ebben az esetben nem teljes mértékben kell metaforaként érteni. A reflektálás aktusa ugyanis Kantnál helymeghatározás is: a reflexió fogalmak tana a *TÉK*-ban transzcendentális topika, amelynek elsődleges szerepe annak meghatározása, hogy egy adott képzet melyik megismerőképességünkből származik – a reflexió amfibóliája, vagyis félrecsúszásának lehetősége pedig nem más, mint a képzeink származási helyének téves meghatározása: az érzéki képzeteket intellektuális képzeteknek véljük, vagy az intellektuális képzeteket érzékieknek (Kant ezt a kétféle csúsztatást Leibniznek, illetve Locke-nak tulajdonítja). A transzcendentális topika a *TÉK*-ban a genealógia feltárásaként határozza meg a transzcendentális reflexió feladatát, ez a genealógia azonban nem időbeli, hanem téries szerkezetet mutat, amennyiben téri metaforákkal, az egymás mellett létezés terminusaival írja le őket – hasonlóan ahhoz, ahogyan az *ÍEK*-ban vezeti be az ítélőerőt, amelynek a természetfogalom tartománya és a szabadság fogalmának tartománya között kell lehetővé tennie az átmenetet (miközben ez a közvetítő erő nem rendelkezik „sajátlagos tartománnyal”⁹). A következőkben a kanti ítélőerő esztétikájának rekonstrukciójáról lesz szó, úgy, ahogyan azt Lyotard látta (és ahogyan az számára központi jelentőségű összefüggésrendszerré vált).

Lyotard második Kant-könyvében¹⁰ (*Előadások a fenséges analitikájáról*) a reflexió három fő funkcióját különbözteti meg Kantnál: a heurisztikus funkciót, amelyik a tárgymegismerés szubjektív feltételeinek felderítésében játszik szerepet; az anamnetikus funkciót, ez legtöbbször kategóriák nélkül, spontán megy végbe, és pusztá összehasonlításon alapul; és a „tisztá” vagy esztétikai reflexiót, amelyben „a reflexiónak ahhoz, hogy reflexió ítéleteket hozzon, csak a reflektálás képességére van szüksége”.¹¹ A fenti meghatározásokból első pillantásra úgy tűnhet, hogy a reflexió funkciói között nem a tudatosság szintje, hanem az objektivitásuk mértéke képezi a legfőbb különbséget, azonban a helyzet távolról sem ilyen egyszerű. A reflexió működhet **heurisztikus módon** akkor, ha a tudattartalmaimat mint objektumokat veszem

⁹ *ÍEK*, 84.

¹⁰ Az első Kant-könyv: *L'enthousiasme, la critique kantienne de l'histoire*. Paris, Galilée, 1986, amelynek kiinduló szövege még 1981-ben keletkezett, és részben be is épült az 1983-as *Le Différend*-ba.

¹¹ Lyotard, 1994. 56.

tekintetbe: ez abban az esetben lép fel, amikor a reflexiós fogalmakon (egység és különbözőség, összhang és ellentmondás, belső és külső, anyag és forma) alapuló megkülönböztetéseket alkalmazom a képzeteimre, tehát ítélek afelől, hogy egymáshoz való viszonyukban azonosként vagy különbözőként, összhangban vagy ellentmondásban állóként, külsőként vagy belsőként, materiálisként vagy formaiként jelennek meg. **A reflexió anamnetikus funkciója** kapcsolatban áll a heurisztikussal, azonban nem a képzetek egymással való összehasonlításában megy végbe, hanem arról tudósít, hogy a képzeteink mely megismerőképességeinkből erednek. A reflexió e formáját azonban, mondja Lyotard, nem szabad valódi *genealógiaként* érteni: a tapasztalat a priori lehetőségfelételei ténylegesen a prioriak, vagyis a reflexiós műveletek nem működhetnek konstitutívan, pusztán a képzetek helyes használatát határozhatjuk meg a segítségükkel. Magát az észkritikát is az anamnetikus reflexió kíséri: miközben saját képességeink határai meghúzásának kritikai munkáját végezzük, reflektálunk arra, mi történik az elménkben. Ez a reflexiós modell a reflexiós képzeteknek (tehát nem csupán a transzcendentális reflexió fenti, összehasonlító foglmainak) azon a sajátosságán alapul, amelyet Lyotard tautegorikusságnak nevez. **Tautegorikus** képzetek azok, amelyek egyszerre jelentenek kedélyállapotot és adnak információt erről az állapotról. A tautegorikus fogalmak leginkább kézenfekvő példája az öröm és örömtelenség érzése, azonban, mint láttuk, a tudat minden képességénél találkozunk ezzel a kettős működésmóddal. Ha kritika anamnetikus mozgását nézzük, amelyben a gondolkodás a saját képességeinek helyes működését ellenőrzi, a transzcendentális elemtanhoz, vagyis a transzcendentális esztétikához és a transzcendentális logikához jutunk. Azonban ahogyan távolodunk azoktól a „helyektől”, ahol a kritikai gondolkodás biztonsággal le tudja bonyolítani szintéziseit, vagyis a szemléleti formáktól és a sematizált kategóriáktól, egyre nő azoknak a mentális műveleteknek a száma, amelyek nem alkalmaznak kategóriákat, mégis heurisztikus funkciót töltenek be, ezért tautegorikusaknak nevezhetők. Lyotard „szubjektív operátoroknak” nevezi a gondolkodás e módozatait, amelyeknek köszönhetően a megismerés területén túl is, a kategóriák megkerülésével, szintetikusán tudunk eljárni. Ilyen szubjektív operátornak nevezi Lyotard például a regulatív ítélőerőt vagy az analógiás gondolkodást.

Amennyiben egy időre magunkévá tesszük Lyotard feltételezéseit a kanti intenciókkal kapcsolatban, beláthatóvá válik az a különleges státusz, amelyet az esztétikai ítéletek nyernek el a transzcendentálfilozófiai rendszerben. Az esztétikában a reflexiónak, úgy tűnik, csupán a reflektálás képességére van szüksége ahhoz, hogy reflexív módon ítéljen, tárgyra nem. (Az, hogy ez tautologikus állítás-e, vagy pedig új ismeretet közöl, attól függ, hogy sikerül-e meg-

győző módon azonosítani, netán rendszerbe foglalni a szubjektívitas különböző fokain álló megismerési módokat, illetve sikerül-e föltérképezni azokat a viszonyokat, amelyek egymáshoz kapcsolják őket szükségszerű együttműködések során). Az esztétikai reflexióban Lyotard szerint maga a heurisztikus, szabad tautegória mutatkozik meg, amely nem szorul semmilyen további igazolásra. A gondolkodásnak ezt a funkcióját a kritikai vizsgálat (Untersuchung)¹² és a kategoriális szintézis tönkretenné, nagyjából úgy, ahogyan a munkagépek megjelenése is megzavarja az erdő nyugalvét. Ugyanakkor az esztétikai reflexió minden ítéletünket körülveszi: valamilyen módon, örömmel vagy örömtelenül (másképp fogalmazva: pozitív vagy negatív örömmel) viszonyulunk a saját gondolkodásunkhoz. A reflexiónak ez a formája kíséri a tudatot minden mozgásában. Innen szemlélve az is jól láthatóvá válik, hogy miért nem helytálló az a megállapítás a kanti esztétikával kapcsolatban, amely szerint minden helyesen végrehajtott ítéleti aktusunkat szükségképpen olyan örömrész kísérné, amelynek felbukkanása valamilyen gyenge formában igazolná a teremtés jóságába vetett bizalmunkat, magyarul: hogy maga a megismerés folyamata önmagában egyre növekvő garanciáját adná annak, hogy a létezés alapjában véve örömteli, félelemmel való telítettsége pedig csupán a kedély éber tartására szolgálna. Az esztétikai beállítódások valamelyike ugyan kísérni fogja minden gondolatunkat, azonban a legkevésbé sem rendezhető semmilyen, pláne nem akár mennyiségében, akár intenzitásában vagy mélységében növekvő sorba. Ami viszont lehetségesnek tűnik: egy olyan filozófiai esztétika elgondolása, amelyik a megismerésben rejlő tautogerikus öröm lehetősége helyett arra a szintén tautogerikus félelemre koncentrál, amelyik az emberben lévő határtalanságban gyökeredzik.¹³

¹² A vizsgálat (Untersuchung) Kantnál a reflexióval (Überlegung) áll szemben, ez az Amfibolia-fejezetben így hangzik: „Nem minden ítélet szorul vizsgáldásra, vagyis arra, hogy figyelmünket az igazság alapjaira irányítsuk, mert ha ítéletünk közvetlenül bizonyos (...) akkor igazságának semmilyen közelebbi ismervére nem tudunk rámutatni, mint arra, amely benne magában kifejeződik. De minden ítélet, sőt, minden összehasonlítás reflexióra szorul, tehát arra, hogy tisztázzuk, milyen megismerőképessegekhez tartoznak az adott fogalmaink.” In *TÉK*, 276. B 317., kiemelések az eredetiben.

¹³ Ehhez lásd Jean-Francois Lyotard: *The Sublime and the Avant Garde. Paragraph*, October 1985, Vol. 6 (October 1985), 1–18.

A FÉLELEM NÉLKÜLI ÉLET BE NEM VÁLT ÍGÉRETE A FÉLELEM ÉS A SZORONGÁS FOGALMI DISTINKCIÓJA A FELVILÁGOSODÁS DIALEKTIKÁJÁBAN¹

DARADICS BOGLÁRKA

BEVEZETÉS

Tanulmányomban *A felvilágosodás dialektikájának* első fejezetére fókuszálok, mely „*A felvilágosodás fogalma*” címet viseli. Állításom szerint a mű e (programadó) része a félelem és a szorongás jelenségeinek distinkciójára építve fejt ki nagyívú modernségkritikáját.

Célom kettős: egyfelől azt a fogalmi hálót kívánom feltérképezni és megkonstruálni, amelyben – megítéltésem szerint – a leginkább szemléltethető, illetve elbeszélhető Horkheimer és Adorno koncepciója. E fogalmi háló központjában a már említett két fogalom, a félelem és a szorongás állnak, melyekhez szorosabban és lazábban kapcsolódnak a mítosz, a barbárság, a tudomány, a (második) természet, a tudás, és az uralom terminusai. Másfelől pedig, az említett központi fogalmak (félelem és szorongás) közötti különbségek és jellemzők szétszálazásán keresztül megkísérlem bemutatni a felvilágosodás előtti, illetve utáni korszakok jellemző sajátosságait (*modernségkoncepció*). Egyúttal tehát azt a kérdést járom körül, hogy mit jelent tulajdonképpen a „felvilágosodás dialektikája”, s miért (és miként) kapcsolódnak hozzá – már-már esszenciálisan – a félelem és szorongás képzetei.

A felvilágosodás dialektikája több ízben táplálkozik Walter Benjamin *A történelem fogalma* című művéből. A tanulmányban e kapcsolatra és hatásra is kitérek. Úgy gondolom ugyanis – és ehhez kapcsolódik második (központi) állításom –, hogy érdemes alapvetően történeti rekonstrukción keresztül közelíteni, illetve tárgyalni Horkheimer és Adorno szóbanforgó művét. A történeti tények és mozzanatok vizsgálatára és ezek (a mű tartalmi mondanivalója kapcsán történő) elemzésbe való bevonására olyan kontextualizáló keretként tekintek, amely hathatós segítséget képes nyújtani az értelmezések kapcsán, pontosítva s egyúttal kiegészítve azokat.

¹ „Az Innovációs és Technológiai Minisztérium Únkp-23-3-1. kódszámú Új Nemzeti Kiválóság Programjának a Nemzeti Kutatási, Fejlesztési és Innovációs alaphból finanszírozott szakmai támogatásával készült.”

Köszönettel tartozom Weiss Jánosnak, aki tanácsaival és megítéléseivel hozzájárult a tanulmány megszületéséhez.

A tanulmány felépítését tekintve két fő részből áll: az első részben a releváns történeti szempontokat és adalékokat tekintem át – főként levelezésekre, valamint életrajzi aspektusokra támaszkodva; egy úgynevezett „big picture-t” nyújtva ezzel, mely pozicionálja a *Dialektikát*.² A második részben pedig az előbb említetteket alapul véve *A felvilágosodás dialektikájának* fogalomrendszerére fókuszálok. Célom a félelem és a szorongás fogalmainak árnyalt és precíz elemzésén keresztül bemutatni, hogy miféle modernségkoncepció olvasható ki Adornóék írásából, vagyis hogy miként válaszolható meg a kérdés: *mit jelent a felvilágosodás dialektikája*.

TÖRTÉNETI ADALÉKOK A FELVILÁGOSODÁS DIALEKTIKÁJÁHOZ

Ahogy az tudvalevő, Adorno és Horkheimer Frankfurt am Main elhagyása után, már az amerikai emigrációjukban, hozzávetőlegesen 1941 és 1944 között írták a művet. Munkájukat azonban több éves kutatómunka és hosszas, sokakkal folytatott eszmecsere előzte meg, mielőtt 1944-ben átnyújtották volna a kész alkotást³ Friedrich Pollocknak 50. születésnapja alkalmából, akinek egyébiránt a könyvet ajánlották. A mű gondolatíságának alakulását befolyásoló egyének közül jelen írásban a legeklektásabb példára – vagyis Walter Benjamin kései (politika)filozófiájára⁴ – térek ki. A levelezések alapján ugyanis

² Természetesen ez önmagában beláthatatlan és – ebből következően – kivitelezhetetlen feladat: tengernyi szempont mentén megközelíthető lenne *A felvilágosodás dialektikájának* (történeti) pozicionálása. Erre magától értetődő módon nem vállalkozhatok. Jelen írásban a téma szempontjából legadekvátábbnak vélt szempontokra fókuszálok, melyeket a levelezések, valamint a mű későbbi elemzésének szempontjából relevánsnak tartok.

³ *A felvilágosodás dialektikáját* a szerzők az újrakiadás előtt minimálisan átdolgozták, s módosították, jórészt inkább Adorno. Erre az 1960-as évek második felében került sor, már Németországba való visszatérésüket követően. Az 1969-ben az S. Fischer Verlagnál megjelent mű már e módosított változat (a magyarul 2020-ban megjelent fordítás ez alapján készült). A szerzők az 1969-es kiadás előszavában a következőképp nyilatkoznak e változtatásokról: „[a] változtatásokkal jobban takarékoskodtunk, mint ahogy az az évtizedekkel korábbi könyvek újrakiadásakor szokásos. Nem akartunk retusálni azont, amit korábban írtunk, még a nyilvánvalóan inadекvát pontokon sem; ha a szöveget mindenestül mai álláspontunkhoz kívántuk volna igazítani, azzal amúgy sem lyukadtunk volna ki másra, mint hogy új könyvet kell írunk. (...) Lényegében beértük a nyomdahibák és más effélék kijavításával.” M. Horkheimer – T. W. Adorno: *A felvilágosodás dialektikája*. Ford. Bayer József, Gerébi György, Glavina Zsuzsa, Mesterházy Miklós, Vörös T. Károly. Budapest / Frankfurt am Main, Atlantisz Kiadó / S. Fischer Verlag, 2020. 10.

⁴ Kifejezetten *A történelem fogalmára* (*Történelemfilozófiai tézisek*) fókuszálok. Ennek oka egyfelől, hogy az Adorno–Horkheimer levelezés alapján e mű az, amely markánsan – s szinte „egyedülként” – megjelenik *A felvilágosodás dialektikája* kapcsán folytatott beszélgetéseikben és eszmecseréjükben. Másfelől pedig alapvetően e

kimutatható, hogy Horkheimer már 1937–1938 táján élénk diskurzust folytatótt Benjammal⁵ több, később a *Dialektika* központi téziseivé vált állításról.⁶

Meglátásom szerint az *Institut für Sozialforschung* alapvető viszonyítási pont a szóbanforgó mű keletkezése szempontjából, értem ezen, hogy ami az Intézettel e periódusban történt, az erőteljesen kihatott Horkheimer és Adorno munkájára. Fontos és elengedhetetlen tehát e szempontokat figyelembe venni; jelen esetben kifejezetten az *emigráció*, a *fasizmus térhódítása* és a *marxizmus* (a történelemfilozófia-felfogás változásával összefüggésben) tengelyén vizsgálódom.⁷ E kapcsán többek között Jürgen Habermas *A felvilágosodás dialektikájának* 1986-os kiadásához írt utószavát⁸ elemzem, valamint Weiss János *Az integrációtól a narrációig* című kötethez készített bevezető tanulmányára támaszkodom, mely a *Dialektika* magyar recepciójának kétségtelenül fontos s meghatározó darabja. Az adekvát pontokon pedig – nagyon

Benjamin-mű az, amelyekre a szakirodalom hagyományosan úgy tekint, mint amely alapján kései történelemfilozófiája meghatározható és értelmezhető. Vö. B. Lindner: *Benjamin Handbuch. Leben–Werk–Wirkung*, Stuttgart / Weimar, J.B. Metzler Verlag, 2011. és H. Eiland – M. W. Jennings: *Walter Benjamin. Eine Biographie*, Berlin, Suhrkamp Verlag, 2020.

⁵ T. W. Adorno – M. Horkheimer: *Briefwechsel 1927–1969. Band II: 1938–1944*. Hrsg. C. Gödde – H. Lönitz, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2004. 155.

⁶ Többek között emiatt lehetséges, hogy bár Benjamin 1940-ben meghalt (majdnem négy évvel a *Dialektika* kész változatának megszületése előtt), mégis több ponton erőteljes hatást gyakorolt Horkheimer és Adorno munkájára.

⁷ Természetesen további szempontok is relevánsan bevonhatók lennének az elemzésbe úgy, mint a Harmadik Birodalom, a zsidóság vagy épp a pszichoanalízis kérdései. Ezek azonban bőven túlmutatnának a tanulmány keretein. Ezen aspektusok részletes és átfogó bemutatásáért lásd: M. Jay: *The dialectical Imagination. A History of the Frankfurt School and the Institute of Social Research 1923–1950*, Berkeley / Los Angeles / London, University of California Press, 1996.; R. Wiggershaus: *Die Frankfurter Schule. Geschichte – Theoretische Entwicklung – Politische Bedeutung*, München, Deutscher Taschenbuch Verlag, 1997.; P. Lenhard: *Café Marx. Das Institut für Sozialforschung von den Anfängen bis zur Frankfurter Schule*, München, C. H. Beck, 2024.; J. Stuart: *Grand Hotel Abgrund. Die Frankfurter Schule und ihre Zeit*, Stuttgart, Klett–Cotta, 2019.

⁸ A *felvilágosodás dialektikájának* első kiadására 1947-ben került sor; a holland Querido adta ki (Horkheimer – Adorno: *A felvilágosodás...*, 9.).

Ezt követően hosszú ideig, egészen 1969-ig nem jelent meg újra. Ez idő alatt a mű kvázi „kalózkidadásokban” terjedt az érdeklődők között. A mű 1986-os kiadásához Habermas utószót írt, amely azonban – annak ellenére, hogy a *Dialektika* történeti és elméleti pozicionálása szempontjából meglehetősen fontos írásról van szó – kizárólag e kiadásban található meg. Bár azóta már sokszor újra nyomtatták a művet, az említett utószó egyik kiadásban sem szerepel. Magyarul Weiss János fordításában, *Az integrációtól a narrációig – A felvilágosodás dialektikájának recepciója* (2004) című kötetben olvasható.

röviden – az *Institut* és a Frankfurti Iskola történetével foglalkozó monográfiákra is támaszkodom.⁹

Az 1938-as amerikai emigráció tapasztalata, illetve később (1941-ben) a New Yorkból Los Angelesbe való költözés erőteljesen meghatározta az Intézet további működését, kutatásainak irányait; ezzel összefüggésben pedig *A felvilágosodás dialektikájának* koncepcióját és téziseit úgyszintén.¹⁰ Fontos azonban megjegyezni, hogy e kettő között igen érdekes, már-már „*dialektikus*” viszony figyelhető meg: az Intézet kutatási programjának (azaz az *interdiszciplináris materializmus programjának*)¹¹ változása erőteljesen meghatározta a *Dialektika* gondolatiségét, ez utóbbi (tehát a gondolatmenet és azok az állítások, amelyeket Adornóék e műben megfogalmaztak) viszont dominánsan formálta az Intézet arculatát. Amire rá kívánok mutatni az tehát nem más, mint a kölcsönös *odavissza-hatás/egymásra-hatás*. Weiss János hívja fel a figyelmet rá, hogy amikor – főként adminisztratív okokból – Horkheimer New Yorkból Los Angelesbe költöztette az *Institút*ot, az maga után vonta, hogy „mint egységes és jól szervezett tudományos műhely szét is esett, a korábban követett »interdiszciplináris materializmus« programja pedig talaját veszítette”.¹² Meglátásom szerint e széthullás megtörténte pedig jórészt a már említett történelemfilozófiai aspektussal, illetve a marxizmus kérdéskörével hozható összefüggésbe. Erőteljes gondolati váltás következett ugyanis be az Intézet tagjainak marxizmushoz való viszonyulásában, így természetesen Horkheimerében és Adornóében szintén. Ezt lentebb – Habermas alapján – részletebben tárgyalom. Mindezek fényében értelmezendő Weiss arra vonatkozó megállapítása, hogy „a mű [*Dialektika*] töréspontot képvisel az *Institut* korábbi programjához képest”.¹³ E törés oka abban keresendő, hogy Adornóék rámutattak a marxizmus és a neomarxizmus egy kulcsproblémájára, mégpedig a kritikai társadalomtudományok és a (természet)tudományok között fennálló

⁹ Ezek a következők: Jay: *The dialectical Imagination*; Wiggershaus: *Die Frankfurter Schule*; Lenhard: *Café Marx*; Stuart: *Grand Hotel Abgrund*.

¹⁰ Martin Jay egyenesen úgy gondolja, hogy *A felvilágosodás dialektikája* az Amerikában töltött idő alatt szerzett tapasztalatok terméke is (Jay: i.m. 255).

¹¹ Az úgynevezett *interdiszciplináris materializmus programját* Horkheimer dolgozta ki, s hirdette meg 1931 januárjában tartott székfoglaló beszédében, amikor is átvette az *Institut für Sozialforschung* vezetését Carl Grünberg-től. A program részletesebb tárgyalásáért lásd M. Horkheimer: A társadalomfilozófia jelenlegi helyzete és a társadalomkutatási intézet feladatai. Ford. Weiss János. In *Műhely* 15(1). 27–33. A Frankfurti Iskola elnevezés a '68-as diákmozgalmak idején terjedt el, és a Horkheimer vezetése alatt működő korszakot, s egyben iskolát, tudományos műhelyt értették rajta (és értjük azóta is). Így tehát az *Institut* és a Frankfurti Iskola nem jelenti pontosan ugyanazt.

¹² Weiss János: Bevezetés. Öt előrebocsátott megjegyzés. In uő. szerk. *Az integrációtól a narrációig. A felvilágosodás dialektikájának recepciója*, Budapest, Áron Kiadó, 2004. 7.

¹³ Uo.

viszony természetének kérdésére.¹⁴ A *felvilágosodás dialektikájának* műfaji kérdései is jórészt e megfontolásban gyökereznek, Adorno ugyanis a (természet)tudományok lényegét a kutatásban, ezzel szemben a filozófiát az értelmezésben határozza meg.¹⁵ Ennek fényében jut Habermas a következő, igen hangsúlyos különbség megfogalmazására, mely Horkheimer és Adorno (jórészt történelem-filozófiai) gondolkodása és tudományfelfogása között húzódott, s amelyeket a *Dialektika* megírása kapcsán valamelyest közelíteniük kellett egymáshoz:

[a]z, hogy A *felvilágosodás dialektikája* töredék-gyűjtemény maradt, nem Horkheimer eredeti céljából adódott, aki szisztematikus művet szeretett volna írni, és korábban is a konvencionális kifejtési formákat részesítette előnyben. Ezzel szemben Adorno már meglehetősen korán úgy gondolta, hogy a kifejtés töredékes jellege a filozófiai gondolkodás egyetlen útja. A filozófiának nincs módszere, még hermeneutikai módszere sem. Fantáziadúsán *kell feltárnia* az eltorzított realitás nyomait és összekuszálódott szálait; szellemesen kell megfejtenie a »lét rejtvény-figuráinak ellillanó és eltűnő utalásait«. A filozófia nem érhet el eredményeket, nem rögzíthet pozitív értelmet, a rejtvény megoldása nem más, mint a rejtvény eltüntetése; úgy *oldja fel* a problémákat, mint a démonikus erők varázsát. Olyan kulcsot hoz létre, amelyek alkalmasak a valóság megnyitására. Az ennek megfelelő forma a töredékesség.¹⁶

A már fentebb említett utószavában Habermas alapvetően (filozófia) történeti szempontokat mozgatva tekinti át a *Dialektika* keletkezésének körülményeit, beleszöve egyúttal a szintén markáns és meghatározó történelem-filozófiai horizontot. Fontos azonban megjegyezni, hogy e pozicionálás bőven túlmutat a „hagyományos” történeti munkák keretein: ezzel sokkal inkább az 1980-as években fellendülő, a Frankfurter Iskola hagyományához, illetve a kritikai elmélethez (így a *felvilágosodás dialektikájához* is) – a filozófiai

¹⁴ Weiss: *Bevezetés*, 11–12.

E viszony természete később is fontos szerepet játszott: az úgynevezett *pozitívizmus-vita* központi problémái közé tartozott, mely többnyire Adorno, Karl Popper, Habermas és Hans Albert között folyt az 1970-es évek elején. Ehhez részletesebben lásd Papp Zsolt gyűjteményes kötetének vonatkozó részeit, mely a *pozitívizmus-vita* valamennyi fontos szövegét tartalmazza. (Papp Zsolt szerk.: *Tény-érték-ideológia. A pozitívizmus-vita a nyugatnémet szociológiában*. Budapest, Gondolat Kiadó, 1976.)

¹⁵ Ehhez lásd részletesebben 1931-ben tartott székfoglaló előadását, melyet a *Kant-Társaságban* tartott *Die Aktualität der Philosophie* címen.

¹⁶ J. Habermas: Utószó [A *felvilágosodás dialektikájához*]. In Weiss János szerk. *Az integrációtól a narrációig. A felvilágosodás dialektikájának recepciója*, Budapest, Áron Kiadó, 2004. 83–84.

(elemző)munka mellett – eszmetörténeti eszköztárat (is) mozgó hullámhoz kapcsolódik.¹⁷ Meglátásom szerint Habermas alapvető fontosságú szempontként mutat rá, s elemzi, hogy mit jelentett az, hogy Horkheimer és Adorno közösen írták a művet.¹⁸ Úgy gondolom, ennek az állításnak egyfelől a gyakorlati praxisa, másfelől pedig – ami jóval fontosabb – a szellemi vetületei rendkívül érdekes aspektusokra hívják fel a figyelmet; a következőkben ezeket elemzem Habermas szövegének értelmezésén keresztül.

Annak érdekében, hogy a szerzők közti munka gördülékenyen folyhasson Adorno – kollégáját követve – 1941 tavaszán Los Angelesbe költözik; ekkor kezdődik meg a már igen konkrétan *A felvilágosodás dialektikájának* megírására fókuszáló munka.¹⁹ Ezt természetesen hosszas tervezés és közös gondolkodás előzte meg – nagyjából 1938-tól kezdődően. A szerzőpáros beosztott, strukturált napirend mellett dolgozott a művön, melyet előzetes terveik szerint elejétől a végéig közösen – azaz egymást váltva, s diktálva – írtak volna. A munka megkezdését követően azonban hamarosan arra jutottak, hogy e módszer nem igazán produktív, így csupán a könyv bizonyos részei készültek ilyen formában; a többi fejezetet pedig a közölni kívánt mondanivaló alapján felosztották egymás között. Ennek alapján az mondható el, hogy „a címadó esszé és a Sade-fejezet túlnyomórészt Horkheimer, az Odüsszeusz- és a kultúraipar-fejezet pedig elsősorban Adorno munkája”,²⁰ a mű többi része pedig közös munka eredménye.

Véleményem szerint, amire e munkamódszer rámutat, az nem más, mint a szerzők közti igen szoros, már-már összefonódó gondolati rokonságra való törekvés. Ez pedig átvezet a közös munka szellemi vetületeinek tárgyalására, mely kapcsán Horkheimer és Adorno marxizmushoz való viszonyát, illetve történelemfilozófiai alapállásait igyekszem szemléltetni, annak érdekében, hogy – az emigráció és a fasizmus térhódításának szempontjaival együtt – láthatóvá váljon az a keresztmetszet, amelyből úgy gondolom a *Dialektika* gondolatisága létrejött, s melyben adekvátan pozícionálható.

¹⁷ Ekkor születtek például Helmut Dubiel (*Wissenschaftsorganisation und politische Erfahrung – Studien zur frühen Kritischen Theorie*), Axel Honneth (*Kritik der Macht – Reflexionsstufen einer kritischen Gesellschaftstheorie*) és Rolf Wiggershaus (*Die Frankfurter Schule. Geschichte – Theoretische Entwicklung – Politische Bedeutung*) azóta klasszikussá vált, nagyvű munkái, amelyek alapvetően történeti módon közelítenek a kritikai elmélethez (és fogalmazzák meg kritikájukat felé). Lásd részletesebben: Weiss: Bevezetés, 15.

¹⁸ *A felvilágosodás dialektikája* kapcsán már-már ikonikussá vált a történet, mely szerint a szó szoros értelmében vette „közös írásról” beszélhetünk: délelőtt az egyik, délután pedig a más szerző ült az írógépnél. Ezt megelőzően – s az írás közben is – folyamatos, aktív diskurzus folyt a szerzők között a műben érintett témák kapcsán, melyeket Gretel Adorno jegyzetelt le, segítve ezzel férje és Horkheimer munkáját (Weiss: Bevezetés, 11–12).

¹⁹ Vö. Weiss: Bevezetés, 7.

²⁰ Habermas: i.m. 86.

A mű – ahogy azt a későbbiek során a fogalmak elemzésekor igyekszem szemléltetni – igen erős történelemfilozófiai háttérrel rendelkezik, fő tézisei pedig rendre ebből bonthatók ki. Épp emiatt volt alapvető fontosságú, hogy a szerzők gondolkodásmódja e szempontból erősen korreláljon (legalább) az alkotási folyamat alatt, ennek ellenkezője ugyanis erőteljes gátló tényezőként lépett volna fel, ha nem jelentette volna egyenesen a közös munka sikertelenségét. E szempontból érdemes jelentőséget tulajdonítani annak, hogy Horkheimer és Adorno gondolkodása a mű keletkezése előtt (és után is, sőt egyesek szerint még bizonyos szempontból az alkotási folyamat alatt is) jórészt eltért, radikálisabb különbségek mindenestre kimutathatók.²¹ A bevett értelmezés alapján azonban az mondható el, hogy Adornóék az alkotási folyamat alatt rendre egy platformon voltak, amennyire ezt a közös projekt megkövetelte. Habermas a következő módon nyilatkozik e korszakukról:

A felvilágosodás dialektikáján végzett közös munka egy olyan korszakba esett, amelyben Adorno és Horkheimer szellemi élet-rajza a lehető legszorosabban egybefonódott. (...) Ezzel [a közös munkával] olyan különbségeket takartak el, amelyek álláspontjaik között mindig is fennálltak, és amelyek csak a legintenzívebb együttműködés éveiben léptek háttérbe.²²

Martin Jay rámutat arra az igen fontos szempontra, mely szerint az Intézet munkatársai között nagyjából az 1940-es évek legelejéről kezdődően elindult a(z ortodox) marxizmus egyfajta át- és egyben újragondolása.²³ Ennek eredményeként a marxizmus ortodox formáját – amely szinte mindent kizárólagosan a gazdasági determinizmusból vezetett le, s jelentős hangsúlyt fektetett az osztályhelyzet szerepére – elvetették. Ennek helyébe pedig a természet (*nature*) és az ember viszonyának tanulmányozása lépett.²⁴ Ezt azonban hosszas mérlegelés és közös gondolkodás előzte meg; a munkatársak ugyanis fokozatosan detektálták, hogy bizonyos problémák léptek fel a kritikai elmélet körül. Ezt azzal magyarázták, hogy az őket körülvevő társadalmi valóság radikális módon megváltozott.²⁵ A változás okaiként többek között a tömegkultúra integratív szerepét és térnyerését, a Szovjetunióban való csalódást, illetve a Nyugaton, az osztálytagozódás kapcsán tapasztaltakat érdemes említeni.²⁶ Ezekből kiindulva,

²¹ Nincs lehetőségem e különbségek tárgyalására, ennek részletesebb elemzéséért lásd például: Jay: i.m. vonatkozó részeit, kifejezetten pedig a monográfia 6. és 7. fejezeteit.

²² Uo. 76.

²³ Jay: i.m. 253–256.

²⁴ Uo. 254.

²⁵ Uo. 253.

²⁶ Uo. 256.

az intézeti munkatársak újra forszírozni kezdték, hogy a különböző diszciplinákat a lehető legszélesebb spektrumon szintetizálják,²⁷ ahogyan az 1930-as évek elején próbálkoztak ezzel az *interdiszciplináris materializmus programjának* keretében.

Amire az előbbiekkal rá kívánok mutatni az a marxizmushoz való viszony megváltozása, mely magától értetődő módon befolyásolta Adornóék történelemfilozófia-felfogását, melyet a *Dialektika* kapcsán is érdemes megemlíteni. Habermas értelmezése szerint, a műből a felvilágosodás erőteljes kritikája bontakozik ki, ami a korban, ahol született, meglehetősen unikálisnak bizonyult, ha a megfogalmazott állítások számunkra ma már nem is bírnak akkora revelatív erővel.²⁸ Habermas sokkal inkább a Horkheimer történelemfilozófia-felfogásában bekövetkezett változásra helyezi a hangsúlyt, némileg azt implikálva ezzel, hogy inkább Horkheimer gondolkodása közeledett Adornóéhoz. Habermas megemlíti, hogy 1941 táján Horkheimerben már erősen égett a vágy, hogy – a temérdek adminisztratív és tudományszervező feladat mellett²⁹ – végre egy szisztematikusabb filozófiai igényű művön dolgozhasson.³⁰ Ez idő tájt erőteljes érdeklődést kezdett mutatni Benjamin történelemfilozófiája iránt, ahogy Habermas fogalmaz: „letért a materialista történetfilozófiáról és áttért a benjamin pályára”;³¹ ennek az lett az eredménye, hogy a történelem menetére már nem úgy tekintett, mint amely esetében egyértelműen a dialektika az alapvető működőerő. Arra jutott, azt érdemes vizsgálni, hogy mik azok, amik fenntartják és újratermelik a boldogtalanságot, valamint az elnyomást.³² Kutatásainak középpontjába az uralom és az instrumentális ész kategóriái kerültek, melyek vizsgálatához elsősorban filozófiai eszköztárral és hátszéllel közelített.³³

A történelemfilozófiai horizonthoz – kiegészítésként – érdemesnek tartom megemlíteni Walter Benjamin gondolatvilágának befolyásoló szerepét. A *felvilágosodás dialektikája* kapcsán kifejezetten a *Történelemfilozófiai tézisek* (azaz *A történelem fogalmáról*³⁴ című írása) és a *Teológiai-politikai töredékek*

²⁷ Uo. 253.

²⁸ Habermas: i.m. 75.

²⁹ Habermas minden további nélkül hangsúlyozza, hogy Horkheimer igen alaposan és nagy hozzáértéssel igazgatta az *Institút*ot, s a benne folyó kutatásokat úgyszintén, sőt mi több, utal rá, hogy tulajdonképpen ő maga volt az egész gépezet motorja (Habermas: i.m. 77.).

³⁰ Uo. 77.

³¹ Uo. 80.

³² Uo.

³³ Horkheimer e témákat némileg már korábbi munkáiban is érintette és tanulmányozta. Ennek az ívnek a felvázolásáért lásd Habermas: i.m. 80–82.

³⁴ Benjamin a műnek eredetileg *A történelem fogalmáról* címet adta. A *Történelemfilozófiai tézisek* elnevezés Adornótól származik, aki Benjamin 1940-es halálát követően feleségével, Gretel Adornóval együtt sajtó alá rendezett, majd pedig kiadott egy

relevánsak, bár az utóbbi hatása jóval kevésbé domináns, emiatt ezt jelen írásban nem tárgyalom. Fontos azonban megjegyezni, hogy Benjamin mind Horkheimerrel, mind Adornóval személyes kapcsolatban is állt: gyakorta találkoztak, ameddig az emigráció okozta földrajzi távolság ezt nem akadályozta meg. A levelezés azonban Benjamin 1940-ben bekövetkezett haláláig folyamatos volt hármuk közt. Emellett Benjamin magához az Intézethez is kötődött, bár sosem tartozott az állandó munkatársak közé, ahogyan Axel Honneth fogalmaz, az úgynevezett „külső kör”³⁵ tagja volt.³⁶ Rendszerint ösztöndíjak keretein belül foglalkoztatták: kvázi felkérésre írt olyan jellegű szövegeket, amelyek egybevágtak az Intézet kutatási programjával és gondolati horizontjával; e szövegek az Intézet folyóiratában, a *Zeitschrift für Sozialforschung*ban jelentek meg.

A *Történelemlfilozófiai téziseket* Benjamin utolsó nagy művei közé sorolja a szakirodalom, (kései) történelemlfilozófiája jellemzően ebből bontható ki. A mű több fázisban készült, legalábbis erre utal, hogy Benjamin 1938³⁷ és 1940

német nyelvű válogatást Benjamin műveiből 1955-ben. (Ez volt az első válogatás, mely Benjamin halála után megjelent.) E kötetben használta Adorno a *Történelemlfilozófiai tézisek* címet (Lindner: i.m. 285), az elnevezés pedig azóta általánossá vált.

³⁵ A. Honneth: A kritikai elmélet. Egy gondolati tradíció centrumától a periferiájáig. In *Elismerés és megvetés*. Ford. Weiss János. Pécs, Jelenkor Kiadó, 1997. 9–46. 11.

³⁶ Honneth *A kritikai elmélet – Egy gondolati tradíció centrumától a periferiájáig* című tanulmányában a Horkheimer vezetése alatt működő *Institut* munkatársait két csoportra bontotta: az úgynevezett „belső körre” és a „külső körre”. A „belső kör” tagjai közé Horkheimert, Adornót, Pollockot, Marcusét és Löwenthalt sorolja, míg a „külső kör” tagjai között Benjaming, Kirchheimert, Neumann és Frommot említi. Ezzel pedig rámutat arra, hogy az Intézet kutatási profilja közel sem volt egységes gondolati rendszer; ez jellemzően a ’68-as diákmozgalmak interpretációja a Frankfurti Iskolával kapcsolatban (Honneth: *A kritikai elmélet...*, 9). Honneth állítása szerint tehát 1) a „külső kör” és a „belső kör” között megfigyelhetők bizonyos erőteljes elvi különbségek (a „belső kör” tagjai például – egészen az 1940-es évekig – vallották, hogy a társadalom totálisan integrált, míg a „külső kör” tagjainak munkái ezzel tulajdonképpen szemben helyezkednek el). 2) Látásmódbeli különbségek is megfigyelhetők a két kör között, s a Horkheimer székfoglaló beszédében megfogalmazott kutatási programot – Honneth szerint – a „külső körös” szerzők munkái alapján lehetett volna igazán sikeresen kivitelezni (Honneth: *A kritikai elmélet...*, 10–11). Ami Honneth munkájából – véleményem szerint – a legmarkánsabban kitűnik az az, hogy a „külső kör” tagjait rendre sokkal ötletgazdagabbnak titulálja. Ők ugyanis – a „belső kör” tagjaihoz képest – jóval hamarabb ismerték fel a társadalmi folyamatok alakulása által megkövetelt elvi kérdések revidálásának szükségességét, mint amilyen az (ortodox) marxizmus vagy pedig a kritikai elmélet újragondolásának és pozicionálásának kérdései voltak (Honneth: *A kritikai elmélet...*, 31).

³⁷ Egy 1938-as, Gretel Adornónak írt levelében Benjamin ugyan megemlíti a *Történelemlfilozófiai téziseket*, és meglehetősen izgalommal nyilatkozik a műről, de megjegyzi, jelenlegi formájában még nem szeretné publikálni (G. Adorno – W. Benjamin: *Briefwechsel 1930–1940*. Hrsg. C. Gödde – H. Lonitz, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2019.)

Az Adorno–Horkheimer levelezésben is szó esik arról, hogy Benjamin már 1938-ban írt a témáról Gretelnek; Adorno ugyanis említi ezt Horkheimernek. E levelezés

között többször átírta, módosította a szöveget.³⁸ E munkamódszer pedig meglátásom szerint egyfelől folyamatos, a témán való gondolkodást, másfelől pedig a megírtakkal való valamifajta elégedetlenséget tükröz; ez a magatartás – legalábbis a maximalizmus – Benjamin egész életét rendre végigkísérte.

A műben Benjamin a történelmi materializmus problémaköréből indul ki, s járja körül a historizmussal kvázi szembeállítva. A szöveg kulcsfogalmai közé tartozik a *messiási erő*, a *gyengeség*, a *megváltás* és a *múlt*. Ahogyan azt talán már az előbbi fogalmak is előrevetítik, Benjamin elszakad az ortodox marxizmus alapvető állításaitól; az általa megfogalmazott történelemfilozófia-koncepció sok szempontból komplexebb: egyedi módon ötvözi ugyanis a teológiai és a marxi kategóriákat.³⁹ Egyfelől a történelem „feladatát” a múlttal való foglalatosskódásban határozza meg, másfelől pedig – egy különös perspektívából – felhívja a figyelmet a múlt és a jelen közti kapcsolatra:

[a] múlt titkos indexet hordoz magán, s a megváltáshoz van rendelve általa. Nem ér el hozzánk is egy fuvallat a levegőből, amely a hajdaniakat vette körül? (...) Ha igen, akkor titkos megállapodás van köztünk és a valaha élt nemzedékek között. Akkor vártak bennünket a földön. Akkor valami *gyenge* messiási erő adatott nekünk, miként minden előttünk járó nemzedéknek is, s a múltnak így követelése van velünk szemben.⁴⁰

szerkesztői megjegyzései azonban arról tudósítanak, hogy a háborús körülmények valószínűleg megakadályozták, hogy Benjamin elküldje Gretelnek a mű kéziratát (Adorno–Horkheimer: *Briefwechsel 1927–1969...*, 146).

³⁸ Jelenleg *A történelem fogalmáról* című szöveg hét, különböző formában létező kéziratáról tudunk. E szerint egy (kézzel írt) kéziratot, négy írógéppel írt szöveget, egy francia nyelvű összefoglalót és egy kötegni jegyzetet tartunk számon (Lindner: i.m. 285). Benjamin még élete folyamán többeknek elküldte a szöveget (annak különböző változatait), köztük Hannah Arendtnek is, aki 1941-ben átadta ezt Adornónak, s megbízta, hogy publikálja. Erről többek között az Adorno–Horkheimer levelezés tudósít, élénk diszkusszió folyt ugyanis köztük a mű publikálásának módja kapcsán (vö. Adorno–Horkheimer: *Briefwechsel 1927–1969...*, 144). Az általunk ismert szövegek „sokasága” között megfigyelhetők bizonyos eltérések, én azonban jelen írásban ezek részletesebb tárgyalására nem térhetek ki. Ehhez lásd Lindner: i.m. 284–286, valamint H. Arendt – W. Benjamin: *Texte, Briefe, Dokumente*. Hrsg. D. Schöttker – E. Wizsla, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2021. kapcsolódó részeit. *A történelem fogalmáról* első megjelenése 1942-ben volt; az Intézet készített egy Benjamin- emlékszámot (a *Zeitschrift*tel), ebben publikálták a művet Adorno igen rövid, kiegészítő megjegyzésével. E szöveg az Arendttől Adornóhoz került változat.

³⁹ Benjamin marxizmusának kérdése és jellemzése a Benjamin-kutatáson belül is meglehetősen nehezen meghatározható kérdés. Részletesebb értelmezésekért lásd Lindner: i.m. vonatkozó fejezeteit, illetve M. Löwy: *Fire Alarm. Reading Walter Benjamin's 'On the Concept of History'*. London / New York, Verso, 2016.

⁴⁰ W. Benjamin: *A történelem fogalmáról*. In Radnóti Sándor szerk.: *Angelus Novus. Értékezések, kísérletek, bírálatok*. Budapest, Magyar Helikon, 1980. 961–974. 962.

A művön végigvonul a kérdés, hogy mit jelent pontosan megváltottnak lenni; továbbá a történeti materialista pozíciójának és „feladatainak” meghatározása. Benjamin nagy hangsúlyt fektet a haladás jellemzőinek kibontására, s a jelenség megvalósulásának kritikájára; e gondolatok az előbbiekhöz hasonlóan meghatározóak *A felvilágosodás dialektikája* kapcsán.

Benjamin téziseit Horkheimer és Adorno is tanulmányozta, mielőtt hozzáfogtak volna a *Dialektika* megírásához. Levelezésükben több ízben említést is tesznek abbéli örömuikról, hogy Benjamin hozzájuk hasonló módon detektált és értelmezett bizonyos jelenségeket a modernség kapcsán. Ez előbbi levélváltások nagyjából 1941 és 1942 tájára tehetők, hiszen Adorno 1941-ben kapja meg Hannah Arendttől a *Téziseket*.

Weiss János három főbb szempont mentén határozza meg Benjamin e művének a *Dialektikára* gyakorolt hatását. Először azt a benjamini gondolatot hangsúlyozza, mely szerint „a történelem nem más, mint permanens katasztrofák sorozata”;⁴¹ e gondolat főként a VI. és a IX. tézisek alapján desztillálható. Másodszor Weiss a haladás kérdésének és ezzel összefüggő módon a természet uralásának problémakörét emeli ki, mely gondolat igen megvilágító volt Adorno számára.⁴² Harmadszor pedig a Benjamin művéből markánsan kiemelkedő meglátására mutat rá, mely a következőképp hangzik: „Nincs olyan dokumentuma a kultúrának, amely ne volna egyben a barbárságnak is dokumentuma”.⁴³ Ezek tehát azok a benjamini gondolatok, amelyek alapvető módon befolyásolták és meghatározták a szerzők történelemfilozófia-felfogását, s ezzel együtt a *Dialektika* téziseit is.

A fasizmus térhódítása letaglózó erővel hatott a szerzőpárosra, mely gondolkodásuk szerves részévé és viszonyítási alapjává vált. A személyes, élettörténeti vonatkozások mellett, a jelenség maga is erőteljesen gondolkodásuk homlokterébe került: egész egyszerűen meg akarták érteni az eszme térhódításának okait, az emberek gondolkodásmódját, akikre ez valamilyen oknál fogva hatni volt képes, illetve e hatás jellegzetességeit és sajátos vonásait.⁴⁴ Emiatt jutnak az előbbiekkor szerephez *A felvilágosodás dialektikájának* szubsztantív mondanivalója kapcsán is, s lesz meghatározó az egész koncepció tekintetében. Helmut Dubiel *Wissenschaftsorganisation und politische Erfahrung*⁴⁵ című művében a kritikai elmélet kapcsán meghatározó szempontként tekint a

⁴¹ Weiss: *Bevezetés*, 11.

⁴² Uo.

⁴³ Benjamin: *A történelem fogalmáról*, 965.

⁴⁴ Jelenleg én csupán a *Dialektikára* fókuszálok, ez azonban Horkheimer és Adorno több, e művet követő munkája kapcsán is elmondható.

⁴⁵ H. Dubiel: *Wissenschaftsorganisation und politische Erfahrung. Studien zur frühen Kritischen Theorie*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1978.

fasizmus befolyásoló hatására és szerepére, természetesen mint olyan jelenségre, amely megörökösíti az embereket.⁴⁶

A fentebbiek áttekintésével azokat a történeti szempontokat igyekeztem játékba hozni Habermas utószavának, a levelezés és az intézettörténeti monográfia releváns részeinek elemzésével és összeolvasásával, amelyekről úgy látom, hogy alapvető módon határozták meg *A felvilágosodás dialektikájának* keletkezését, egyúttal pedig amelyek erőteljes kiindulópontot és fogódzót nyújtanak a következőkben annak precíz és alapos értelmezéséhez.

A FÉLELEM ÉS A SZORONGÁS FOGALOMPÁRJA

Habermas egy helyütt úgy fogalmaz, hogy „[a]mit a szerzők (közelebbről tekintve) a könyv lényegeként előadnak, nem több egy bevezető esszénél, amely alig hosszabb ötven oldalnál”.⁴⁷ A következőkben *A felvilágosodás dialektikájának* koncepciójára fókuszálok az első fejezet alaposabb tanulmányozásán keresztül, amire Habermas is utalt az előbb idézettekben. Célom a fogalomrendszerre támaszkodva vizsgálni. A mű igen hangsúlyos, már-már központi terminusainak a félelem és a szorongás fogalmait tekintem, melyhez további fogalmak (mítosz, uralom, természet) kapcsolódnak, némelyek szorosabban, némelyek pedig lazábban. E viszonyrendszer feltárásán keresztül igyekszem elemzéseim kifejtetni. *A felvilágosodás dialektikájának* magyar kiadásában – az új és a régi kiadásban egyaránt – rendre összemosódik a félelem és a szorongás fogalma. Példának okáért az újabb magyar kiadás első mondatában az olvasható, hogy a „felvilágosodásnak mindig is az volt a célja, hogy megszabadítsa az embereket a rettegéstől, és úrrá tegye őket”.⁴⁸ A németben a rettegés terminusa helyén a *Furcht* szó szerepel, ez alapján pedig érdemesebb lett volna a rettegés helyett a félelem kifejezést használni; a magyar kiadás ennél azonban „tovább megy”, helyenként szinonimaként kezeli a félelem és a rettegés terminusait, sok esetben azonban szorongásnak fordították, holott a német kiadás alapján ennek egyértelműen az *Angst* feleltethető meg. A fogalmak összecsúsztatása azt sugallja, hogy a fogalmak között nincs számottevő – vagy semmilyen – különbség. Ez azonban téves megfontolás: a német szöveg alapján világosan meghatározhatók a fogalmak közti eltérések, melyek erőteljesen befolyásolják a pontos értelmezést. Emellett pedig szinte kizártnak tartom, hogy Adorno, aki disszertációs dolgozatát Kierkegaard

⁴⁶ Ehhez lásd részletesebben Dubiel (i.m.) könyvének kapcsolódó részeit, kifejezetten pedig 1.1.3. és a 2.1.3. fejezeteket.

⁴⁷ Habermas: i.m. 75.

⁴⁸ Horkheimer–Adorno: *A felvilágosodás...*, 19.

filozófiájából írta, ne lett volna tisztában, s használta volna kellő körültekintéssel, egymástól elkülönítve a szóbanforgó fogalmakat.⁴⁹

Félelem és szorongás fogalmai közti talán legnagyobb különbség, hogy míg az előbbi tárgya egyértelműen meghatározható, addig az utóbbi esetén nem feltétlen ez a helyzet. Adornóék abból a – fentebb már idézett – gondolatból indulnak ki, hogy „a felvilágosodásnak mindig is az volt a célja, hogy megszabadítsa az embereket a rettegetől”,⁵⁰ ennek következtében pedig „úrrá tegye őket”.⁵¹ Ez azonban nem így történt: a felvilágosodás eszméi megvalósulva más elveket implicáltak, mint azt eredendően tételezték. Az ismeretszerzés célja ugyanis nem a tudás önmagában való értékessége miatt vált fontossá az emberek számára, hanem a racionalizálhatóság, a hasznosság és a kalkulálhatóság szempontjai kezdtek dominálni. A szerzők a műben e folyamat megértésére tesznek kísérletet, vagyis hogy miként torzult el, s változott meg a felvilágosodás alapvetően jó célt szolgáló, „kezdeti” eszméje valami kevésbé nemessé, s mit implicál a változás a modern korra nézve.

A felvilágosodás törekvéséhez szorosan kapcsolható a mítosz fogalma, ennek leleplezése ugyanis olyan kulcs volt, amelynek következtében a világ megszabadulhatott (volna) a „varázslat alól”. A mítoszok képzetei a tudással, az ismeretszerzéssel számolhatók fel: ha ugyanis tudunk valamit, akkor egyúttal az a birtokunkba kerül, tehát uralni tudjuk azt. Ez a természet esetében is így van. Adornóék azonban arra mutatnak rá, hogy „[a]z emberek a természettől csak azt akarják megtanulni, miként használják föl arra, hogy őt magát és az embereket teljesen uralmuk alá hajtsák”.⁵²

A mítosz fogalma egyúttal azonban szorosan kapcsolódik a szorongás fogalmához: tulajdonképpen az ismeretlentől való félelemhez. Ez pedig ráirányíthatja figyelmünket a mítoszt alapvető elvére, s szerepére. Adornóék szerint ugyanis a „mítosz alapjának a felvilágosodás mindig az antropomorfizmust, a szubjektívnek a természetre való kivetítését tekintette”,⁵³ melynek következtében a „természetfeletti, a szellemek és démonok mindig az ember tükörképei, aki hajlamos megriadni a természeti hatalmaktól”.⁵⁴ Az ismeretlen – a szorongás orvoslása végett – a transzcendens ragjára emelkedik, elnyerve

⁴⁹ E ponton természetesen a *Félelem és reszketés* (*Furcht und Zittern*) című Kierkegaard-műre gondolok. Kierkegaard óta vált hagyományosan bevetté a filozófiában félelem és szorongás fogalmainak megkülönböztetése. Meglátásom szerint pedig kimutatható, hogy Adorno és Horkheimer Kierkegaard-hoz hasonló módon használja az említett fogalmakat.

⁵⁰ Uo.

⁵¹ Uo.

⁵² Uo. 20.

⁵³ Uo. 22.

⁵⁴ Uo.

így valamifajta exkluzivitást; az ismeretlenhez így fog társulni a „borzongás szentsége”.⁵⁵ A mítoszok tehát az emberek félelmeinek termékei, szerepük pedig kettős: okai és egyben megoldási kísérletei is annak. Egyrészt ugyanis az ismeretlentől való félelem projekciói, másrészt pedig a társított képzetek, fogalmak és „magyarázatok” hivatottak a félelem fel- illetve megoldására. Ez előbbiekre mutat rá a következő szövegrész is:

[a]z istenek nem szabadíthatják meg az embert a félelemtől, melynek kővé dermedt hangjait saját nevükként viselik. A félelemtől hite szerint úgy szabadulhat meg az ember, ha már nem akad többé semmi ismeretlen. Ez szabja meg a demitologizálás pályáját, a felvilágosodását, amely egynek veszi az élőt az élettellel, ahogyan a mítosz az élettellel az élővel vette egynek.⁵⁶

Az idézet meglátásom szerint arra világít rá, hogy a felvilágosodás – egyik értelme szerint – alapvetően megfeleltethető a demitologizálásnak, mely többnyire a tudás által, a félelem feloldása és megsemmisítése végett történik.

Eredendően a félelem és a szorongás orvoslása céljából indult ismeretszerzés processzusa változott meg radikálisan, pontosabban e megismerési folyamat *célja*, amikor is a különböző jelenségek „átszellemítésének” oka a racionalizálhatóság és kalkulálhatóság érdekében az uralomban kezdett gyökerezni. Ez alapján értelmezhető a kijelentés, hogy „[h]atalom és megismerés szinonimák”.⁵⁷ Az előbbiekről – vagyis a felvilágosodás céljának fentebb részletezett „átváltásáról” – a szerzők egy helyen a következőképp írnak igen megvilágítóan:

[a] felvilágosodás azonban a metafizika platóni és arisztotelészi örökségében fölismerte a régi hatalmakat, és babonaként üldözte az univerzálék igazságigényét. Az általános fogalmak autoritásában még megpillantani vélte a félelmet azoktól a démonoktól, akiknek képmásával a mágikus rítusban befolyásolni próbálták az emberek a természetet. Ekkortól fogva az anyagon az őt irányító vagy benne rejlő erők, rejtett tulajdonságok illúziója nélkül kell majd uralkodni. Mindaz, ami nem akar igazodni a kiszámíthatóság és a hasznosság mércéjéhez, gyanús a felvilágosodás szemében.⁵⁸

Úgy gondolom, e ponton kapcsolhatók össze uralom és technika terminusai, az uralom lényege ugyanis a technika birtoklásában határozható meg.

⁵⁵ Uo. 32.

⁵⁶ Uo. 32–33.

⁵⁷ Uo. 20.

⁵⁸ Uo. 22.

Ez újfent a megszerzett tudás „eszközjellegére” mutat rá; egyfelől ugyanis saját céljaink elérése érdekében igyekszünk megszerezni azt, másfelől pedig – ami szintén igen hangsúlyos – e megszerzett tudás és technika mások kihasználására szolgál (a munkán keresztül a tőke és a profit érdekében). Ebből már egyenesen következik az elidegenedés konzekvenciája, melyet a szerzők le is vonnak: „[m]egnövekedett hatalmukért az emberek azzal fizetnek, hogy elidegenednek attól, ami fölött hatalmat gyakorolnak.”⁵⁹ A szerzők előbbi meglátása ismét a tudás és az ismeretszerzés erőteljes nivellálódását hangsúlyozza, mely alapján az mondható, hogy – ebben az esetben – ismerni annyi, mind *manipulálni tudni*.

Már az előbbieket is erőteljes asszociációkat ébreszthettek Lukács György *A történelem és osztálytudat* című művének ikonikus és központi tanulmányával, *Az eldologiasodás és a proletariátus tudata* című írásából kibomló *eldologiasodás-elméletével*.⁶⁰ Adornóék ezt tovább erősítik, amikor is a tudományos tudás birtoklása kapcsán az előállításra való képességet hangsúlyozzák, s kiemelik, hogy „a dolgok lényege mindig azonosként, az uralom szubsztrátumaként lepleződik le.”⁶¹

A műben a dialektika kifejezés számos alakban jelenik meg: több jelentésrétege figyelhető meg. Úgy gondolom a következő idézet szemlélteti, hogy miként ragadható meg a leginkább a felvilágosodás dialektikája:

[a]hogy már a mítoszok végbeviszik a felvilágosodás dolgát, úgy bonyolódik bele a felvilágosodás minden lépésével egyre mélyebben a mitológiába. (...) Minden anyagát a mítoszoktól kapja [mármint a felvilágosodás], csak hogy szétrombolja őket, és ítélkezőként maga is a mítosz bűvkörébe kerül.⁶²

Maga a felvilágosodás dialektikája tehát egy be nem váltott ígéretet hordoz, mégpedig azt, hogy az embereket a tudás megszerzésével, birtokba vételével megszabadítja a félelemtől, valamint gátat szab szorongásuknak. A kifejezésen keresztül tehát Horkheimerék ítéletet mondanak a modernitás felett, egyúttal azonban maga a felvilágosodás felett is azzal, hogy rámutatnak e (be)teljesületlen ígéretre, illetve a „sikertelenség” (potenciális) okaira.

⁵⁹ Uo. 25.

⁶⁰ A szerzők minden bizonnyal olvasták a művet, Lukács kötete ugyanis a korszakban igen meghatározó volt, valamint a marxizmus programadó művének számított. (Először német nyelven jelent meg 1923-ban, így az esetleges nyelvi korlátok kérdése sem jelenthetett problémát.)

⁶¹ Uo.

⁶² Uo. 28.

A FÉLELEM ÉS AZ URALOM VISZONYA HEGEL „ÚR” ÉS „SZOLGA” FOGALMAINAK KONTEXTUSÁBAN. A MUNKA ÉS A FORMÁLÓDÁS ÖSSZEFÜGGÉSEI.

JÁRMI BENCE

BEVEZETÉS

Tanulmányom központi feltevése az, hogy Hegel *A szellem fenomenológiája* című meghatározó művében, elsősorban az „Öntudat” fejezetben, de említhetnénk akár a *Fenomenológia* bevezető szakaszait, a tudat fejlődésének olyan állapotait jeleníti meg, melyek ugyan fogalmi módon kerülnek kifejtésre, a közöttük lévő viszony, ahogyan egymásra szerveződnek, nem nevezhető a német idealizmus gondolkodástörténetéhez igazodó logikai érvelésnek. Egymással való kapcsolódásuk egészen más módon teszi strukturalizálhatóvá a dialektikus mozgást. Alábbi értekezésünk ennek a belső struktúrának egy mozzanatát próbálja meg feltárni. Mégpedig az „Öntudat” fejezet klasszikusnak nevezhető úr-szolga viszonyrendszerének bemutatásán keresztül. Ennek a gondolatmenetnek a bevezető fogalma lesz a munka.

Hegel a munka fogalmát az uralom, a félelem és a formálás tematikus szempontjai szerint taglalja. Fontos hangsúlyoznunk, hogy amit Hegel munkának nevez, élesen különbözik a munka marxi vagy žižeki értelmezésétől, tanulmányomban mégis ki fogok emelni néhány hasonlóságot és különbséget, melyek az egyértelmű távolság ellenére izgalmas összefüggéseket mutatnak a három gondolkodó között. Ehhez elsősorban az szükséges, hogy a munkára ne pusztán csak materiális tevékenységként tekintsünk. Hegel számára munka a gondolati munka is, egy olyan folyamat, mely egyszerre értendő elvégzett tevékenységként és ennek a tevékenységnek a történeteként is. Azaz a folyamat egésze jelenti a munkát. Ezen kívül ez a cselekvés, azaz a munka elvégzése a valóságon szükség-szerű következménye az egymással szembenálló tudatok konfliktusának. Dolgozatom célkitűzése, hogy a hegeli munka fogalmát *A szellem fenomenológiájában* kifejtett módon elemezve, az „úr” és a „szolga” összefüggésén keresztül mutassam be.¹ Vizsgálódásom eredményeként azt remélem, hogy ezáltal felmutatható az egyén és a társadalom néhány alapvető összefüggése.

¹ A hegeli munkafogalom mint tevékenység felszabadító működésmódot jelent, így ennek a mozgásnak a közelebbi vizsgálatán keresztül megpróbálók összefüggéseket felmutatni Karl Marx és Slavoj Žižek munkára vonatkozó koncepcióival összefüggésben. Mindez annak okán lehet releváns, hogy az elemzett viszony (az „úr” és a „szolga”,

AZ „ÖNTUDAT” FEJEZET

Hegel a *Fenomenológia* „Öntudat” című fejezetében az érzékelés egy olyan fokáról beszél, melyben a tapasztalat önmagára irányuló reflexiója lehetővé teszi az öntudat fogalmi kibomlását.² Számomra azért lesz most e vizsgálat során jelentős a *Fenomenológia* imént említett szakasza, mert itt jelenik meg először a szubjektum egy másik szubjektummal való szembesülésének lehetősége. „Az öntudat számára tehát a máslet van mint lét, vagyis mint megkülönböztetett mozzanat; de éppígy van számára önmagának e különbséggel való egysége is, s ez a második megkülönböztetett mozzanat.”³ Ezen két kiemelt mozzanat alapja voltaképpen annak a gondolatsornak, amiből kibomlik az én és a másik lehetősége. Hegel először is kimondja a tudat önazonosságának következtetését: „Ha fogalomnak nevezzük a tudás mozgását, a tárgynak pedig a tudást mint nyugalmas egységet, vagyis mint ént, akkor azt látjuk, hogy nemcsak számunkra, hanem maga a tudás számára is a tárgy megfelel a fogalomnak.”⁴ Ebben az esetben két ismeretanyag kerül átfedésbe, ez egyrészt *A szellem fenomenológiájából* kiolvasható fogalmi és gondolati fejlődés során kibomló, önmagáról a kibomlás folyamatában egyre több ismeretet szerző tudat (a tudás mozgása). Ez voltaképpen a fogalmi fejlődés, amely fokozatosan felépül a műben. Az idézett szövegrészben a példa másik felét a tárgy, azaz a nyugalmas egység, az énről való tudás adja. Mindezekről azt állítja Hegel, hogy a tudás fogalma és tárgya, azaz az én fejlődésének története és a róla való bizonyosság egybeesik. Azaz: „én vagyok én”. Hegel esetében az én önmagáról való bizonyossága nem tárgyi tudáson alapul, és nem logikai következtetések ok-okozati struktúráján alapszik. Hegel szerint ugyanis közvetlen önismeret nem lehetséges. Az egyedüli mozzanat, ami közvetlen módon az olvasó számára is egyértelmű, nem más, mint az öntudat gyakorlati „intencionalitása”⁵, azaz az „öntudat: vágy

illetve a munkás és a tőkés között) rámutat a fogalom könnyen félreérthető jellegére. Ezzel együtt pedig az értelmezői tevékenységgel a viszony alakulástörténetét is újra szemügyre vesszük. Mindezekkel együtt szükséges hangsúlyoznom, hogy mind Marx, mind Žižek gondolatai pusztán csak említés szintjén szerepelnek a dolgozatban.

² Dolgozatomnak nem célja *A szellem fenomenológiájának* teljes fenomenológiai körköröségét áttekinteni, vállalom ezzel annak a kockázatát, hogy a mű félremagyarázását teszem lehetővé. Problémafelvetésem célja, hogy a *Fenomenológia* „Öntudat” fejezetéből pillantsak rá egy sor olyan filozófiai problémára, melyek a későbbiekben függetlenné válnak a hegeli gondolkodástól. Az alaposabb kontextualizálás érdekében vö. Balogh Brigitta: *A szellem és az idő. Identitás, cselekvés és temporalitás Hegelnél A szellem fenomenológiájában*. Budapest, ELTE BTK Filozófiai Intézet – L’Harmattan Kiadó – Magyar Filozófiai Társaság, 2009. 33–74.

³ G. W. F. Hegel: *A szellem fenomenológiája*. Ford. Szemere Samu. Akadémiai Kiadó, 1979. 96.

⁴ Uo.

⁵ A fogalmat Balogh Brigittától kölcsönöztem.

általában”.⁶ Mindez azt jelenti, hogy Hegel számára a *Fenomenológia* ezen szakaszán az öntudat leginkább egy köztes mozzanatként értelmezhető. Az öntudat köztes mozzanat a tudat magánvaló léte és más számára való léte között. Nézzük, hogyan fogalmaz Hegel a fogalom (tudás mozgása) és az én (tudás tárgya) kapcsán: „[...] ha a fogalomnak azt nevezzük, ami a tárgy magánvalósága szerint, a tárgynak pedig azt, ami mint tárgy vagyis más számára, akkor nyilvánvaló, hogy a magánvaló-lét és a más-száma-va-ló-lét ugyan az; mert a magánvaló a tudat; de éppúgy az is, aminek számára van egy más (a magánvaló); s a tudat számára való, hogy a tárgy magánvalósága és más számára való léte ugyanaz; az én a vonatkozás tartalma és maga a vonatkozás; maga az én egy mással szemben s egyúttal túl nyúlik ezen a másra, amely az ő számára éppúgy csak önmaga.”⁷ Teljesen egyértelmű, hogy Hegel számára mindenféle logikai következtetést felülír és újrastrukturál az én vonatkozásként való működése. Eszerint az én egy olyan vonatkozás, mely önmagára vonatkozik. Mivel ennek az azonosságnak gyakorlati szempontból senki nem kérdőjelezi meg a közvetlenségét – hiszen, ha bárki is fennakadna az önmaga azonosságának elgondolhatóságán, akkor a gondolkodás már a kezdetétől fogva önszabotáló jelleggel bírna –, ezért Hegel ezt az evidensnek tűnő vonatkozást jelöli ki a *Fenomenológia* „Öntudat” című szakaszán. A fejezet egészében ennek a viszonyhelyzetnek az elemzését és egyben fejlődését kíséri meg körülírni.⁸ Hajlok afelé, hogy feltételezzem, hogy Hegel az én használatát és az ebből kibomló öntudat-koncepciót egy sajátos grammatikai ontológia gondolati keretében vázolja fel.⁹ Jeffrey Reid erre vonatkozó megállapításaiból most csak egy szempont lesz számunkra jelentős. Reid azt állítja, hogy Hegel Fichte és Novalis megállapításait figyelembe véve különbséget tesz a korabeli szubjektum-predikátum viszony értelmezései között, és annak fentarthatatlansága mellett érvel.¹⁰ Mindez jól kiolvasható a *Fenomenológia* előszavából is. Hegel szerint a szokásos alany-állítmány viszony már nem érvényes.¹¹ Azok az állítások, melyek az előszóban az én és az abszolútum viszonyát hangsúlyozzák, arra utalnak, hogy milyen komplex a kapcsolat a szubjektivitás fizikai és grammatikai síkjai között.¹²

⁶ Hegel: *A szellem fenomenológiája*. 96.

⁷ Uo. 95.

⁸ Vö. Balogh Brigitta i. m. 41.

⁹ A dolgozat ezen felvetésének kibontását hely és idő hiánya miatt szükségszerűen leegyszerűsíttem. Vö. Jeffrey Reid: *Hegel's Grammatical Ontology Vanishing Words and Hermeneutical Openness in The Phenomenology of Spirit*. Bloomsbury Academic, 2021. 35–68.

¹⁰ Reid: i.m. 36.

¹¹ Hegel: *A szellem fenomenológiája*. 40.

¹² Vö. Reid: i.m. 36.

Mindenesetre ezzel együtt nem tekintem lezártnak a hegeli grammatika-konceptió transzformatív hajlandóságát, ennek további következményeire a későbbiekben térek vissza. Most vegyük szemügyre elemzési keretünk folytonossága érdekében a munka fogalmának és az úr-szolga viszonynak az elemzését.

AZ URALOM ÉS A SZOLGASÁG

Az úr és a szolga egymással szembenálló két tudati stációja úgy merül fel a hegeli öntudat-konceptióban, hogy az öntudat önmaga bizonyosságát csak egy másik öntudat által nyerheti el. „Az öntudat magán- és magáért-való, mert és azáltal, hogy egy másik magán- és magáért-való számára van; azaz csak azáltal van, hogy elismerik.”¹³ Mindez visszautal arra a folyamatra ahogyan a fejezet elején Hegel kifejti, hogy az én miként ismer magára:

Úgy látszik tehát, hogy csak maga a fő mozzanat ment veszendőbe, tudniillik az egyszerű önálló fennállás a tudat számára. De valójában az öntudat az érzéki és észrevett világ létéből való reflexió s lényegileg visszatérés a más létből. Mint öntudat: mozgás; de azal, hogy csak önmagát mint önmagát különbözteti meg magától, a különbség közvetlenül mint más lét megszűnt számára; a különbségnek nincs léte, s az öntudat csak az én vagyok én mozdulatlan tautológiája; ha az öntudat számára a különbségnek nincs meg a lét alakja is, akkor nem öntudat. Az öntudat számára tehát a más lét van mint lét, vagyis mint megkülönböztetett mozzanat; de éppígy van számára önmagának e különbséggel való egysége is, s ez a második megkülönböztetett mozzanat.¹⁴

Az öntudat azon vonatkozásában öntudat, hogy az én egyik realizálódását egy újabb realizálódással összeköti. Hegel azt mondja, hogy ebben a folyamatban az öntudatban realizálódó végtelenségnek a fogalma sokoldalú és sokértelmű. Éppen ezért pontos elemzést igényel. Ennek a folyamatnak a bemutatása adja az elismerés folyamatát, mely azáltal érthető meg, hogy tételezünk két tudatot, melyek egymással szembekerülnek. Ez a Hegel által drámáinak ábrázolt szembe-sülés szükségszerűen következik az én öntételező működéséből. Ezzel egy radikálisan új álláspontot vázol fel Kanthoz képest, amennyiben úgy értelmezzük, hogy a tudat társadalmi aspektusát már egy egészen elemi szinten elhelyezi rendszerében. Mindezt az teszi lehetővé, ahogyan Hegel az öntudat tételezésének módját teszi lehetővé. E miatt a nyelvi működésmód miatt olyan nehezen

¹³ Hegel: *A szellem fenomenológiája*. 101.

¹⁴ Hegel: *A szellem fenomenológiája*. 96.

felfejthető a szöveg bizonyos szakaszainak többértelmű szerepe. Az öntudat hegeli értelmezés szerint egyszerre magán- és magáért való, azaz szükségszerűen egy zárt struktúra, de csak abban a feltételviszonyban magán- és magáért való, hogy egy másik öntudat számára van (ami szintén magán- és magáért való). Az öntudat zártságából még nem következne szükségszerűen, hogy öntudatok interaktálhatnak egymással, vagy hogy egymás számára vannak. De ezzel együtt Hegel azt is állítja, hogy az öntudat intencionális jellege miatt elemi mozzanat a reflexióból adódó elkülönöződés felismerése. A felismerés, hogy van valami, ami az öntudattal ellentétes (egy másik öntudat), és ennek a folyamata végtelen. Hiszen újra és újra szembesül az öntudat azzal, hogy nincs egyedül. Így tehát a végtelen szembenállás, amely adódik a tudat számára a világ megtapasztalása során, azaz ami objektiváció szemben a szubjektummal, egyben folyamatos szembesülés az öntudat számára a saját meghatározottságával szemben. Nézzük, erről Hegel hogyan beszél az uralom és szolgaság viszonyát kibontó fejezet elején: „A megkülönböztetettnek kétértelműsége az öntudatnak abban a lényegében rejlik, hogy végtelen, vagyis közvetlenül ellentéte annak a meghatározottságnak, amelyben tételezve van. Ha elemezzük ennek a szellemi egységnek a maga megkettőződésében adódó fogalmát, akkor meglátjuk az elismerés folyamatát.”¹⁵ A hegeli gondolkodás megértésének kulcsa abban rejlik, hogy elfogadjuk: az itt ábrázolt tudati állapot egyszerre nyelvi és gondolati szinten is működik. Hegel azt mondja, hogy ezen a ponton kétértelműség keletkezik, melyet meg kell szüntetessen az öntudat. „Az öntudat számára van egy másik öntudat; önmagán kívül jutott. Ennek kettős jelentése van. Először, elvesztette önmagát, mert mint más lény találja magát; másodsor, ezzel megszüntette a másikat, mert a másikat nem is látja lénynek, hanem önmagát látja a másikban.”¹⁶ Ha nyelvi szinten gondolkodunk erről, akkor rögtön evidenssé válik, amiről itt szó van. Azaz, hogy az énről való gondolkodás gyakorlatban történő alkalmazása, beszéd vagy gondolkodás közben evidens módon nem kerül ilyen félreértésekbe, az abból következik, hogy létezik egy olyan történeti és gondolati munka, mely már letisztázta az egymással szembesülő tudatok konfliktusát. Mindennek a társadalmi, történeti fejlődéslélektani munka miatt, és az érzékelés evidenciáiból következően a gyakorlati interakciókban nincs tétje, ugyanakkor a szellem fejlődésének terében ez egy meghatározó formálódást lehetővé tevő lépés. Az elismerés folyamatának ilyen értelemben komoly társadalmi, történeti, pszichológiai és nyelvi vonatkozásai vannak.

A két egymással szembekerülő öntudat középfogalom a másik számára, mivel mindegyik magát önmagával közvetíti és kapcsolja össze. A közvetítés mozzanata itt azért jelentős, mert Hegel ezt jelöli ki mint a magáért-való lét

¹⁵ Hegel: *A szellem fenomenológiája*. 101.

¹⁶ Uo.

feltételét: „Mindegyik a közép fogalom a másik számára, amely által mindegyik magát önmagával közvetíti és kapcsolja össze, s mindegyik magának és a másiknak közvetlen, magáért-való lény, amely egyúttal csak e közvetítés által így magáért-való. Elismerik önmagukat, egymást kölcsönösen elismerve.”¹⁷ Az elismerés mozzanata tehát szükségszerű. Nem azért szükségszerű, mert Hegel azt mondja, hanem azért, mert a közvetlen gyakorlatban ez már rögzült. Rögzült abban, ahogyan a gondolkodás számára az én egy belső hivatkozási pont, illetve ahogyan ettől elkülönül a világ, azaz a külső objektivitás. Ez a különbség az én és a nem én differenciájában, azaz a szubjektum és az objektum különbségében jelenik meg. Hegel sajátos módon vezeti a filozófiai diskurzust a *Fenomenológiában*. A gondolatmenetnek van egyfelől linearitása, mely a fogalmi haladás mentén tételez valamit, másfelől ez az állítás újra vizsgálat tárgyává válik. Ebben az esetben az elismerés mozzanata az, amely következtetésként tételezve van, majd ezután ismét vizsgálat alá veti az elismerést, de immár úgy vizsgálja mint realizálódott fogalmat.¹⁸ Ebben a kifejtésben Hegel újra szemügyre veszi az én magáért való voltának következményeit. Ebből arra jut, hogy mivel az én önmagára vonatkozó léte közvetlen és egyedi önmaga számára, a másik öntudattal való szembesülés azt eredményezi, hogy mindkét esetben a másikkal való szembesülés negációt jelent:

Az öntudat mindenekelőtt egyszerű magáért-való-lét, önmagával azonos minden másnak magából való kizárása által; lényege és abszolút tárgya neki az én; s ebben a közvetlenségben, vagyis magáért-valóságának ebben a létében egyedi dolog. Ami más az ő számára, lényegtelen, a negatív jellegével megjelölt tárgy. De a más is öntudat; egy egyén lép fel egy egyénnel szemben. Így közvetlenül fellépve, egymás számára vannak közös tárgyak módjára; önálló alakok, az élet létében elmerült tudatok — mert mint élet határozódott meg itt a léttel bíró tárgy — olyan tudatok, amelyek még nem hajtották végre egymás számára az abszolút absztrakciójának azt a mozgását, hogy megsemmisítsenek minden közvetlen létet és csak az önmagával azonos tudatnak tisztán negatív léte legyenek; vagyis még nem mutatkoztak egymásnak mint tiszta magáért-való-lét, azaz mint öntudatok.¹⁹

Az itt kibomló absztrakt mozzanat azt hivatott ábrázolni ahogyan az önálló alakok, amelyek e pillanatban még csak az élet létében elmerült tudatok, azaz a létezés intenciói, szembesülve egymással, fel akarják számolni egymást, mivel egymást negatív létként tételezik. Mindkét öntudat csak önmagában bizonyos,

¹⁷ Uo. 102.

¹⁸ Uo.

¹⁹ Uo. 102–103.

de ez még nem jelenti az öntudat teljes igazságát: „[...] saját magáról való bizonyossága még igazság nélkül való.”²⁰ Az öntudat teljes igazsága csak az öntudattá válás tiszta absztrakciójának végén következhet be. Ennek pedig Hegel szerint a cselekvés a fő mozzanata. Mindkét tudat-alak cselekvő, hiszen létezésük szükségszerű feltétele a szembenálló tudat tárgyi módjának negációja.²¹

Önmagának mint az öntudat tiszta absztrakciójának kifejtése pedig abban áll, hogy az öntudat mint tárgyi módjának tiszta negációja mutatkozik, vagyis azt mutatja, hogy nincs meghatározott létezéshez kötve, nincs egyáltalán a létezésnek általános egyediségéhez, nincs az élethez kötve. Ez a kifejtés kettős cselekvést foglal magában; a másíknak cselekvését és az önmaga által végre hajtott cselekvést. Amennyiben a másíknak a cselekvése, mind egyik így a másíknak a halálára törekszik. De megvan ebben a másík is, az önmaga által végrehajtott cselekvés; mert amaz magában foglalja saját életének kockáztatását. A két öntudat viszonya tehát úgy határozódik meg, hogy önmagukat és egymást az életre-halálra menő harc által igazolják.²²

Ez a rész ismét aláhúzza azt az állításunkat, miszerint a tudatok között drámai harc folyik, mely életre-halálra menő küzdelmet jelent. A küzdelem a két azonos tudati állapot között lesz az alapja annak a szakasznak, amely az úr és a szolga alá-fölé rendeltségi viszonyát mutatja be lineárisan és dialektikusan. A hegeli rendszerben az életre-halálra menő harc egy olyan határhelyzetet jelöl, mely értelmezhető az öntudat számára egy próbatételként. Azért kell vállalniuk a tudati alakoknak a harcot, hogy az önmagukról való bizonyosságot, mely szerint magáért-valók, igazsággá emeljék. Az, hogy két egymással szemben álló tudat konfliktusáról van szó, még nem zárja ki azt, hogy ugyanezek a folyamatok magukban az egyes öntudatokban is lezajlódjanak. Ugyan is Hegel azt állítja, hogy nem csak külső, az objektív lét síkján létrejövő konfliktusról van szó, hanem arról, hogy mindez az öntudaton belül is lezajlik. Az öntudaton belül ez úgy jelenik meg, hogy az az egyszerű általános vonatkozás, amely az öntudat első megjelenéséből következik, szétbomlik (a másik öntudattal való szembesülés folyamán) a differenciálódás reflexiója miatt.

A közvetlen öntudatban az egyszerű én az abszolút tárgy, amely azonban számunkra vagy magánvalósága szerint az abszolút közvetítés és amelynek lényeges mozzanata a fennálló önállóság. Amaz egyszerű egység felbomlása az első tapasztalat eredménye; általa

²⁰ Hegel: *A szellem fenomenológiája*. 103.

²¹ Uo.

²² Uo.

tiszta öntudat és olyan tudat van tételezve, amely nem tisztán magáért-valósága szerint van, hanem egy más számára, azaz mint léttel bíró tudat vagy tudat a dologiság alakjában. Mind a két mozzanat lényeges; — mivel először is nem-azonosak és ellentétesek és egységükre irányuló reflexiójuk még nem adódott, azért a tudat két ellentétes alakjaként vannak. Az egyik az önálló tudat, amelynek lényege a magáért-való-lét, a másik az önállótlan tudat, amelynek lényege az élet vagy a más számára való lét; amaz az úr, emez a szolgáló.²³

Szigorúan követve a szöveg saját belső struktúráját, ezen a ponton arról van szó, hogy az éppen absztrakttá váló öntudati folyamatok, amelyek az egyén önreflexív folyamataiban zajlanak le, egybeesnek azzal, ahogyan közösségi értelemben szembekerül egymással két öntudat. Az egymással szembeni tételezések nagyon hasonlóan működnek. Az egyén belső öntudati folyamataiban (a közvetlen öntudatban) az egyszerű én tárgyként tételeződik, ezzel egyszerre lesz adott egy én, amely elgondol, és egy én, amely közvetít. Ezzel felbomlik az öntudat korábbi általános egysége. Ezáltal egy tiszta öntudat és egy olyan tudat van tételezve, amely dologivá válik, mert más számára való. Bizonyos értelemben Hegel bravúrja ez a nyelvi játék, melyben az én tárgyi tételezése össze van játszatva azzal, ahogyan az egyén szembesül az objektív valóságban egy másik egyénnel. Ez nagyon erőteljes példája annak, ahogyan Hegel a grammatikai regisztert ontológiai szintre emeli. Ebben az állapotban a gondolatilag és grammatikailag szétválasztott tiszta öntudat és a léttel bíró tárgyi tudat egysége nem adott. Ahogy Hegel mondaná, az öntudat általános fogalma szét lett bontva két végletbe. Ezt a két végpontot, a magáért-való-létet és a más-száma-va-való létet nevezi Hegel úrnak és szolgálóknak.

A MUNKA ÉS A FÉLELEM FOGALMA

A továbbiakban némileg elszakadva a szöveg linearitásától a munka, illetve a félelem elemzésére fókuszállok. Hegel az öntudatról szóló fejezetben a következő módon határozza meg a munkát:

A munka ellenben *gátolt* vágy, *feltartóztatott* eltűnés, vagyis *formálja* a dolgot. A negatív vonatkozás a tárgyra ennek *formájává*, és valami *maradandóvá* lesz; mert épp a dolgozó számára a tárgynak önállósága van. Ez a *negatív* közép, vagyis a formáló *cselekvés* egyúttal *egyedisége* vagy tiszta *magáért-valósága* a tudatnak, amely most a munkában önmagán kívül a megmaradás elemébe

²³ Uo. 104.

lép; a dolgozó tudat tehát ez által az önálló létnek *mint önmagának* szemléletéhez jut.²⁴

Ezen idézet alapján a munka három egymástól eltérő vonatkozást eredményez a létezéssel szemben. Egyrészt gátolt vágy, mely azt jelenti, hogy a munkán keresztül gátolva van az öntudat azon működésének aspektusa, hogy a magáért-való-léte, más-száma-va-ló-léte, azaz másléte közötti azonosságát, tehát saját állandó célszerűségét „észre vegye”, vagy legalábbis tudatosítsa ezt a vágyat, amely arra vonatkozik, hogy egészségességében hordozza igazságát. Másrészt a munka feltartóztatott eltűnés, azaz a szellem mozgásának olyan módon történő kijátszása, mely megakadályozza, feltartóztatja a rögzült igazságok, értékek eltűnését. Ezáltal a munka következtében gátolva van azok megőrzése és rögzítése, azaz fogalomná válása is. Mindezek alapján a munka negatív módon ugyan, de formálja a dolgot (ami ebben az esetben a tudat). Itt ugyanakkor dolognak értendő minden, ami tárggyá tud válni egy tudat számára. A munkának ez a negatív vonatkozása a tárgyra további két aspektusban rögzül: formává és valami maradandóvá válik. Azt látjuk, hogy mindez meghatározza a dolgozó tudat és a tárgy(dolog) viszonyát. Mert a dolgozó tudat számára a tárgynak önállósága van. A tárggyá váló tudat és a munkaeszközként funkcionáló tárgy ebben a gondolati lépésben össze van játsztatva egymással. Mégpedig olyan értelemben, hogy a dolgozó számára a tárgy a függetlenedés módja. A tárgynak csak annyiban van önállósága, hogy a dolgozó használja azt. Ez a negatív közép, a munka formája és maradandója, a tárgy (dolog). Viszont a tárgy a munka cselekvésében csak eszköz. A negatív közép sokkal inkább azt az aktualitási potenciált jelöli, amit a munka magában hordoz. Ezzel együtt láthatóvá válik az, ahogyan Hegel csak érinti a dolgozó tudat és a tárgy viszonyát. Nem fejti azt ki, mivel a tudat fejlődésének aktuálisan csak ezen aspektusa jelentős. Mivel a munka mint formáló cselekvés egyúttal egyedisége vagy tiszta magáért-valósága a tudatnak, amely munkában önmagán kívül, ugyanakkor a megmaradás elemébe lép, ezért a munka fogalmát valami olyasminnek kell értelmeznünk, mely a dolgozó tudat számára biztosítja a fennmaradást és mégis eltéríti a reflexiót. A munka eredménye nem egy alkotás vagy egy termék, Hegel ennél figyelmesebben azt feltételezi, hogy a munka által egy olyan pozícióba kerülhet a tudat, mely által az önálló létnek *mint önmagának* a szemléletéhez jut.²⁵

²⁴ Hegel: *A szellem fenomenológiája*. 106.

²⁵ Hogy ez a szemlélet pontosan mit takar, ahhoz összevethetjük a *Fenomenológia* magyar fordítását az angol fordítással: „[...] the working consciousness arrives at the intuition of independent Being as of its own self. „Work, by contrast, is desire held in check, fleetingness staved off, or work cultivates. The negative relation to the object becomes its form and something permanent, because it is precisely for the worker that the object has independence. This negative middle term or the

Tehát a dolgozó tudat a munka által a saját független létezésének (úgy, mint ami önmagában van) az intuíciójához jut. Hegel mindössze ebben az egy bekezdésben említi a munka jelentőségét, majd ezután áttér az uralom és a szolgaság viszonyainak más aspektusaihoz. Mindenesetre a munka már eme rövid szakaszon való szerepeltetése is gondolkodásra ösztönöz, jelesül: hogy vajon miért kap a fogalom ilyen rövid, de kitüntetett szerepet a gondolatmenetben.²⁶ Lukács György *A munka mint teleologikus tételezés* című tanulmánya némileg árnyalja a képet Hegel munkafogalmával kapcsolatban. Lukács értelmezésében Arisztotelész és Hegel gondolkodásában felismerhető az a teleologikus mintázat, mely az ember és a természet viszonyában a megmunkálás mozzanatát szükséges lépésnek véli.²⁷ Lukács lételméleti szempontból vizsgálja a munka szerepét, és mind Arisztotelészénél és mind Hegelnél arra a következtetésre jut, hogy mindkettejük esetében felismerhető az egyén természettel ellentmondó tárgyi létmódjának munkában való objektivációja.²⁸ Az is világossá válik, hogy Hegel az életmű munkáinak szintén tematizálja a munka és a megmunkálás jelentőségét, viszont sokkal karakteresebben mint *A szellem fenomenológiájában*.²⁹ Összevetve Lukács megállapításaival az mindenképp kijelenthető a munkafogalom *Fenomenológiájában* betöltött szerepéről, hogy olyan lételméleti funkciója van, mely az öntudat absztrakciójának működését képes eltéríteni. Mivel a szolga tudati állapotának ez egy szükséges mozzanata, a munka lehetővé teszi az alárendelt pozícióból való kilépést. A munka által a szolgai

formative doing is at the same time the singularity or the pure Being-for-itself of consciousness, which now, in working, steps outside itself into the element of permanence; in this way, therefore, the working consciousness arrives at the intuition of independent Being as of its own self.” Hegel: *The Phenomenology of Spirit*. Transl. Michael Inwood. Oxford University Press, 2018. 81.

²⁶ Az „Öntudat” fejezet további szakaszain később szintén feltűnik a munka fogalma, viszont immár mint a vággyal egyenrangú párfogalom.

²⁷ Vö. Lukács György: A munka mint teleologikus tételezés. *Korunk* 30. évf. 11. sz. 1971. 1618.

²⁸ Uo.

²⁹ Hegel már az 1805–1806-os jénai előadásaiban megfogalmazza, hogy az ember a természet folyamataival ellentétes módon megmunkáltatja a természetet önmagával. „Természet és munka, eszköz és cél tehát ily módon valami önmagában egyneműt eredményez: a munkafolyamatot és befejezésül a munkaterméket. Azonban a különeműségek megszüntetésének az egységesség által, a tételezés egyneműségének megvannak a világosan meghatározott korlátai. Éppen nem arról a kimutatott magától értetődő dologról beszélünk, hogy az egyneműsítés előfeltételezi a valóságban nem egynemű oksági összefüggések helyes felismerését. Ha ezeket a kutatás folyamán elvétik, akkor — lételméleti értelemben — egyáltalán nem tételezhetőek; a maguk természetszerű módján továbbra is hatékonyak maradnak, a teleologikus tételezés pedig magamagát számolja föl, azáltal, hogy mint meg nem valósítható a természettel szemben szükségképp tehetetlen tudati tényre korlátozódik.” Lukács György i. m. 1620.

tudat magára eszmél.³⁰ Ez a mozzanat az úrnak való megfelelés vágyából motiválódik, de egyszerre formálja a szolgai tudatot és egyszerre lehetővé teszi a létnek mint önmagának a szemléletét. A jénai előadások felvezetik a hegeli munkakoncepció egyes elemeit, különösen a munka egyneműsítő jellegét amennyiben az egységesíti a szolgai tudatot az uralom alárendelt pozíciójával szemben, ugyanakkor Hegel érzékelhetően a szöveg ezen pontján nem kritizálja a munka szerepét, sőt szükségszerűnek tartja a fejlődés érdekében. A jénai előadásokból viszont tudható, hogy hajlandó a munka szükségszerű társadalmi szerepét árnyalni.³¹ Hegel vélhetően a polgári gondolkodásának megfelelően képzei el a munka jelentőségét, mégis elhelyez a koncepciójában egy felszabadító mozzanatot. Talán ez az a mozzanat, amely a későbbiekben inspirálja Marx koncepcióját. Hegel munkakoncepciója sokkal termékenyebben hozható összefüggésbe Arisztotelész munkafelfogásával.³² Ezzel szemben Marx és Žižek már a teleologikus gondolkodás hagyományából kilépve, a materiális termelés és értékelmélet felől közelíti meg a munkát. Az ő esetükben döntően bér munkáról van szó, mely a munkásosztályt létező társadalmi csoportként írja le. Hegel ezzel szemben a munkát csak a két szembenálló tudat közötti konfliktusban látta döntő jelentőségűnek.³³

Ha a munka mint formálódás a fejlődés pozitív mozzanata, akkor a félelem a negatív: „A formálásnak azonban nemcsak az a pozitív jelentése van, hogy a szolgáló tudat benne mint tiszta magáért-való-lét léttel bíróvá lesz a maga számára; hanem negatív jelentése is van első mozzanatával, a félelemmel szemben.”³⁴ A munka és a félelem a fejlődés két radikálisan különböző aspektusa. Míg a munka a szolgai tudat zárt struktúráját önmaga reflexiós erején és cselekvőképességén keresztül öntudatra emeli, ezzel szemben a félelem ellehetetleníti a fejlődést. „Mert a dolog formálásában saját negativitása, magáért-való-léte csak azáltal lesz tárgyává, hogy megszünteti az ellentétes, léttel bíró formát. De ez a tárgyi

³⁰ Hegel: *A szellem fenomenológiája*. 106.

³¹ Idézet Lukácstól: „Hegel, aki mint tudjuk, a teleológia-fogalom kitágításával sok zavart okozott, már korán helyesen ismerte föl a munkának ezt a lényegi sajátosságát. 1805–1806-os jénai előadásaiban arról van szó: »hogy a természet saját tevékenysége, az órarugó rugalmassága, a víz, a szél felhasználatik, tennének érzéki ittlétükben egészen mást, mint amit tenni akartak, hogy [a természet — ford. megj.] vak cselekvése célszerűvé tétetik, önmaga ellentétévé...«, és az ember »megmunkáltatja a természetet önmagával, nyugodtan szemléli és kormányozza csupán fáradság nélkül az egészet...« (Hegel: *Jenenser Realphilosophie II*. Leipzig, 1932. 198–199).” Lukács i. m. 1620.

³² Ennek a részletes elemzésére most helyhiány miatt nem térek ki.

³³ E dolgozatnak szintén helyhiány miatt nem célja, hogy a munka további aspektusait rétegeiben kifejtse az öntudat további fejlődési állapotain, de későbbi kutatásaim során termékeny eredményeket hozhat a fogalom további vizsgálata.

³⁴ Hegel: *A szellem fenomenológiája*. 107.

negatív elem épp az az idegen lényeg, amelytől reszketett.”³⁵ Az, hogy ebben a látszólag eldönthetetlennek tűnő helyzetben mi az, ami motiválja a cselekvést Hegel gondolkodásában, egy érdekes mozzanatra világít rá.

Most azonban elpusztítja ezt az idegen negatívát, magát mint olyant helyezi a megmaradás elemébe; s ezáltal önmaga számára lesz, magáért-való léttel-bíró. Az úrban neki a magáért-való-lét valami más, vagyis csak számára-való ; a félelemben a magáért-való-lét ő benne van; a formálásban a magáért-való-lét, mint a sajátja, számára-való lesz, s arra a tudatra jut, hogy ő maga magán- és magáért-való. A forma azáltal, hogy tárgyasul, számára nem lesz valami mássá, mint ami ő; mert épp a forma az ő tiszta magáért-való-léte, amely benne igazságává lesz.³⁶

A szolgálai tudat lineáris története szerint a munka által képes túljutni a félelmen, és a formálás képessége által a munkán keresztül önmaga magáért-való létét dolgozza ki. Ezzel Hegel a munkát és a fejlődést (formálódást) pozitív elemmé teszi az öntudat alárendelt struktúráinak tehetetlenségével szemben. A tudat újra megtalálja önmagát, és ezáltal saját értelmet kap. De ennek a reflexív folyamatnak a végigviteléhez szüksége volt a munkára, a formálódásra, valamint a félelemre és a szolgálatra. Összességében arra utal Hegel, hogy ezen folyamatok egységesen elengedhetetlenek az öntudat absztrakttá válásához, önazonosságának kialakításához.

ÖSSZEGZÉS

A hegeli munka-probléma két lényegi aspektusa, hogy az öntudatos egyén önigazolására irányul, illetve hogy az eszes egyéniség saját produkciója lévén helyet követel a tárgyi valóságban önmagának.³⁷ A hegeli munkafogalom felszabadító jellege tehát úgy értendő, hogy a munka feloldja a természeti közvetlenséget, és ezzel együtt a külső szükségyszerűségből is kiemeli a szolgát. Hegel filozófiájában a tudat mozgásának ez az értelmezése egyszerre térbeli és időbeli mozgást eredményez. Ilyen értelemben az öntudat tapasztalata elvonatkoztatható, vagy talán még pontosabban: függetleníthető a tér és az idő meghatározottságaitól.³⁸

³⁵ Uo.

³⁶ Uo.

³⁷ Simon Ferenc: *A hegeli reálontológia születése. Elvi kommentár Hegel Fenomenológiájának első három fejezetéhez*. Veszprémi Humán Tudományokért Alapítvány, 2003. 335.

³⁸ Az öntudat ilyen jellegű értelmezése épp azért tűnik radikálisnak, mert a ráció kanti értelmezése óta nehezen képzelhető el a tudat viszonya a tér és az idő kritériumai nélkül.

Míg az egyén természetesen Kant térbeli és időbeli sémái alapján csakis a tér és az idő meghatározottságaitól függ, Hegel a kanti gondolkodás modális logikái alapjait felhasználva történeti módon próbálja meg ábrázolni a tudat fejlődésének dialektikus történetét. Ez a szigorúan a változáshoz kötött mozgásfogalom Hegelnél szintén megjelenik *A filozófiai tudományok enciklopédiájának alapvonalai*. *Természetfilozófia* című kötetében, illetve *Előadások a filozófia történetéről* első kötetében. Ebben a váltásban már — mármint az arisztotelészi és zénóni mozgásfogalom váltásában³⁹ — kirajzolódik az, hogy Hegel tulajdonképpen mire is szeretne magyarázatot adni. Lehetséges-e úgy megragadni az öntudat fogalmát, hogy azt elsődlegesen fogalmi módon közelítjük meg, majd abból következtetve a fogalom mozgását értelmezzük? Hegelt az foglalkoztatja, hogy ez a definitív kényszer valamely immanens fogalmi úton megkerülhető, átlátható legyen. Nos, szerinte átlátható, vagy még szolidabban fogalmazva: ahogyan ezek a végletek par excellence kimondásra kerülnek, és ez által tárgyasulnak, egyszersmind eltűnnek és átalakulnak a középfogalommal együtt.

A dolgozat során az „Öntudat” fejezet elemzésén keresztül követtük végig öntudat önazonosságának felbomlását és az ebből következő uralom és a szolgaság tudati alakjainak fejlődését. A *Fenomenológiában* itt egyesül először fogalmilag a tudati és a tárgyi, ideális és a reális világ.⁴⁰ Az „úr” és a dologiság viszonyát tekintve az látható, hogy Hegel szerint, ha az öntudatról beszélünk, akkor a tudat fejlődésének státuszai közül egy ponton a szubjektum és az objektum különbségét felváltja az uralom és a szolgaság által meghatározott metaforikus történés és a dologiság, azaz a tárgyi valóság objektivációjába belépő produktum. Ez egy olyan fenomenológiai alapviszonyt feltételez, melyből

³⁹ Ezt a fogalomhasználatot elsősorban Hegeltől, másodsorban Czétány György disszertációjából (*Az immanens elkülönöződés filozófiája. Az immanencia hegeli és deleuze-i fogalma és a transzcendentális illúzió*. 2015.) kölcsönöztem. Czétány egy lábjegyzetben a következő szakaszokat idézi: „»A térnek ez az elmúlása és magának újból való létrehozása időben és az idő éterben [...] a mozgás.« *A filozófiai tudományok enciklopédiájának alapvonalai*. Második rész. *Természetfilozófia*, 261. §. (Pontosítás általam: G. W. F. Hegel: *A filozófiai tudományok enciklopédiájának alapvonalai*. Második rész. *Természetfilozófia*. Ford. Szemere Samu. Akadémiai Kiadó, 1979. 59.) »[...] a mozgás [...] mássá lenni magához képest, magát megszüntetni.« *Előadások a filozófia történetéről*. Első kötet, 229. (Pontosítás általam: G.W.F. Hegel: *Előadások a filozófia történetéről*. Első kötet. Ford. Szemere Samu. Akadémiai Kiadó, 1977. 229.)” 25. Czétány a zénóni mozgásról ugyanezen az oldalon így fogalmaz: „A szellem tehát mozgás. Mégpedig a mozgásnak nem abban az arisztotelészi értelmében, ami meghatároz egy két pont közötti egyenest, hanem abban a zénóni értelmében, ami nincs ott, ahol van. A szellem ebben az ellentmondó értelemben (és szintetizáló ésszerűségben) vett mozgás.” Uo.

⁴⁰ Simon Ferenc: *A hegeli reálontológia születése*. 356.

Hegel levezeti az elismertségnek a lételvét. Mindez egy olyan társadalmi viszony, amelyben az egyének egyszerre feltételezik és kizárják egymást.⁴¹

Az „úr” és a „szolga” ilyen módon végig kísért fejlődési morfózisa adja meg Hegel gondolkodásában annak a belső logikáját, amit a filozófiai tudat a társadalom és benne az ember létrejöttének, megteremtésének nevez. Mindez azért rendkívül izgalmas, mivel noha Hegel tovább lép, *A szellem fenomenológiájának* ezen pontján ezzel a fogalmi kerettel nyílik meg először reálisan a kultúrtörténetben annak a lehetősége, hogy a filozófia a túlvilágra mutató teremtetésével kiküszöbölje az emberről szóló tudományból.⁴² Hegel az „úr” és a „szolga” viszony kibontásával az emberi élet konfliktusszerűségét próbálja megragadni szimbolikusan. Nem véletlen, hogy mindez később oly inspiráló lesz Karl Marx számára.

Összegezve a dolgozatom konklúzióját, az elemzett problémákról strukturálisan elmondható, hogy a dolgozatban érintettük az „Öntudat” fejezetben felmerült grammatikus ontológiai probléma kifejtését, mely szerint Hegel az én grammatikai és ontologikus használatával meghaladja a korabeli szubjektum-predikátum viszony alapvető logikai viszonyait, ezzel egy sor más jellegű történeti, társadalomtudományos, fejlődéslélektani problémát vezet be a metafizikai fejlődéskonceptiók gondolkodástörténetébe az úr és a szolga fogalmak használatával. A dolgozat gondolatmenetében csak részlegesen kapott helyet Karl Marx és Slavoj Žižek munkakoncepciója, melyek leginkább viszonyítási pontként szolgáltak a hegeli koncepció részletes ismertetéséhez. Összességében elmondható az elemzett hegeli munkafogalomról, hogy sajátos módon jelenik meg *A szellem fenomenológiája* struktúrájában. A fogalom úr-szolga viszonyban betöltött szerepe érintőleges, leginkább a szolga fejlődésének fő motiváló eszköze a félelem és a formálódás mellett. Ennek értelmezését Lukács György szempontjai mentén végeztük el, és a munkakoncepciók teleologikus hagyományába soroltuk. *A szellem fenomenológiájának* elemzett szakaszai alapján egyértelművé vált, hogy a vizsgált munka-probléma viszonylagosan jól illeszkedik a lukácsi értelmezésbe. A grammatikus ontológia szempontjai alapján megállapítható, hogy Hegel azzal, hogy az öntudat dialektikus fejlődését az én grammatikai és ontológiai összefüggéseire alapozza, lehetővé teszi a szubjektum nyelvi és ontológiai elemként való működését. Az öntudat fejlődésének történetében Hegel fontos kijelentéseket tett a nyelvi valóság ontologikus jellegével kapcsolatban, valamint az egyén természettel szembeni objektíváló-feldolgozó működését illetően. Dolgozatomban igyekeztem ezek áttekintését adni.

⁴¹ Uo. 358.

⁴² Uo. 368.

A FÉLELEM APÓRIÁI – HANNAH ARENDT ÉS A KRITIKAI ELMÉLET

CSÁSZÁR ANDREA MÁRIA

A félelem kapcsán általánosan elterjedt az a vélekedés, miszerint az szükségszerűen valamilyen rosszhoz, valamilyen negatív dologhoz kapcsolódik. A félelem gyakran ezért olyan érzelmként jelenik meg, mint amit az egyénnek le kell győznie, amin „úrrá” szükséges lennie, és így az emberi élet lényege gyakorlatilag a félelem nélküli életre való törekvésként azonosítható. A 20. század eseménytörténete – mint a világháborúk időszaka, a zsidóüldözések és emigrációs viszontagságok, a Holokauszt, a totalitárius diktatúrák vagy a hidegháborús történések – alapján még inkább megállapítható: a modern kor meghatározó tapasztalata a félelem. E kérdéskör éppen ezért a filozófiai gondolkodásra is hatással van, amelyet a következőkben két olyan gondolati hagyomány megközelítéseivel kísérlek megvilágítani, melyek bár kiemelt szerepet szánnak a félelem kérdésének gondolkodásukban, azonban annak különböző aspektusaira és felfogásaira koncentrálnak: az egzisztencialista-fenomenológiai módszer és a kritikai elmélet. Ez az összevetés egyúttal a német filozófia egyik legproblematisabb pontjához vezet el: Hannah Arendt és a Frankfurter Iskolához szorosan hozzátartozó gondolkodók polemikus és gyakorta összeférhetetlen viszonyához. Túl a személyes ellentéteken,¹ alapvetően olyan teoretikus különbségekről van szó, amelyek e két elméleti nézőpont – vagyis az egzisztencialista, fenomenológiai módszer, annak is politikai vonulata,²

¹ Ennek egyik ékes példája volt az a nézetkülönbség, amely elsősorban Arendt és Adorno között állt fenn Walter Benjamin hagyatékának kezelése kapcsán, e vita a későbbiekben pedig személyes és elméleti síkokra is áttévődött.

² Fontos megjegyezni, hogy e besorolás erősen vitatott. Seyla Benhabib szerint Arendt fenomenológiai módszere mindinkább filozófiai, semmint politikai természetű, erről lásd Seyla Benhabib: *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*. Oxford, Rowman & Littlefield, 2003. xiv. Más szerzők egyenesen *fenomenológiai humanizmus*nak nevezik ezt a megközelítést, amelyet Arendt Heidegger fundamentális ontológiájával „szemben” dolgoz ki, erről bővebben: Lewis P. Hinchman – Sandra K. Hinchman: In Heidegger’s Shadow: Hannah Arendt’s Phenomenological Humanism. *Review of Politics*, 1984. 46/2: 183–211., 186. De találunk példát a politikai egzisztencializmus alátámasztására is, erről lásd Martin Jay: *The Political Existentialism of Hannah Arendt*. In *Uő: Permanent Exiles. Essays on the Intellectual Migration from Germany to America*. New York, Columbia University, 1985. 237–256.; Olay Csaba: *Hannah Arendt politikai egzisztencializmusa*. Budapest, L’Harmattan, 2008.

illetve a kritikai elmélet első két generációja³ – összehangolhatóságát jelentősen megnehezítik, ráadásul ez utóbbi esetében sem beszélhetünk egyetlen egységes kritikai nézőpontról, hiszen jelentős eltérések olvashatóak már az egyes szerzők között is.⁴ Tanulmányomban ennek a szövevényes, néhol megszakadó, néhol folytatódó gondolati hálónak tehát egyetlen vonalára koncentrálok: a félelem fogalmához kapcsolódó meglátások és releváns szöveghelyek áttekintésére, amelynek tárgyalásához Max Horkheimer és Theodor Wiesengrund Adorno *A felvilágosodás dialektikája* (1944) című művét, valamint Hannah Arendt *A totalitarizmus gyökerei* (1951) és a *The Life of the Mind* (1977–1978) című kötetének írásait használom fel.

A FÉLELEM DIALEKTIKÁJA

A kritikai elmélet máig meghatározó művének, *A felvilágosodás dialektikájának* eredeti célkitűzése a frankfurti *Institut für Sozialforschung* munkájának összegzése volt, azonban ez az elképzelés csak részben valósult meg. Az intézet eredeti, a Max Horkheimer által 1931-es intézetvezetői székfoglaló előadásában megfogalmazott interdiszciplináris társadalomelméleti vállalkozás programjától való eltérést maguk a szerzők is megfogalmazzák az Előszóban: „munkánk jórészt tudományos tanok kritikájára, illetve továbbvitelére korlátozzuk. Legalább tematikusan igyekeztünk tartani magunkat a hagyományos diszciplínákhoz, a szociológiához, pszichológiához és az ismeretelmülethez. Az itt egyesített töredékek azonban megmutatják, hogy fel kellett adnunk ezt a reményt.”⁵

A szerzőpáros a mű koncepcióját ezért a továbbiakban a *szorongás* (Angst) és a *félelem* (Furcht) dialektikájaként vázolja fel, kiindulásként idézzük fel *A felvilágosodás dialektikájának* kezdő sorait. A kötet jól ismert kezdőmondata szerint: „A progrediáló gondolkodás átfogó értelmében vett felvilágosodásnak mindig is az volt a célja, hogy megszabadítsa az embereket a rettenetstől [die Furcht], és úrrá tegye őket.”⁶ E két kifejezés értelmezéséhez a kierkegaardi

³ Itt elsősorban Max Horkheimer, Theodor W. Adorno és Jürgen Habermas munkásságára gondolhatunk.

⁴ E különbségek feltárására, továbbá a két elméleti struktúra közelítésére több értekezés is tett már kísérletet pl.: Jürgen Habermas: Hannah Arendts Begriff der Macht. *Merkur*, no. 341, 1976. 946–960.; Gerard P. Heather – Matthew Stolz: Hannah Arendt and the Problem of Critical Theory. *The Journal of Politics*, 1979/1. 2–22.; Lars Rensmann – Samir Gandesha (szerk.): *Arendt and Adorno. Political and Philosophical Investigations*, Stanford, Stanford University, 2012.

⁵ Max Horkheimer – Theodor W. Adorno: *A felvilágosodás dialektikája*. Ford. Bayer József et al. alapján átd. Mesterházi Miklós. Budapest, Atlantisz, 2020. 11.

⁶ Uo. 19. Közbevetés tőlem.

magyarázatokból érdemes kiindulni.⁷ A szorongás Kierkegaard-nál eredendően az emberi létezésnek a semmivel való szembesülését jelenti, míg a félelem mindig valamely konkrét dologra vonatkozik.⁸ Ezt a „semmit” öntik úgymond formába a Frankfurter Iskola munkatársai Freud nyomán⁹ az emberi létezést fenyegető külső és belső veszélyek alakjában, melyek kivédése érdekében hozza létre az emberiség a kultúrát.

Horkheimer és Adorno e nyomvonalon haladva a felvilágosodást mint „a radikálissá vált, mitikus szorongást”¹⁰ értelmezi, mint azoknak a rejtett erőknél a forrása, amelyeknek az ember kiszolgáltatva érzi magát. A felvilágosodás eredeti programját a világ varázslat alóli felszabadításaként fogalmazzák meg a szerzők: „programja az volt, hogy föloldja a világot a varázslat alól. Szét akarta oszlatni a mítoszokat, és a tudás erejével akarta megdönteni a képzelődés hatalmát.”¹¹ A világ varázstalanításának koncepciója egyértelmű utalás Max Weber intellektualizálódás kifejezésére, ami egy olyan általános, a modern korra egészen magas fokra elérő folyamatot jelöl, amely a világ működésének megértésére irányuló képességünket jelenti: „nem a saját életfeltételek gyarapodó általános ismeretét jelenti, hanem valami mást: azt a tudást vagy hitet, hogy amikor csak akarnánk, mindezt megtudhatnánk, hogy tehát itt elvileg nem játszanak közre titokzatos, kiszámíthatatlan hatalmak, hanem hogy ellenkezőleg, számítással elvileg minden dolgot uralhatunk.”¹²

Horkheimer és Adorno szerint azonban ez az ígéret sem teljesült, a világ a varázstalanítás ellenére sem az ész felemelkedését vagy a haladást mutatja, hanem a kudarc és a kétségbeesés útját. A *felvilágosodás dialektikája* felvilágosodásfogalmának centrumában ugyanis a hatalommal azonosuló tudomány képe áll, vagy idézve a kötet idevonatkozó sorát: „A tudás, mely hatalom, nem ismer korlátokat sem a teremtmény leigázásában, sem abban, hogy a világ urainak kedvében járjon.”¹³ Ennek a tudásnak fontos jellemzője ugyanakkor az, hogy a technika a lényege, hiszen „[n]em fogalmakra és képekre tör, nem a belátás öröme, hanem módszerre, mások munkájának kihasználására,

⁷ Weiss János: *A Frankfurter Iskola. Tanulmányok*. Budapest, Áron Kiadó, 1997. 96.

⁸ Lásd erről részletesebben Søren Kierkegaard: *A szorongás fogalma*. Ford. Rác Péter. Budapest, Göncöl Kiadó, 1993. 51–56.

⁹ A freudi elmélet kritikai elméletbe való integrációjához lásd részletesebben Jessica Benjamin: Az internalizáció vége. Adorno szociálpszichológiája. In Weiss János (szerk.): *Az integrációtól a narrációig. A felvilágosodás dialektikájának recepciója*. Ford. Weiss János. Budapest, Áron Kiadó, 2004. 95–129.

¹⁰ Horkheimer–Adorno: *A felvilágosodás dialektikája*. 33.

¹¹ Uo. 19.

¹² Max Weber: A tudomány mint hivatás. In Uő: *Tanulmányok*. Ford. Erdélyi Ágnes – Wessely Anna. Budapest, Osiris Kiadó, 1998. 127–155. 138.

¹³ Horkheimer–Adorno: *A felvilágosodás dialektikája*. 20.

tőkére.”¹⁴ A szorongás e tudás forrásaként jelenik meg, melynek legfőbb ígérete a félelem nélküli élet volt, vagyis, hogy az ember mindent birtokba vehet, és semmitől sem kell már félnie. Horkheimer és Adorno ugyanakkor arra próbál rámutatni, hogy e két fogalom, a félelem és szorongás kettőse, szoros összefüggésben áll: a szorongásra alapozva a félelemtől sem tudunk szabadulni, és emiatt vallott kudarcot a felvilágosodás, vagyis az a civilizációtörténeti folyamat, mely a haladásra és a természet leigázására rendezkedett be. E felvilágosodásként értett folyamat célkitűzése ugyanis be nem tartott ígéret maradt, hiszen az emberek végül nem szabadultak meg a félelem béklyóitól, ezért az emberiség a nemzeti szocializmus, a diktatúrák és a tömegkultúra olvasztótégelyeibe zuhant. Ennek megértését tűzte ki céljául *A felvilágosodás dialektikája* programjaként, a félelmet ebben az értelmezésben pedig egyértelműen negatívan ábrázolják, sőt egyenesen romboló tendenciaként fogalmazzák meg. Az interdiszciplináris kutatói program így civilizációkritikává, egy negativisztikus történelemfilozófiává alakul át. Az interdiszciplináris materializmus helyébe egy olyan történelemfilozófiai koncepció lép, amely a következő kérdésre keresi a magyarázatot: „[N]em kisebb célt tűztünk magunk elé, mint annak megértését, hogy miért süllyed az emberiség egy újfajta barbárságba ahelyett, hogy valóban emberi állapotba lépne?”¹⁵

A FÉLELEM SZEREPE A TOTALITARIZMUSBAN

Horkheimer és Adorno e dialektikus megoldásához képest a következőkben nézzük meg, Arendt milyen relációkban és kontextusokban értelmezi a félelem fogalmát. Arendt marburgi, freiburgi és heidelbergi egyetemi tanulmányai során Husserl, Heidegger és Jaspers tanítványa is volt, így első kézből „kapta kézhez” azt a fenomenológiai és egzisztencialista vizsgálódási keretrendszert, amelynek nyomait bár szinte mindegyik írásában megfigyelhetjük, azonban az átvett fogalmakat gyakran saját jelentéssel ruházza fel. Általánosságban azért elmondható, hogy filozófiájának kiindulópontja az ember *világban-való-létének* kitüntetettsége, valamint a gondolkodás és a filozófia fenomeneként való leírása szövegeiben.¹⁶ Arendt módszertani eredetisége nyomom követhető *A totalitarizmus gyökerei* című művében is. Nem túlzás azt állítani, hogy 1951-ben megjelent munkáját tekinthetjük legismertebb és legtöbbet

¹⁴ Uo.

¹⁵ Uo. 11.

¹⁶ Peter Gratton: Phenomenology: Arendt's Politics of Appearance. In Peter Gratton – Yasemin Sari szerk.: *The Bloomsbury Companion to Arendt*. London – New York – Oxford – New Delhi – Sydney, Bloomsbury, 2020. 96–103. 97–98.

foglalkoztatott, de talán legkevésbé – ha fogalmazhatunk így – filozófiai művének egyértelműen, amelyben a totalitarizmus történeti tényeinek és eredetének felfejtésére vállalkozik egy nagyszabású, háromkötetes mű keretében.¹⁷

E munka alapvetően egy olyan elv kidolgozására tett kísérlet, amely egy új hatalmi rendszernek, egy új kormányzati formának az alapját képezi, ami ez esetben a totalitarizmus rendszere. Arendt Montesquieu *A törvények szelleméről* (1748) című művének a háromféle kormányzati formáról (köztársaság, monarchia és önkényuralom) írt fejezetére utalva¹⁸ emeli ki az ún. „cselekvési elvek” fontosságát, amelyek bár formánként különbözőek, azonban „a kormányzatot és a polgárokat egyaránt ösztönzi[k] köztevékenységükben, [...] a törvényesség pusztán negatív mércéje mellett, mindenfajta köztevékenység megítélésének mércéjéül szolgál[nak]. A cselekedetek ilyen vezérelve és mércéje [...] a monarchiában a becsület, a köztársaságban az erény és a zsarnokságban a félelem.”¹⁹ Ugyanakkor Arendt rámutat arra is, hogy bár hagyományosan a „zsarnokságnak [...] legfeltűnőbb jegye az önkényes, törvények által nem korlátozott hatalom”²⁰ tekinthető, amely az uralkodó és nem az alattvalók érdekeit szolgálja, azonban a félelem mint alapelv a kölcsönösségen alapul: a nép fél az uralkodótól, de az uralkodó is fél a néptől, mely ledöntheti a zsarnokot.

A totális terror veszélye éppen abban áll, hogy kezdetben könnyű a zsarnoksággal összetéveszteni, annak csak egy „tünetének” tekinteni azt, mivel az elején „a totalitárius kormányzatnak zsarnokságként kell viselkednie, és le kell rombolnia az ember alkotta törvény határait.”²¹ Azonban a totális terror nem elégszik meg az „önkéntes törvénynélküliséggel”, ugyanis „[a]z egyes emberek közötti határokat és kommunikációs csatornákat olyan acélbéklyóval váltja fel,” amely annyira szorosan tartja össze az embereket, hogy sokféleségük, vagyis pluralitásuk szinte „egyetlen, gigantikus méretű emberré” olvad össze. A törvények eltörlése a szabadságjogok megszüntetésén túl egyben „a szabadságot

¹⁷ Tanulmányomban most nem térek ki a kötet kapcsán megfogalmazott sokrétű kritikákra, illetve azok szintéziseire sem, melyekhez lásd pl.: Adelbert Reif szerk.: *Hannah Arendt. Materialien zu ihrem Werk*. Wien – München – Zürich, Europaverlag, 1979.; Lewis P. Hinchman – Sandra K. Hinchman szerk.: *Hannah Arendt. Critical Essays*. Albany, State University of New York, 1994.; Margaret Canovan: *Hannah Arendt, A Reinterpretation of Her Political Thought*. Cambridge University, 1995.; Dana Richard Villa szerk.: *The Cambridge Companions to Hannah Arendt*, Cambridge University, 2000.

¹⁸ Lásd Charles Louis de Secondat Montesquieu: *A törvények szelleméről*. Ford. Csécsy Imre – Sebestyén Pál. Budapest, Osiris Kiadó, 2000. 71–82.

¹⁹ Hannah Arendt: *A totalitarizmus gyökerei*. Ford. Braun Róbert et al. Európa Könyvkiadó, 1992. 585.

²⁰ Uo. 578.

²¹ Uo. 583–584.

mint eleven politikai valóságot” is szétzúzzák, azt az emberközi teret tehát, amelyet eddig a törvények vettek körbe: a szabadság eleven terét.²²

Arendt vizsgálódásának fő irányait alapvetően „a »modern világ hontalan-ságának« erkölcsi, politikai és kulturális dimenziói”²³ képezik. Így nem véletlen, hogy a *világ* (*world/Welt*) és a *világnélküliség* (*worldlessness/Weltlosigkeit*) fogalmai filozófiai gondolkodásának központi részét képezik. Arendt a *világban-való-létet* mint az emberi pluralitás állapotát értelmezi, amely közvetlenül járul hozzá a világszerűség megtapasztalásához. Az emberek *pluralitása* (vagyis *különbözősége*) alapvető feltétele az autentikus létezésnek, amely a politikum terében nyilvánul meg.²⁴ Ennélfogva pedig, a pluralitás eltörlése egyben az ember autentikus létezésének a fenyegetettségével is párosul.

A totális terror tehát felhasználja a zsarnokság régi eszközét, azonban a félelemnek és gyanakvásnak azt a korábbi törvénytelen, körülkerítetlen vad-ságát is megszünteti egyben, amelyet a zsarnokság okoz. Az így létrejött tér mint sivatag, bár már nem a szabadság tere, azonban még mindig lehetőséget adhat „lakói[nak] félelem vezérelte mozgásának és gyanakvástól gyötört cselekedeteinek,”²⁵ vagyis képes egyfajta térként funkcionálni, azonban ez a legjobb esetben is csak a szabadság garanciájának látszataként tud feltűnni. A totalitárius kormányzat lényege ugyanis, hogy nem egyszerűen megszünteti a szabadságjogokat, hanem „[m]indenfajta szabadságnak azt a leglényegesebb előfeltételét szünteti meg, amely egyszerűen a mozgás képessége, márpedig a mozgás tér nélkül nem létezhet.”²⁶

A totalitárius uralom újdonsága a zsarnoksághoz képest leginkább abban rejlik, és éppen ezért talán veszélyesebbnek is tekinthető annál, hogy ellentétben az előbbivel, bár „igényként” még felmutatja állampolgárainak a közügyekben való viselkedésének irányítását, hasonlóan más kormányzati formákhoz, azonban – és ez egy lényeges eleme – valójában már nincs szüksége szigorúan vett cselekvési elvre, „hiszen éppen az ember cselekvési képességét akarja kiküszöbölni.”²⁷ Éppen ezért – mutat rá Arendt – egy ilyen rendszerben már a félelem sem szolgálhat „útmutató” gyanánt az individuumok számára, ugyanis „a terror kizárólag a természeti és történelmi folyamat objektív szükségszerűségével összhangban választja ki áldozatait, azok egyéni cselekedeteinek és gondolatainak tehát egyáltalán nincs jelentősége.”²⁸ Ennélfogva pedig a félelem

²² Uo. 584.

²³ Seyla Benhabib: *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*. 49.

²⁴ Uo. 50.

²⁵ Hannah Arendt: *A totalitarizmus gyökerei*. 584.

²⁶ Uo.

²⁷ Uo. 586.

²⁸ Uo. 586.

gyakorlati hasznossága is feloldódik attól a pillanattól kezdve, amikortól „az általa vezérelt cselekedetek már nem segítik hozzá az embert, hogy elkerülje azokat a veszélyeket, amelyektől fél.”²⁹ A totalitárius uralom veszélyét Arendt nem annak állandósulásában látja, hogy mint rendszer állandó világot hozhat létre, hanem éppen ellenkezőleg, a totalitárius uralom a zsarnoksághoz hasonlóan, saját pusztulását hordozza magában. Arendt a továbbiakban párhuzamba állítja a félelem és a magány együttese okozta perspektívákat. Amíg a félelem és a tehetetlenség mint politikaellenes elvek jelennek meg, és a politikai cselekvést hátráltatják vagy éppen ellehetetlenítik; addig a magány egyenesen „társadalomellenes helyzetet teremt”, mivel az elmagányosodott egyének képtelenek lesznek az emberi együttélésre.³⁰ Amennyiben viszont erre képtelenek az egyének, az magával vonja az összefogás, a közös fellépés és további társadalmi cselekvések megvalósításának kétségét is: „A szervezett magányosság mégis jóval veszélyesebb, mint mindazok szervezetlen tehetetlensége, akik fölött egyetlen ember zsarnoki és önkényes akarata uralkodik. A veszély abban rejlik, hogy az általunk ismert világ – amely mindenütt mintha véget érne – elpusztításával fenyeget[.]”³¹

A totalitárius rendszer mint új fenomén megjelenése ellenben Arendt szerint a politikai gondolkodás megújítására is lehetőséget ad, e rendszer elemzéséből ugyanis olyan normákat remél levezetni, amelyek politikai ítélőképességünkre és cselekvéseinkre is befolyással lehetnek: „A koncentrációs táboroktól való félelem és a totális uralom természetének [...] felismerése ezért alkalmas lehet arra, hogy érvénytelenítsen minden jobb- és baloldalra építő elavult politikai megkülönböztetést, és ezek mellett vagy fölött honosítsa meg korunk eseményeinek megítélésére a legfontosabb politikai normát: nevezetesen azt, hogy azok a totalitárius uralmat szolgálják-e vagy sem.”³² Arendt ezzel utat kíván nyitni annak az antagonisztikus politikamodellnek a felszámolásához, amely még napjainkban is meghatározza a politikai elköteleződéseket és a kritikai elemzéseket. Ebben az értelmezésben a félelem akár pont érvénytelenítheti is ezeket a viszonyokat, amelyek a politikai gondolkodás elavult nézeteiként lépnek fel, mivel egy totalitárius rendszer bal és jobb oldali indíttatású is lehet, nem magától értetődően az egyik vagy másik ideológia sajátja.

²⁹ Hannah Arendt: *A totalitarizmus gyökerei*. 586.

³⁰ Uo. 599–600.

³¹ Uo. 600.

³² Uo. 533–534.

A FÉLELEM MINT CONDITIO HUMANA

Annak ellenére, hogy az eddigiekben Arendt gondolkodásában a félelem kapcsán elsősorban a negatív relációkat emeltük ki a politikai cselekvéssel, pontosabban cselekvőképtelenséggel kapcsolatban, érdemes talán röviden érintenünk a félelem egy további értelmezési lehetőségére tett kísérletét, amelyet utolsó, befejezetlenül az utókorra hagyott műve, a *The Life of the Mind* néhány részletéből kiindulva bonthatunk ki. A könyv első két megjelent kötete a gondolkodás és az akarat kérdését tárgyalja, a harmadik kötet azonban, amely az ítélőerőt vizsgálta volna, végül sosem íródott meg. Ebben az utolsó művében Arendt – igazodva más késői munkáihoz – a *vita activa*,³³ vagyis a gyakorlati, közéleti életforma helyett már a *vita contemplativa*, tehát az elméleti életformát helyezi a vizsgálódás középpontjába, az ember szellemi életének pedig a már említett gondolkodás, akarat és ítélőerő képeznek a részeit. A félelem kérdése mindkét kötetben előfordul, az első fejezetben ennek kapcsán ezt olvashatjuk: „A félelem a túléléshez nélkülözhetetlen érzelem; jelzi a veszélyt, és e figyelmeztető érzés nélkül egyetlen élőlény sem maradhatna sokáig életben.”³⁴ A félelem tehát ebből következőleg a *conditio humana* egy szükségyszerű elemeként lép fel, mely annak „védelmét” szolgálhatja, ennek folytán pedig „pozitív” hozzádeka van az emberi élet fenntartása szempontjából. A félelem nélkülözhetetlensége ugyanakkor magával vonja a bátorság kérdését is, a félelem ezért közvetve szerepet játszhat az emberi cselekvésekben mint „mozgatórugó”: „A bátor ember nem az, akinek a lelkéből hiányzik ez az érzelem, vagy aki egyszer s mindenkorra le tudja győzni, hanem az, aki eldöntötte, hogy a félelem nem az, amit mutatni akar. A bátorság ekkor válhat második természetévé vagy szokásává, de nem abban az értelemben, hogy a félelemnélküliség helyettesíti a félelmet, mintha az is érzemmé válhatna.”³⁵ A bátorság *megjelenését/látszatát* (*appearance*) tapasztalhatjuk meg tehát, mely a kötet egyik fő gondolatának, a „két világ elméletének” (valódi létezők szembeállítás a pusztá megjelenéssel/látszattal) keretezésében nyer értelmet. A látszatok (megjelenések) ugyanis kettős funkcióval bírnak: „elrejtteni valamilyen belsőt és megmutatni valamilyen »felszínt« – például elrejtteni a félelmet és megmutatni a bátorságot, vagyis elrejtteni a félelmet a bátorság megmutatásával”,³⁶ azonban mindig fennállhat az is, hogy az, amit látunk, „végül pusztá látszatnak bizonyulhat.”³⁷

³³ Ennek kapcsán lásd Hannah Arendt: *The Human Condition*. Chicago, University of Chicago Press, 1998.

³⁴ Hannah Arendt: *The Life of the Mind*, I. kötet, San Diego, Harcourt, 1981. 35–36.

³⁵ Uo. 36.

³⁶ Uo. 37.

³⁷ Uo.

A félelem kapcsán még egy aspektust emelhetünk ki a könyv második kötetében, mégpedig az ész és gondolkodás meghatározó szerepét annak uralhatósága kapcsán. Ugyanis Arendt értelmezésében „[a]z ész felfedezi, hogy [...] nem a halál vagy a fájdalom az, ami félelmetes dolog, hanem a fájdalomtól vagy a haláltól való félelem”.³⁸ Arendt ezért kifejti, hogy valójában az egyetlen dolog, amitől joggal kell félni, az maga a félelem, és bár az emberek nem menekülhetnek a halál vagy a fájdalom elől, a bennük lévő félelemből képesek lehetnek a gondolkodás és érvelés mentén kitörni, amennyiben megszüntetik a félelmetes dolgok által az elméjükbe nyomott benyomásokat: „ha félelmünket nem a halál vagy a száműzetés, hanem maga a félelem miatt tartottuk meg, akkor gyakorolnunk kell, hogy elkerüljük azt, amiről azt gondoljuk, hogy gonosz.”³⁹ Arendt szerint tehát „pusztán” a gondolkodással „uralmunk” alá hajthatjuk magát a félelmet is, hogy a kiúttalanság állapota megszűnjön.

ÖSSZEGZÉS

Ahogy azt láthattuk, Horkheimer és Adorno *A felvilágosodás dialektikájának* félelem és szorongás dialektikájának determinisztikus koncepciójához képest Arendt *A totalitarizmus gyökerei* és a *The Life of the Mind* című műveiben a félelem kapcsán a politikai és egyéb cselekvésekben betöltött lehetőségeket vizsgálta a szabadság vonatkozásával összefüggésben. A két koncepció különbségének egy lehetséges magyarázatát adhatja Walter Benjamin történelmekon koncepciójának vizsgálata a két elmélet vonatkozásában, ugyanis mind Arendt, mind a Horkheimer–Adorno szerzőpáros fontos kiindulópontnak tekintik saját filozófiai gondolatmenetük kifejtésére. E közös alap ugyanis teljesen más fordulatot vesz a tézisek egymástól igencsak különböző aspektusainak kiemelésével. Míg Benjamin történelmi megismeréssel kapcsolatos elgondolásai Arendt történetírói meggyőződésére vannak nagy hatással, valamint a narráció és történetmesélés szerepének filozófiai felértékelésében játszanak majd meghatározó szerepet; addig *A felvilágosodás dialektikájának* alap gondolata – szintén Benjamin nyomán – egy nagyszabású civilizációkritikai koncepció kereteit vázolja fel, mely gyakorlatilag az önmagára irányuló ész-kritika apóriája. Ez utóbbit sokszor az életrajzi olvasatokból kiindulva a fasizmus meg tapasztalásával és az emigrációs élmények okozta traumákkal magyarázzák a mű recepciótörténetében. Amennyiben viszont ezt a megállapítást elfogadjuk,

³⁸ Hannah Arendt: *The Life of the Mind*, II. kötet. 75.

³⁹ Uo. 75. Lásd ehhez még Epiktétosz *Összes művei*. Ford. Steiger Kornél. Gondolat Kiadó, 2016. II./XIV.

még nem lesz egyértelmű, hogy Arendt – lévén hasonló, ha nem rosszabb lét-tapasztalattal és emigrációs élményekkel bír, mint Horkheimer és Adorno – miért egy másik utat választ ennek megközelítéséhez, akár „a történelem angyla” messianisztikus benjamini tézisének továbbélésére *A totalitarizmus gyökereiben* vagy az *On the Violence* (1969) című írásának erőszak-konceptiójára gondolunk. E kétféle értelmezés egy további lehetséges magyarázatára szolgálhat éppen ezért Arendt forradalomkonceptiójának fogalmi elemzése (mint az 1963-ban megjelent *A forradalomról* című kötet vagy az 1966-67 táján készült *The Freedom to be Free* esszé), amelyben nem a „klasszikus értelemben” vett forradalmiság örökségének nyomdokain halad: értelmezésében csak az amerikai polgárháborút, illetve az 56-os magyar eseményeket tekinti forradalomnak, míg a francia történeteket nem. Arendt ugyanis a forradalom ezen elveszett kincsestára és a történeti értelemben vett felvilágosodás révén látja meg a reményt a filozófiai és politikai gondolkodás megújítására.

A KRITIKAI ELMÉLET A SZORONGÁS ELŐTÖRTÉNETÉRŐL

HOLLÓS LEVENTE

Bármely történet a magunk tapasztalatai révén gondolható el. Ezekhez, és általában a jelenhez viszont a múlt segít hozzáférni, amelyet a jelen tudatosít. Mikor a száz vagy több ezer évvel ezelőttiek szorongásáról – vagy félelméről – gondolkodunk, összekapcsoljuk tapasztalatainkat a régiekével; nyomok, leírások, emlékek alapján alkotunk képzeteket róluk – és magunkról. Így tett Kierkegaard is: Ábrahám szorongásának megelevenítése révén egyszersmind a maga tapasztalatait mérte fel. Mint ismeretes, a szorongást fogalmilag elkülönítette a félelemtől. E megkülönböztetés a filozófiára hárult, mert a mindennapi öntapasztalat és a vele összefonódó köznyelv túlnyomórészt nem választja szét világosan a kettőt. Kierkegaard keresztény teológiai perspektívából, múlt és jelen e sajátos szellemi konstrukciójából kiindulva határolta el őket. Az ember léte eszerint valami szellemin nyugszik, s ezzel áll összefüggésben félelem és szorongás kategorikus megkülönböztetése. A szorongás Kierkegaarnál megelőzi a bűnbeesést – az Úr teremtése és tiltása nélkül „előbb vagy utóbb” efféle kérdése fel sem merülne. Mind a bűnbeesést, mind a szorongás eredeti jelentőségét megkérdőjelezi, aki nem fogadja el a szellemi fogantatás történetét. Ha viszont a természettörténet gondolatával tekintünk a múltra, a félelem és a szorongás között vont kategoriális megkülönböztetés oldódni látszik a történeti időben. A Kierkegaard-ra visszanyúló egzisztencialista irányzatok számára a szorongás valami magasabb, szellemi, kizárólag az eszes lény sajátja – az állatok nem büszkélkedhetnek vele. Ha nem a szellemi fogantatáshoz és tiltáshoz kötjük, akkor felmerül a kérdés, hogy mi okból jelenhetett meg a természetből kibontakozó emberi történelemben?

A szorongás fogalma csak a 19. században került a filozófiai érdeklődés középpontjába. Az egzisztencialista elgondolások szerint a félelmet konkrét – testi, vagy legalábbis körülhatárolható – fenyegetés váltja ki, a szorongás ezzel szemben objektumnélküli, általános, ugyanakkor az individuum bensőségességéhez kötődik. A test és a tudat valamilyen formája mindkét esetben feltételezett: szorongás aligha képzelhető el mindenféle szomatikus aspektus nélkül, a félelem pedig pszichés jelenség – legalábbis viszonylag fejlett idegrendszert feltételez. Nem minden tud félni. A félelem természettörténetileg kezdetibb, az önfenntartással szorosan összefüggő jelenség. Talán leginkább szellemi alakja az a halálfélelem, amely nem közvetlen fizikai fenyegetés kapcsán lép fel: amikor a halál közeledésének gondolata váltja ki. A *memento mori* ugyanakkor már

fogalmilag strukturált tudatot, emlékezetet, a múlt és a jövő tudati megragadását, általánosítást feltételez, és jóformán átvezet a félelemtől a szorongás szellemibb fogalmához. Ugyanakkor mégiscsak a materiális, testi funkciók kézzelfogható elöregedéséhez, megszűnéséhez kötött. A halál történelem felett átívelő állandónak tűnhet, ám, ha nem kívánjuk pusztán a biológiai funkciók megszakadásának tényére, szervek leállására, egy „most még igen, most már nem”-re redukálni, hanem a részének tekintjük a hozzá társuló tudatot, a minőségeket, minden egyéni és kulturális körülményt, a haldoklónak és környezetének viselkedését és öntudatát, akkor nehéz elvitatni, hogy merőben történelmi fogalom éppúgy, mint az élet. Ez megkérdőjelezi az életfilozófia és a halálmetafizika invarianciáit. Nem véletlen, hogy a halálhoz való híres heideggeri előrefutás koncepciójához feltűnően jól passzol a heroikus önfeláldozás, amelyre valójában a jelenvalólét ontológiai invarianciáján túlról a konkrét társadalmi instancia szólított fel, hogy a történelmileg nagyon is konkrét halálba kergessen. A szorongás társadalmilag közvetített jelenség. Innen ered a hipotézis, hogy a félelemhez úgy viszonyul a szorongás, ahogy a természeti állapothoz a szellemibb valóságszférát kimunkáló társadalom.

Persze szorongás és félelem modernitásbeli elválasztásának megvan a maga filozófiai előtörténete. Erre csak néhány mondatban térhetek ki, de érdemes támpontokat megnevezni. A szorongás fogalma az ókori filozófiai szövegekben még nem jelenik meg, legfeljebb bizonyos előzményei mutathatók ki. A Bibliában és a középkori teológiai gondolkodóknál sincs az egzisztencialista megkülönböztetésnek megfelelő fogalompár, habár a félelemnek az istenfélelemmel, a bűnnel, büntetéssel és a szeretettel összefüggésben tárgyalt különböző formáiban felfedezhetők a kierkegaard-i szorongásfogalom bizonyos vonásai. Aquinói Szent Tamás a *timor* különböző típusait különbözteti meg, és rangsorolja őket.¹ A félelem szellemibbnek nevezhető változatai, a *timor Dei* különböző altípusai jelennek meg nála a bűn és az isteni törvényekhez fűződő viszony kapcsán. A legmagasabb helyre a *timor filialis* kerül, a gyermeki istenfélelem pozitív értelmet kap. Descartes ugyan különbséget tesz *la peur*, *la crainte* és *l'espouvante* (sic) között², de utóbbi sem felel meg a szorongásnak, nem pozitív és nem is kitüntetetten szellemi. Inkább rettegést jelent, amelynek fellépésével a szellem épp hogy elveszíti a szomatikus szféra feletti irányítását. Hume *fear*, *dread*, *apprehension* és *terror* fogalmait tárgyalja³, ám ezek meghatározásai

¹ Thomas von Aquin: *Summa Theologiae*. II–II, Quaestio 19.

² René Descartes: *Les passions de l'âme*. Librairie Philosophique. J. Vrin. Paris. 1988. Article LIX. Magyarul: *A lélek szenvedélyei és más írások*. Ford. Boros Gábor, Gulyás Péter. L'Harmattan, Budapest, 2020.

³ David Hume: *A Treatise of Human Nature*. Book II, Part III: Of the Will and Direcht Passions. Magyarul: *Értekezés az emberi természetről*. Ford. Bence György. Akadémiai, Budapest, 2006.

is messze eltérnek Kierkegaard szorongásfogalmától. Az *apprehension* a jövőre vonatkozó, és a bizonytalanság miatt felfokozódó nyugtalanság, de nem pozitív és nem is objektumnélküli. A szekularizálódó koncepciók a transzcendens törvényt az immanenciába vezetik át. Az *Angst* fogalmát Kant nem tematizálta kiemelten, habár a morális törvény miatti belső konfliktus kapcsán a szorongáshoz hasonló leírásokat találhatunk. Az isteni törvénytől való eltérés kiváltotta félelem és a morális törvénynek való meg nem felelés miatt fellépő „szorongás” párhuzamai figyelemreméltók. Hegelnél sem kiemelt a szorongás fogalma. Ugyanakkor bizonyos szempontból a kierkegaard-i koncepcióval összefüggésbe hozható például *A szellem fenomenológiája* forradalmi terrorról szóló *Az abszolút szabadság és a rémület* című fejezet néhány motívuma, amennyiben a szorongás Kierkegaardnál bizonyos értelemben az immanenciából való kitörés és a szabadság motívumához kapcsolódik, persze a magányos individuum bensőségességének színhelyén lejátszódó konfliktusként. Mindkét esetben a társadalmi rend tagadása, az individuum és az általános viszonya, a morális kötelesség áll középpontban.

A szorongást az a genealogikus szál köti össze a félelemmel, amely a társadalmi lét valamennyi mozzanatát minden történelmi elkülönülés és distancia megképzése dacára a természettel, amelynek ölen kibontakozott. E szál kategorikus elnyesése, félelem és szorongás fogalmi elválasztása, utóbbi szellemiként való kitüntetése, illetve az abszolútummal való összekötése és szentesítése ellenében válik igazán fontossá a genealogikus összefüggés kérdése. A jól körvonalazott fizikai félelemtől az ominózusabb szorongásig vezető történelmi folyamat néhány átmenetét érdemes lehet kiemelni. Az első a társadalmi lét korai alakzatainak lassú kialakulása. A természeti fenyegetés legyőzése, a félelem kiiktatása a civilizáció egyik fő motivációja. Ez a gondolkodás előrehaladása szempontjából is lényeges. *A felvilágosodás dialektikája* szerint: „A progrediáló gondolkodás átfogó értelmében vett felvilágosodásnak mindig is az volt a célja, hogy megszabadítsa az embereket a rettegéstől, és úrrá tegye őket.”⁴ Bár a civilizáció – a benne kimunkált észnek köszönhetően – ellenfelét, a természetet viaszszorította, mégsem tett mindenkit úrrá. Testi és szellemi munka kényszerrel elért elválasztásával, hierarchikusan osztja fel, hogy kinek mi jut a természet feletti kontroll által közvetített örömeökből, és a szellemből. A monoteizmusba vezető átmenet lehetne a második, amelyet kiemelhetnénk. Megkötötték ember és isten szövetsége, megfogalmazódik a megváltás ígérete, elhangzik a „Ne féljete” tanítása. A démonoktól és istenségektől való ősi félelem a már kegyelmet is ismerő istenfélelemmé alakul át. Nietzsche szerint az értékek Szókratészsel kezdődő, majd a kereszténységben kiteljesedő átértékelése tizenkilenc századon

⁴ Max Horkheimer – Theodor W. Adorno: *A felvilágosodás dialektikája*. Ford. Bayer József et al. alapján átd. Mesterházi Miklós. Atlantisz, Budapest, 2020. 18.

át sem váltotta be ígéreteit, hiba volt. A kereszténység logikus folytatásaként értékeli a harmadik átmenetet: a felvilágosodást, amely az *Écrasez l'infâme* jelszavával, a trón és oltár kritikájával, a harmadik rend felemelésével, a *volonté générale* megképzésével kívánja a szabadság állapotára váltani a zsarnoki uralmat. A fejlemények visszavonására törekvő restauráció filozófusa, Joseph de Maistre szerint a társadalom sarokköve örökké a hóhér marad, a civilizáció félelem nélkül szétesik.

A biológiai egyed, a maga környezetétől elkülönülve valamiféle egységet képző, sérülékeny élőlény érez félelmet. Az egység elkülönülése, a belső – majd a bensőségesség – megképződése folyamatszerű, időbeli, történeti. A félelmet az identikus élőlényt fenyegető Másik váltja ki. Utóbbi az identikus perspektívából jelenik meg másikként; félelem csak az identitás perspektívájából létezik, ennyiben az individuálódás velejárója. Az individuum fél, hogy szétfoszlik, az elemek – legyenek ezek állatok vagy bármilyen egyéb természeti jelenség – fájdalmat okoznak, lerántják, megcsonkítják, alacsonyabb fokokra sorolják vissza. A társadalmiasult emberek egymástól is félnek – sokféleképpen a lefokozódástól, amely általában rosszabb fizikai állapotokat is implikál –, különösképpen a társadalmat átjáró és felosztó hatalom miatt. A társadalmilag közvetített félelem szélsőséges esete az, amikor a – jusznaturalista terminológiával – társadalmi állapotból a természetibe visszalépő háborús felek izmainak és fegyvereinek vérfagyasztó közeledéseként jelenik meg a Másik. Benjamin Constant szerint⁵ a modernnek szabadsága nem másban áll, mint a kereskedelembe, amely révén meghaladható a hódító szellem, s így elérhető, hogy szerződő felek kéznyújtással, s ne rettegő felek szuronyokkal lépjenek kapcsolatba. Az egyén önfenntartását minél inkább a társadalom közvetíti, annál inkább ettől függ a természettel való metabolizmusa – fogyasztása –, és konfrontációja – munkája, harca, testi elhasználódása – is.

A félelem az „identitással” és történelmi változásaival együtt változik. A rendi társadalomból a polgári állapotba való átmenet társadalmi szerződéséről írja Rousseau 1762-ben: „ha az ember az egész közösségnek rendeli alá magát, akkor nem rendeli alá magát *senkinek*, [...] minthogy nincs a társadalomnak olyan tagja, aki fölött az egyén ne szerezne ugyanolyan jogokat, mint amilyeneket önmagával kapcsolatban átenged neki [...]. [Tehát] a polgári állapot javára írhatjuk az erkölcsi szabadság elnyerését. Csak ez teszi valóban önmaga urává az embert.”⁶ A Rousseau-i leírás szerint a valódi identitás – az erkölcsi szabadság – a közösségnek való alávetéssel jön létre, ez esetben nem

⁵ Benjamin Constant: *A régiek és a modernek szabadsága*. Ford. Kontler László. Atlantisz, Budapest, 1997. 92.

⁶ Jean-Jacques Rousseau: *Politikafilozófiai írások*. Ford. Ludassy Mária et al. Atlantisz, Budapest, 2017. 266.

kell félnie az egyénnek, hiszen elvileg mindenki fölött ugyanolyan jogokat szerez, mint amilyeneket átenged neki. Elgondolkodtató, hogy az a motívum, hogy az egyén „nem rendeli magát alá *senkinek*”, következképp szabad, a dolgok immár rajta múlnak, így hát nincs mitől tartania, analóg a szorongás állítólagos „semmijével”, objektumnélküliségével. Nincs közvetlen fenyegetés. A „néma kényszerek” marxi motívuma is hasonló ürességet, nem explicit jelleget, mégis mindenütt jelenlévő, objektív „feszültséget” jelöl meg. A polgári társadalom kibontakozása feltartóztathatatlan, ahogy azt a komolyabb politikai gazdaságtani elmélettel nem rendelkező Tocqueville is megállapította 1835-ben Az *amerikai demokráciában*, amelyben így ír: „a zsarnokság” – mármint ekkor már a többség zsarnoksága – „hagyja a testet, egyenest a lélek felé tör. Az úr nem azt mondja már: ‘Úgy fogsz gondolkodni, mint én, vagy meghalsz’, hanem így szól: ‘Szabadon gondolkodhatsz másképpen, mint én; életed, vagyonod, mindened megmarad, de ettől a pillanattól fogva *idegen* vagy közöttünk.’”⁷ A társadalmi átalakulással egyre inkább előtérbe lép a szorongás. A feudális társadalmakban jellemző fizikai fenytést más típusú kontrollok váltják fel. Mindenkinél magának kell eldöntenie, hogy ehhez hogyan alkalmazkodik. Így pedig a természeti kényszerek, és velük a társadalmiak, amelyek az előbbiektől leküzdésére hivatkozva lesznek legitim kényszerré, egyre inkább az individuumban magában közvetítettek.

Sokan megállapították, hogy a szorongás modern jelenség, s hogy a filozófia korábban aligha állította középpontba. Kierkegaard 1844-ben teszi ezt meg. A félelem vagy a szorongás túlsúlya – más negatív állapotok mellett – a filozófia nyelvére fordítva a szubjektum és objektum viszonyában fennálló diskrepanciáról ad hírt. A felvilágosodásnak Adorno és Horkheimer szerint egyfajta nyeregpontját jelentő hegeli idealizmus kapcsán szeretnék egy hipotetikus, bár úgy gondolom, feltűnő összefüggésre rámutatni. A német idealizmus, amelynek meghaladásán Kierkegaard többek között a szorongás-koncepció kialakításával fáradozik, szubjektum-objektum viszony kopernikuszi megfordításával lép a filozófiatörténet színpadára 1781-ben, hogy aztán a filozófia 25 dicsőséges éve⁸ alatt, a francia forradalom, a jakobinus erényterror, a napóleoni *Code Civil* kontinentális expanziója után, az 1806-os jénai csata napjaiban *A szellem fenomenológiájának* nyomdába küldésével, egy az abszolút tudásról szóló zárófejezetben kulmináljon. Ha a negyedszázados kerektséghez kevésbé ragaszkodunk, akkor mondhatnánk, hogy e folyamat csúcspontját a néhány évvel később megjelent rendszeralapozó *Logika* jelenti, amely a kategóriák tiszta önmozgása által jut el a természetfogalomig. Addig a természetig, amely e polgári áttörést

⁷ Alexis de Tocqueville: *Az amerikai demokrácia*. Ford. Ádám Péter et al. Európa Könyvkiadó, Budapest, 1993. 245.

⁸ Eckart Förster: *Die 25 Jahre der Philosophie*. 3. Auflage. Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann, 2018.

hozó korszak kezdetén a kanti transzcendentálfilozófiai fordulat értelmében a szubjektum felé volt kénytelen fordulni, s a szubjektum által tételezetten immár pusztá objektumként kellett minden meghatározást – a kategóriákat – egyedül a szubjektumtól fogadnia. A szubjektum által tételezettként felfogott *magábanvaló dolgot* Hegel immár Kant fenntartásain túllépve egészen belevonta a szubjektivitás sodrásába. A szubjektum hegeli primátusának, identitás és nem-identitás identitásának velejárója minden nem-identikus integrációja – s ezáltal lefokozása. Ennek kulcsa már Kant esetében a szintézis és az egység, vagyis az én- és tudategység, az appercepció szintetikus egysége. *A felvilágosodás dialektikájának* sorai erre utalnak: „A szubjektivitás számára az ész az a kémiai hatóanyag, amely a dolgok saját lényegét fölszívja önmagába, majd azt magának az észnek a pusztá autonómiájává párologtatja. A felvilágosodás, hogy megmenekedjen a természettől való babonás félelem elől, [...] mint rabszolgaságot átkozta ki [...] a kaotikus anyagnak a befolyását az emberi instanciára.”⁹ A szorongás Kierkegaard megalkotta fogalmában meghosszabbodni látszik az idézetben említett tendencia, Hegel-kritikája a nem-identitás kizárását örökíti tovább. Az eredmény pedig az „objektumnélküli bensőségesség”¹⁰ lesz.

A kritikai elmélet szerint az identitásfilozófia szubjektumból kiinduló egyetemes rendszere az egyenérték-elvet és a modernitásba való átmenettel immár szisztémaként működő társadalmat reflektálja. E rendszer expanzív: a globalizálódó piaci közvetítés nyomán a Földön rövidesen egyetlen ember és egyetlen paragon hagyott négyzetméter sem marad, amely ne volna belevonva az általános közvetítésbe. Bármilyen identitás mindenki máséval függ össze: „Mindennek mindennel való azonosságát azzal fizeti meg az ember, hogy ugyanakkor semmi sem maradhat azonos önmagával.”¹¹ A modern individuumot is a számára külső egyenérték árazza be, ha ennek értelmében nem húzza magát keresztül, identitása ugyancsak fenyegetett. Döntenie kell. Ha nem teljesít, előbb egyre szűkebb szobákba, majd ezekből is kiszorul. Mintha a szociális szorongás utóbbi évtizedekben tapasztalható terjedése együtt mozogna a négyzetméterárak emelkedésével, vagy a szociális média térnyerésével. Az ember mint munkaerő maga magát – belső természetét is beleértve – a társadalmilag átlagosan szükséges munkaidő szerint kénytelen formálni. Így lehet a társadalom elismert tagja. A természeti kényszer ellenében fellépő és azt meghosszabbító társadalmi kényszer egyre inkább az individuumnak kell saját magára mérnie. „A civilizáció története az áldozat introverziójának története.”¹²

9 Max Horkheimer – Theodor W. Adorno: *A felvilágosodás dialektikája*, 33.

10 Theodor W. Adorno: *Kierkegaard. Konstruktion des Ästhetischen*, in: *Gesammelte Schriften*, Bd. 2, szerk. Rolf Tiedemann. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1979. 51. kk.

11 Max Horkheimer – Theodor W. Adorno: *A felvilágosodás dialektikája*, 20.

12 Uo.

Christian Begemann a kor irodalmát vizsgáló *Félelem és szorongás a felvilágosodás folyamatában* c. könyvének¹³ elemzései izgalmas adalékul szolgálnak a félelem és a szorongás történeti-dialektikus viszonyának megvilágításához, ahogy a kényszer introverziójának téziséhez is. Begemann szerint a pszichikai változás lényegében az életfolyamatok fokozott kalkulációjában és racionalizációjában áll, a növekvő öndistanciában, a viselkedés, az ösztönök, és hajlamok fokozott modellálásában, az egyre több kontrollinstancia megképzésében. Az individuum önmagával való viszonyában a szorongás mint a fenyegető ösztönök kiváltotta, illetve mint a lelkiismeretből és a bűntudatból eredő szorongás egyre jelentősebb tényező. Mindeközben az irodalmi alkotásokban megfigyelhető, hogy a babona tradicionális figuráit egyre inkább a szubjektum pusztá fantazmáiként értelmezik, miközben az ijesztő jelenségek az objektívól egyre inkább a szubjektív szférába kerülnek át. Az individuum természetfeletti külsővel folytatott dialógusa egyre inkább belső dialógussá alakul.

Subjektum és objektum kiengesztelődésének hegeli történelemfilozófiai koncepcióját más durva társadalmi negativitás mellett a szorongás általános jelenléte is érinti. Kierkegaardról szóló habilitációjában írja Adorno: „Azt, amit Kierkegaard az emberi létezés alapviszonyaival való meghasonlásnak nevez, korának filozófiai nyelve szubjektum és objektum elidegenedésének hívja.” Kierkegaard ugyanakkor az idealizmus magányos, az államba és az intézményrendszerbe Hegelnél kevesebb bizalmat vető kritikusaként, a bensőségesség filozófusaként a szorongást a individuum invariáns belső konfliktusaként értelmezte, és ekképp tulajdonított neki pozitív jelentőséget. A szabadság és a szellem küldötteként tüntette ki a szorongó polgárt. Gondoljunk ehhez hasonló szöveghelyekre: „minél kevesebb szellem, annál kevesebb szorongás”¹⁴. Ez – habár a különbség nyilvánvaló – zavaróan összecseng de Maistre hóhérijával, aki nélkül a civilizáció állítólag széthullana.

Kierkegaard a hegeli rendszerből a protestáns teológiai hagyománynak megfelelően, úgymond *be-* és *felfelé*, az individuum bensőségességén keresztül keres kiutat. Ez egybeesik a történelmi haladás kritikájával: Kierkegaard számára az ész előrehaladó realizálása a kereszténység és az egyén előrehaladó krízisét jelenti. A szisztematikus társadalom általánosától, illetve az általa diktált erkölcsiségtől való *eltérés* az egyén feladata, ami egy *magasabb általános*-hoz való továbblépést jelentene. Ez *A félelem és reszketésben* a radikálisan különös individuum, a Hit Lovagjának feladata. Az *eltérés* a szabadság lehetőségfeltétele, az egyén igazi identitásáé, amely az általánost kihívja maga

13 Christian Begemann: *Furcht und Angst im Prozeß der Aufklärung. Zu Literatur und Bewußtseinsgeschichte des 18. Jahrhunderts*. Athenäum Verlag, Frankfurt a. M. 1987.

14 Søren Kierkegaard: *Félelem és reszketés*. Ford. Soós Anita In *Művei* 5. 99.

ellen. A *szorongás fogalmáról* nagyjából egyszerre készül a kereken öt évvel fiatalabb Marx *A hegeli jogfilozófia kritikájához*, a *Szent család* illetve a *Gazdasági-filozófiai kéziratok* c. munkáival, amelyek Kierkegaard említett írásaival egyidőben szakítanak az identitásfilozófiával. Mindketten a negatívítást konceptualizálják. A magasabb általános potenciálját Marx a *kint* és *lent* lévőben, az uralom objektumaiban ismeri fel.

A kommunizmus kísértete ekképp párhuzamba és ellentétbe állítható a Hit Lovagjának szorongásával. E kettő analógiájára osztható fel a szorongás későbbi eszmétörténete: egyrészt a fenomenológiai és egzisztencialista, másrészt a materialista és társadalomkritikai értelmezési irányok néznek szembe egymással (Adorno Sartre-kritikája különösen érdekes e tekintetben). Az előbbi irány jellemzően a szorongást ontologizálja, pozitív jelentőségét, redukálhatatlanságát tanítja, míg utóbbi a szorongást nem tünteti ki pozitívumként, objektumnélküliségének tézisést és ontologizálását megkérdőjelezi, a pszichológiai vagy társadalomelméleti okok nyomába ered.

Adorno írja a *Negatív dialektikában*: „Az egzisztenciálénak vélt szorongás a rendszerré vált társadalom klausztrófiája.”¹⁵ A szorongás egzisztenciálévvá emelésében Heidegger bizonyos szempontból hű a kierkegaardi alapintencióhoz, habár utóbbihoz képest szemérmesen deszexualizálja értelmezését. Ez éles ellentétbe állítja a szorongás pszichoanalitikus elméletével. Utóbbi szerint az én az ősvalami – a természeti mozzanat – és a felettes én – az internalizált társadalom – közötti szorult helyzetében kénytelen közvetíteni egzisztenciája érdekében. Freud szorongás-értelmezése, bár sok változáson ment keresztül, kitartott amellett, hogy a külső veszélyek kiváltotta, és a belső, úgynevezett ösztönfenyegetések által előidézett szorongás szoros kapcsolatban állnak egymással. Ezáltal a természet elfojtásának kritikai perspektíváját nyitotta meg, felmutatva annak racionalitását és egyben irracionalitását. Hiszen a belső ösztönfenyegetés egyrészt a feltolult libidó, másrészt az internalizált társadalmi parancsként értelmezhető felettes-én irányából érkezik, s ezek ellentmondása az énben önmaga belső fenyegetettségében, idegenségérzésében, kontrollvesztésében fejeződik ki.

„A társadalom a maga megfordított alakjának apológiájaként arra bátorítja az individuumokat, hogy hiposztazálják a maguk individualitását, ezáltal pedig szabadságukat. Ahová e makacs látszat elér, ott a tudatot csak patogén állapotok, mint például kényszerneurózisok szembesítik hiányzó szabadsága mozzanatával. Ezek parancsolják neki, hogy önnön immanenciájának körében olyan törvények szerint cselekedjék, amelyeket ‘énidegenként’ tapasztal meg;

¹⁵ Theodor W. Adorno: *Negative Dialektik*. In: *Gesammelte Schriften*, Bd. 6, szerk. Rolf Tiedemann. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1973. 34-35. – A fordítás tőlem.

ez a szabadság hiánya annak belhoni birodalmában.”¹⁶ A patogén állapotok Janus-arcúak a szabadság szempontjából: diszfunkciókként egyszerre nehezítik a szabad, s főképp önazonos cselekvést, és szembesítik a konformizmusra nevelteket önazonosságuk és szabadságuk démonikusságával. Külső változások hiányában a belső ellentmondás fennmarad, s annak is, aki még nem tudná, hogy „a szenvedés belül, ám ott kívül a magyarázat,” legalább *Signalangst*ként fellépve jelezheti, hogy nem a szorongás, hanem a közös felszabadulás hiányzik. A felszabadult állapotot a kritikai elmélet szerint az tünetné ki, hogy mindenki félelem nélkül (illetve szorongás nélkül, *ohne Angst*) lehetne különböző. E cél elérését gátolják a szorongás objektumnélküliségének, átszellemítésének tanai, ahogy a szorongást a félelemmel összekötő szál kategoriális elvágása, és előbbi ontologizálása is. „A forradalom célja a szorongás megszüntetése.”¹⁷

16 U. o. 221. – A fordítás tőlem.

17 Theodor W. Adorno – Walter Benjamin: *Briefwechsel 1928–1940*. Szerk. Henri Lonitz. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1993. 140. – A fordítás tőlem. Az idézet Adorno 1936. március 18-i Benjaminnak írott leveléből származik. Az „*Angst*” szó szerepel benne, amely jóllehet szorongást jelent – különösen a *Furcht*-tal kontrasztba állítva –, ám a magyar „félelem” szó értelmében is használják.

*„És akik közülük bátrak, azok csak azért mernek
farkasszemet nézni a halállal, mert valami még
nagyobb rossztól félnek, nem?”*

A következő rövid gondolatmenet két fogalom, a várakozás (*elpisz*) és a félelem (*phobosz*) összefüggéseit kívánja vázolni a platóni filozófián belül. Nem célom tehát egy átfogó és kimerítő képet nyújtani arról, hogy Platón mit gondolt a félelemről, azt csak annyiban vizsgálom, amennyiben a várakozás fogalmával együtt jelenik meg. Első pillantásra ez talán meglepő lehet, hiszen a félelem kapcsán a bátorság tűnik a plauzibilis fogalompárnak. Állításom mégis az, hogy az *elpisz* és a félelem egymást kizáró fogalmaként foghatóak fel, ami azt jelenti, hogy Platón vagy az *elpisz*t használja a félelemmentesség (*aphobia*) értelmében, vagy a félelmet mutatja be egyfajta reménytelenségként (*anelpiszton*).

1. A FÉLELEM SZEREPE MAGNÉSZIA POLGÁRAINAK NEVELÉSÉBEN

A legközismertebb szövegrész, ahol Platón az *elpisz* fogalmát definiálja, a polgárok nevelését taglaló *Törvények* első könyvében található. Itt az olvasható, hogy a várakozás elképzelés a jövőről (*doxasz mellontón* – 644c9), ami híuen adja vissza a fogalom neutrális és legáltalánosabb karakterét: a jövőre vonatkozó várakozás alapvetően a tárgyától függ, tehát ha az, amire vonatkozik, jó, akkor pozitív, ha viszont rossz, akkor negatív. Például ha egy díj áll a várakozásunk középpontjában, akkor vagy abban reménykedünk, hogy ezt megnyerjük (ez egy pozitív viszonyulás a jövőhöz), vagy attól tartunk, hogy nem és kudarcot vallunk (ez pedig negatív) – a két ellenkező viszonyulást a neutrális jelleg teszi lehetővé. A szövegrész ennek megfelelően úgy folytatja, hogy ha ez a jövőbeli dolog örömteli, akkor a várakozás bizakodás (*tharrosz*), ha viszont fájdalmas, akkor félelem (*phobosz*). Némi tisztázatlanságot fedezhetünk fel abban, hogy míg az *elpisz* neutrális fogalma egy *doxa*, addig a esetei már érzelmek.¹ Ennek oka az, hogy a szöveg nem különbözteti meg egymástól világosan tudatunk (pozitív vagy negatív) vélekedéseit és az ahhoz óhatatlanul tapadó érzelmeket: a „vágyott díj el nem nyérése” például egy olyan negatív vélekedés, ami félelmet vált ki belőlünk – az Athéni viszont az egész jelenséget hívja félelemnek. Nem nehéz belátnunk, hogy nem minden félelem ilyen jellegű, hiszen félelem

¹ Ehhez lásd Douglas Cairns: „Metaphors for Hope in Archaic and Classical Greek Poetry.” In Ruth R. Caston – Robert A. Kaster szerk.: *Hope, Joy, and Affection in the Classical World*. Oxford, OUP. 2016. 22-23: „Though *elpis* is a matter of *doxa*, its subspecies are affects.”

ébredhet bennünk a jelen eseményei kapcsán is, ebben az esetben az érzelmi válaszreakció megelőzi a jövőre vonatkozó vélekedés megformálását.

De hogyan tudjuk magunkat tartani a bevezetőben tett tézisünkhöz, amikor azt látjuk, hogy a várakozás magasabb kategóriája alá tartozik a félelem, tehát ellentétük kizárt? A gondolatmeneten belül az *elpisz* valójában két szinten is megjelenik: egyrészt – mint már megismerhettük – egy neutrális, általános értelemben, másrészt a közös borívások igen szokatlan intézményének kellékeként (varázsszereként), mely a félelem eliminálásáért felelős. Ebben az kontextusban az *elpisz* jelentése már remény és határozottan pozitív viszonyt rögzít a jövőhöz, tulajdonképpen a *tharrosz* megfelelője.² Platon vélhetőleg azért alkalmazza az utóbbi, rokonértelmű terminust 644c-ben, hogy elkerülje az *elpisz* ismétlését az alsóbb szinten.³ Fontos azonban rögzíteni, hogy az *elpisz* elsődleges jelentése – amellet, hogy a neutrális jelleget fejben tartjuk – a görög nyelvhasználatban a remény.⁴ Az Athéni gondolatmenete a továbbiakban a félelem két típusát különbözteti meg egymástól (647a), a distinkció kulcsa pedig megint a várakozás tárgyában keresendő: amennyiben olyan bajoktól félünk, melyek bekövetkezhetnek (ilyen a díj el nem nyérése), „faktikus” félelemről beszélhetünk, ha azonban attól félünk, hogy mások hogyan ítélik meg a cselekedeteinket (például azt, ahogyan reagálunk a díj elvesztése feletti kudarcra),⁵ akkor szégyenérzetről (*aíszkhüné/aidósz*) vagy „felettes” félelemről van szó. Az utóbbi elnevezést azért alkalmazom, mivel a szégyenérzet tárgya lehet éppenséggel egy faktikus félelem is, az Athéni példája szerint (647b) félhetünk a csatatéren és ösztöneink menekülésre sarkalhatnak, ám az efelett érzett szégyen megakadályozhat minket ebben. Ilyen módon nem racionálisan küzdjük le a félelmet, hanem egy másik, erősebb félelem segítségével, tehát a helyes viselkedés elérése érdekében, úgy tűnik, az érzelmek alkalmazhatóak egymás ellen.

A félelmek tipológiája – az egymás elleni kijátszásukon túl – elsősorban azt szolgálja, hogy meg lehessen különböztetni a kultiválandó és elnyomandó félelmeket, és a lélek ennek megfelelő kiképzésben részesülhessen. Értelemszerűen

² Cairns szerint remény jelöli ki a neutrális *elpisz* azon alosztályát, amely a *tharrosz* nevet kapta (vö. Cairns: „Can We Find Hope in Ancient Greek Philosophy? Elpis in Plato and Aristotle.” In David Konstan szerk.: *Emotions across Cultures: Ancient China and Greece*. Berlin, De Gruyter, 2022. 54). A második könyvben (671c) ennek megfelelően együtt jellemzik a bortól megrészegült embert, aki reménytelen (*eueipin*), bizakodó (*tharraleon*) és szégyentelen (*anaíszkhüntoton*).

³ „It is possible that the choice of this term may have been at least partly influenced by a wish to avoid using *elpis* in both unmarked and marked senses.” (Cairns: „Metaphors for Hope...” 23)

⁴ „In early Greek literature the ratio of examples of *elpis* as »expectation of good« to *elpis* as »expectation of evil« is approximately five to one.” (Valdis Leinieks: „*Elpis* in Hesiod *Works and Days* 96.” *Philologus* 128. 1982/1: 1–8. 2.)

⁵ Díjátadókon, ahol a potenciális díjazottakat kamera veszi, a szégyen elkerülése érdekében kerülni szokás a túlzott reakciókat, például a düh vagy a csalódás kifejezését.

legyőzendő a faktikus félelem, míg a társadalmi normák betartásáért felelős szégyenérzet nagy becsben tartandó, így születik meg a furcsán hangzó konklúzió (647b9): „mindenkinek úgy kell küzdenie, hogy legyen is, meg ne is legyen benne félelem; azt pedig az előbb tisztáztuk, hogy melyik mire jó”. Az idézett rész a félelemmentes (*aphobon*) és félénk (*phoberon*) kifejezésekkel játszik, jelezve ezzel a két ellentétes irányú törekvést: a faktikus félelem erénye éppen az *aphobia*, a félelmek teljes leküzdése, míg a felettes félelemé az *aphobia* kiküszöbölése, a szégyenérzet megőrzése. Mivel a félelemmentesség igen szigorú kritérium, az Athéniban a próbatétel gondolata merül fel. Ha volna olyan félelemkeltő varázsszer (*phobou pharmakon* – 647e1), mely félelmeket ébresztene a lélekben, akkor a polgár rezisztenciája a faktikus félelemmel szemben tesztelhető volna. A gondolatkísérlet kivitelezhetetlensége ellenére nagy sikert arat, és hasznos abban a tekintetben is, hogy felhívja a figyelmet az ellentétes, a félelemmentességet felkorbácsoló varázsszerre: a (bátorrá tevő) borra. A bor hatásának ismertetése során azonban – ahogy előre jeleztük – kulcszerephez jut az *elpisz* (649b): „Az embert először is tüstént vidámabbá hangolja, és mennél többet kóstol belőle, annál több szép reménnyel [*elpidón agathón*] és az erő látszatával tölti el.” Ez nyilvánvalóan nem a neutrális, hanem a jövőben szépet látó, pozitív változat, a remény. Mielőtt értelmeznénk, mit is kíván mondani az Athéni a borról, érdemes az *elpisz* egy másik alapvonását felelevenítenünk. Egyrészt korábban azt láttuk, hogy a korai görög irodalomban főleg pozitív dolgokra vonatkozott, másrészt ez a remény tipikusan hamisnak vagy üresnek bizonyult:⁶ a vágyott dolog vagy elérhetetlen vagy nem is valóságos. A fogalom épp ezért sok esetben a tragikus kimenetel forrása, ahogy erre az *elpisz* - *hübrisz* - *nemeszisz* fogalomhármast utal, sőt Cornford szerint az egész thuküdidészi elbeszélés erre a tragikus sémára húzható fel.⁷ Visszatérve a törvényhozó által kötelezővé tett közös borozásokhoz, a bor által felgerjesztett remények éppen azt a túlfűtött, irracionális, már-már az örülettel határos állapotot hivatottak előállítani, melyben a polgár a jövőről és önmagáról alkotott hamis képzetei miatt gátlásait és félelmeit leveti – és pontosan ebben a helyzetben kell helyt állnia, azaz az *elpisz* által felfokozott félelemnélküliséget legyőzve megőriznie a szégyenérzetét. Mégsem állíthatjuk, hogy az *elpisz* és a félelem itt pontosan egy kategóriába esne: a borozás próbatételében a szégyenérzetet a reménnyel koegzisztens bátorság érzete szoríthatja ki, azaz itt is érdemes a jövőre vonatkozó *doxát* és a rá tapadó érzelmet szétszálazni. E rész konklúziója mégis az, hogy a *Törvények* első könyvének tanítása szerint a közös borozások próbatételében a mesterségesen gerjesztett remény mint félelemmentesség fejti ki hatását.

⁶ Leinieks i. m. 2.

⁷ Francis Cornford: *Thucydides Mythistoricus*. London, E. Arnold. 1907. 221.

2. A FILOZÓFUS FÉLELEMMENTESÉGE

Másodszor a jóval korábban íródott *Phaidónt* érdemes megvizsgálnunk, a fordított sorrendet pedig az indokolja, hogy a félelem kapcsán a két dialógus valós párbeszédbe állítható egymással. Jól ismert, hogy a Szókratész halálát elbeszélő mű középpontjában a halálfélelem, illetve annak legyőzése áll. Szókratész a beszélgetés során arról próbálja meggyőzni barátait, hogy a halál (ami a drámai alaphelyzetben az ő konkrét halála) nem rossz, sőt a legnagyobb jó, így a legegységesebb félelem, a halálfélelem is indokolatlan.⁸ A *Törvények* tipológiája szerint a halálra mint az elképzelhető legnagyobb bajra értelemszerűen a faktikus félelem vonatkozik, azonban azt a megoldást, hogy ezt egy másik félelemmel győzzük le, Szókratész határozottan elutasítja.

SZÓKRATÉSZ: És akik közülük bátrak, azok csak azért mernek farkasszemmet nézni a halállal, mert valami még nagyobb rossztól félnek, nem?

SZIMMIASZ: Így van.

SZÓKRATÉSZ: Tehát a filozófus kivételével mindenki más csupán félelmében bátor: viszont annak, hogy valakit a félelem és a gyávaság tegyen bátorrá, semmi értelme.⁹

Mi lehet annak az oka, hogy az, ami korábban a polgárok erényességét tudta garantálni, ebben az érvelésben értelmetlennek (*alogon*) bizonyul? A megoldás abban keresendő, hogy Magnészia polgárait, illetve a szókratészi érvelés alanyait, a filozófusokra értelemszerűen más etikai elvek és elvárások vonatkoznak: míg az előbbieket nevelésében kulcsszerephez jut a filozófia, aminek amennyire csak lehetséges, át kell hatnia életüket, addig olyan radikális követelményeket nem támasztanak velük szemben a törvények, mint Szókratész a filozófusokkal szemben. Nem szükséges arra törekedniük, hogy lelküket eloldozzák testüktől, így a halálfélelem racionális legyőzése sem lehet cél: innen érthető meg, hogy miért lehet egy *irracionális* megoldása a faktikus félelem jelenségének. Azonban a félelemmel szembeállított szégyenérzet nem teljességgel irracionális, hiszen a közel ideális politikai berendezkedést alkotó törvényeket filozófusok alkotják meg, azaz végső soron egy racionálisan megalapozott rendet és erényességet óv a szégyenérzet. Ez nyilvánvalóan nem mondható el arról az Athénról, melyben Szókratész filozófiai misszióját folytatta: bár hazája

⁸ Ehhez lásd Rosta Kosztasz: „A meggyőzés próbája a *Phaidónban*.” *Elpis* 2020. 13/1: 41–53.

⁹ 68d. Az érvelés kulcsa az, hogy szöveg azonosítja egymással a bátorságot és a félelemmentességet, illetve a gyávaságot azzal, hogy valaki fél (vö. David Gallop: *Plato: Phaedo*. Oxford, Clarendon Press, 1975. 100). Így válik értelmetlenné, hogy valaki félelemből félelemmentes, vagy gyávaságból bátor.

törvényeit nem kívánta áthágni (erre utal a *Kritón*, ahol megszöktetésének ter-vét elutasítja), mindennél fontosabbnak tartotta, hogy polgártársait morális hiányosságaikra figyelmeztesse – még ha ezzel olyan közfelháborodást is gerjesztett maga ellen, mely bevádolásához és elítéléséhez vezetett. Mint tudjuk, a vád istentelenség és a fiatalok megrontása volt, ami egyet jelent azzal, hogy Szókratész szégyenérzete nem óvta őt meg a polisz bevett, ám romlott normáinak áthágásától. A beszélgetésekben isteni küldetésére vagy éppen a racionalitásra hivatkozva magyarázza ezt a transzgressziót. A szégyenérzet státusza tehát a két helyzetben nagyban függ attól, hogy a politikai berendezkedést mennyire határozza meg a racionalitás: egy filozófusok által alapított jó törvényű politikai közösségben egy irracionális, de az istenivel összhangban lévő szégyenérzet végső soron elégséges az erényesség garantálásához. A filozófus életében azonban egy érzelmet a felsőbbrendű, vezetésre hivatott racionalitás alkalmazása helyett egy másik érzelemmel kiszorítani tulajdonképpen körbenforgás, ugyanis ez ugyanolyan testhez kötöttséget eredményez.

Az érvelés szintjén tulajdonképpen a félelem egyáltalán nem emelkedik ki a többi olyan affektus közül, mely a lelket a testhez láncolja: Szókratész a gyönyörök, fájdalmak, esztelenségek, vad vágyak között sorolja fel – ezekről egyformán szabadulni szükséges. A félelem a dramaturgia szintjén válik kitüntetetté, hiszen ahogy említettem, az egész érvelés a halálfélelem legyőzését szolgálja.¹⁰ Ebben a küzdelemben pedig – a racionális érvek során túl – egy fő segítőeszközt említ többször is Szókratész, a reményt. A remény a *Phaidón* kontextusában nyilvánvalóan nem lehet tudás (*episztémé*), hiszen alaptétel, hogy megtestesült formában a tudás elérhetetlen, így értelemszerűen csak vélekedés (*doxa*) vonatkozhat arra, hogy ez a tudás milyen körülmények között érhető el a jövőben.¹¹ A 63–68-as szakaszban a kifejezés hétszer szerepel: halálra vonatkozó *euelpisz* (63c5, 64a1), nagy reménység (*pollé elpisz* – 67b7) és jó reménység (*agathé elpisz* – 67c1) a Hádészba vezető útban, illetve *elpisz* (68a1, 6, 8) a *phronészisz* elérésében. Karatzoglou arra mutat rá,¹² hogy e fokozatok azt jelzik, hogy a remény különböző erősségű lehet attól függően, hogy milyen megalapozottságú – ami viszont azt a kérdés nyitja ki, hogy ez a megalapozottság vajon emocionális vagy racionális természetű. A dialógus csak annyiban lehet konzisztens önmagával, ha Szókratész reménye racionális alapokon nyugszik: ezek a lélek halhatatlansága mellett felhozott argumentumok. Erre a reményére

¹⁰ Lásd különösen 77e-t, a barátokban lakozó gyermekről, aki retteg a haláltól.

¹¹ Ehhez lásd Orestis Karatzoglou: *The Embodied Self in Plato*. Berlin, De Gruyter, 2021. 23.

¹² Uo. 24–28. A remény legerősebb formája a dialógus végén jelenik meg az összes érv felsorakoztatása után, ez a túlvilági jutalomba vetett nagy reménység (*elpisz megalé* – 114c9). Hasonló reménység jelenik meg a *Védőbeszéd*ben (*euelpidasz prosz ton thanaton* – 41c8) és az *Államban* (*emész elpidosz* – 517b6).

jól illeszthető a *Törvények* definíciója (elképzelés a jövőről), ami legalább két dolgot implicál: egyrészt a halál nem végpont, hanem a lélek testtől való elválása és továbbélése, másrészt ez a jövő és a rá irányuló *elpisz* pozitív, amennyiben a filozófus elérheti azt, amire leginkább vágyik, a *phronészisz*t. Ugyanakkor a remény jóval intellektuálisabb és érzelemmentesebb változata ez, mint a *Törvények*ben, hiszen nem látunk rá érzelmeket tapadni, nem az *elpisz*t követő bátorság vagy bizakodás érzése szorítja ki a félelmet – ez a fenti kontextusban egyértelmű önellentmondás volna, hiszen ez az érzelem érzelmre cserélését jelentené. Úgy tűnik tehát, hogy a filozófus reménye önmagában, a lélek utóéletének pusztán racionális argumentálásával képes arra, hogy a halálfélelmet mint értelmetlenséget (*alogia*) eliminálja – ezt igazolja Szókratész végóráiban tanúsított félelemmentessége.

Két fontos fejleményt szükséges tehát rögzítenünk az *elpisz* korábbi változatával szemben: a filozófikus *elpisz* egyrészt természete szerint nem emocionális, hanem racionális alapokon nyugszik,¹³ másrészt tárgya természete szerint nem lehet üres, ugyanis a formák a legvalóságosabb létezők. Ennek meghatározó szerep jut az utolsó részben.

3. A VÁGY KÖRFORGÁSA

Harmadszor a *Philéosz* tanítását szükséges áttekintenünk a vágy körforgásáról. Azért indokolt ezt utolsónak tárgyalnunk, mivel ez a megközelítés igyekszik a legátfogóbb leírását adni az emberi működésnek, ami egyaránt alkalmazható a filozófusokra és a nem filozófusokra. Az *elpisz* és a félelem ellentétét abban a szakaszban láthatjuk visszatérni, ahol Szókratész a gyönyör és a fájdalom tisztán lelki várakozását (*pathématón prosz dokéma* – 32c1) mutatja be: „ami kellemes, annak a várakozása is reményteli és bizakodó [*elpizomenon kai tharraleon*], a kellemetlené viszont félelem- és szenvedésteli [*phoberon kai algeinon*]”.¹⁴ A *Törvények* elemzett passzusához képest itt egy jóval világosabb felosztást kapunk: a neutrális várakozást a *prosz dokéma* (*prosz*: elő(tt), *dokéma*: vélekedés) fejezi ki, ami tulajdonképpen az „elképzelés a jövőről” egy- szavas megfelelője, ez pedig kétféle lehet. Ha a gyönyörre irányul, akkor a (korábban már párban álló) remény és bizakodás pozitivitása kíséri, maga is

¹³ 68a-ban Szókratész olyan mitikus példákat prezentál, melyekben a hősök szeretteik viszontlátása reményében is vállalják a halált. Ezzel kívánja igazolni, hogy az *elpisz* képes a halálfélelem legyőzésére, még ha a példákban a remény nyilvánvalóan érzelmi töltettel bír.

¹⁴ A fordítást módosítottam. A magyar fordításokban (Péterfy, Horváth) a *prosz dokéma* mint „előérzet” szerepel, ami vélekedés/*doxa* helyett félrevezető módon egyfajta intuíciónak adja vissza a fogalmat.

gyönyör, ha viszont a fájdalomra, akkor a félelem és a szenvedés negativitása, maga is fájdalom. Kulcsfontosságú, hogy Szókratész érvelésében a kétfajta várakozás „tisztá”, azaz nem keveredhetnek egymással, ami azt jelenti, hogy a két várakozást meghatározó *elpisz* és *phobosz* újra csak egymást kizáró viszonyban vannak egymással. Fontos felismernünk azt is, hogy a fentiek annak a fő tézisnek a szemléltetésére szolgálnak, hogy intellektuális fakultások (pl. értelem, emlékezet, tudás, helyes vélemény – 21c) nélkül a gyönyör nem létezhet.¹⁵ Ha az éhség példáját vesszük, a jövőre irányuló gyönyörteli várakozás feltételezi, hogy (i) rendelkezünk vélekedéssel vagy emlékekkel arról, hogy táplálkozni gyönyörteli, továbbá (ii) következtetni tudunk arra, hogy a jövőbeli táplálkozás is ilyen lesz. Mindezt azzal a pozitív várakozással vagy reménnyel foglalhatjuk össze, hogy „ha enni fogok, (hasonlóan a korábbiakhoz) gyönyört fogok érezni”. Cairns értelmezésében az *elpisz* a gyönyör mentális aspektusa vagy reprezentációja, ami a jövőbeli gyönyörteli tapasztalatok gyönyörteli várakozását jelenti.¹⁶ Ezt az intellektualista olvasatot a szöveg is támogatja (38e–40b), hiszen az *elpiszek* – melyektől egész életünkben „csak úgy duzzadunk” – egyrészt mint logoszok/propozíciók (39a3), másrészt mint képek / mentális reprezentációk (*eikonesz* – 39b6) jelennek meg.

A vágy körforgásának (35e–36c) leírása hasonlóan intellektualista vonásokkal rendelkezik. Az alaphelyzet a fájdalmas testi üresség, amihez a fentiek felhasználásával két várakozás csatlakozhat: (i) lehet biztos *elpiszünk* a telítődésben, aminek feltétele az emlékezés a korábbi telítődésekre, velejárója pedig lelki gyönyör; (ii) vagy lehetünk teljesen reménytelenek (*anelpisztosz*), hogy az emlékezetünkben feltűnő telítődés nem következhet be, ez pedig lelki fájdalommal jár. Az utóbbi negatív várakozást jellemezte Szókratész korábban félelemként, ami – újra csak rámutatva az *elpisz* és a félelem egymást kizáró viszonyára – itt egyszerűen reménytelenségként kerül meghatározásra: a felfokozott, teljes kétségbeesést jelentő kettős, testi és lelki félelem tulajdonképpen egybeesik a reménytelenség állapotával, ugyanis semmilyen kiút nem adódik. A vágy körforgása az üresség és telítettség közötti folytonos mozgást jelenti, mozgatórugói pedig az *elpiszek*, amennyiben ezek irányítják a lelket a folyamatosan újratermelődő üresség felől a telítődés felé. A kétségbeesés állapotában ez a működés akad meg.

Két adalékkal kívánom zárni a tanulmányt. Először is, amikor Platón az *elpiszt/reményt* a lelki működés tulajdonképpeni feltételévé teszi meg, akkor a hésziodoszi Pandóra-történet filozófiai átiratát nyújtja. Emlékeztetünk rá, hogy míg Pandóra a hombárból minden rosszat (pl. betegség, szenvedés,

¹⁵ Cairns: „Can We Find Hope”. 58.

¹⁶ Uo. 60.

halál) kiengedett, addig Elpisz istennő kiszabadulása előtt lecsapta a fedelet. Ezt többen úgy értelmezik,¹⁷ hogy bár rengeteg rossz leselkedik az emberre, ehhez nem társul a rossz dolgokra irányuló *elpisz*. Ezért lehetséges, hogy a legnyomorúságosabb helyzetekben is az élethez köt a jóra irányuló *elpisz*, a remény.¹⁸ Ennek platóni megfelelői a vágy körforgásában dolgozó remény, illetve az a kétségbeesett, reménytelen állapot, melyben az ember homeosztázisa felbomlik.

Másodszor, a vágy körforgása természetesen olyan modell, ami jól illusztrálja az afilozofikus életet, azonban a filozófus célja nem lehet a körforgásban maradás. Az *elpisz*ek tárgyai ugyanis keletkező és mulandó dolgok, azaz nem valóságos létezők, ezek pedig természetüknél fogva nem eredményezhetnek igazi boldogságot. Erre csak a formák és a *phronészisz* alkalmas, melyek kiszakítanak a körforgásból, ugyanis a legvalóságosabb létezők nem vezethetnek újratermelődd ürességhez. Vajon ez azt jelenti, hogy a filozófus valóban félelemmentesen tud élni, amennyiben *elpiszei* minden területen kiszorítják a félelmet? A formák valóságossága megoldani látszik az *elpisz* ürességének fenyegetését, azonban magával hoz egy új és jól ismert nehézséget: a formák elérhetőségének problémáját. Zárásképpen pusztán egy szöveghelyet idéznék fel a filozófuskirályok uralma kapcsán, mely arra utal, hogy a filozófusnak igenis vannak nem teljesülő, hamis *elpiszei*, s így szükségképp félelmei is (*Hetedik levél* 328a): „Úgyhogy ha valamikor, akkor most valóra válhat minden reményünk, hogy a filozófusok és a nagy államok kormányzói ugyanazok a személyek legyenek.”¹⁹

* A szövegben előforduló Platón-utalásokhoz lásd az alábbi kiadásokat: *Philébosz*. Ford. Horváth Judit. Budapest, Atlantisz, 2001.; *Törvények*. Ford. Bolonyai Gábor et al. Budapest, Atlantisz, 2008.; *Phaidón*. Ford. Bárány István. Budapest, Atlantisz, 2020.

¹⁷ W. J. Verdenius: „A Hopeless Line in Hesiod: *Works and Days* 96.” *Mnemosyne* 1971. 24/3: 225–231.

¹⁸ Ezt példázza az aiszkhüloszi Ió története, aki végtelen kínjai közepette öngyilkos kíván lenni, de amikor Prométheusz ismerteti vele megmenekülése körülményeit, *elpisze* tovább viszi útján.

¹⁹ Platón: *Levelek*. Ford. Mészáros Tamás. Budapest, Atlantisz, 2007.

A KATHARSZISZ ETIKÁJÁRÓL A FÉLELEM ÉS A NEVETÉS FÉNYÉBEN

ILYÉS ZALÁN-GYÖRGY

1.

Michael Davis – Arisztotelész *Poétikájának* Seth Benardete-tel közösen jegyzett angol fordításához írt előszavában – arra az arisztotelészi megjegyzésre hívja fel a figyelmet, miszerint a dörökkal szemben, akik a *poieint* (ebben a kontextusban „tenni [valamit]”) „úgy mondják: *dran*”, az athéniak a *pratteint* használják a cselekvés tényének megnevezésére.¹ A megjegyzés jelentősége abban áll, hogy lehetőséget ad Davisnek arra, hogy a két fogalom (*poiein*, *prattein*) „modern” értelemben vett szinonímiájából kiindulva eljuttasson a gondolattal: mi lenne, ha az arisztotelészi mű címének fordítása így hangzana: *A cselekvés művészetéről* (*On the Art of Action*)? Ez kétségtelenül azt jelentené, hogy a „színészeknek és szereplésnek [*actors and acting*] valamiféle köze lenne a cselekvéshez, a költészet [pedig] valamiféleképp az emberi élet középpontjában állna.”² Vagyis röviden: a *Poétikának* közvetlen etikai jelentősége van – a görög *poiészisz* kettős jelentéséhez hűen egyszerre tárgya a tragédia és az emberi cselekvés.

Arisztotelész a tragédiát úgy határozza meg, mint „cselekvések utánzás[át]”, meghatározását pedig azzal egészíti ki, hogy megjegyzi: „[a]z emberek [...] nem azért cselekszenek, hogy jellemeket utánozzanak, hanem a jellemeket a cselekvések által vállalják fel.”³ Valamivel később pedig azt írja, hogy „a jellem az, ami a választást [*proairészisz*] megvilágítja/feltárja” (1450b7).⁴ Az utóbbi gondolat egyszerre erősíti meg az előtte írtakat (a tragikus színpadon a szereplők nem azért cselekednek úgy, ahogy, mert a jellemük ilyen meg olyan, hanem éppen fordítva, jellemüket tetteik által „vállalják fel”, így a boldogságuk „a cselekvésben rejlik” – „a cselekvéseik folytán boldogok vagy nem”),⁵ és vezet

¹ Arisztotelész: *Poétika*. Ford. Ritoók Zsigmond. Budapest, PannonKlett Kiadó, 1997. 1448b1–2.

² Aristotle: *On Poetics*. St. Augustine's Press, South Bend, 2002. xiii. Trans. Seth Benardete and Michael Davis.

³ Arisztotelész: *Poétika*. 1450a16.

⁴ I. m. 1450b7. A fordításon módosítottam.

⁵ Uo. 1450a18–22.

be egy olyan terminust, melyet egyesek (így Jean-Pierre Vernant)⁶ szerint a görög nyelvbe is ő maga vezetett be. A *proairésziszt* (fordítsuk most *elhatározásnak*, ahogy azt Simon Attila teszi a *Nikomakhoszi etika* új fordításában)⁷ nem szabad összetéveszteniünk a vággyal (*epithümia*), indulattal (*thümosz*) vagy kívánsággal (*bulészisz*), mert vágyakkal és indulatokkal az állatok is rendelkeznek, elhatározással viszont csak az emberek, kívánni pedig lehetetlen dolgokat is lehet, választani viszont nem. Az elhatározás valami szándékos (*hekuszion*), de ezen felül – lévén, „nem minden, ami szándékos, elhatározás eredménye” – azt kell mondanunk róla, hogy egy „előzetes megfontolás eredménye”, azaz az elhatározást meg kell előznie egy megfontolásnak (*pro-bebuleumennon*), ennyiben pedig „az értelemhez és a gondolkodáshoz kötődik”.⁸

Ami viszont a jelen dolgozat szempontjából e két fogalom (előzetes megfontolás és elhatározás) kapcsán a legfontosabb, az az, amit Arisztotelész valamivel a *proairészisz* meghatározása után ír, jelesen, hogy az elhatározás által mondhatjuk egy cselekedetről, hogy az egy ágenshez tartozik („úgy látszik, ahogyan már mondtuk, hogy a cselekedetek arkhéja [eredete, forrása, kezdeményezője] az ember, a megfontolás pedig azokra a cselekedetekre vonatkozik, amelyek hozzá tartoznak [*peri ton auto prakton*]”).⁹ Ebből pedig arra következtethetünk, hogy az elhatározás teszi lehetővé és garantálja a cselekedetek felrőhatóóságát. Ezt erősíti meg Arisztotelész akkor is, amikor a mondás kapcsán, miszerint „senki sem rossz szándékosan, és senki sem boldog szándéka ellenére”, arra hívja fel a figyelmet, hogy bár a mondás második része igaz, az első nem az: „boldog senki sem lehet szándéka ellenére, az erkölcsi romlottság azonban szándékos. [Ha nem így gondolnánk,] vitatnunk kellene az eddig elmondottakat, és nem állíthatnánk azt, hogy az ember az *arkhéja* és nemzője saját cselekedeteinek, miként gyermekeinek is.”¹⁰ Továbbá emellett tanúskodnak „a törvényhozók is. Mert ezek megbüntetik és megtorolják azokat, akik rosszat tesznek”.¹¹ Nem véletlen tehát, hogy a *Poétikában* Arisztotelész megerősíti „a cselekvés etikai primátusát”.

⁶ Jean-Pierre Vernant: *Intimations of Will in Greek Tragedy*. In Jean-Pierre Vernant and Pierre Vidal-Naquet: *Myth and Tragedy in Ancient Greece*. Zone, New York, 1988. 55. Trans. Janet Lloyd.

⁷ Arisztotelész: *Nikomakhoszi etika*. Ford. Simon Attila. Budapest, Atlantisz Kiadó, 2023. 431.

⁸ I. m. 1112a15–18.

⁹ Uo. 1112b32–33. A fordításon módosítottam.

¹⁰ Uo. 1113b16–19. Kiegészítés tőlem.

¹¹ Uo. 1113b22–23.

2.

Ezeknek az előzetes megfontolásoknak a fényében vizsgálám Arisztotelész *katharszisz*ra vonatkozó gondolatait. Bár már utaltunk a tragédia meghatározásának részeire, a teljes meghatározás a következőképpen szól: „A tragédia tehát kiváló, teljes, bizonyos nagysággal rendelkező cselekvésnek fűszerezett, a fűszerezettség egyes válfajait az egyes részekben külön-külön alkalmazó beszéddel való utánzása, nem elbeszélés útján, hanem úgy, hogy emberek cselekszenek, részvét és félelem útján vive végbe az ilyen indulatoktól való megtisztulást.”¹² A meghatározásból kiindulva tehát azt mondhatjuk, hogy a *katharszisz* a tragédia célja és funkciója. Ha mármost a *katharsziszt* az imént felvázolt etikai konstellációban próbáljuk értelmezni, meg kell vizsgálnunk, hogy milyen cselekvések utánzása viszi végbe ezt a megtisztulást. Mivel pedig „a cselekvés utánzása [...] a mese”¹³ (ezért tartja Arisztotelész a legfontosabbnak a tragédia elemei közül), az imént feltett kérdésre úgy válaszolhatunk, ha megvizsgáljuk milyen a „legszebb tragédia meséje”.

[E]lőször is nyilvánvaló, hogy sem derék embereket nem szabad úgy bemutatni, amint a jószerencséből balszerencsébe váltanak ált, mert ez sem félelmet, sem részvétet nem kelt, hanem felháborító, sem az alávalókat, amint balszerencséből jószerencsébe, mert ez mindenképp közt a legkevésbé tragikus [...] de másfelől a teljesen elvetemült ember sem, amint jószerencséből balszerencsébe hull, mert az ilyen szerkezet emberi szánalmat ugyan ébreszt, de sem részvétet, sem félelmet nem, így egyetlen lehetőség marad: annak az esete, aki ezek között van. Az ilyen pedig az, aki erénye és tisztessége folytán nem emelkedik ki, de nem is alávalósága és gonoszsága miatt váltott át balsorsba, hanem valamilyen tévedése folytán, valaki a nagy dicsőségben és jó sorsban levők közül, mint például: Oidipusz vagy Theüesztész vagy az ilyen családokból való kitűnő férfiak.¹⁴

A kérdés tehát az, hogy mit kell értenünk „tévedés” vagy *hamartia* alatt. A terminusnak különféle értelmezései vannak, az értelmezési problémák részletezésére pedig nincs lehetőségünk kitérni. Jelen dolgozatban Kurt von Fritz értelmezéséből indulok ki, aki szerint a *hamartia* nem a tragikus hős belső hibája vagy tökéletlensége, mely a jelleméből fakad, hanem egy „külső erő”: „a

¹² Arisztotelész: *Poétika*. 1449b24–28.

¹³ Uo. 1450a4.

¹⁴ Uo. 1152b34–1153a12.

tragikus helyzet mindig kívülről jön, nem fakad szükségszerűen a hős jelleméből”.¹⁵ Ebből pedig azt a következtetést vonja le, hogy „nem csak testi, hanem morális szenvedés is lehetséges felróható – vagy legalábbis teljesen felróható – szubjektív morális bűnösség nélkül”.¹⁶ Giorgio Agamben von Fritz értelmezéséből kiindulva a tragikus *hamartiát* a keresztény eredendő bűnhöz hasonlítja, mely nem személyes bűn (hisz Ádámban az emberi természet maga vétkezett), azaz minden emberre – eredeténél fogva – átszáll.¹⁷ Anélkül, hogy az agambeni értelmezést tovább követnénk, látnunk kell, hogy itt a felróhatóságnak egy olyan formájáról beszélünk, mely nem az emberi elhatározásban, hanem az emberi természetben magában gyökerezik. Ellentmondás látszik tehát aközött, amit von Fritz és Agamben a *hamartiaról* mondanak, és aközött, amit a tragédia meghatározása kapcsán a cselekvésről és elhatározásról mondtunk. Egyes értelmezők szerint éppen ez az ellentmondás a tragédia lényege: a már említett Jean-Pierre Vernant éppen azt állítja, hogy a tragikus hős döntését végső soron az isteni szükségszerűség „generálja”, így „a tragikus embernek nem két lehetőség között kell választania, hisz »felismeri«, hogy egyetlen út áll nyitva előtte. Ez pedig nem a szubjektum szabad akaratát, hanem az elkerülhetetlen vallási szükségszerűség felismerését tükrözi, amely őt belsőleg »kényszerítetté« [*internally »compelled«*], *biasztheisz* teszi, amikor a »döntését« meghozza.”¹⁸ Ennek megfelelően kell kiegészítenünk azt, amit korábban a cselekvés eredetéről állítottunk, az ugyanis nem egyedül az emberben rejlik: „egyszerre rejlik benne és rajta kívül, ugyanaz a szereplő egyszer ágensként, cselekvéseinek okaként és forrásaként jelenik meg, máskor elszenvédőként, akit elnyel egy olyan erő, amely meghaladja és elsőpri.”¹⁹ Röviden: a tragikus konfliktus ebben a törésben áll, mely a felróható, szankcionált cselekvés gondolatában magában betömhetetlenül vagy megjavíthatatlanul ott tátong. Agamben viszont arra hívja fel a figyelmet, hogy nem elég, ha ezt a törést vagy hasadást a cselekvő felelőssége és sorsának szükségszerűsége közt folyó szubjektív dilemmaként értelmezzük: „a feszültség a cselekvés formájában magában rejlik, amint az visszavonhatatlanul egy szubjektumhoz és különféle szankciókhoz kapcsolódik.”²⁰

¹⁵ Kurt von Fritz: *Antike und Moderne Tragödie*. Walter de Gruyter, Berlin, 1962. 15. Saját fordítás.

¹⁶ I. m. 21.

¹⁷ Giorgio Agamben: *Comedy*. In idem: *The End of the Poem. Studies in Poetics*. Stanford University Press, Stanford, 1999. 11. Trans. Daniel Heller-Roazen.

¹⁸ Jean-Pierre Vernant: *Intimations of Will in Greek Tragedy*. 52.

¹⁹ I. m. 77.

²⁰ Giorgio Agamben: *Karman. A Brief Treatise on Action, Guilt, and Gesture*. Stanford University Press, Stanford, 2018. 33–34. Trans. Adam Kotsko.

De mi az oka a törésnek? Ezen a ponton Agamben mestere, Walter Benjamin felé fordul, és azt válaszolja, hogy a jog, pontosabban a jog formája, hiszen a jog szankcionálja (a szankcionálás kettős értelmében: egyszerre tilt és előír, kiszab, felró) a cselekvéseket. *Sors és jellem* című írásában Benjamin azt állítja, hogy téves a sorsot vallási összefüggésbe állítani, mert „a bűn fogalma – az erkölcs révén – össze van kapcsolva a büntelenség fogalmával, az ennek megfelelő viszony a sors fogalmából hiányzik. [...] Büntelenségre-vonatkozást tehát a sors nem ismer.”²¹ Emellett a szerencsét sem tekinthetjük konstitutív „sors-kategóriának”, mert a jószerencse, ahogy a boldogság is, éppen „kiemeli a boldogot a sorsok láncolatából”.²² A sorsot tehát csak egy olyan szférában vagy rendben alapozhatjuk meg, „amelynek kizárólagos alkotója a szerencsétlenség és a bűn fogalma, s ahol nincs elgondolható útja a szabadulásnak”, ez a rend pedig nem más, mint a jog.²³ „A sors [...] abban mutatkozik meg, ha egy életet úgy tekintünk, mint elítéltetést; alapjában olyan élet ez, amelyet előbb ítélték el, s csak aztán lett vétkes.”²⁴ A jog pedig nem büntetésre, hanem bűnre ítélt. A sors felel meg tehát annak az elítéltetésnek, mely „a pusztá életet magát” ítéli el, mielőtt az bűnös lenne, sőt: ez az elítéltetés a bűn és vétek lehetőségfeltétele.²⁵ Ha most visszagondolunk Agamben *hamartia*-értelmezésére, azt is mondhatjuk, hogy az a felróhatóságnak éppen azt a személytelen, természeti formáját fejezte ki az eredendő bűn mélységesen tragikus gondolata által, amelynek a benjamini szövegben a sorsfogalom felel meg. A jog tehát az, ami a felróhatóságot mint olyat lehetővé teszi, s aminek fényében a szűkebb értelemben vett, személyes felróhatóság elnyeri az értelmét. Bár Arisztotelész a *proairészisz* fogalmában alapozta meg a cselekvések szankcionálhatóságát, a viszony a tragédia kontextusában megfordulni látszik: a jog az, ami elítélhetőségre ítélt s ami egyáltalán létrehívja a *proairészisz* fogalmát, mely aztán ezt a *primordiális* és természeti elítélhetőséget személyes felróhatósággá transzformálja.

²¹ Walter Benjamin: Sors és jellem. In Radnóti Sándor szerk.: *Angelus Novus – Értekezések, kísérletek, bírálatok*. Ford. Tandori Dezső. Budapest, Magyar Helikon, 1980. 62.

²² Uo.

²³ Uo.

²⁴ Uo. 63.

²⁵ Uo.

3.

Mindezek fényében térjünk vissza – ezúttal utoljára – a *katharszisz* vizsgálatához. Most viszont nem a *Poétika*, hanem az ún. *Tractatus Coislinianus* alapján (mely egyesek szerint a *Poétika* elveszett második részének vázlata vagy töredéke). Ebben Arisztotelész valamivel részletesebben ír a *katharszisz*-ről: „A tragédia megtisztít a lélek »félelmetes szenvedélyeitől« a részvét [*oiktosz*] és a rettegés [*deosz*] által; célja a félelemmel való szimmetria elérése; és a fájdalom szülte”.²⁶ Látnunk kell, hogy itt Arisztotelész a félelmet és a szánalmat (ezt korábban Ritoók Zsigmond részvétnak fordította, itt viszont szánalomnak kell fordítanunk, hogy megkülönböztethessük a ’részvét’ jelentésű *oiktosz*-t az *eleosztól*, ami a ’szánalom’) „félelmetes szenvedélyekké” redukálja, Walter Watson szerint azért, mert az anticipált szánalom tulajdonképpen félelem.²⁷ A tragédia tehát megszabadít a „félelmetes szenvedélyek”-től, és ez a megszabadítás vagy megtisztítás akkor történik meg, ha a félelmet okozó események valóban bekövetkeznek. Ekkor ezeket a szenvedélyeket a részvét és a rettegés váltja fel, amelyeket már a bekövetkezett események fölött érzünk (a szánalom részvétté, a félelem rettegéssé alakul). Ennek a váltásnak a *müthosz* szintjén az ún. *átmenet* felel meg: „Minden tragédia egyfelől a csomó megkötéséből, másfelől annak megoldásából áll. A megkötés a darabon kívüli és gyakran azon belüli elemekből áll, a többi a megoldás. Megkötésnek nevezem azt, ami az elejétől addig a végső részig terjed, ahonnan átmegegy szerencsébe vagy szerencsétlenségbe, megoldásnak pedig az átmenet kezdetétől a végéig.”²⁸ Ezért a „félelmetes szenvedélyek” a megkötés szenvedélyei, a részvét és a rettegés pedig a megoldáséi. Láttuk azonban, hogy ez az átmenet a legszebb *müthoszban* a *hamartiának* felel meg, mely tulajdonképpen nem más, mint a sors megnyilvánulása. A sors pedig – megismételve a már idézett benjamini gondolatot „abban mutatkozik meg, ha egy életet úgy tekintünk, mint elítéltetést”. Azt is mondhatjuk tehát, hogy a *hamartia* mozzanatában válik hűsbavágóvá a tragikus hős számára, hogy az élete tulajdonképpen elítéltetés, mely „az élők bűn-összefüggésébe ágyazódik”; ekkor nyilvánul meg annak ténye, hogy már mindig is el volt ítélve, hogy elítéltetésre született.

Ha – ahogy Watson írja – a félelem az *átmenet*, esetünkben a *hamartia* bekövetkezésétől való félelem, nem mondhatjuk azt, hogy a *hamartia* bekövetkezése előtt a tragikus hősnek ne lett volna valamiféle előzetes tudása életének már mindig is elítélhetőségre ítélt voltáról: a *hamartiában* pedig

²⁶ Az Arisztotelésznek tulajdonított *Tractatus Coislinianus*-t idézi Walter Watson: *The Lost Second Book of Aristotle's Poetics*. University of Chicago Press, Chicago, 2012. 141.

²⁷ I. m. 142.

²⁸ Arisztotelész: *Poétika*. 1455b25–29.

éppen ez a lehetőség, az elítélhetőség lehetősége aktualizálódik. A félelem tehát az ítéletre magára irányul, de az elítélhetőség és felróhatóság tiszta (és talán kimeríthetetlen) potenciái képezik anyagát és éltetik. A félelem az elítélhetőség tudata, mely rendkívüli súllyal nehezedik a tragikus hősre vagy tragikus emberre. A *katharszisz* pedig ettől tisztítja meg a tragikus hőst. Benjamin szavaival élve: „Nem a jog, hanem a tragédia közegében emelkedett ki a géniusz feje először a bűn ködéből, mert a tragédiában a démoni sors áttöretik. [...] A tragédiában a pogány ember rádöbben, hogy különb, mint istenei, ám ez a fölismerés megbéklyózza a nyelvét, döbbeneten tompa marad. Anélkül, hogy bevallaná, titkon összegyűjti erőit. [...] az erkölcsi ember, egyelőre némán, még gyámoltalanul – ezért nevezik hősnek – föl akar egyenesedni annak a kinnal teli világnak a megrázkódtatásai közepette.”²⁹

Ha hihetünk a *Tractatus Coislinianus*nak, a pogány ember némasága és döbbenete a rettenet némasága és döbbenete. Kérdés azonban, hogy van-e más kiút a némaságból? Benjamin szövegénél és a *Tractatus Coislinianus*nál maradva azt mondhatnánk, hogy van: a nevetés. A komikus *pathosz* a tragikus félelemmel szemben. A komédia – a tragédiával szemben – az emberi élet olyan szférájának felel meg, amelyben a boldogságot nem a cselekvés határozza meg, s így minden szenvedéstől mentes (ahogy Arisztotelész a *Poétikában* írja, a komédia szereplőjének *hamartemaja* sem fájdalmat – ne felejtjük el, hogy ez a tragédia anyja –, sem halált nem okoz). Benjamint és Agambent követve tehát azt mondhatjuk, hogy el kell gondolnunk a komédia etikáját, melyben a szubjektum megszabadult a szankcionált cselekvés fogságától, s amelyben „a vétkes személy roppant komplikációját” „az ember természeti büntelenségének látomása” váltja fel.³⁰

²⁹ Walter Benjamin: Sors és jellem. 63.

³⁰ Uo. 66–67.

A FÉLELEM ÉS DÖLYF MINT A KORA MODERN POLITIKAFILOZÓFIA ANTROPOLÓGIÁJÁNAK KIINDULÓPONTJA*

MESTER BÉLA

A kora újkor politikafileozófiájának emblematikus alkotása, Thomas Hobbes *Leviatánja* közmeggyőződés szerint olyan antropológián alapul, amelynek középpontjában a *halálfélelem* áll mint alapvető emóció, amely a természeti állapotban uralta az embert, amikor egyéb gyötrelmek mellett „ami a legrosszabb: örökös félelem uralkodik, az erőszakos halál veszélye fenyeget, s az emberi élet magányos, szegényes, csúnya, állatias és rövid”.¹ Később azonban ugyanez az érzelem teszi lehetővé a társadalmi szerződés megkötését:

A békére ösztönző emberi érzelmek a halálfélelem, a kényelmes élethez szükséges dolgok iránti vágy, valamint az a remény, hogy e dolgokat szorgalommal meg lehet szerezni. Az értelem pedig a béke előnyös alapelveit sugallja, amelyeknek jóvoltából egyetértésre juthatunk egymással.²

* 2024-es szegedi előadásom és az ennek alapján írott jelen tanulmány témájával bő évtizeddel ezelőtt foglalkoztam utoljára részletesebben; ezúton köszönöm meg a konferencia szervezőinek, hogy alkalmat adtak a témához való visszatérésre és ezzel együtt arra, hogy ismét átgondoljam akkor kifejtett álláspontomat. Az akkoriban angolul megjelent tanulmányomat fellapozva tűnt föl, hogy mennyire más a hatása, ha kora újkori szövegeket mai nyelvezetű fordításban idézünk, amelyeknek óhatatlanul határozottabb, egzaktabb lesz a fogalomhasználata, mint az eredetinek. Akkoriban Kálvin *Institúciójának* közkeletű angol fordításai tűntek túl modernnek, most pedig a *Leviatán* magyar szövege. Ezért a továbbiakban Kálvint Szenci Molnár Albert fordításában idézem, lábjegyzetben megadva hozzá a latin eredetit, a *Leviatán* magyar fordításához pedig szintén megadom az első angol kiadás szövegváltozatát. E tárgyban írott régebbi, angol nyelvű tanulmányomat lásd Béla Mester: *Fear and Pride as Fundamental Elements of the Anthropology of Early Modern Political Philosophy*. In Janez Juhant – Bojan Žalec szerk.: *From Culture of Fear to Society of Trust*. Münster, LIT Verlag, 2013. 133–140.

¹ Thomas Hobbes: *Leviatán vagy az egyházi és világi állam formája és hatalma*. Ford. Vámosi Pál; a fordítást szakmailag ellenőrizte és a bevezető tanulmányt írta Ludassy Mária. Budapest, Kossuth Kiadó, 1999. I. kötet. I. rész, 13. fejezet, 169. (a továbbiakban: *Leviatán*). „...which is worst of all, continual fear, and danger of violent death; And the life of man, solitary, poor, nasty, brutish and short.” Thomas Hobbes: *Leviathan, or, the Matter, Forme and Power of a Common-Wealth Ecclesiastical, and Civil*. London, Andrew Crooke, 1651. 62. (A továbbiakban: *Leviathan*).

² *Leviatán* I. rész, 13. fejezet, 170. “The Passions that encline men to Peace, are Fear of Death; Desire of such things are necessary to commodious living, and a Hope by

Végül pedig a társadalmi szerződés által létrehozott béke csak úgy marad működőképes, ha az alattvalók félnek az uralkodó erőszakgyakorló hatalmától, mert

ennek a minden egyes állampolgár által ráruházott megbízatásnak birtokában akkora hatalommal és erővel rendelkezik, hogy a megfélemlítés eszközével élve mindenki akaratát a belső békére és a külső ellenséggel szembeni kölcsönös összetartásra irányíthatja.³

Ebben a gondolatmenetben az uralkodó a félelem segítségével tud korlátozni és szabályozni minden veszélyes emberi törekvést, amelyek lényegét a hiúságban és a dölyfben ragadhatjuk meg. Láthatjuk, hogy Hobbes gondolkodásában a félelem egyetemes jelenség, amely egyszerre betegsége és gyógyszere az emberi életnek.

HOBBS ANTROPOLÓGIÁJA

Hobbes ezen alapgondolatának értelmezéséhez először azt kell figyelembe vennünk, hogy ez a félelem átítatta a filozófus korának egész társadalmi életét. Az életrajzi magyarázatok rendre kitérnek arra, hogy édesanyja akkor volt várandós Thomasszal, amikor egész Anglia a közeledő spanyol Armadától rettegett. Komolyabb magyarázat a polgárháború viszonyainak társadalmi tapasztalata és abban a félelem alapvető szerepének a felismerése. Jóllehet vitathatatlan, hogy a természeti állapot kézenfekvő korabeli modellje a polgárháború állapota volt Hobbes számára, az is tagadhatatlan, hogy az alapjában félelemben élő emberek képe, akiket félelem nélküli uralkodók vezetnek, jóval régebbi, kulturálisan beágyazott antropológiai modellre vezethető vissza. Ámbár Hobbes közvetlen bírálata a vallási nézetekről, illetve korpuszkuális természetfilozófiája gondolkodásának integráns elemei, *politikafilozófiájának* antropológiai alapjai és a keresztény politikai teológia közötti szerkezeti párhuzamok már legalább a múlt század közepe óta világosak a szakemberek számára. Michael Oakshott a *Leviatán*hoz írott, később sokat idézett bevezetőjében összeköti az eredeti bűn politikai antropológiai következményeinek ágostoni hagyományát és Hobbes gondolatait. Az a kínos helyzet, amely rákényszeríti a társadalmi állapotot az emberekre, Ágostonnál az eredeti bűn; Hobbesnál

their Industry to obtain them. And reason suggesteth convenient Articles of Peace upon which men may be drawn to agreement.” *Leviathan*. 63.

³ *Leviatán* II. rész, 17. fejezet, 109. “For by this Authority, given him by every particular man in the Common-wealth, he hath the use of so much Power and Strength conferred on him, that by terrour thereof, he is enabled to form the wills of them all, to Peace at home, and mutual aid against their enemies abroad.” *Leviathan*. 87–88.

pedig a büszkeség, gőg, dölly és az elbizakodottság játszik hasonló szerepet Oakshott interpretációja szerint:

Hobbes illúzióként értelmezi és ilyenképpen meg is fosztja a Büszkeséget erkölcsi jelentőségétől, attól az még fogyatékoság marad. És mivel a Büszkeség (mint tudjuk) Szent Ágoston értelmezése szerint nem más, mint az ősi bűn, Hobbes eme tanítása ahhoz a nézethez látszik közelíteni, mely szerint a kényszerítő helyzet nem is az emberi természetnek, hanem az emberi természet egyik fogyatékoságának következménye.⁴

Oakshott szerint Hobbes ezt az ágostoni hagyományt ötvözi a kora újkor és a reformáció újabb eszméivel:

Hobbes nagysága nem abban rejlik, hogy egy új tradíciót teremtett ebben a vonatkozásban, hanem abban, hogy az általa konstruált politikai filozófiában tükröződtek az európai intellektuális tudat változásai, melyeket főként a XV. és XVI. századi teológusok kezdeményeztek.⁵

Nem lehet célom itt, hogy bemutassam azoknak az interpretációknak a széles skáláját, amelyek azóta Oakshott meglátását követték, elég most két jellemző példát említeni: Glover inkább az ágostoni hagyomány és Hobbes kapcsolatát hangsúlyozza és az ágostoni tradíción *belül* emeli ki a reformáció jelentőségét,⁶ míg Martinich „igazi protestáns, közelebbről kálvinista gondolkodóként” tárgyalja Hobbesot,⁷ és ezt árnyalja azzal, hogy mindezek beletartoznak és szélesebb értelemben vett ágostoni tradícióba.

⁴ Michael Oakshott: Bevezetés a *Leviatán*ba. In Uő: *Politikai racionalizmus*. Szerkesztette és a bevezetést írta Molnár Attila Károly; fordította Kállai Tibor és Szentmiklósi Tamás. Budapest, Új Mandátum Könyvkiadó, 2001. 331. A magyar fordítás „ősi bűn” kifejezése valójában az áteredő bűnre utal, lásd: „by interpreting it as illusion Hobbes deprives Pride of moral significance, it still remains a defect. And since Pride (it will be remembered) is the Augustinian interpretation of the original sin, this doctrine of Hobbes seems to approximate his view to the conception of the predicament as springing from, not nature, but defect in nature.” Michael Oakshott: Introduction to *Leviathan*. In Uő: *Hobbes on Civil Association*. Foreword by Paul Franco. Indianapolis, Liberty Fund, 1975. 63.

⁵ Uő: Bevezetés a *Leviatán*ba. 330. „Hobbes is not that he began a new tradition in this respect but that he constructed a political philosophy that reflected the changes in the European intellectual consciousness which had been pioneered chiefly by the theologians of the fifteenth and sixteenth centuries.” Uő: Introduction to *Leviathan*. 62.

⁶ Willis G. Glover: Human Nature and the State in Hobbes. In Preston King szerk.: *Thomas Hobbes. Critical Assesments*. London – New York, 1993. 4. kötet: Religion, 50–72. (Eredetileg 1966-ban jelent meg.)

⁷ Aloysius P. Martinich: *Hobbes*. New York – London, Routledge, 2005. 177. és *passim*.

Az erre vonatkozó szöveghelyeinek tanulsága szerint Hobbes rutinszerűen használta a zsidó-keresztény hagyomány hallgatósága számára is jól ismert elemeit az Ádám bukása utáni emberi természetről, ezt azonban sajátos, szekuláris, racionalizált és szisztematikus formában tette. Az emberi természet a természeti állapotban gyakorlatilag azonos a bűnbeesést közvetlenül követő időszak emberi természetével. A bűnös, megromlott emberi természet külső jelei a *szégyen*, illetve ennek párja, a *büszkeség* avagy a *gőg* és az *elbizakodottság*, illetve az *istenfélelem*. Az istenfélelmet már a *Szentírásban*, a *Római levélben* elkezdik az *isten szolgáitól való félelemre* is alkalmazni, értve ez alatt a világi hatalmat. (A görög, de még a latin szöveg terminológiája is világosan megkülönbözteti egymástól az Úr egyházi és világi szolgáit: az egyházi szolgálja mindig *dúlosz*; az Úr *leiturgosza*, *diakonosza* már vonatkozhat a világi hatalom képviselőjére is. Ez megy át a latinban a *servus* és a *minister* megkülönböztetésébe, ami még az angol biblia *servant* és *minister* kettőseben is megőrződik; míg a magyar fordításokban, az egészen korai kísérletektől eltekintve, ez a megkülönböztetés a lexikában elvész.) Érdekes ezután megfigyelni, hogy a Hobbes idejében már hivatalos King James Biblia és a *Leviathan* ugyanazt a meglehetősen erős kifejezést alkalmazza a világi hatalomtól való félelemre: *terror*.⁸ A világi hatalomnak ebben a gondolati keretben két, egymással összefüggő funkciója van; egyfelől büntetése az eredeti bűnnek, másfelől megoldást is nyújt, legalábbis részben, azokra a problémákra, amelyek oka a bűneset után megromlott emberi természet. Hobbes fő művének emblematikus címlapja a sokat elemzett képi szimbolika mellett bibliai idézetet tartalmaz, természetesen Jób könyvének a nagy Leviatánra vonatkozó leírását: „Nincs e földön hozzá hasonló, a mely úgy teremtetett, hogy ne rettegjen. / Lenéz minden nagy állatot, ő a király minden ragadozó felett.” (Jób 41, 33–34) A magyar változat csak félig adja vissza az eredeti hatalomra vonatkozó terminológiáját. A rettegés nélküli uralkodó gondolata megjelenik benne, ennek ellenpontja azonban már homályos, tudniillik, hogy Leviatán eredetileg „a gőg fiain” uralkodik. A *gőg*, mint korábban láttuk, a bűneset utáni emberi természetnek külső jele, mintegy jelképe. A latin és az angol változat még szó szerint követi a jellegzetes hebraizmust; ezeken a nyelveken azonban a megszokott, formulává lett sémi szófordulat visszanyeri metaforikus erejét: a bűnre és a leszármazásra utaló szavak – a *gőg fia* – itt már óhatatlanul az áteredő bűnre és következményére, a bűnös fölötti uralomra asszociáltatják a latinul és/vagy angolul olvasó, a keresztény kultúrában amúgy is jártas bibliai embert. Hobbes azonban annak ellenére kitart a latin mottó mellett a *Leviathan* angol nyelvű kiadásában, hogy a King James Biblia angolul is jól érzékelteti a *gőg*

⁸ „For rulers are not a terror to good works, but to the evil” (Rom. 13:4) vö. a *Leviathan* II. rész 17. fejezetének főtebb, a 3. lábjegyzetben idézett részével.

fiai fordulatot. Egy lényeges dolog ugyanis mégis kimaradt az angol változathoz – a magyarból is hiányzik egyébként –, viszont nagyon világosan benne van a latinban. Angolul is, magyarul is úgy lehet érteni ugyanis az igehelyet, hogy a Leviatán pusztán nagyságánál, méreténél és fizikai erejénél fogva magaslik a többi teremtmény fölé, ebből ered félelem nélkülisége is – no meg az Úr akaratából: „úgy teremtetett, hogy ne rettegjen”. A latin szöveg azonban ennél bővebb egy nagyon fontos szóval: „Non est *potestas* Super Terram qui comparetur ei” – „Nincs e földön hozzá hasonló [hatalom]” – a '*potestas*' terminus latinul egyértelműen a világi hatalomra és csak arra utal, így már semmi kétségünk nem lehet, hogy ennek a metaforikus kifejezéséről van szó.

Jóllehet a zsidó-keresztény teológiai hagyománynak ezeket az elemeit Hobbes szekularizált és racionalizált formában használta föl, gondosan megtisztítva azokat a közvetlen vallási vonatkozásaiktól, az eredmény mégis sötétebb és zártabb antropológia lett, mint bármely felekezeté az ő korában, beleértve a legszigorúbb angol puritánokét. Azzal, hogy fogalmilag rendszerezte az eredetileg vallási gyökerű elemeket, a monokauzális magyarázat irányában mozdult el, középpontban a halálfélelemmel. A fogalmi szigorúság a természeti állapot és a társadalmi állapot közötti átjárhatatlan dichotómiához vezet. Teljesen logikus ugyanis mind a természeti állapot nyomorúságának, mind a társadalmi állapot jótéteményeinek a leírása; csupán az marad érthetetlen, hogy a természeti állapot reménytelen viszonyai között élő, reménytelen tulajdonságokkal és képességekkel rendelkező emberek hogyan tesznek szert mégis a társias érintkezésnek azokra a képességeire, amelyek lehetővé teszik számukra a társadalmi szerződés megkötését.

KÁLVIN POLITIKAI TEOLÓGIÁJA

Megvan ennek a dilemmának az előzménye és mély gyökerű kulturális hagyománya legalább a reformáció óta, az ekkor folytatott vitáknak azonban nem meglepő módon részint a patrisztikába visszavezető teológiai, illetve az antik gondolkodásra visszamenő filozófiai előzményei vannak. Nekünk most azonban elég visszamennünk a reformáció politikai teológiájáig, ahol ez a kérdés is természetesen a bűneset kapcsán merült föl abban a formában, hogy vajon milyen mértékben romlottak meg intellektuális, morális és közéleti képességeink Ádám bukása után. Egyszerűbben szólva: maradt-e annyi józan eszünk, amivel még meg tudjuk ítélni cselekedeteink morális értékét, illetve képesek vagyunk a világi hatalom körébe tartozó intézményeket alapítani, törvényeket hozni, illetve a régieket megszüntetni, hatályon kívül helyezni pusztán a bűneset után megmaradt csökevényes képességeinkkel. Ennek a

kérdésnek a megválaszolásához Kálvin János politikai teológiájának a vizsgálata kínálkozik. Kálvin kiindulópontja az *Institúcióban* közvetlenül az eredeti bűn utáni megromlott emberi természetben is megmaradó emberi képességek vizsgálata. A kulcsszó, némileg meglepően, az ember természetes társadalmisága: „Mivelhogy az ember olly teremtettt állat a mely természet szerint társalkodásra termett és alkalmaztatott, annac azért az társaságnac megtartására és előmozdítására az természetnek indítása általis haylandó”.⁹ Jóllehet az egész mű gondolatmenete és terminológiája az eredeti bűn következményeinek ágostoni hagyományát követi a világi hatalomra vonatkozó részekben is, a társadalom kezdetének problémáját már az ember természetes társiságának arisztotelianus tételével támasztja alá. Teológiai szempontból megfogalmazva ez annyit jelent, hogy Ádám bukása után a romlott emberi természetben is megmarad egy sajátos képességünk, a *iustitia civilis*. Szenci Molnár Albert főntebb már idézett fordítása szerint: „Láttjuk azért, hogy az természetűl közönséggel minden embernek elméjében benyomatott az polgári tisztesség, és rendtartás”.¹⁰ Ennek feltételezésével Kálvin az egyetemesen megromlott emberi természet tézisének feladását kockáztatja, ami lényegi viták kezdetét jelentette a reformátorok nemzedékeinek sora számára. Az, hogy láthatóan fontos volt neki, hogy így alapozza meg politikai teológiáját, Kálvin személyes kulturális hátterének kettősségét is tükrözi: megtérése után keresztény kontextusban kívánta megőrizni humanista műveltségét, beleértve a pogány antikvitas klasszikusait. Néhány oldallal később közvetlenül is megfogalmazza a pogány antik szerzők, közöttük kifejezetten a politikafilozófiai szövegek olvasásának szükségességét:

⁹ *Az keresztyéni religióra és igaz hitre való tanítás*. Mellyet Deákul irt Calvinus János; Magyar nyelvre fordított Molnár Albert. Hanovia, M. DC. XXIV. RMNY 1308. Fakszimile kiadása: Budapest, Balassi Kiadó – MTA Irodalomtudományi Intézet – Országos Széchényi Könyvtár, 2009. 264. Ioannes Calvinus: *Institutio Religionis Christianae* [Nagy Institutio] II. 2. 13. In Guilielmus Baum – Eduardus Cunitz – Eduardus Reuss szerk.: *Ioannis Calvinii Opera quae Supersunt Omnia*. Brunswick, Schwetschke, 1869. 2. kötet. (A Corpus Reformatorum aloszozata; az egész sorozaton belül ez a 30. kötet.) [...] „homo animal est natura sociale, naturalis quoque instinctu, ad fovendam conservandamque eam societatem propendet” *Institutio Religionis Christianae*. 197. hasáb.

¹⁰ *Az keresztyéni religióra és igaz hitre való tanítás*. 264–265. „Hinc sit ut nemo reperiatur qui non intelligat, oportere quosvis hominum coetus legibus contineri, quique non earum legum principia mente complectatur.” *Institutio Religionis Christianae*. 197. hasáb. Szenci Molnár szóhasználatát itt kora vitáihoz közelíti a szöveget: Kálvin itt csupán a *törvények alapelveire* utal, míg a magyar fordítás a *polgári tisztességre*, amely lehet a *iustitia civilis* megfelelője is.

Annakokaért valamennyiszer mi az pogány bölczec írásit olvassuc, az által az igasságnac világossága által, az melly azokban czudálatosképpen tündöklie, megemlékeztessünc, hogy az embernecc elméje, akar az melly messze elesett és elfordult legyenis az ő tökéletes voltától, de mindazáltal még ez mai naponis, az Istennec soc drága és nemes ajándékival legyen felruháztatva és felékesítetve. [...] Tagadgyuk é hogy az régi Jurisconsultusoknac és Törvény kimondóknac az igasság nem világositott legyen, Kic az Polgári igazságot, Rendtartást, és tisztességet olly méltóságosan és igazán megirtác?”¹¹

Az ókeresztény kulturális dilemmát láthatjuk itt új köntösben feleledni. A kérdés: Athén vagy Jeruzsálem; a válasz pedig: Athén, sőt Róma Jeruzsálemben. Nem lehet eléggé hangsúlyozni ennek a dilemmának a kulturális hátterét; Kálvin megoldása azonban messze túlmutat a humanista és keresztény értelmiségi személyes problémáján. A természetes társíasságon alapuló politikai gondolkodásra való képesség az alapvető feltétele annak, hogy a keresztény polgár el tudjon igazodni a kora újkor kaotikus politikai viszonyai között. Jóllehet kötelessége csupán a felsőbbbségnek való engedelmességre korlátozódik; azt azonban neki kell eldöntenie, hogy a saját maguknak engedelmességet követelő, egymással konkuráló és egymást kizáró felsőbbbségek közül melyik is az, amelyiknek ténylegesen engedelmességgel tartozik. Még a híres kálvini ellenállási jog is az engedelmisség sajátos eseteként jelenik meg az *Institúcióban*: ilyenkor a zsarnoknak ellenálló magisztrátusnak mint legitim világi hatalomnak tartozik polgári engedelmisséggel a hívő, keresztény lelkiismerete szerint. Ez Kálvin végül is sikeres törekvése, hogy az antik republikánus politikai terminológia segítségével írja le a kora újkor politikai jelenségeit, összhangba hozva keresztény politikai antropológiájával.

Kálvin megoldása sajátos szekuláris nyilvános teret ajánl, amelyben a keresztény ember akár vallási eszmék segítségével hívása nélkül, ugyanakkor jó keresztény lelkiismerettel képes meghozni politikai döntéseket. Ez a gondolatrendszer azonban a kora újkori politikai történések káosza mögött feltételez valami állandóságot: mindig van választási lehetőség a világi hatalmak között;

¹¹ Az *keresztényi religióra és igaz hitre való tanítás*. 266. II. 2. 15. „Quoties ergo in profanos scriptores incidimus, illa quae admirabilis in iis affulget veritatis luce admoneamur, mentem hominis, quantumlibet ab integritate sua collapsam et perversam, eximiis tamen etiamnum Dei donis vestitam esse et exornatam. [...] Veritatem affulsisse antiquis iureconsultis negabimus qui tanta aequitate civilem ordinem et disciplinam prodiderunt? Philosophos caecutisse dicemus cum in exquisita ista naturae contemplatione, tum artificiosa descriptione?” *Institutio Religionis Christianae*. 198. hasáb.

ezért, bár nem lehetséges új társadalmi szerződést kötni, az nem is szükséges az ellenálláshoz, majd a jó állam megalkotásához. Ez történetileg azzal függ össze, hogy Kálvin még az abszolutizmus előtti kontinentális Európa gyermeke, az a francia nemesember és jogász, aki még tudja, mi az a rendi gyűlés, tartományi és városi autonómia. Tud kalkulálni ezek rossz működésével, a velük való visszaélésekkel, de el sem tudja képzelni teljes felszámolásukat. Az elmélet terén pedig arra az Arisztotelészre támaszkodik, aki a *Politika* elején maga is a proto-kontraktualista Lükophrónnal szemben határozza meg a saját pozícióját, így téve világossá a kora újkori olvasó számára is, hogy elgondolása összeegyeztethetetlen bármely szerződéselmélettel.

HOBBS MEGOLDÁSÁNAK ÚJDONSÁGA

Hobbes törekvései számára az ember Kálvin által fölvázolt szociális képességei elégtelenek. Jobbnak tűnt számára inkább homályban hagyni a természeti állapotban élő egyének társadalomalapító választásának módját, mint feladni a természeti és társadalmi állapot közötti dichotómiát. A kulturális dilemma ugyanaz volt számára, mint Kálvin számára: a klasszikusok alkalmazhatósága a kora újkor viszonyaira. Hobbes ugyanabból a humanista tudásanyagból kiindulva, ugyanabban a fogalmi keretben mozogva, mégis a Kálvinéval éppen ellentétes következtetésre jut:

Mi itt a nyugati világunkban az államok intézményjára és jogaira vonatkozó nézeteinket Arisztotelészről, Cicerótól meg más görög és római íróktól vettük át, akik azonban demokráciákban éltek, és ezért a jogokat nem természeti elvekből vezették le, hanem saját demokratikus államuk gyakorlatát dolgozták fel műveikben [...] Cicero és más írók is a rómaiak nézeteire alapították államelméletüket, a rómaiakat pedig a királyság gyűlöletére tanították [...] És az emberek e görög és római auctorok olvasása nyomán gyerekkoruktól kezdve megszokták, hogy hamis képet alkossanak maguknak a szabadságról, helyeseljék a forrongásokat, uralkodójuk cselekedeteinek bírálatát, valamint a bírálók megbírálását – ami aztán olyan sok vérontáshoz vezetett, hogy azt hiszem, jogosan mondhatom, a mi nyugati világunkban semmit se vásároltunk meg olyan drágán, mint a görög és latin nyelv elsajátítását.¹²

¹² *Leviatán* II. 21. 243–245. A magyar változat ezen a helyen „demokráciának” és „demokratikus államnak” fordítja az eredeti „Popular State”, illetve „Popular Common-wealth” terminusait, amelyeket egy bekezdéssel korábban még „népi államként” adott vissza hasonló kontextusban. Lásd „in these western parts of the

Ha Kálvin megoldását úgy fejezhettük ki jelképesen, hogy Athént és Rómát választja jeruzsálemi keretben, akkor Hobbes választát úgy foglalhatjuk össze, hogy sem Athén, sem Róma, sem Jeruzsálem, helyettük inkább korának londoni piactere.

KONKLÚZIÓ

A modern politikai gondolkodás eredetének kutatása során két emblematiszuszmerendszert vizsgáltunk. Mindkettő a zsidó-keresztény hagyomány antropológiai tanításán alapul, amelynek fontos vonása a bűneset utáni megromlott és *félelemteljes* emberi természet. Kálvin politikai teológiája a megromlott emberi természet egyetemességének részleges feladásával megőrzi az antik politikai gondolkodók republikánus terminológiáját, és keresztény formában valósítja meg ennek ethoszát, habár korlátozott formában. Hobbes szerződéselmélete ugyanennek a vallási antropológiának a szekuláris és racionális formáján alapul. Mivel kizárólagossá teszi a félelem szerepét antropológiájában, és szigorú módszertani individualizmussal dolgozik, kizárja az antik republikanizmus érvényesülését, hiszen annak előfeltétele az ember természetes társiassága. Hobbes nyújtja a modern, individualista társadalom első konzekvens leírását, ám nem tud számot adni az ugyanebben a társadalomban végezhető politikai cselekvésről. A két, évszázadokkal ezelőtt megfogalmazott elmélet lényege meglepően mainak tűnik, ellentétes megoldásaik egészen Benjamin Constant leírásához vezetnek a *régiek és a modernek szabadságáról* és Isaiah Berlin fogalmi megkülönböztetéséhez a *pozitív és a negatív szabadságot* illetően. Részt venni a közügyekben, kockáztatva az erőszakot, vagy a magánélet szabadságát választani, veszélyeztetve az aktív politikai részvétel lehetőségét; ez a modern polgár Szküllája és Kharübdiszze Kálvin és Hobbes kora óta egészen máig; legfőljebb visszatekintve már tisztábban látjuk e dilemmát.

World, we are made to receive our opinions concerning the Institution, and Rights of Common-wealths, from Aristotle, Cicero and other men, Greeks and Romans, that living under Popular States, derived those Rights, not from the Principles of Nature, but transcribed them into their books, out of the Practice of their own Common-wealths, which were Popular [...] Cicero and other Writers have grounded their civil doctrine, on the opinions of the Romans, who were taught to hate monarchy [...] And by reading of these Greek, and Latin Authors, men from their childhood have gotten a habit (under a false shew of Liberty) of favouring tumults, and of licentious controlling the actions of their Sovereigns; and again of controlling those controllers; with the effusion of so much blood; as I think I may truly say, there was never any thing so dearly bought as these Western parts have bought the learning of the Greek and Latine tongues.” *Leviathan*. 110–111.

BIBÓ ISTVÁN A POLITIKAI HISZTÉRIÁKRÓL ÉS A FÉLELEM POLITIKÁJÁRÓL

BALOGH LÁSZLÓ LEVENTE

Annak reménye, hogy lehetséges egy minden irracionális érzelemtől megtisztított és kizárólag a polgárok racionális belátásain és észszerű érvein alapuló politika, ma már utópia. Ennek a meglehetősen leegyszerűsítő és naiv elképzelésnek a háttérében ész és érzem dualizmusának, sőt antagonizmusának feltételezése áll, amelyből sokan arra következtettek, hogy a politikában lehetséges a jobb és hatékonyabb, ha nem is a legjobb és leghatékonyabb érveknek érvényt szerezve döntéseket hozni. Ma már nem igényel különösebb éleslátást, hogy kijelentsük, ez a megkülönböztetés téves és tarthatatlan. Egyrészt nem lehetséges érzelemmentes politika, az érzelmeket nem lehet elválasztani a politikától, mert azok emberi adottságainkhoz tartoznak. Másrészt az ész és az érzés nem állnak egymással szemben, az értelem és az érzem semmiképpen sem ellentétes pólusai egymásnak. Nem arról van szó, hogy a racionális ész összebékíthetetlenül áll szemben az irracionális érzelmekkel, és az előbbi használta szükségszerűen kizárja az utóbbit.¹ Le kell szögeznünk, hogy nem önmagában az érzelmek – egyébként lehetetlen – kiiktatása és nem az érzelmek – egyébként szükségszerű – felélesztése vagy fenntartása a döntő a politika és az érzelmek viszonyában, hanem sokkal inkább a mögöttük meghúzódó szándékok és eszközök, amelyek többnyire nagyon is racionális számításokon alapulnak.

Talán furcsának hathatnak ezek a megállapítások, ha a félelmet mint a politikához kapcsolódó egyik legalapvetőbb érzelmet vizsgáljuk, mert arról általában úgy vélekedünk, mint egy meglehetősen diffúz, nehezen megragadható érzésről, amely azonban nemcsak a cselekvés mozgatóerejeként szolgálhat, hanem gyakran egy értelmezési és elbeszélési keret is, amelynek alapján képesek vagyunk politikai jelenségeket beazonosítani, illetve politikai folyamatokat oksági összefüggésekkel magyarázni. A félelemről a politikában általában úgy gondolkodunk, mint ami azt súlyosan torzítja, éppen ezért a politikai rend legfőbb céljának a félelemmentesség megvalósítását tartjuk, miközben jól tudjuk, hogy a félelem, egészen pontosan a félelemkeltés és a félelemre való hivatkozás mindig is elválaszthatatlanul hozzátartoztak a politika és a politikusok legalapvetőbb eszköztárához.

¹ Felix Heidenreich: Gefühle ins Recht setzen: Wann sind politische Emotionen (noch) demokratisch? *Zeitschrift für Politikwissenschaft*, 2013/4. 575–583.

Mára a félelem nem egyszerűen a politikai rendszerek egy attribútuma, hanem megítélésük egyik legfontosabb kritériuma lett, amelynek alapján megkülönböztetnek félelemmentes és félelmen alapuló politikai rendszereket. Előbbihez sorolják értelemszerűen a liberális és demokratikus, utóbbihoz pedig az antiliberális és diktatórikus rendszereket, azt feltételezve, hogy a szabadság és a félelem kölcsönösen kizárják egymást. Nem hiszem, hogy ezt az egyszerű tézist érdemes lenne cáfolni, de a helyzet korántsem ilyen magától értetődő a politika és a félelem viszonyában, mert a félelem jelensége sokkal összetettebb, mint azt a politikai gyakorlatban és érvelésben való használata feltételezné. A félelem egy szubjektív érzés, amely alapján véve nehezen megragadható, mivel különböző okai és motivációi, változó időtényezői, társadalmi és politikai kontextusai vannak, amelyeket mindig egyenként kell figyelembe venni, jóllehet hatásuk általában nem közvetlenül, hanem sokszoros áttételeken keresztül érvényesül.

Kétségtelen, hogy maga a félelem jelensége, illetve fogalma sokféle érzést képes megszólítani és megszólaltatni; miközben mintegy magától értetődően beszélünk félelemről, nagyon különböző dolgokat értünk alatta. A félelem lehet konkrét fenyegetésre vonatkozó, és lehet meglehetősen absztrakt, nehezen megragadható. Előbbi egy veszélyforrásként szolgáló tárggyal szemben vált ki aggodalmat, utóbbi egy érzéshez kapcsolódik, amely gyengébb vagy erősebb, változó intenzitású szorongással tölt el. A különböző nyelvek rendelkeznek e különbségek megnevezésére szolgáló fogalmakkal, jóllehet ezek sem válnak el élesen a hétköznapi nyelvhasználatban, és megkülönböztetésük sem egzakt, mégis éreztetik, hogy különböző jelenségekről van szó.²

Bizonyos tekintetben ennek felel meg Franz Neumann német politológus valódi és neurotikus félelmek közötti megkülönböztetése.³ A valódi félelmek esetén a változások megragadhatók, a félelmek közvetlenül indokolhatók, a neurotikus félelmek ezzel szemben nem a közvetlen érzékeléshez kapcsolódnak, ezért általában absztraktak. Mindkét félelemforma létezik, mi több egyszerre is jelen lehetnek, de igazi politika jelentőségük akkor bontakozik ki, ha a reális félelmeket átültetik a neurotikus félelmekbe, vagy a neurotikus félelmek konkrét alakot nyernek, ezzel pedig egy sajátos fenyegetettségérzést hoznak létre, amely a politikai félelmek melegágya. A különböző félelmek tehát összekapcsolódhatnak, és a társadalom szervezőjévé, illetve az uralom hajtóerejévé válhatnak.

A reális félelmek elsősorban azért fontosak az ember számára, mert azokból lehet tanulni, azok alapján lehet a közvetlen fenyegetések súlyát felmérni,

² Ebben a tekintetben mérvadó a német *Angst* és a *Furcht* közötti megkülönböztetés.

³ Franz Neumann: *Angst und Politik*. Vortrag gehalten an der Freien Universität Berlin. Tübingen, Verlag J. C. B. Mohr, 1954.

és ezekhez mértén lehet a megfelelő védelmet vagy veszélyelhárítást megszervezni. A neurotikus félelmek veszélye elsősorban abban rejlik, hogy bennük a fenyegetések természete nem mindig egyértelmű, így eltorzítja a valóság érzékelését, és nem azt észleljük, ami a valódi veszélyt jelenti, hanem amit képzelünk róla. Ezekből keletkeznek a konstruált félelmek, amelyek nem feltétlenül alaptalanok, de mindenképpen eltúlzottak és eltorzítottak, így azok érdekeit tükrözik vissza, akik ezeket valamilyen közvetlen vagy közvetett politikai céllal és szándékkal eredetileg megalkották. Bármennyire konstruált is egy félelem, azt sohasem lehet teljes mértékben ellenőrzés alá vonni, vagy az alatt tartani, mert a félelmeink bármennyire is társadalmilag vagy politikailag meghatározottak, mégiscsak a mieink.

A POLITIKAI HISZTÉRIÁK

Bibó István szinte valamennyi művében így vagy úgy előkerült a félelem problémája. Minden írásában nagy jelentőséget tulajdonított neki, de figyelemre méltó módon, nem egységesen, sőt bizonyos tekintetben ellentmondásosan használta a fogalmat. Ebben a tanulmányban nem is tudom a félelem minden aspektusát bemutatni Bibó gondolkodásában, de kiemelek néhány olyan jellemző vonást, amelyek annak jellemzőit és problémáit a leginkább visszatükrözik, és a mai napig meggyőző, ugyanakkor szomorú aktualitással rendelkeznek.

Bibó István gondolkodásának egyik kiemelt fogalma a hisztéria.⁴ Tulajdonképpen jellemző módon a társadalom patológikus vonásainak elemzésére egy individuálszichológiai fogalmat vezetett be, amelyet kiterjesztett és általánosított.⁵ A hisztéria jelenségét a modern kor folyamatos és mélyreható változásaival való szembesülésre vezeti vissza, amelynek hatására az érzelmek a társadalomban kollektivizálódnak, illetve egyfajta közös érzésként intenzívvé válnak és adott esetben radikalizálódnak; az eredetileg egyéni lelki zavarok immáron tömeges hisztériákként jelennek meg.⁶ Itt azonban nem egyszerűen az egyéni lelkiállapotok összességéről van szó, hanem a tömeges politikai hisztériák új minőségéről. Ez a megközelítés felveti az egyéni és a kollektív érzelmek azonosításának és megkülönböztetésének – egyébként szinte feloldhatatlan – problémáját, de világosan látszik, hogy Bibónál a hisztéria

⁴ Balog Iván: Zsákutcák. A hisztéria fogalmának szerepe Bibó fasizmus-, nacionalizmus- és antiszemitizmus-felfogásában. *Forrás*, 1998/8. https://real-j.mtak.hu/23399/2/forras_1998_30_8_.pdf (2024.12.22.)

⁵ Lásd ezzel kapcsolatban Erős Ferenc: Bibó István társadalomlélektani előfeltevései a mai szociálszichológia tükrében. *Világosság*, 2013. tavasz – nyár, 247–254.

⁶ Bibó István: Az európai egyensúlyról és békéről. In *Válogatott tanulmányok* I. Budapest, Magvető, 1986. 373.

kapcsán ezek nem válnak el élesen egymástól, hanem mindvégig kölcsönhatásban maradnak. „A közösségi hisztéria természetesen kitermel egy vak, ádáz és korlátolt emberfajtát, mely elsősorban fogja elhinni és hangoztatni a hisztériára jellemző öncsaló ostobaságokat, kitermeli a hisztéria haszonélvezőit, akik a hisztéria hullámainak a legfelületén úszkálnak, és belőle élnek, és kitermeli a hisztéria gengsztereit és hóhérlegényeit.”⁷ Bibó joggal hívja fel a figyelmet arra, hogy önmagában nem minden heves érzelm vezet hisztériához, ezért itt egy olyan sajátos állapotot kell feltételeznünk, amelyben a hisztérikus tömegek és hisztérikus politikusok egymásra találhatnak. Ezek folyamatos és egyre erősödő kölcsönhatása szükségszerűen egy ördögi kört eredményez, amelynek következtében a hisztérikus állapotok állandósulnak. A politikai hisztériák nem egyes társadalmi csoportokat jellemeznek, amelyek valamilyen politikai vagy történelmi oknál fogva hajlamosak a hisztériából fakadó magatartásformákra, hanem az egész társadalmat átfogják mindaddig, amíg annak feltételei és alaphelyzete fennmaradnak.

A valódi közösségi hisztéria az, amikor egyszerre érvényesülnek a tünetek: „a közösségnek a realitásoktól való elrugaszkodása, az élet által feladott problémák megoldására való képtelensége, az önértékelés bizonytalan és túlméretezett volta és a környező világ behatásaira adott reakciók irreális és aránytalan volta.”⁸ Bibó szerint a politikai hisztériák alapvető vonása a benne élők menekülése a valóság elől, amit az arra való képtelenségükkel ragad meg, hogy különbséget tegyenek a valóságos, a lehetséges és a kívánatos dolgok között. Ebben a helyzetben nemcsak a valóság kerüléséről van szó, hanem annak tudatos eltorzításáról és egy alternatív valósággal való helyettesítéséről. Ez nem jelenti azt, hogy ebben az állapotban ne lehetne tartósan – bár nem túl kényelmesen – berendezkedni, már csak azért is, mert a hisztéria alapjául szolgáló világképek tökéletesen megmagyaráznak és igazolnak mindent. A hisztérikus közösség „belemenekül (...) valami álmegoldásba, a megoldás illúziójába, s kitalál valami formulát vagy kompromisszumot, melyekkel összeegyeztethetetlen dolgokat próbál összeegyeztetni, gondosan kímélve azokat az erőket, melyek a valóságban a megoldás útjában állnak, éppen azokat, melyekkel a megoldás érdekében meg kellene küzdenie. Ezek azok a helyzetek, mikor egy ország úgy tesz, mintha egységes volna, holott nem az, úgy tesz, mintha független volna, holott nem az, úgy tesz, mintha demokratikus volna, holott nem az (...). Az ilyen hamis helyzetben élő közösség mindinkább ferde viszonyba kerül a realitással; az eléje kerülő újabb problémák megoldásánál nem abból indul ki, ami van és ami lehet, hanem abból, aminek képzeletében van, ami lesz

⁷ Uo. 375–376.

⁸ Uo. 374.

vagy ami szeretne lenni.”⁹ Ennek a szemléletnek nemcsak az az előnye, hogy az illúziók révén pozitív viszonyulást tesz lehetővé a képzelt viszonyokhoz, hanem kollektíve felment minden felelősség alól. Lehet belső és külső ellenség egyaránt, aki a tükröt felmutatja, de ezzel maga is a probléma részévé válik, és alkalmassá arra, hogy a felelősséget ráhárítsák, tehermentesítve ezzel a saját csoportot. Ennek eredménye végső soron egy kollektív öncsalás, amely már nemcsak a saját helyzet megítélésének hamisságában nyilvánul meg, hanem az önkép torzulásában, amely „előtérbe hozza a hamis kompromisszumok embe-reit, az összeegyeztethetetlen dolgokat összeegyeztető formulák mestereit, a hamis realistákat, akiknek realizmusa mögött valójában csak erőszakosság, ravaszság vagy csökönyösség van, s többek között előtérbe hozza azokat is, akik-ben a közösség hisztériája valamilyen egyéni hisztéria formájában is visszhan-got talál; a másik oldalon viszont a helyzetet tisztán látó, tisztán megítélő egyé-niségeket terméketlenségre szorítja, mert vészjeleik visszhangtalanul pattognak le a hisztériás világkép zártságáról és önmagának való elegendőségéről.”¹⁰

Ebben a helyzetben nem csodálkozhatunk azon, hogy ezek a tényezők egy olyan képzelt helyzet fenntartásához járulnak hozzá, amelyet Bibó egyedülálló pontossággal elemez, és amelynek elemei a „hatalmi túltengés és kisebbségi érzés, jogcímeiből való élni akarás és a valóságos teljesítmények értékének a csökkenése, a pusztá siker mértéktelen tisztelete, a nagy elégtételek keresése és a nem létező dolgok hangoztatásának (...) a mágikus erejében való hit.” Tulajdonképpen az ezeken alapuló hamis helyzetfelismerésből és a hamis önképből származtatja Bibó a hisztérikus helyzeteket jellemző félelmet, ami-kor is az emberek „mumusokkal” veszik magukat körbe, és nekik valamilyen mágikus erőt tulajdonítanak. Ez két szempontból is erősíti az alternatív való-ság képzetét, amennyiben egyrészt nem egy valóban fenyegető veszélyforrástól félnek, másrészt azt képzeletbeli erővel ruházzák fel, hogy még inkább féljenek tőle. Ebből aztán csak az következhet, hogy maguk is valamilyen mágiával akarják leküzdeni a képzelt ellenséget, de leginkább a hozzá társított félelmet, amely csak még inkább eltávolítja őket a valóságtól. A hisztéria Bibó gondolkodá-sában a félelem feltétele, amelynek körülményei között a tudatosan táplált és szított félelmek a politika szándékoknak megfelelően reagáló közegre találnak. A „mumusok” valahol a valóság és a képzelet horizontján jelennek meg, de közeledve hozzájuk folyamatosan távolodnak, a félelem viszont állandósul. Ebből aztán egy elemi düh támad, amely végleg szabadjára engedi a hisztériát, mert megsemmisülnek a valóság utolsó menedékei is, a fiktív világ pedig mindent eláraszt. „Az elégtétel-keresés ámokfutásában lassan elmaradnak

⁹ Uo. 378.

¹⁰ Uo. 379.

mögötte mindazok a segítő tényezők, melyek addig, míg ügyének volt valami realitása vagy igazsága, mellette voltak, vagy amelyeket maga mellé kényszerített vagy maga mellé képzelt. Végül is az ámokfutó ember vagy ámokfutó közösség fejfel megy neki a minden mágiánál, minden ráolvasásnál, minden illúziónál keményebb tényeknek. A katasztrófa után aztán vagy kijózanodás és gyógyulás következik, vagy – szerencsétlenebb esetben – újabb, még súlyosabb hisztéria.”¹¹

AZ EGZISZTENCIÁLIS FÉLELEMTŐL A POLITIKAI FÉLELEMIG

Bibó félelemmel kapcsolatos kiindulópontja egy jellemzően általános, egzisztenciális félelem: a halálfélelem. „(A)z ember az egyetlen élőlényfajta, amelyik tudja, hogy meg fog halni. A tudatosságnak a megjelenése az, amely valószínűleg az emberi lélek egy csomó egyensúlytalanságáért is, ugyanakkor, mikor egy csomó csodálatos lehetőségért, felelős. Valahol arra a nagyon őskori és a legprimitívebb embernél is régebbi pillanatra ugranék vissza tehát, amikor az ember rájött, hogy meg fog halni, tudatára ébredt annak, hogy meg fog halni, és ezzel az egész saját létezését olyan mértékben tudatossá tette maga előtt, ahogy semmilyen más élőlény tudtunkkal nem.”¹² A haláltól való félelem természetes adottság, amelynek sokféle következménye lehetséges, az azonban bizonyos, hogy alapvetően prepolitikai vagy kifejezetten nem politikai természetű jelenségről van szó, mivel alapja az a közvetlen tapasztalat, hogy minden ember meghal. A halandóság ténye eltöltheti az egyént félelemmel, de ez megmarad a legbelső, nehezen kifejezhető privát érzés, amely az egész életen át elkísér, és legfeljebb intenzitása változik, eltompul vagy kiéleződik az élet határhelyeteihez érve. A haláltól való félelem alapvetően nem kollektív érzés, minden kollektív elmúlás egy apokaliptikus látomás, egy kivetített félelem következménye.

Bibó azonban kapcsolatot teremt az egzisztenciális halálfélelem és az ember maga okozta félelmei között. Véleménye szerint az ember halandóságra adott reflexiója váltja ki a saját gondolataitól való félelmet, amely a külső veszélyek tudatosítását eredményezi. Ez azonban már nem egy egzisztenciális adottsággal való szembenézésből, és nem is a természetnek való urallhatatlan és előre láthatatlan kiszolgáltatottságból adódik, hanem a másik ember fenyegetése által kiváltott félelem. Ennek legintenzívebb forrása maga az ember, aki még a személytelen erők fenyegetését is képes megszemélyesíteni. Az ember a civilizáció révén olyan helyzetbe jutott, hogy nem a külső, tőle

¹¹ Uo. 380.

¹² Bibó István: Az európai társadalomfejlődés értelme. In *Válogatott tanulmányok* III. 11.

független körülményektől van oka elsősorban félni, hanem a saját maga által teremtett világtól.¹³

Ez ugyan fontos lépés a politikai félelmek kibontakozásának irányába, de a döntő lépés azzal következik be, amikor az ember le akarja küzdeni a saját félelmét, ezért erőt és hatalmat akar felmutatni, ehhez pedig arra van szüksége, hogy a többi embert kényszerítse és alávesse. „Ha azt akarom, hogy az engemet fenyegető halálveszedelmek ellenére is, az engemet gyöttrő félelem ellenére is hatalmasnak, erősnek érezzem magamat, akkor ennek a legelsődlegesebb útját az látszik megnyitni, ha embertársaimat kényszeríteni tudom saját akaratom alá vetni, és ugyanakkor a más által gyakorolt kényszer az, ami többszörösen fel tudja fokozni a bennem élő félelmet.”¹⁴ Bibó ezzel átlép a politikai félelem területére, de igazából homályban hagyja, hogy a privát halálfélelemből és szorongásból hogyan lesz a politikát befolyásoló, illetve meghatározó érzés. Természetesen ő maga is tévútnak és pótléknak tartja a kényszert és az uralmat a halálfélelem leküzdése szempontjából, különösen abban a tekintetben, hogy a halandóságot nem lehet parancsra megszüntetni, mégis oksági összefüggést feltételez közöttük. Az uralom ugyan elfedheti és elfeledtetheti ideig-óráig az egzisztenciális félelmeket, el azonban sohasem tüntetheti, hiszen egy univerzális érzésről van szó. Bibó mintegy átvezeti az egzisztenciális félelmet a politikai félelembe, de egyáltalán nem vagyok biztos abban, hogy ugyanazokról az érzésekről van szó, hiszen az előbbi inkább egy nehezen megragadható szorongás, az utóbbi inkább konkrét fenyegetés.

Ha a halandóságtól mint a félelem forrásától eltekintünk, akkor jól látszik, hogy Bibó egyenlőségjelet tesz kényszermentesség és a félelemmentesség közé, amit végső soron azonosít a szabadsággal. De a szabadság nemcsak azt jelenti, hogy valaki nem áll kényszerítés alatt, hanem azt is, hogy ő sem kényszerít senkit semmire. Ezt az összefüggést arra használja fel, hogy a társadalomfejlődés folyamatát és az annak során kialakuló intézményeket igazolja, amelyeknek végső célja a félelem csökkentése, illetve megszüntetése. Úgy vélte, hogy a görög-római és a kínai kultúrkörök voltak a történelemben az elsők, amelyek a szabadság és a félelemmentes értelem uralmát megvalósították.¹⁵ Ezen a helyen nem kívánok belemenni ennek a kijelentésnek a történetfilozófiai vizsgálatába, sokkal fontosabbnak tartom azt a feltételezést, amely szerint az olyan emberi intézmények, mint a vallás, a kultúra és a politika alapvetően azzal a céllal jöttek létre, hogy azok révén az ember a félelmektől és következményeitől megszabaduljon. Ezen megfontolások alapján gondolhatjuk, hogy a történelmi tapasztalatok nyomán a társadalom- és intézményfejlődés

¹³ Uo. 12.

¹⁴ Uo. 12.

¹⁵ Uo. 13.

következtében létrejöttek azok az uralmi formák és politikai rendszerek, amelyek igyekeztek minimalizálni a félelem közvetlen hatásait és következményeit, de vajon képesek voltak-e megszabadulni, illetve megszabadítani a félelemtől?

DEMOKRÁTÁNAK LENNI: FÉLNI VAGY NEM FÉLNI

Bibó egyik legtöbbet idézett mondata így hangzik: „Demokratának lenni mindenekelőtt annyit tesz, mint nem félni: nem félni a más véleményűektől, a más nyelvűektől, a más fajúaktól, a forradalomtól, az összeesküvésektől, az ellenség ismeretlen gonosz szándékaitól, az ellenséges propagandától, a lekicsinyléstől és egyáltalán mindazoktól az imaginárius veszedelmektől, melyek azáltal válnak valódi veszedelmekké, hogy félünk tőlük. Közép- és Kelet-Európa országai azért féltek, mert nem voltak kész, érett demokráciák, s minthogy féltek, nem is tudtak azokká válni.”¹⁶ Kétségtelenül, megvan ennek a néhány mondatnak a maga vitathatatlan igazsága, ereje és bátorsága, de a feltétlenségében némileg kételkedem. Vajon valóban a félelemmentesség jellemzi leginkább a demokratát, és az a demokrata, aki nem fél? Mi van azokkal a demokratákkal, akik a demokráciát azoktól féltik, akik le akarják azt rombolni, akik a jogokat meg akarják nyirbálni vagy el akarják venni, akik a tényeket kétségbe vonják és szándékosan hazugságokat terjesztenek? Nem gondolom, hogy a demokrata legfontosabb tulajdonsága a félelemmentesség lenne, már csak azért sem, mert a félelem elengedhetetlenül szükséges a veszélyek felméréséhez és elhárításához. Sokkal inkább a cselekvőképesség és a bátorság különbözteti meg a demokratát, aminek lehet ugyan alapja a félelem leküzdése, de ahhoz előbb ismerni kell magát a félelmet. Úgy tűnik számomra, hogy nem maga a félelemmentesség ment meg, hanem az azzal való szembenézés, amely végső soron a tapasztaláson és valósággal való szembenézésen alapszik.¹⁷ Ha ez, illetve ennek lehetősége nincs meg, akkor marad a Bibó által tökéletesen detektált félelem által keltett ördögi kör, amely szerint azért nem vagyok demokrata, mert félek, és azért félek, mert nem vagyok demokrata.

Önmagában a félelemmentesség nemes és jó dolog, de vajon elérhető-e akkor, ha vannak olyan politikai erők, amelyek abból profitálnak, ha félelmet keltenek, és nemcsak ellenfeleikben, hanem támogatóikban is, mert a félelem nemcsak dezintegrálni képes, hanem össze is tarthat. Vajon létezik-e olyan politikai rend, amely minden politikai eredetű félelmet nélkülözhet? Nem

¹⁶ Bibó István: A kelet-európai kisállamok nyomorúsága. In *Válogatott tanulmányok* II. 220.

¹⁷ A félelem nem azonos a gyávasággal, ezért ellentéte nem a bátorság.

naivitás-e azt feltételezni, hogy a félelemmentes politikai állapot a kívánatos és elérhető? Arról már nem is beszélve, hogy a félelem egyik legjellemzőbb sajátossága éppen az, hogy van egy állandósága, amely lényegében a fenyegetések mértékétől független. A modern társadalmakban érhető tetten tökéletesen az a jelenség, hogy ahol csökken a félelemre okot adó fenyegetések száma, ott nem csökken jelentősen a félelem mértéke, mert az ember maga talál a félelemre okot, vagy neki találnak ki valamit, amitől félhet. Az ember pedig rendkívül kreatív abban a tekintetben, hogy mi mindentől félhet.

Bibó jól ismerte az imaginárius félelmek veszélyét, amelyet a politika minden különösebb nehézség nélkül elültethet és terjeszthet. Jól tudta, hogy a félelem „tárgyi előfeltételek híján is képes hatni”, sőt az ilyen fajta félelem maga teremteni meg a fenyegetést, amitől aztán tovább retteghet, vagy amelynek révén rettegésben tarthat. Ennek legfőbb veszélye abban áll, hogy a konstruált félelmek eleve hamis látszatokat keltenek, a valóságot valamilyen félelemkeltő fikcióval pótolják, és ezzel megnyitják a kaput a fentebb említett politikai hisztériák és az erőszak előtt. A félelem így a társadalom legfontosabb szervezőerejévé válik, és az eredetileg absztrakt és képzelt fenyegetések fokozatosan konkréttá és valódivá válnak. „(A) veszély állandó érzésében szabállyá vált mindaz, amit az igazi demokráciák csak az igazi veszély órájában ismernek: a közszabadságok megkurtítása, a cenzúra, az ellenség »bérenc«-einek, az »áruló«-nak a keresése, a mindenáron való rendnek vagy a rend látszatának s a nemzeti egységnek a szabadság rovására való erőltetése. A demokrácia meghamisításának és korrumpálásának a legváltozatosabb formái jelentek meg, a legszubtilisabb, gyakran nem is tudatos módszerektől egészen a legdurvábbakig (...).”¹⁸

Itt most nem tudom ezeket a formákat részletesen elemezni, de Bibó szerint a félelem ezen formái szükségszerűen a demokrácia válságához vezetnek. A magyar demokrácia válságáról szóló 1945-ös tanulmányát azzal a mondatokkal kezdi, hogy: „A magyar demokrácia válságban van. Válságban van, mert félelemben él.”¹⁹ Nem az az érdekes itt számunkra, hogy mi a félelem tárgya, hanem az, hogy a félelem egy olyan csapdahelyzetet teremt, amelyből nem lehet kilábalni. A következmény ugyanis a politikai közösség polarizálódása, végső kettészakadása egy „ostobán feltett alternatíva körül”, amely nemcsak azt zárja ki, hogy a felek egymással szóba elegyedjenek, hanem hogy megtalálják mindazt, ami az embereket összeköti és a társadalmat egyben tartja.²⁰ Bibó valószínűleg nemcsak a félelem jelentette veszélyekkel volt tisztában, hanem azzal is, hogy a félelemmentes állapot nem érhető el a modern politika

¹⁸ Uo.

¹⁹ Bibó István: A magyar demokrácia válsága. In *Válogatott tanulmányok* II. 15.

²⁰ Uo.

körülményei között, mert adott esetben a félelem is hozzátartozik a valóság érzékelésének feltételeihez, amelyek nélkül nem biztosíthatók tartósan a demokrácia viszonyai.

Bibó diagnózisa a mai helyzetre vonatkozóan is teljesen helytálló és pontos, a terápia azonban abban a tekintetben naivnak és céltévesztettnek tűnik, ha célja egy félelemmentes politika elérése. Nem hiszem, hogy létezik érzelemmentes politika, ahogyan nem létezik félelemmentes politika sem. A politika és a félelem viszonyát nem intézhetjük el azzal, hogy a félelem valami szörnyű irracionális dolog, ezért távol kell tartanunk magunktól, és azzal sem, hogy a félelemmentesség szükségszerűen racionális, ezért ez a politika egyetlen megfelelő megközelítése. Kétségtelen, hogy a félelem, illetve a félelemkeltés eltorzíthatja a politikát, ha elharapódzik, és a legfontosabb rendszervező tényezővé válva az erőviszonyokat meghatározza. A félelem vezette politikának az a legfőbb veszélye, hogy önkényes kormányzást tesz lehetővé, és a nem hétköznapi politikai megoldásokat mindennapossá teszi a szabályokon felülhelyezve magát. Ez ellen természetesen küzdeni kell, de nem a félelem – egyébként is reménytelen – figyelmen kívül hagyása a megoldás, hanem a polgárok ítélőképességének felélesztése és ébren tartása, az igazmondás és a hazugság megkülönböztetésének képessége, a bizalmon alapuló beszélgetések és nyílt viták lehetősége és nem utolsó sorban a politikai felelősségvállalás. Nem a félelem jelenléte a döntő, hanem a mértéke és a mögötte meghúzódó célok, mert végül is a rá adott reakciók döntenek el, hogy ki a demokrata, és ki nem az.

A TÁRSADALOM FÉLELMEITŐL A FÉLELEM TÁRSADALMÁIG. (A FÉLELEM TEÓRIÁJÁHOZ)

KISS ENDRE

A félelem jelensége minden megközelítés számára különleges tárgy. Elsősorban azért, mert a maga aktuális fogalmi általánosságában olyan jelenségnek tekinthető, amelynek nincsen egyértelműen meghatározható kiváltó ok sorozata, hiszen azoknak az okoknak az összessége, amelyek félelmet válthatnak ki, végtelen. Sajátos módon, ha nem is teljesen szingulárisan, a félelem következmény-jelenség, reakció, a számtalan lehetséges kiváltó ok nem összegezhető pozitívan a félelem egy általános fogalmának meghatározásakor. s mivel ez így van, a félelem pozitív általános fogalma sem határozható meg. Ennek megfelelően a megjelenő félelem jelenségei is végtelenek. Egy végtelen halmaz (a félelmek lehetséges okai) áll szemben tehát egy ugyancsak végtelen következmény-jellegű jelenségsorral, s egyiket sem lehet önmagában néhány vagy egy alapjelenség köré integrálni. A félelmek lehetséges „másik oldala” tehát minden összefoglaló definíció alól kibújik, a félelmet okozó jelenségek a szunyogcsípéstől az atomhalálig menthetetlenül heteronómak, ami miatt a félelemnek még egy fenomenológiai típusú vizsgálata is lehetetlen. Nem lehetetlen ettől függetlenül természetesen, hogy uralkodó félelem-típusokat önállóan is vizsgáljanak, mint ahogy erre a filozófia történetében ténylegesen is már számos jelentős kísérlet történt, de az is nyilvánvaló, hogy egyik kitüntetetten kutatott és történelmileg nagy szerepet játszó félelem sem lehet reprezentatív a félelem jelenséghőrének egészére nézve. Bevezetőnk metaforájá ez a jelenséget próbálja meg körülírni. A félelem két oldala ennek szellemében megsámolhatatlan kölcsönhatását jelenti a kiváltó okoknak és a kiváltó félelmeknek. Ezért a félelem különleges filozófiai tárgy, általánosságban meghatározhatatlan. Tulajdonságai közé tartozik, hogy az általános meghatározhatatlanság nem jelent meghatározatlan tárgyiasságot is, hiszen a félelem mindig konkrét. A félelem mindenkori konkrétsága önmagában természetesen maga is elemzés tárgyává tehető, már csak azért is, mert nem egy elmúlt történelmi korszakban nem ritkán éppen azok a félelem-típusok kerültek az elméleti érdeklődés homlokterébe, amelyek kevésbé látszottak konkrétak, amelyek tehát testetlenek voltak, az elszenvető oldaláról nézve is meghatározatlanok, olyan félelmek tehát, amelyeknek éppen ez a másik oldala tűnt meghatározatlannak vagy egyenesen meghatározhatatlannak.

Az átmenetileg vagy végérvényesnek tűnően meghatározatlan félelmeket sokféleképpen lehet kategorizálni. Nem tárgyunk a meghatározatlan vagy meghatározhatatlan félelmek vagy szorongások kérdésének önmagában való felvetése. Ennek ellenére az a véleményünk, hogy a mindenkori meghatározatlan félelmeknek is megvan a maguk konkrét másik oldala, amelyek - valamilyen okból - aktuálisan nem határozhatóak meg. Ezt a tézist néhány jelzésszerű utalással támasztanánk alá. Az első utalásunk az 1950-es évek feltevésszerűen a világűr-ből érkező tárgyaira, az úgynevezett repülő csészealjakra, vagyis az ufókra vonatkozik. Ezekről a tárgyakról sokféle beszámoló született, megfigyelésüket sokszor hitelesnek tűnő bizonyítékok is alátámasztották. A tőlük való félelem ezért, áttételesen, ugyancsak ismeretlen okokra ment vissza. Időközben azonban kiderült, hogy az 1950-es években rengeteg aviatikai és elsősorban a repülés technikájával és a légi fegyverekkel kapcsolatos kísérletet hajtottak végre, amelyek nagyszámú, s a kortársak előtt ismeretlen repülő tárggyal töltötték meg az égboltot. Egy következő fontos jelzés azokra az Antonioni- és Jancsó-filmekre vonatkozik, amelyekben a szorongó, a testetlennek beállított félelem meghatározó szerepet játszik.

A testetlen félelem mindkét idézett példájában új politikai realitások tűnnek fel immár a félelem médiumában, olyanok, amelyek néhány évtized múlva már a politikai elemzés mindennapi eszköztárához fognak tartozni. Első érzékelésükkor ismeretlen szorongást váltottak ki, amit a művészetnek, természetesen, mint olyanokat kellett ábrázolniuk. Ez a két utalás azonban már jelezheti, hogy a „félelem másik oldala” igen gyakran nem marad meg mindig meghatározatlannak.

A szorongások és félelmek meghatározatlanságának lehetséges képzete abból a nagyon is valóságos tényből is származhat, hogy a minket körülvevő komplex társadalmi valóság összes működő elemét nem vagyunk képesek szinkrón módon és/vagy strukturáltan érzékelni. Emiatt a félelmi magatartásban megjelenhet egy olyan előzetes hipotézis is, amely nem ismert okokra irányul. Ez az anticipáló félelem nem azonosítható a félelem alaptípusával, miközben belőle az úgynevezett meghatározatlan, testetlen félelem számos változata is származhat. Megelőlegező módon más összefüggésekben is lehet félni, ilyenre vonatkozott a diktatúrák korában például az a megállapítás, hogy valaki „jól félt, amíg mások nem jól féltek”. Ezekben az esetekben az ok csak megelőlegezett formában létezik.

Belátható, hogy ezek a megfontolások is okozták, hogy akkor sem nélkülözhetetlen foglalkoznunk a testetlen, szorongó félelem jelenségével, amikor az úgynevezett hosszú távú félelmeket vizsgáljuk. A hosszú távú félelmek sokfélék, ennek ellenére világosan meg lehet őket különböztetni mind a testetlennek elgondolt, mind pedig a megelőlegezett félelmektől. Az egyes hosszú távú

félelmek között is létezhetnek hasonlóságok, miközben igen eltérő konkrét tartalmakkal is jellemezhetőek. Fundamentális összetevője a hosszú távú félelmeknek a bizonyosnak érzett rossz vég, ez részleteiben ugyancsak igen eltérő lehet, de ennek a rossz végnek a folytonos és szuggesztív átélhetősége nélkül nem létezik minősített hosszú távú félelem. A „rossz vég” tény-státuszba emelkedő elvárás, különleges kapocsként fogja össze a hosszú távú félelem lehetségesen sokféle okát.

A hosszú távú félelmet azért is szükséges önállóan is vizsgálni, mert e félelem élménye és érzése erőteljesen különbözik a félelem szokványos élményeitől és érzéseitől. A hosszan félő ember nem ugyanazokat az élményeket éli át (mint például az úgynevezett „rémület pillanata”), mint a definíció szerinti félelem. A jelenség nyilvánvaló, s egyben definíció szerinti hosszútávúsága ugyanis lehetővé teszi, hogy a hétköznapiakat a normalitásra emlékeztető módon élje meg. A félelem hosszútávúsága természetesen nem azt jelenti, hogy a félelem pszichikai realitása maradéktalanul eltűnne, azaz hogy az felolvadna a pszichikai normalitásban. A félelem megmarad, csak alakot változtat. Mindez új empirikus dilemmákat teremt az empirikus kutatás számára, hiszen a hosszú távú félelem egyáltalában nem követeli meg, hogy valaki minden pillanatban megrémüljön, vagy sokkos állapotba kerüljön. Egyének, csoportok vagy egész társadalmak ezért képesek úgy élni hosszan a hosszú távú félelem világában, hogy látszatra teljesen belül maradnak a normalitás szféráján.

A hosszú távú félelem másik meghatározó sajátossága és egyben feltétele, hogy kizárólag csak meghatározott körülmények között, állandónak tekinthető külső társadalmi állapotban rögzül. Magától értetődik, hogy ezek a viszonylag állandó állapotok sem lehetnek örökkévalóak, elegendő követelmény azonban az, hogy a hosszú távú félelmet elszenvedő egyén perspektívájából ez a külső feltételrendszer a maga valóságában állandó. A feltételrendszer faktikus hosszútávúsága nélkül hosszú távú félelem nem létezhetne.

A rövid- és hosszú távú félelem viszonylagos meghatározások. A kettő kontaszta azonban mindenképpen segít a félelem-problematika további gondolati feldolgozásában. A rövid távú félelem kategóriáján belül a félelem ismert pszichológiai meghatározásai érvényesek. A hosszú távú félelem kettős meghatározásnak tesz eleget. Egyik fő meghatározása az, hogy a pszichológiai élmény realitásában nincsenek jelen a rövidtávú félelem mindent meghatározó szuggesztíven manifeszt vonásai, ettől persze a félelem ténye nem szűnik meg. Az aktuális trauma és pszichológiai seb strukturális helyén a hosszútávúság következményének megfelelően elsősorban a tehetetlenség vagy egyenesen a bénaság pszichológiai tünetei léphetnek fel. Sokféle konkrét hosszú távú félelem van, a testetlen, illetve a nem konkrétan tekintett és a konkrét félelem közötti általános megkülönböztetés a hosszú távú félelem összefüggésében is újratermelődik.

Gondolatmenetünk azonban a hosszú távú félelmet is végső soron konkrét összetevők hatására vezeti vissza, és úgy gondolja, hogy ami a félelem okaiban aktuálisan ismeretlennek tűnik, az nem valóban ismeretlen, csak átmenetileg marad meg ismeretlennek.

A hosszú távú félelemnek – az eddigi definíció szerint – intézményes, s emiatt a politikába és a társadalomba is átnyúló keretei vannak. Ezen kívül azonban – ismét az eddigi definíció szerint – azzal a döntő meghatározottsággal is rendelkezik, hogy mindenképpen bizonyosra vehető rossz vége van. Ez fontos meghatározás, különleges attribútum, azért is, mert szemben állni látszik azzal a mind az ismeretelméletben, mind a mindennapi tudatban uralkodó állásfoglalással, miszerint a jövőre nézve nem lehet érvényes megállapításokat tenni, a hosszú távú félelemben szerephez jutó „rossz vég” pedig ennek látszik ellene mondani. Természetesen mivel nem formális értelemben teszi ezt, nem is keletkezik sem tudományelméleti, sem pedig formál-logikai ellentmondás. Jól végződő hosszú távú félelem azonban *contradictio in adiecto*, legfeljebb nem lehet eleve kizárni olyan fordulatokat, amelyek egy csoda váratlanságával következnek be. A bizonyosra vehető „rossz vég” ugyan sokáig még a jövő titka, a konkrét politikai és társadalmi feltételrendszer definíció szerinti hosszú távú hatása azonban gyakorlatilag kikerülhetlenné teszi a „rossz vég” bizonyosra vételét. A hosszú távú félelem konkrét és szilárd összefüggés, amelynek pszichológiai valósága a társadalmi és politikai, s azon keresztül a történelmi feltételektől függ. Megközelíthetjük ezt a sorsparadigmák oldaláról is, célszerűbb ugyanezt azonban mégis elsősorban a társadalmi-politikai keret oldaláról megközelíteni.

Két hosszú távú félelmi jelenséget szeretnénk bemutatni, amelyek igen sok szempontból távol állnak egymástól. A távolságok elemzése nem feladatunk. Fő célunk az, hogy az eltérő jelenségek közös vonásai egyértelműen kidomborodjanak.

I.

Első példánk a második világháború egyik alapvető jelensége, a zsidóság üldözése. Ennek elemzésére egy olyan művet veszünk igénybe, amelyik naplószerű formában rögzíti e hosszú távú jelenség részleteit. Ez mindjárt világossá is teszi, miszerint a hosszú távú félelem kutatásának egyik legkomolyabb akadály az, hogy a jelenség dokumentálása csak igen ritkán történik meg minősíthető formában. Ezek a meghatározó kritériumok teljesülnek Hoffmann János *Ködkárpit. (Egy zsidó polgár feljegyzései 1940-1944)* című művében. Ezek a feljegyzések egy folyamatnak, azaz a hosszú távúságnak pontosan azt a hiteles dokumentálását tartalmazzák, amelyre a kutatásnak elengedhetetlenül

szüksége van, és amely a tárgy természete miatt kivételesen problematikus, kivételes akadályai vannak ugyanis a történelmi helyzetben annak, hogy a hosszú távú félelmet elszenvedő ember elmélyülten foglalkozhasson azzal, hogy amilyen egzaktan csak lehet, leírja a hosszútávúság valóban nagyléptékű dimenzióiban azokat hétköznapi, azaz a folyamathoz képest mikro-jellegű tényeket és reakciókat, amelyek hosszú sorából azután maga a hosszú távú félelem a valóságot megközelítő hűséggel megjelenhet. Ebben a naplóban ezek a különleges feltételek teljesülnek. A félelem elszenvedője az, aki nap, mint nap feljegyzi a vele és családjával történeteket. Ő rögzíti a hosszú távú élmény egyes részleteit. Utalunk még egyszer arra, hogy sok oka van annak, hogy nemcsak a zsidóüldözések, de más hosszú távú félelem-fajták estében is kivételesen ritkák az ilyen típusú hiteles feljegyzések. Ez az a korszak, amelyben minden nap új falragaszok tájékoztatják a zsidókat arról, hogy aznap milyen újabb korlátozásokat kell elszenvedniük. Ebben az alaphelyzetben a hosszú távú félelem minden lényeges összetevője markánsan megjelenik. A külső intézményes keretek egyértelműek, a társadalmi és politikai mozzanatok nyilvánvalóan kivételes történelmi jelentőségre tesznek szert. A történelmi folyamat iránya egyértelmű, a „rossz vég” feltételezése evidens. Még akkor is így van ez, ha ez a „rossz vég” abban a jövőben közeledik (a köd kárpítja mögött), amelyről még nem hitelesen tudhatjuk, hogy bekövetkezik-e.

A rossz véghez vezető út leírása ez a napló, mint minden hasonló dokumentum különös figyelmet érdemel, hiszen a hagyományban a vég, a végső apokalipszis, azaz maguk a koncentrációs táborok érzékelhetően gyakrabban váltak irodalmi értékű megörökítés tárgyává, mind a mindenkor hosszú odavezető út. Maga a szembeállítás reprodukálja a rövid- és hosszútávúság antinómiáját is. Arra a kivételesen hosszú filmre emlékeztet a *Ködkárpit*, amelynek ritmusa a maga kivételes lassúságában szinte már a néző (esetünkben az olvasó) valóságos életritmusához közelít, ahol tehát a néző (a mi esetünkben az olvasó) már be tud lépni a szereplők létének terébe és idejébe, ami miatt azután nemcsak sokkal többet, de egészen mást is él át és ért meg, mint egy megszokott sebességgel forgatott filmben, amelyik magától értetődően nem engedi meg neki, hogy annak valóságos idejében és terében léphessen be a történet világába. Az élet valóságos ritmusa teszi konkréttá a szenvedéseket, nagy hatásúan mutatja ki, hogy az intellektuálisan egyszer már megértett történet valójában elviselhetetlen konkrét és szinguláris szenvedés. A lelassítás esztétikája és gyakorlata konkréttá teszi a hosszú távú szenvedésről kialakított képet, ami persze nem azt jelenti, hogy ez az intellektuális kép eleve hamis lett volna. A centiméterről centiméterre folyó kiszorítás valósága minden értelmezésnél pontosabban mutatja fel a hosszú távú félelem valóságos fájdalmaival, miközben arra is figyelniünk kell, hogy ez a lelassító konkretizálás

jóval többet mutat meg a politikai és társadalmi rendszer lényegéből is, mint amennyit előzetes tudásunk alapján feltételeztünk volna. Ez a hosszú távú félelem pszichológiájának járulékos oldala. A nap, mint nap egymásra ragasztott hirdetmények logikája nyilvánvalóvá teszi mások (a hatalom, a társadalom, az állam) személytelenné szublimált, mindazonáltal körültekintő és cinikusan mérlegelt rosszakarátát. A várható vég, a biztosra vehető rossz ebben a lelassításban már minden, csak nem rejtély. A bizonyosra vehető rossz azoknak a lépéseknek a szimpla és közhelyes meghosszabbítása, amelyek a kiszorítás logikájából már addig egyenes vonalúan következtek. Amíg a jövőre feltett bizonyosra vehető rossz vég egy absztrakt filozófiai megközelítés számára jelenthet módszertani problémákat, addig a falragaszok meghosszabbításának gyakorlata és logikája csakis annak a politikai keretnek az állandóságától függ, amelyben ezek az alaplépéseket meghozták. Nagyon is két különböző dolog, hogy maga ez a társadalmi keret egy majdani világégés során egyszer maga is el fog pusztulni, illetve az, hogy amíg ez a teljes világégés nem fog bekövetkezni, addig ez a folyamat kötelező érvénnyel a bizonyosra vehető rossz végét kell, hogy jelentse. A *Ködkárpit* kiemelkedő dokumentum-értékkel rendelkezik.

A hosszú távú félelem jelensége csak akkor konkretizálható, ha ennek a hosszú távú folyamatnak az egyes összetevői olyan rendben kerülnek megörökítésre, amely alkalmas e pszichológiai jelenség rekonstrukciójára. A hosszú távú félelmek konkrét tárgyai nagyon is különbözőek lehetnek. A hosszú távú félelem jelensége konkrét, nem lehet tehát szó platóian általános hosszú távú félelemről. Akkor tudunk legitim módon beszélni róla, ha a konkrét jelenséget rögzítő/leíró dokumentum maga is konkrét és egyértelmű, arról nem is beszélve, hogy a hosszú távú félelem megörökítésének is hosszú távúnak kell lennie. Feleslegesnek látszik ezt a helyzetet még abban is irányban is részletezni, hogy a félelem autentikus megörökítése elsősorban annak lehet osztályrésze, aki a félelmet átéli, s ha ezt tovább gondoljuk, igen kevésbé életszerű, hogy e félelem hordozója hosszú távon is e félelem dokumentumainak rögzítésére vállalkozzon.

Magáról a politikai történeti folyamatról ebben a pszichológiai, leginkább mégis tudományelméleti megközelítésben csak a legfontosabb összefüggéseket tudjuk érinteni, jóllehet éppen a hosszútávúság pontos rögzítése miatt ez a szöveg akár a történeti és a politikai folyamat közvetlen rekonstrukciójára is alkalmas lehetne. A folyamat feltartóztathatatlan történeti iránya a kiszorítás, vagy, ahogy maga Hoffman János nevezi, a „gyökértelenítés” amely gyűjtőfogalom már önmagában is tökéletesen kirajzolja a hosszú távú félelem jelenségének azt a nélkülözhetetlen összetevőjét, amelyet intézményes keretnek nevezünk. Ami a politika oldaláról intézményes keret (s mint ilyen, elengedhetetlen összetevője a hosszú távú félelem valódi hosszútávúságának), az az áldozati

oldalon „gyökértelenítés”, amelynek elszenvedésekor már nem lehetséges a kiszorítás történeteit nem tudatosnak tekinteni. A hosszú távú szenvedés szerkezete az antik tragédiák logikájára emlékeztető lépcsőzetes és konzekvens egymásra épülés.

Lényeges és nélkülözhetetlen elemei Hoffmann János politikai magasságokban is mozgó megfigyeléseinek a represszív intézmény stratégiájának felmutatása, a fogalomalkotás orwelli abszurdításai (a haladás visszaesés, az emelkedés süllyedés, a gazdagodás szegényedés, a felszabadulás elnyomatás, az emancipáció represszió). Hoffmann Jánosnak, mint írónak és tanúnak nem szokványos dicsérete, hogy a mindennapi politikai folyamatoknak ezek az orwelli elemei már az ő feljegyzéseiben is, azaz már a történelem valós idejében is kifejezésre jutnak. Nem a késői elemzőnek kell tehát a „gyökértelenítés” fájdalmas folyamatának abszurd elemeit rekonstruálnia, ezt a szerző elismerést kiváltó módon már maga is megteszi.

A fogalmi kifordítások tetőpontjukat a bűnbak szerep megjelenésénél érik el, amelyben Hoffmann János (esetleg még az eredeti művet is ismerve, hiszen otthon van a bécsi kultúrában és a szóban forgó mű ekkor már megjelent) Franz Werfelnek azt a kijelentését ismétli, miszerint „nem a tettes, de az áldozat a bűnös”.

A „gyökértelenítés” többszörös stigmatizálás, e folyamatot a szerző nemcsak rögzíti, de ekkorra már különleges, társadalom-orvosinak tekinthető érzékenységgel is rendelkezik. Az események szimpla rögzítése magában foglalja a hosszú távú félelem oly intenzíven keresett csíraformáit is: „néha-néha javíthatatlan optimizmussal azt hittük, hogy enyhült a levegő kínosan telített villamossága, a tények, hatósági intézkedések elúzik vágyálmaink enyhén rózsaszínbe hajló ködképeit”.

A hosszú távú félelem vonásai közé tartozik a tragikus helyzethez vezető hosszú út korábbi állomásainak felidézése, a közelmúlt klasszikus társadalomtudósainak megidézése, az egyén egykori attitűdjeinek reflexív újragondolása: „...a Galilei körtől féltünk, a szocializmusra, mint valami vad, ködös dologra tekintettünk, és nagyon csodálkoztunk azon, amikor jól öltözött emberek a munkásmozgalmakkal szimpatizáló kijelentéseket tettek.” A hosszú távú félelem széthulló világában fel-felcsillan a tegnapi civilizáció szépsége. Mint elveszett paradicsom jelenik meg a tegnapi civilizáció „ragyogó ékszere”. Nem hiányzik a hosszú távú félelem sajátos pszichológiájából azonban az elvontabb történeti reflexió, értelemszerűen felbukkan az első világháború értelmezése is. Hoffmann János még tudományosan is értékelhető módon nevezi szabatosan néven az első világháború civilizációs katasztrófáját, világosan körvonalazza még azt a belátást is, hogy mit jelentett ez a történeti esemény az európai zsidóság számára, hiszen éppen e zsidóság sorsa fonódott össze

legintenzívebben az első világháborút megelőző civilizációs csúcsponttal. A hosszú távú félelem lélektana belül marad a lélektan világán akkor is, ha közben filozófiai magaslatokra emelkedik, s ez talán a hosszú távú félelmek egyik megkülönböztető sajátossága is lehet.

A hosszú távú félelem komplex. A személyes félelem az állandó intézményes keret, de az intézményes keretet működtető történelmi és politikai okok, majd a történelmi és politikai okok mögött álló még általánosabb elméleti okok miatt is komplex reflexiót generál. A hosszú távú félelem pszichológiai aktus, de a felsorolt összetevők teljes láncolata miatt óhatatlan, hogy ne tudatosodjon a reflexivitás számos szintje. Hoffmann János ezt így fogalmazza meg: „a fejlődés magasba tör, de vonala nem egyenletesen emelkedő görbe, hanem mindig visszaeső, mint a fogaskerekű támasztói, és ahhoz most mélyen is zökkenünk, az út a csúcs felé vezet..., világtörténelmi távlatból nézve mind nagyobb az egyén és a társadalmak szabadsága.” A pszichológiai aktusok sokszoros reflexivitásba csapnak át. Ez a reflexivitás segít ugyan megérteni a hosszú távú félelem helyzetét, de megváltoztatni nem tudja azt. A reflexivitás újra visszavezet a paradigmatisz pszichológiába, egy olyan pszichológiába, amelyik fő problémája a tehetetlenséggel vívott harc. A hosszú távú félelem azért alakult ki, mert a személyiség nem képes rövid távon megoldani a félelmet kiváltó problémát. A hosszú távú félelem hordozójának közvetlen problémája a lelki egyensúly pozitív megtartása. Hoffmann János következő mondata számos későbbi definíció elemeit már tartalmazza: „És aki nem tompult el, akit nem szállt meg az apátia, aki tudomásul veszi az eseményeket, annak milyen nehéz fenntartani lelki egyensúlyát. Nem szabad levonni végső következtetéseket, lelkiekben sem, amiként nem szabad feladni a pozíciókat, lelkiekben sem, amíg bírjuk és helyt állni a gáton, amíg el nem sodor a víz ellenállhatatlan árja.” Ismét fel kell hívnunk a figyelmet arra, hogy számos típusú hosszú távú félelem létezik, és nem minden hosszú távú félelem meghatározó sajátosságai vihetőek át egy másik hasonló jelenség értelmezésére. Ennek a megjegyzésnek elsősorban módszertani fontossága van, tartalmilag inkább az a helyzet, hogy a hosszú távú félelmek fő vonásai általánosságban inkább hasonlítanak, mintsem hogy ne hasonlítanak egymásra.

II.

E hosszú távú félelem lényegét adekvátan felmutató második meghatározó konkrét jelenség kísérletünkben a prekariátus. Jóllehet ez a fogalom igen eltérő jelenségeket foglal magába és ezek az eltérő jelenségek többféle perspektívából többféle értelmezést is lehetővé tesznek, a helyütt az érintett jelenségek sokszínűségéből a mindegyikben meglévő hosszú távú félelem

kategorizációját tartjuk érdemlegesen meghatározónak. Ezzel azonban nem szeretnénk a valódi sokszínűséget, a valódi újszerűséget, de még azt a mozzanatot sem figyelmen kívül hagyni, hogy éppen a sokszínűség alapzatán létezhetnek a prekariátusban olyan esetek is, amelyek valóban átmenetiek, s ezért nem is irreverzibilisek. A prekariátus-diszkusszió elindítójának Guy Standing számít (*The Precariat. The New Dangerous Class*. London – New York, 2011.)

A hosszú távú félelem első számú meghatározása valamiféle nyilvánvaló intézményes keret, amely maga ugyan nem örökéletű, amely maga állandóságában azonban éppen elég szilárd ahhoz, hogy az érintett szubjektumok létehelyzetéből nézve pragmatikusan megváltoztathatatatlannak tűnjék. A prekariátus esetében ezek a keretek sokszínűbbek, plurálisabb összetételűek, mint amilyen az 1940-es évek zsidóüldözése volt, miközben a modern munkaerőpiac, a munkajog, a gazdasági szereplők mozgástere, a törvények, a fiskális politika, majd mindehhez a gazdaság spontánnak látszó, de egyáltalán nem mindig spontán mozgásai (infláció) minden pluralitáson belül és azokon át létrehozzák a modern prekariátust meghatározó állandónak tűnő szilárd keretet. E szilárd keretek tengelyében a legtermészetesebb módon törvények és a rendeletek állnak, amelyik az összes plurális mozzanaton keresztül a legdirektebben képesek szabályozni.

Megnehezíti a jelenség közvetlen besorolását a hosszú távú félelem kategóriája alá, hogy mind a társadalomnak, mind pedig a tudománynak megvannak a maguk érthető belső bizonytalanságai a prekariátus jelenségével és fogalmával szemben, s ezek a belső bizonytalanságok ráadásul kettős gyökerei is. Az első összetevő nyilvánvalóan e maradéktalanul új és sokszínű jelenség értelmezésének valódi nehézsége. Van azonban ennek a kategorizációnak lélektani, sőt politikai összetevője is. A lélektani összetevő abból a konkrét kételyből és potenciális traumából következik, amit a kutató számára a társadalom gyors és minden más irányú pluralitástól eltekintve negatív irányú prekarizálódása jelent. E jelenség fontos, lehet, hogy egyenesen kivételes társadalmi jelenség, jöllehet egzakt kimutatására erre irányuló egzakt kísérletek lennének szükségesek. Ennél is fontosabb, másrészt, hogy a prekarizálódással való foglalkozás fogalmisága, e fogalmi nyilvánosság körülhatárolása ezekben az években a legeslegfontosabb fogalompolitikai problémák közé tartozik. A prekariátus jelenségének a nyilvánosság számára való fogalmi megjelenítése többféle társadalmopolitikai, közpolitikai vagy egyenesen pártpolitikai értelmezést jelenthet. Világos véleményeket fogalmazhat meg a társadalmi valóságról, e vélemény igazságtartalma segíthet vagy árthat ennek vagy annak a politikai oldalnak. Klasszikus esete lehet ez annak, hogy a tudomány miként próbálja biztosítani a maga érdek nélküli kutatásainak lehetőségét úgy, hogy a kutatott, azaz még nem végérvényes eredményekkel rendelkező értelmezésének

mindenki számára érthető politikai dimenzióit lekerekíti, többé-kevésbé eufemizálja. Ez a tendencia arra enged következtetni, hogy a kutatás eredetileg a prekariátus hosszú távú félelemként való kezelésében gondolkodik, de próbálja azt többek között a sokszínűség, a pluralizmus vagy az alternativitás jóval tágabb és jóval pozitívabb tartalmaival ellensúlyozni. Ennek legsokatmondóbb bizonyítéka rögtön a fogalom megnevezése maga. A fogalom eredetileg mélyebb megfontolások nélkül jött létre. A 2000-es évek elején az olasz politikai és közgazdasági nyelvben azokat a munkavállalókat jelölte, akik nem rendelkeztek állandó vagy annak megfelelő munkahellyel. A szó azonban még ebben a még spontán helyzetben is árulkodó, hiszen ennek eredeti francia változata valamiféle kényességre, nem pozitív kivételességre utal. Eredetileg a prekár helyzetben lévő ember nemcsak egzisztenciálisan bizonytalan, de társadalmilag sőt, potenciálisan még erkölcsileg is. Nem teljesen „elfogadható”, van valamiféle vaj a fején, bizonyos értelemben egyenesen gyanús. A fogalom tehát naivan jött létre a társadalomtudományban, nem volt tekintettel a fogalomban benne rejlő jelentéstartalmakra, miközben, akarata ellenére, nagyvonalúan kötötte össze az egydimenziós munkaerő-piaci helyzetet (állandó munkahely hiánya) a fogalom teljes szemantikai gazdagságával (addig, hogy a prekár helyzet gyanús helyzet).

A jelenség tiszta formáját a hosszú távú félelem jelenséghozzá soroljuk. Ez a definíció elismeri az átmeneti jelenségek nagy sorát, de az átmeneti jelenségek maguk is időlegeseek, és nem változtatnak a hosszú távú félelem jogosultságán. A prekariátus az egzisztencia fenntartásáért érzett mindennapi félelem hosszú távú jelensége. A napi félelem primer oka az állandó foglalkoztatás hiánya, a hosszú távú félelem intézményes kerete a munka világát szervező teljes jogi, adminisztratív és politikai intézményrendszer. Az intézményrendszer újratermeli a prekariátusban rejlő hosszú távú félelem lehetőségét, miközben az intézményrendszeren kívüli úgynevezett szabad gazdasági viszonyok ezekben az években nem segítenek az intézményesen fenntartott félelem hosszú távú eloszlásában.

A hosszú távú félelem e változatának történeti beágyazása a jelen szerkezetének egyre mélyebb filozófiai megismeréséhez vezet. A prekariátus világában élő munkavállaló nem primitív ember a szó történeti-antropológiai értelmében. Nem is a mindenkor harmadik világ szélsőségesen nehéz körülmények között élő anonim szegény embere, aki a maga vagy családja számára már csak azért is reménykedhet a történelmi felemelkedésben, mert még sohasem lépett erre az útra, aki az abszolút szegénységet is valamilyen optimizmussal képes szemlélni, hiszen még sohasem lépett rá a történelmi kiemelkedés útjára. Ez a különleges remény az, ami mind történelmi, mind filozófiai értelemben hiányzik a prekariátus emberének. Ő és rétege már bizonyosan nem

felfelé halad. Ennek valósága már nemcsak filozófiai kérdés, de éppen a hosszú távú félelmet társadalmi tényné szilárdító intézményes keret által gyakorlatilag szabályozott tény. De ha ezt a tényvonatkozást egy pillanatra figyelmen kívül is hagyánánk, nyilvánvalóan erre utal a prekariátusban élő ember spontán tudati beállítódása is. Intézményes keret és történelemfilozófia helyzet kiegészítik egymást, ami gyökeresen változtatja meg az ember léthelyzetét. Világtörténelmi értelemben igen új jelenségről van szó, még akkor is, ha minden lényeges társadalmi jelenségnek megvannak a maga korábbi történelmi analógiái. Jól példázza ezt a helyzetet a civilizáció, illetve a reprimítivizálódás (bunkóság) kettőssége is. A történelem eredeti primitív társadalmának embe-
re lehet, hogy primitív, de történelemadta primitivitása egyáltalán nem zárja ki, hogy útja felfelé vezethessen. Valós helyzete tehát az objektív hátrányok ellenére sem reménytelen. Más a helyzet a reprimítivizálódó (vagy már befejezetten reprimítivizálódott) emberrel, aki egy valóságosan létezett civilizációs csúcspontból zuhan ki, és akinek az idézőjeles primitívítása már nem tartalmaz optimista kiutakat, hiszen ez az ember nemcsak az emberiség, de már a maga számára sem reménykedhet abban, hogy újra el fogja érni a korábbi civilizációs szintet.

A prekariátus fogalma tehát aktuális kérdésfeltevésünkön kívül is egyszerre igen könnyen és igen nehezen meghatározható fogalom. Nehezen azért, mert akárcsak a már létező nemzetközi szakirodalom alapján is igen sok konkrét eset fér bele ebbe a fogalomba, amelyeket a világ számos más részére is kivetíthetünk. Megkülönböztethetjük például a prekariátus két-három évenként változó arculatának különbségeit is. A konkrét esetek szélsőségesen nagy száma okozza ezt a nehézséget, az egyes konkrét esetek különbségei egymástól eltérő definíciókhoz is elvezethetnek. Ennek nem akármilyen tétje van, hiszen egyes konkrét esetek középpontba állítása a prekariátus jelenségét majdhogynem normálissá, de legalábbis a korszakot szükségszerűen jellemző jelenséggént tudná felmutatni, amíg esetleg egy másik jelenségcsoport kiválasztása a deviancia vagy a társadalmi felbomlás jeleként is értelmezhető. A szélsőségesen eltérő értelmezési lehetőségek tehát eltérő definíciókhoz vezetnek, különösen megnőhet ennek fontossága akkor, ha a tudományos definíciókat kísérő intenzív társadalompolitikai érdeklődésre gondolunk, hiszen korántsem mindegy, hogy a társadalom döntő részét jellemző új foglalkoztatási forma inkább a deviancia, vagy inkább a normalitás irányába mozdul-e ki. Mivel gondolatmenetünk nem közgazdasági vagy foglalkoztatáspolitikai szempontból vizsgálja ezt a jelenséget, ezért probléma nélkül elismeri az alapvetően neoliberális berendezkedésű gazdaságban a prekariátus létének objektivitását, miközben más szempontokból nem tud rokonszenvezni ezzel a jelenséggel. A társadalomlélektani megközelítésből nézve a prekariátust a hosszú távú félelem

átélésének jelenségei közé soroltuk. Mivel a társadalomlélektani megközelítésre is érvényesek a prekariátusról korábban elmondott általánosan érvényes összefüggések, a hosszú távú félelem összefüggésében is igaz, hogy hihetetlenül széleskörű jelenségsorrról van szó. Mivel a hosszú távú félelem általánosan is jellemzi ezt a jelenséget, majdnem felesleges is hozzátennünk, hogy még a hosszú távú félelem sem lesz egyformán érvényes az összes változatra.

Társadalomlélektani megközelítésünk társadalomfilozófiai és ezen keresztül filozófiai szempontokra is épül. Ez a kettős megközelítés teheti valóban legitimé azt, ahonnan e dolgozatban a prekariátus problémáját megközelítjük. Ez a megközelítés saját alapvető szempontjaink érvényesítésére vállalkozik, miközben nem zárja ki, más megközelítések igazságtartalmának lehetségségét.

A prekariátus fogalmát filozófiai szempontból vissza szeretnénk vezetni az ember és munka alapvető viszonyára. Nemcsak tudatában vagyunk annak, de az eddigiekben már kifejtett módon jeleztük is, hogy a prekariátus eredetileg középponti módon foglalkozáspolitikai fogalomként került be a nyilvánosságba, semmiképpen sem mélyülve el ember és munka legmélyebb filozófiai kapcsolatába. Megközelítésünk számára azonban a prekariátusnak akár a legszélesebb nyilvánosságban forgó fogalma sem rekonstruálható e nélkül az alapvető viszony nélkül. Semmiképpen sem akarjuk idealizálni az ember és a munkavégzés eddigi kapcsolatát. Semmiképpen sem akarjuk ezt a sok tízezer éves kapcsolatot valamely pozitív ideológia szemüvegén át nézni, amikor kimondjuk, hogy az emberi fejlődésben lévő sajátosan emberi minőségek kialakulásában a munkának kiemelkedő szerep jutott. Az ezzel kapcsolatos empirikus anyag beláthatatlan, meghatározó filozófia érvek és ellenérvek csaptak össze körülötte, mégis a munka, mint a tárgyi világ tudatos termelése és újratermelése összegezzetetlen jelentőségű mutációt jelent a sajátos emberi képességek kialakításában. Filozófiai szempontból és az eddigi hagyományból talán Feuerbach tárgyiség- és elidegenítés elmélete dolgozta ki ezt az összefüggést legmélyebben, azzal, hogy az emberi lényeket azzal a tárgyiassággal hozta elválaszthatatlan kapcsolatba, amelyre az ember a maga lényegét vonatkoztatja, és ha ez a tárgyiasság a munka tárgya volt, akkor az emberi lényeg, a szó szoros értelmében a munka folyamatában alakulhatott ki. A munka tárgyában valósult meg tehát az ember „emberi lényeg”-e, s így a munka tárgya és a sajátosan emberi lényeg egymással reflexív kölcsönhatásban, egymást erősítve bontakozhattak ki. Természetesen számos más filozófia, számos más tudomány is bőségesen szolgáltat példát arra, hogy a munkának milyen beláthatatlan pozitív hatása volt a sajátosan emberi képességek kialakulására. Ez az összefüggés akkor is meghatározó, ha valóban nem akarjuk idealizálni a munka világának eddigi történetét, bizonyos, hogy e történelem összes létező negativitása sem lehet elégséges ahhoz, hogy ember és munka meghatározóan

pozitív kapcsolatát elhalványítsa. A prekariátus állapota viszont már nem lehet alkalmas arra, hogy ember és munka pozitív kapcsolatának bármely vetületét is képes legyen megvalósítani. Mindez természetesen filozófiai szempont, mint ilyen egyértelmű és visszavonhatatlan, de nyilvánvalóan nem érinti közvetlenül a foglalkoztatáspolitikai területeit.

Második választott szempontunk társadalomfilozófiai, de érintkezik a szociológiával is. Leginkább talán társadalomontológiaiának lehetne nevezni, mindenképpen interdiszciplináris, és a jelenségek felszíne alatt ugyancsak döntőnek mondható. A modern társadalomban az ember önképét, másoknak egy személyiségről alkotott képét egyértelműen az határozza meg, hogy milyen helyet foglal el a munka megosztásában. Ez a munkamegosztásban elfoglalt hely a korábbi társadalmi fázisokban a részletekben eltérő formákban valósult meg, nem független természetesen a tulajdonlás viszonyaitól sem. A 19. századi iparosítástól, majd a munka világának később egyre differenciálódó korszakaitól kezdve azután igen sokrétű és komplex jelentőségre tett szert. Jellemző, hogy nem a tulajdonlás kezdte meghatározni a munkamegosztás viszonyait, de a munkamegosztás viszonyait kezdték felülírni a tulajdonlásból kialakuló sorrendek (ha nem is abszolút mértékben). Olyan társadalomontológiai – szociológiai jelenség ez is, ami annyi más alapvető jelenségre emlékeztetően majdnem teljesen észrevétlen marad mindaddig, amíg egy hatalmas megrázkódtatás a munkamegosztás addigi rendjét végül fel nem borítja. Természetesen megvoltak a korábbi megrázkódtatásai és válságai is a munkamegosztás rendjének (így a nagy munkanélküliségi hullámok a gazdasági világválság korszakában), de ami a munkamegosztás modern rendjét végül is mindennél meghatározóbban felborította, az az ipari társadalom lehatárolása, más szóval a posztindusztrializmus kialakulása volt. Ez hatalmas átalakulást jelentett, ami még a mai napig sem ment bele megfelelő módon a tudományos, a politikai és a társadalmi köztudatba. Sok más szempontból is kiemelkedő jelentőséget tulajdoníthatunk e poszt-indusztrialista fordulatnak, amelynek a prekariátus a maga létrejöttét, ha nem is kizárólagosan, de a legnagyobb mértékben köszönheti.

Második szempontunk tehát a munkavégzés (állandó munkahely) és társadalomban elfoglalt hely sokrétű korrelációja. Ezt a nagyon egyértelműen szociológiai problémát is a leghatározottabban filozófiai szempontból vetjük fel, az elemzés minden pontján ezért a filozófiai társadalomszemléletet szeretnénk alkalmazni. Ez a megközelítés elválasztja ezt a kísérletet a prekariátusról szóló immár tekintélyes méretű szakirodalom nagy többségétől. Ennek az elválasztásnak nagy jelentősége van, azért is, mert ezzel saját szakmai identitásunkat is megnyilvánítjuk, de másrészt azért is, mert ennek a megközelítésnek kivételesen fontos helye lehet a prekariátusról szóló vita egészében is. Figyelemre

méltóan érintkezik ezen a ponton az egyes tudományok legitim megismerési érdekeltségeinek a társadalmi problematika oldaláról történő módosulása is. Az egyes tudományok ugyanis mást mutatnak meg ugyanabból a valóságból. Különösen érdekessé válhat a helyzet, amikor ugyanazokat a valóságkomplexumokat egymáshoz valóságosan vagy látszólag közelálló tudományok vizsgálják. Ilyen eset lehet szociálpszichológia vagy a pszichológia kettőssége, ilyen lehet a tudásszociológia vagy szociálpszichológia különbsége vagy éppen a leíró társadalomfilozófia vagy praxisfilozófia differenciája. Az ilyen kettősségek felsorolását hosszan lehetne folytatni. Ebben az esetben a szociológia-középpontú társadalomtudományok és a társadalomfilozófia kettősségéről van szó. Az itt tanulmányozható kivételes jelenség ebben az esetben nem az, hogy ugyanaz a valóság-komplexum, azaz konkrétan a prekariátus, más-más tárgyként fog megjelenni a két megközelítésben. A figyelemreméltó jelenség az, hogy ugyanannak a komplexumnak más és más vonatkozásai fognak megjelenni, amelynek következtében a prekariátus más és más kategóriát fog jelenteni a társadalmi tudásban, illetve a kommunikációban. Váratlanul a tudományos kategorizálás alapkérdéseihez érkeztünk el. Igen nagy horderejű különbség, hogy az egyes tudományokban kialakuló kategóriák milyen jelenségnek fogják feltüntetni a prekariátust. Az egyes tudományok eltérő kategorizációs potenciálja természetesen nem elsődlegesen tudományelméleti szempontból foglalkoztat bennünket, de alapvetően társadalmi szempontból. Mi az a prekariátus, amit a kurrens társadalomtudományok a maguk gyakran alkalmazott eljárásaikkal megállapítanak a prekariátusról, és mi az, amit a társadalomfilozófia megállapít? Nem szükséges hosszabban kifejteni, hogy a kategorizáció ilyen különbsége a legnagyobb társadalmi jelentőséggel bírhat. Gondoljunk arra, hogy ugyanaz a politikai, háborús vagy természeti állapot egzakt és hiánytalan leírás alapján is lehet normalitás, vagy ugyanazon leírás alapján lehet rendkívüli állapot is. Az pedig triviális, hogy két egymástól eltérő kategorizáció mennyire különböző intézményes és individuális magatartásmódokat ír elő. Ilyen távolságokig nyúlnak a prekariátus társadalomtudományi és társadalomfilozófiai megközelítéseinek különbségei. Ezt a differenciát azért is kell különösen hangsúlyoznunk, mert a társadalmi közeg nagyon sok összetevője abba az irányba hat, hogy minél természetesebb, sőt, egyenesen minél normálisabb jelenséggént állítsák be a prekariátust. A tudományelméleti összefüggésnél maradva ez azt jelenti, hogy ugyanezek a tényezők erőteljesen a társadalomtudományi, és sokkal kevésbé a társadalomfilozófiai megközelítés javára fognak dolgozni.

Egy teljes monográfia lenne szükséges ahhoz, hogy áttekinthető részleteiben felsorakoztassuk először a társadalomtudományi, majd utána a társadalomfilozófiai megközelítést, hogy azután a kettőt egymással szembe állítva igazoljuk

először a két szemlélet tárgyi különbségeit, majd ezután az immár két eltérő értelmezés eltérő következményeit, amelyek azután két eltérő társadalmi cselekvési módot írnak elő.

E két megközelítés kettőssége egyébként a legnagyobb mértékben érvényes volt első nagy problémánkra is: hiszen az ember és a munka viszonya ugyanolyan pontosan beleillik a társadalomfilozófiai és a társadalomtudományos megközelítés kettősségébe, mint a prekariátusnak az a másik alapvető problémája, amiről most beszélünk, azaz az ember és a társadalom problémája és kettőssége, konkrétabban megfogalmazva a munka világában betöltött hely és az ember társadalmi helyzete közötti kapcsolat. A két megközelítés egyszerre igaz (egyszerre lehet igaz és egyszerre kell is igaznak lennie). Ugyanaz az ember, a prekariátuson kívül vagy a prekariátuson belül, egyszerre éli át helyzetének az egyes tudományokban vizsgált összetevőit és ugyanakkor éli át saját helyzetének filozófiai vonatkozásait is. A megközelítések egyformán legitimek és egyformán érvényesek, miközben a prekariátusról kialakuló egyik társadalmi kategorizáció sem képviselheti azonos súllyal a két eltérő megközelítést, hiszen a társadalom nem tud kétféleképpen cselekedni, döntenie kell a kétféle meghatározás között.

Az embernek a munka világában aktuálisan és távlatosan (nem esetlegesen) betöltött helye és az embernek a társadalomban betöltött helye közötti kapcsolat maga is visszamegy az őstörténet mélyeibe. A premodern társadalom ezt a viszonyt a maga képére formálta, s az egyes nagy civilizációk és világvallások ugyancsak sokféle módon alakították ki ezt a viszonyt. Annyi mindenképpen bizonyos, hogy az újkor egymást követő korszakaiban, sőt már a korábbi fejlődés fázisaiban is a munka (úgy is, mint az individuumnak a közösség életében betöltött funkciója) egyre meghatározóbb szerepet játszott. Ezek után is még egy hosszú történelmi fejlődés számos egymás mellett futó párhuzamos vonulata kellett ahhoz, hogy hozzávetőlegesen teljes egyértelműséggel kimondhassuk: a jellemzően modernnek tekintett újkorban majdhogynem kizárólagosan a munka vált az ember társadalmi helyzetének alapjává. Ezt az összefüggést azután több irányból is lehet még differenciálni, egyrészt a munka és teljesítmény fogalmainak alaposabb egymásra vonatkoztatásával, másfelől a tulajdon vagy a gazdagság kérdésének bevonásával, vagy éppen a dologtalan osztály (*leisure class*) problémájának reflexiójával. A végső összefüggés azonban itt is egyértelmű: a munka világában elfoglalt szerep és a társadalomban elfoglalt szerep, eltekintve a differenciálási lehetőségektől, azonosnak tekinthető. Ez az egyértelmű eredmény meglepetést válthat ki, igazságérvényét azonban aligha vonhatjuk kétségbe.

Ha viszont a munka világában betöltött hely a társadalomban betöltött hely alapja, akkor a prekariátus jelenségének gyors terjedése minden kétséget

kizáróan globális társadalmi katasztrófa. Mindenekelőtt meg kell tennünk azt a megkülönböztetést, hogy a munka világában való szerep s a társadalmi értékelés valójában maga is kettős viszonyt rejt, hiszen a társadalmi szerep-értékelés lehet külsődleges, jöhet kívülről, de ugyan úgy lehet belső is, belsővé vált vagy éppen most belső értékévé váló. A külső és a belső értékelés elválhatnak egymástól, hosszú távon azonban inkább az feltételezhető, hogy a folytonos külső értékelés belsővé válik.

A prekariátus elméleti meghatározása után vissza kell térnünk a szociológiai meghatározásra. Ennek nehézségeit már több oldalról is szemügyre vet-tük. Ha egyáltalán használni akarjuk az osztály és a réteg fogalmát, csak a legnagyobb körültekintéssel tehetjük. Az egyik oldalról világos, hogy a társadalomkép, az államigazgatás és a szociálpolitika szóhasználata, a tudományos elemzések kategóriái és összevetései feltétlenül társadalmi osztálynak, legalábbis erős és határozott társadalmi rétegnek mutatják majd be a prekariátust. Ez ténynek tekinthető, és e tény ellen nem is kívánunk fellépni. Az osztály és a réteg használatában azonban a kivételes óvatosság indokolt, főleg azért, mert ha a prekariátus önálló osztály vagy réteg, akkor ennek az osztálynak vagy rétegnek a közelebbi meghatározása erőteljesen üt el azokétól az osztályokétól és rétegektől, amelyeket az eddigi történelemben megismerhettünk. Egy részletes összevetés nem mindennapi eredményekkel járhat. A történelemben megismert osztályok és rétegek specifikuma az volt, hogy tagjaikat meghatározó közös ismérvek kapcsolták össze. Beláthatatlan nagyságrendű megfigyelés, ugyanolyan terjedelmes szépirodalom, majd a modernség évtizedeiben már tudományos szakirodalom foglalkozott egy-egy osztály vagy réteg ismérveinek leírásával. Vannak korszakok, amikor a társadalmat közvetlenül osztálytársadalomként írják le, ekkor a legnagyobb problémát éppen az okozza, hogy mit kezdjenek azokkal a csoportokkal és egyénekkal, akik láthatóan nem férnek bele az osztálytársadalmak kizárólagosnak beállított kereteibe. Az ilyen korszakokban az osztály és a réteg fogalmának használata magától értetődőnek számított. Nyilvánvaló volt, hogy az osztályhoz tartozás közös sajátosságokat jelent. Magától értetődő módon az osztálynak ezek a vonásai ugyan a felszínről indultak ki, a viselkedés, az öltözködés, a kultúra szintje és más külső vonások felől, de nem álltak meg itt, az elemzők egyre mélyebb, egyre intellektuálisabb és érzelmileg egyre bonyolultabb „osztály”-tulajdonságokat akartak felfedezni csoportjukban. Így lett is egy osztálynak lélektana, kultúrája, viselkedési módja és ehhez hasonlók. A társadalmi osztályokban való gondolkodást a marxizmus 20. századbeli tömeges elterjedése is elősegítette. Erőteljesen tévednénk azonban, ha ezt a jelenséget a valóságosnál szorosabb kapcsolatba hoznánk a marxizmus történetével, hiszen éppen a 20. század első felében (amit természetesen megszakított az első világháború) mindez általános társadalmi

érzékelésmódnak is tekinthető volt. Filozófiai szempontból a legsokatmondóbb példát erre a Scheler és Mannheim nevéhez fűződő tudásszociológia jelenti. A tudásszociológia eredetileg nem jelentett mást, mint azt a kísérletet, hogy egyes gondolkodási tartalmakat és struktúrákat társadalmi hordozókhöz, azaz társadalmi csoportokhoz vagy egyénekhez kapcsoljunk. A kezdetekkor ez a kiindulás egyszerűen csak az úgynevezett immanens filozófiai megközelítésekkel szeretett volna versengeni, s nem is voltak közelebbi elképzelései arról, hogy miként kellene kinéznie a gondolkodás társadalmi vonatkozásokhoz való kötéséhez. Ezért a gondolkodás sajátosságainak vizsgálata közben saját feladatukat a gondolkodás léthez-kötéseként, értelemszerűen társadalmi léthez-kötéseként élték át, nyilvánvalóan azért is, mert az akkori társadalmi folyamatok ezt szerkezetileg majdhogynem evidenssé tették. Az osztály-szemlélet akkori erejére minden meghatározásnál nagyobb bizonyító erővel jellemző az a tény, hogy ezt a filozófiai törekvést tudásszociológiának nevezték, sőt, ezt a voltaképpen nehezen érthető, sőt, többértelmű terminust a filozófiai közvélemény jó része probléma nélkül meg is tudta érteni. A tudásszociológia példázza azt, hogy olyan osztály- és réteg-meghatározások voltak uralkodóak, amelyekben az odatartozáshoz az osztály tagjai közötti meghatározóan közös vonások voltak tételezve. Így Scheler vagy Mannheim értelemszerűen abból indultak ki, hogy a proletariátus osztálytudata, ha nem is statisztikai teljességgel, de minden proletárra jellemző.

Ha tehát osztálynak vagy rétegnek tekintjük a prekariátust, ami az elmondottak alapján nem teljesen alaptalan, a lehetséges különbségekkel számot kell vetnünk. Mi köti össze a prekariátushoz tartozó egyes egyéneket? Arra az eredményre jutunk, hogy a prekariátusnak különleges vonásai vannak, e különleges közös vonások feltárása pedig már segíthet e jelenség pontos megismerésében.

A prekariátushoz tartozó egyéneket elsősorban igen lényeges negatív meghatározások kötik össze. Ezek a negatív meghatározások alapvetően azokból a hiányokból és deficitekből keletkeznek, amelyek a gyűjtő fogalom értelmében az állandó foglalkoztatás, illetve az állandó munkahely hiányából származnak (még ez a kettő sem azonos ugyanis). Természetesen ez alapvető meghatározás, kibontása hosszú sor további deficithez is elvezet, e hiányok pedig az egyes egyének és egyes helyzetek változatainak megfelelően igen sokrétűek. A prekariátushoz tartozó egyének közös vonásainak alapja nemcsak gyökeresen különbözik a korábbi osztályok egyes egyénei között fennálló hasonlóságok természetétől, de egyenesen ellentétei is annak. Most külön is emlékeztetünk arra, hogy a történelem egyes korszakaiban nem egyenletesen szerveződött a társadalom elsődlegesen osztályokká, ezért e megjegyzés is csak azokra a korszakokra vonatkozhat, amikor valóban az osztály-diskurzus

uralkodott. A történelmi osztályok egyéneit meghatározóan közös pozitív vonások fűzték egybe, ezt példázta a tudásszociológia terminusának kialakulása is. A prekariátus egyes egyéneit elsősorban a hiányok és deficitek kötik össze, s innentől fogva már csak éles elvi vitákkal lehet eldönteni, hogy egyáltalán alkalmazható-e itt az osztály vagy a réteg fogalma.

A negatív meghatározásokból összeállított osztály nincs is abban a helyzetben, hogy saját erejéből pozitív közös vonásokat termeljen ki magából. Nem lehet esély arra, hogy többé-kevésbé spontánnak nevezhető módon a deficit és hiányok prekariátusából pozitív meghatározások homogén prekariátusává válják. Az osztályokról kialakított eddigi elméletek egyik fő vonása éppen ez, hogy ahol a társadalmat osztályokként kategorizálják, mindig fő kérdéssé válik az osztályok belső, immanens fejlődésének problematikája.

Nemcsak a negatív meghatározások döntő szerepe a lényeges, de a belső fejlődés lehetetlensége is. E két lényeges mozzanathoz társul még, hogy a prekariátus-sors közös vonásai, tehát a lét közös, elsősorban negatív tulajdonságai idővel kialakíthatnak az egyének között valamiféle hasonlóságot is, amelyre alapozva még az a látszat is kialakulhat, hogy az osztályként vagy rétegeként felfogott prekariátus mégiscsak elindulhat egyszer egy osztály szerveződésének irányába. A magunk részéről ezt erőteljes látszatnak tartjuk. Azért is, mert a prekariátust lélektanilag és antropológiailag a hosszú távú félelem hordozóinak tekintjük.

Teoretikus megközelítésünk az ember és a munka teoretikus viszonyát, illetve a munkavégzés (állandó munkahely) és társadalomban elfoglalt hely sokrétű korrelációját vizsgálta. A két kérdés elemzése teoretikusan igazolta, hogy a prekariátus állapota bizonyosan hosszú távú félelemhez vezet. E félelem okai ebből a két alapvető összefüggésből származnak. Ez nem zárja ki, hogy a) a prekariátusban élő emberek más forrásokból is kaphatnak motivációt a hosszú távú félelemre, s b) hogy e két fundamentális okból kinövő hosszú távú félelem mellett ne rendelkezhetnének más negatív, de adott esetben pozitív érzésekkel vagy attitűdökkel.

A prekariátus nem tekinthetjük konszolidálható állapotnak. Gyors terjedése válság. Ha tetszik, a prekariátus is „gyökértelenítés”.

MONTAIGNE A FÉLELEMRŐL

SÓS CSABA

Aligha akad olyan emberi érzelem, amiről Montaigne ne ejtene szót az *Esszé*kben, de minden bizonnyal egy sincs, amelyről gyakrabban beszélné, mint a félelemről. Külön esszét is szentel a témának, méghozzá az első kötetben, *A félelemről* címen. A sok nyúlfarknyi szöveg egyike ez, amelyben a szerző egyfelől megindokolja a félelem kitüntetettséget, másfelől több különböző megnyilvánulását különíti el: valójában hármat, bár ebből mindössze kettőt tart igazán szóra érdemesnek. Az elsőről mindjárt azt mondja, hogy mellőznünk kell, mivel az a köznépnak (*commun des mortels*),¹ a halandók közösségének a sajátja. Számukra „a félelem hol sírból kikelő, szemfedőbe burkolt ősök, hol farkasemberek, manók és lidércek képében jelenik meg.”² Majd Montaigne a csatamezőkre kalauzolja olvasóját, és példáinak körét leszűkíti a kivételes egyénekre. Kétségbeesett katonákat láthatunk, akiket a felélénkülő bátorság vagy gyávaság arra ösztönöz, hogy fejvesztve rontsanak ellenségüknek. A félelem, amely ebben az esetben „ítélőképességünk tévedésének szülötte”,³ egyfajta rajzást, tolongást szül. A félelem harmadik megnyilvánulása a görögök nyomán páni félelemnek nevezhető, és „minden látszólagos ok nélkül, égi készteésből származik. Néha egész népeket, egész hadseregeket kerít hatalmába.”⁴

Az elsőtől a harmadikig a félelem fokozatosan veszít individualitásából, és az embert szorongató körülmények egyre kilátástalanabbá válnak. A béke állapotától, ahol az ember jó dolgában kifundált kísértetekkel riogatja önmagát, a háborús állapoton át, ahol a félelmet a reális veszedelem felnagyítása okozza, eljutunk az istenek haragjával szembeni reménytelen küzdelem állapotáig. Ily módon világosabbá válnak az elfogultság mögötti indítékok. Az emberi fellépés szükségességéről csak a két utóbbi esetben beszélhetünk, és mindez csupán a másodikban bizonyulhat értelmesnek. Éppen ezért nem véletlen, hogy a katonai erény, a harctéren tanúsított bátorság az erény eminens megnyilvánulásának minősül majd.

¹ Vö. Michel de Montaigne: Sur la peur. In Uő: *Les Essais (Livre I.)*. Guy de Pernon, 2008-2009. 109.

² Michel de Montaigne: A félelemről. Ford. Csordás Gábor. In Uő: *Esszé*k (*Első könyv*). Pécs, Jelenkor, 2013. 85.

³ Uo. 87.

⁴ Uo.

Ami pedig a téma kitüntetettségét illeti, Montaigne ezzel kapcsolatban megállapítja, hogy a félelem természete kifürkészhetetlen, és semmi sincs, „mely ítéletünket jobban kizökkentené szokott kerékvágásából”.⁵ Egyik oldalról a másakra haladva, azt tapasztalhatjuk, hogy a félelem erőteljesebbé válik, hatalmába keríti a róla szóló diskurzust. Eleinte csupán *különös indulat*ról olvashatunk,⁶ majd minden másnál hevesebb *érzelem*ről,⁷ míg végül megtudhatjuk, hogy „a félelem még a halálnál is kínosabb, elviselhetetlenebb lehet.”⁸ Ez a bizonyos *lehet*, aminek az eredeti megfogalmazásban leginkább a példa (*l'exemple*) főnév felel meg,⁹ ami tehát nyomatékosítja, hogy a következtetés alapjául más emberek példája szolgál, és ami önmagában is szokatlan egy olyan szerzőtől, aki, különösen érzelmekről szólván, előszeretettel viszi bele önmagát szövegeibe; egy szóval ez a bizonyos 'lehet' azt hivatott értésünkre adni, hogy a leírtak nem tükrözik írójuk személyes tapasztalatát, hogy az involváltság teljes körű hiányával állunk szemben.

Miközben e fokozódó leírásban a félelem hatását tekintve intenzívebbé válik, ami okát illeti, Montaigne mindhárom esetben és mindvégig kitart meg alapozatlansága mellett. Vagyis épp azt az érzelmet tartja el önmagától, amit egyébiránt a legfontosabbnak vél. Nyelvezete objektív távolságtartásról tanúskodik, ellentmondva az esszére jellemző (és az esszét sokak szerint valamennyi kifejezőmódtól megkülönböztető) szubjektivitásnak. A félelem szóban forgó oknélküliségét határozottabban adja tudtunkra a francia eredeti megfogalmazás: „La peur est de quoi j'ai le plus peur!”¹⁰ Ami szó szerint annyit tesz: a félelem az, amitől a legjobban félek. E mondatot megelőzően a rómaiak megszegyenüléséről esik szó, így a magyartás félreértésekre adhat okot, és mintha meg akarná szelídíteni a szöveg értelmét, elköteleződve egy inkább moralizáló megközelítés mellett, miszerint a megszegyenüléstől jobban kell félni, mint magától a félelemtől: „Ez az, amitől jobban félek, mint a félelemtől.”¹¹ Ha csakugyan így állna a helyzet, attól tartok, meghíúsulna az *Esszék* között áramló kommunikáció. Elsőre kétségtelenül extravagánsnak tűnhet a félelemtől való félelem gondolata, ami ugyanakkor jóval több üres fecsegésnél, és részletesebb taglalására Montaigne egy másik, elhíresültebb esszéiben vállalkozik, a *Bölcselkedni annyi, mint megtanulni meghalni* címűben.

⁵ Uo. 85.

⁶ Vö. uo.

⁷ Vö. uo. 86.

⁸ Uo. 87.

⁹ Vö. Montaigne: *Sur la peur*. Id. kiad. 111.

¹⁰ Uo.

¹¹ Montaigne: *A félelemről*. Id. kiad. 86.

Mint ismeretes, ebben az írásában Montaigne Cicero megállapításából indul ki. Cicero a következőt mondta (a sokat idézett *Tusculumi eszmecsere* első könyvében): „Mert a filozófusok egész élete [...] felkészülés a halálra.”¹² Montaigne ezt a következőképpen értelmezi: „mert a világ minden bölcsessége és elmélkedése e ponton kimerül abban, hogy megtanuljunk nem félni a haláltól.”¹³ A nem túl szemfüles olvasónak is feltűnhet, hogy Cicero mondata két ponton is módosul: egyfelől a felkészülés helyébe a tanulás kerül (amitől a halálváró filozófia életfeltétvé válik), másfelől pedig félelemről olvashatunk, ami egyáltalán nem szerepel az interpretáció alapjául szolgáló szövegben. Ettől a félelemtől kell tehát megszabadulnunk a filozófia révén. De miként és miért pont a félelemtől? Montaigne a következőképpen érvel. Mivel nincs kellemetlenség, ami elkerülhetetlenebb volna, a halál az összes kellemetlenség közül a legkellemetlenebb. Megnehezíti életünk élvezetét, ami itt már a legkevésbé sem elhanyagolható szempont. Montaigne a halálraítélt példáján keresztül szemlélteti mindezt: a bitófához vezet út kivétel nélkül minden élvezet ízét veszti. Azonban, ha megtanulnánk nem félni attól, amitől a legjobban félünk (ti. a haláltól), akkor szabadabban élvezhetnénk életünket, voltaképpen maradéktalan szabadságban lenne részünk. A legrosszabb, amit tehetünk, az, ha félünk farkasszemet nézni a halállal, és a legjobb, amit tehetünk, az, ha a halált, máson sem jártatva eszünket, lehetőség szerint minden pillanatban jelenvalóvá tesszük. Az egész gondolatmenet afféle szillogizmus formáját ölti: a halál a legrosszabb, és nem félni a haláltól mint a legrosszabbtól végső soron annyit tesz, mint semmitől sem félni, vagyis teljes körű szabadságra szert tenni. Montaigne továbbá hangsúlyozza, hogy oktalanság félni a haláltól. Egyrészt, mert az idő pénz, és mindkettő értékét az adja, hogyan sáfárkodik velük az ember. Az idő-pénzhez kétféleképpen viszonyulhatunk: vagy azt nézzük, mennyi hiányzik a lehetséges mennyiségből, vagy azt, mennyivel többel rendelkezünk a nálunk szűkölködőbekenél. Az első esetben, a telhetetlen haladék állapotában, az idő mindig kisebb, a másodikban viszont a vártnál nagyobb mértékben, ráadás-ként áll a rendelkezésünkre. Márpedig a halál által korlátlan mennyiségben birtokolt időhöz viszonyítva minden haladék túl rövidnek tűnik. És azért is oktalanság félni a haláltól, mert fájdalommentes, és csupán egyszer következik be. Pontosabban mondvá, Montaigne különbséget tesz a halál két neme között: az egyik az egyszer bekövetkező halál, a másik az, amit ő a haldokló halálának hív, és ami születésünktől fogva meghatározza létezésünket. Montaigne szerint egyiktől sem kell félnünk. Az egyszeri halál az éltőt még nem

¹² Marcus Tullius Cicero: *Tusculumi eszmecsere*. Ford. Vekerdi József. Budapest, Allprint Kiadó, 2004. 48.

¹³ Michel de Montaigne: Bölcselkedni annyi, mint megtanulni meghalni. Ford. Csordás Gábor. In *Úő: Esszék (Első könyv)*. Pécs, Jelenkor, 2013. 92.

érinti, a halottban pedig már nem tehet kárt, míg a haldokló halála, bár feltartóztathatatlan és jellemzően látványosabb következményekkel jár, mint a sokak rettegését kiváltó utolsó átlépés, elvégre képtelen arra, hogy létezésünket nem-létezővé tegye. Ezzel az őszinte, jóllehet helyenként naivnak tűnő szétválasztással Montaigne-nek sikerül érvényt szereznie annak a gondolatnak, hogy a halált az idő a semmi szívetére száműzte. A halál tulajdonképpen semmi, így amikor félünk tőle, valójában csak a képétől, a kísértésétől félünk, azaz magától a félelemtől.¹⁴ Ezt jelenti hát a félelem félelme önmagától, ami egyfajta tárgy nélküli körben forgásként mutatkozik meg.

Miközben azonban így okosodik, Montaigne mindvégig zárójelezi saját érintettségét. Már-már kérkedve ad hangot kívülállóságának: „Ebben az órában az én ügyeim úgy állnak, Istennek hála, hogy amikor csak a halálnak tesszük, távozhatom anélkül, hogy az életen kívül bármit sajnálnom kellene, már ha annak elvesztése nyomasztani fog.”¹⁵ Több ehhez hasonló szakaszt idézhetnénk, amely világossá teszi, hogy az itt papírra vetett gondolatok nem írójukról szólnak, hogy a félelem szenvedélye nem érinti Montaigne-t, aki, akárhányszor is vitassa el az esszéik nyilvános használatának lehetőségét, e tekintetben inkább van mások hasznára, mint saját okulására. Arról sem lehet szó, hogy Montaigne az áhított szabadságot a fentiek szerint kaparintotta volna meg, és most saját példáján keresztül demonstrálná azt, hogy az út, amit ő már bejárt, mások előtt is nyitva áll, s hogy ennél fogva eltérése másoktól (azoktól, akik még nem szabadok) pusztán fokozatbeli volna. Ehhez képest inkább a szabadság erőfeszítés nélküli birtoklásával állunk szemben. Az *Esszék* szubjektuma olyasvalaki, akinek több oka van tartani az eleve birtokolt szabadság elvesztésétől, semmint hiányától. És csakugyan; másutt nem mulasztja el felfedni saját helyzetének privilegizáltságát: „Már ifjúkorom is engedékeny szabadságban telt, nem kényszerítettek szigorú engedelmisségre.”¹⁶

Ebből adódóan Montaigne szabadsága bevallottan az autoritásoktól való idegenkedéssel párosul: „Lelkem teljesen önmagáé, megszokta, hogy a saját útját járja. [...] Ez puhává tett, mások szolgálatára alkalmatlanná...”¹⁷ Ezt több példa is alátámasztja, a magánéletből és a közéletből vett példák egyaránt. Bennünket a következőkben főleg ez utóbbiak érdekelnek majd, e szerteágazó gondolkodás ritkábban tematizált aspektusa, egészen pontosan Montaigne viszonya a politikai autoritásokhoz. Kell-e tartani tőlük, jobban mondvá az uralkodóktól, akik a politikai hatalmat gyakorolják? A kérdés már csak azért sem kerülhető meg, mert

¹⁴ Vö. uo. 92–111.

¹⁵ Uo. 101.

¹⁶ Michel de Montaigne: Az elbizakodottságról. Ford. Csordás Gábor. In Uő: *Esszék (Második könyv)*. Pécs, Jelenkor 2013. 360.

¹⁷ Uo.

az uralkodókhöz az *Esszé*kben példák százai kapcsolódnak, az uralkodás működésének témája pedig számtalanszor felmerül, akár a legváratlanabb helyeken is (például *A hazugokról* címűben, ahol Montaigne párhuzamot von saját feledékenysége és a bosszúálló, ám szenilis Dareiosz között).¹⁸

A fenti kérdésre Montaigne határozottan nemleges választ ad, miközben fontosnak véli a szabadság megőrzését. Például nem tartja aggályosnak megfeleledkezni bizonyos szabályokról, figyelmen kívül hagyni a vendégjogot, amely a nemest is otthon tartózkodásra készíti a rangban felette álló érkezésekor: „Jobb, ha őt sértem meg egyszer, mint magamat naponta; az örökös szolgaság volna.”¹⁹ És ehhez még hozzávehetjük az uralkodó megtépzott tekintélyéről, a hatalom törékenységről szóló leírásokat; egyebek mellett a fortélyról, azaz a csalással aratott győzelemről, ami a bátorság hiányára vall;²⁰ az ún. másodlagos erényekről (íjászkodásról, kertészkedésről), amelyek ápolása decentralizálja az uralkodó figyelmét;²¹ a hízelgésről, amellyel gazemberek szerezhetnek hitelt maguknak;²² a hazudozásról, amellyel az uralkodó önmagának okozza a legnagyobb kárt, mivel bizalmatlanságot ébreszt másokban.²³ Montaigne, bár számos ponton látja meginogni a hatalmat és sokszor az engedelmisség megtagadását szorgalmazza, sehol sem vonja kérdőre a hatalom legitimitását, és ragaszkodik az éppen aktuális állapot megőrzéséhez. Álláspontja, ha lehet ilyet mondani, szélsőségesen forradalomellenes: „kedélyem azt súgja, hogy közügyekben nincs az a rossz berendezkedés, feltéve hogy régi és megállapodott, mely ne érne többet a változásnál és az újításnál.”²⁴ A lehetséges rossztól tehát lényegesen jobban fél, mint a meglévőtől. Avagy: a félelem itt még erősebb, mint a változtatás iránti igény, amely szemernyt sem növekszik a hatalmi visszaélések felismerésével. A történelem hanyatlásának megszűnését nem egy uralkodók nélküli társadalomtól reméli. Nagyobb veszélyt lát a posztmonarchikus állapot zűrzavarában, mint az uralkodók kegyetlenségében. Ezért korántsem lepődhetünk meg azon, hogy, miközben szabadságot sürget, mindvégig kitart az egyenlőtlenségek, és ne kerteljünk, a társadalmi hierarchia megőrzése mellett. Szívesen hivatkozik például VII. Kelemen pápa és I. Ferenc király találkozására, ahol – az érintkezés bevett módja szerint – az elsőbbség a pápát

¹⁸ Vö. Michel de Montaigne: *A hazugokról*. Ford. Csordás Gábor. In *Uő: Esszé*k (Első könyv). Pécs, Jelenkor, 2013. 37.

¹⁹ Vö. Uő: *A királyi találkozó*k szabályai. Ford. Csordás Gábor. In id. kiad. 53.

²⁰ Vö. Uő: *Ha egy ostromlott vár kapitányának a falakon kívül kell egyezkednie*. Ford. Csordás Gábor. In id. kiad. 26.

²¹ Vö. Uő: *Elmélkedések Ciceróról*. Ford. Csordás Gábor. In id. kiad. 286–287.

²² Vö. Uő: *A dicsőségről*. Ford. Csordás Gábor. In *Uő: Esszé*k (Második könyv). Pécs, Jelenkor 2013. 332.

²³ Uő: *Az elbizakodottságról*. In id. kiad. 366.

²⁴ Uo. 374.

illeti meg, akinek elsőként kell érkeznie, „így a látszat szerint a kicsik keresik és találják meg a nagyot, nem pedig az őket.”²⁵ A többes és az egyes szám ellentéte, végső soron egy pápa és egy király találkozásáról lévén szó, némileg kontextusidegen, mégis felettébb árulkodó. Az idő eszerint nem egyenlő mértékben illeti meg az embert. Máshol Montaigne az uralkodóval szembeni elvárások között említi a válogatás nélküli tiszteletadás mellőzését. Az effajta jól megfontolt elitizmus nem csupán megengedett, de egyenesen elvárható az uralkodótól. Értéktelen az az érdem, amely mindenkit osztatlanul megillet, teljesítménytől függetlenül.²⁶ Nem beszélve arról, hogy egy uralkodó nem bízhatja magát a nép ítéletére, amelynek „széll-el-béelt kavargásában [...] semmiféle érvényes útvonalat nem lehet kijelölni.”²⁷

Meglehet, Montaigne ezzel egy ízig-vérig reneszánsz nézőpontot képvisel. Ám hol találjuk a szabadságot ebben a társadalomban, amely tehát nagyra és kicsikre tagolódik, amelynek működése az uralkodó és az alattvalók kölcsönös elzárkózásán alapul? Úgy tűnik, nem az egyén aktív politikai fellépésében, mint inkább a politika ügyeitől való elfordulásában, vagyis mindenekelőtt a magánéletben. A magánélet, a politikailag közömbös magánember Jacob Burckhardt kultúrtörténész leírása szerint kifejezetten a reneszánsz hozadéka. Születési helye: a befolyásos családok birtokába került itáliai városállamok. Születésének oka: a decentralizálódó politikai hatalom, melynek visszasságai addig nem tapasztalt közvetlenséggel mutatkoztak meg. A politikai hatalom a familiárizálódás mértékével arányosan demisztifikálódott. Az alulmaradt pártok képviselőit az uralom visszaszerzésének reménye, míg a hatalomtól távol esőket az elpártolás ösztöne motiválta. Két ellentétes törekvés ugyanahhoz a folyamathoz vezetett: az egyéniség villongásához. A hatalom irritáló közelsége azt eredményezte, hogy a magánjellegű szenvedélyek idővel az emberi létezés autonóm megnyilvánulásává váltak. Mindent összevetve, a magánélet antagoniztikusan képződött meg, a nyilvános élet megtagadásának a formájában.²⁸

Erről lenne szó Montaigne-nél is? Sokak szerint igen. És Montaigne helyenként csakugyan okot szolgáltat e sztereotip (az *Esszék* eszképista irányultságát hangsúlyozó) megközelítéseknek, holott részint már élete is cáfolat ezekre. Gyakran elhangzik, hogy Montaigne csak önmagáról beszél. Többek között ez volt Pascal sokak számára irányadó kritikája is.²⁹ Ezen elmarasztalások azonban jellemzően két dolgot tévesztenek szem elől. Egyrészt azt, hogy Montaigne

²⁵ Michel de Montaigne: A királyi találkozók szabályai. id. kiad. 53.

²⁶ Uő: Az elbizakodottságról. id. kiad. 348–349.

²⁷ Uő: A dicsőségről. id. kiad. 338.

²⁸ Vö. Jacob Burckhardt: Az egyén kialakulása. Ford. Elek Artúr. In Uő: *A reneszánsz Itáliában*. Budapest, Képzőművészeti Alap Kiadóvállalata, 1978. 94–95.

²⁹ Egy korábbi írásomban részletesebben is kitérek a témára. Lásd Sós Csaba: Montaigne, a (non-)konformista gondolkodó. In *Nagyerdei Almanach* 2022/1. 12. évf. 24. 84–114.

visszahúzódása rendszerint önleplező kitárulkozással, kíméletlen öndemisztifikációval párosul.³⁰ Nem ismerek még egy olyan gondolkodót, aki ennyire megsemmisítően nyilatkozott volna önmagáról, aki ilyen részletességgel vette volna leltárba saját alkalmatlanságait. Erre az öndestrukcióra számos példát említhetnénk, ám az idő rövidsége miatt most eltekintünk ettől. Másrészt fel kell tennünk a kérdést, hogy miért beszél folyton háborús állapotról valaki, aki legfőképp mások szolgálatára tartja alkalmatlannak önmagát? Az erényeknek egy olyan állapot szolgál mérceként, amely – ha készpénznek vesszük önvalomását – összeegyeztethetetlen Montaigne hajlamaival.³¹ Nem lehet, hogy az *Esszék* szubjektuma ilyen értelemben szakadatlanul objektiválja önmagát?

Az igazság az, hogy ez az állítólag legkevésbé kockáztató³² ember semmit sem becsül többre a kockázatnál. Ez indokolja a háborús állapot ismétlődő tematizálását. A háború „a kockázat számos igaz alkalmát”,³³ „az egyéni kockázat alkalmait”³⁴ nyújtja, viszont „a legkevésbé ragyogó alkalmak járnak néha a legnagyobb veszedelemmel.”³⁵ Erényesnek lenni annyit tesz, mint nem elszalasztani a kockázat igaz alkalmait. Az, aki pusztán az erény nyilvánosságára (a hírnévre) törekszik, csak bizonyos mértékig hajlandó kockázatot vállalni. Spekulatív heroizmusa mögött legfeljebb hiúságot találunk. Innen az erény vezérelve, miszerint az erény értékét önmagában kell keresni. A háborús állapot sajátos abból a szempontból, hogy Montaigne szerint egy festőnek, egy szónoknak vagy egy grammatikusnak megbocsáthatóbb, „ha azért dolgozik, hogy műveivel nevet szerezzen magának; az erény cselekedetei azonban önmagukban is túlságosan nemesek ahhoz, hogy saját értékükön túl más kárpótlást keressünk.”³⁶ Végül Montaigne, a cél szentesíti az eszközt alapon, megengedőbbnek bizonyul: ha a hívság „a közt szolgálja azzal, hogy az embereket megtartja kötelességeik mellett [...], akkor csak gyarapodjon váltig, és a lehető legtöbben nevelkedjenek rajta.”³⁷ Miközben dogmatizmusa felenged, szkepticizmusa szívesen tartja magát minden olyan nagyszabású cselekedettel szemben, amelyhez valamilyen tulajdonnév társul. Egy szép műalkotásnál azért magasabbrendű a szép cselekedet, mert ez utóbbihoz ritkábban kapcsolódnak nevek.³⁸ A háború

³⁰ Vö. pl. Montaigne: Az elbizakodottságról. id. kiad. 359.

³¹ Vö. i. m. 360.

³² Hans Blumenberg megállapítása ez. Vö. Hans Blumenberg: Hajótörés nézővel. Ford. Király Edit. In *Uő: Hajótörés nézővel – Metaforológiai tanulmányok*. Budapest, Atlantisz, 2006. 20.

³³ Montaigne: A dicsőségről. Id. kiad. 336.

³⁴ Uo. 340.

³⁵ Uo. 336.

³⁶ Uo. 344.

³⁷ Uo.

³⁸ Vö. i. m. 343.

„művészetében” tanúsított erény jellemzően láthatatlan marad, nem kérkedik önmagával, számító körbepillantás nélkül teszi a dolgát. Egyszóval a preferencia alapját a dicsőség anonimitása adja. Montaigne ennél fogva nem mulasztja el leszögezni azt sem, hogy a halhatatlansághoz mindenekelőtt szerencse kell. Az érdem szükségszerű, de nem elégséges feltétel. Ha Burckhardt leírásából indulunk ki, amely szerint a reneszánsz kor fontosnak vélte az egyéni teljesítmény középpontba állítását (akár az emlékmű állítás pozitív, akár a gúny negatív értelmében),³⁹ akkor azt kell mondanunk, hogy Montaigne, a maga távolságtartásával, a tulajdonnév zárójelezésével (a sajátját is beleértve),⁴⁰ egyre messzebb kerül attól, amit e kifejezett értelemben még reneszánsznak hívhatnánk.

„Minek köszönheti Nagy Sándor és Caesar véghetetlenül nagy hírnevét, ha nem a szerencsének? Hány ember hunyt el pályája kezdetén, akikről mit sem tudunk, holott ugyanolyan bátrak lettek volna, mint emezek, ha a balsors meg nem állítja őket vállalkozásaik küszöbénél!”⁴¹ Nem individualitásukban, nem megismételhetetlenségükben rejlik erényességük, mint inkább abban a szerencsében, hogy példaként állhatnak előttünk. Jelentőségük kimerül abban, hogy általuk képet formálhatunk az erényről. Pontosabban: képeket. Mindketten hadvezér-uralkodók, amely Montaigne szemében az uralkodói létforma ideáltipikus megnyilvánulása. Hadvezetési stílusukban viszont eltérnek egymástól. Caesarról lévén szó, Montaigne egy helyen megjegyzi, hogy „Vállalkozásaiban valamelyest visszafogottabbnak és körültekintőbbnek tartom Nagy Sándornál: mert emez mintha erővel kereste és vállalta volna a veszedelmeket, akár egy féktelen zuhatag, mely tekintet és válogatás nélkül tör és támad mindenre, ami útjába kerül.”⁴² Egyfelől Caesar a hatalomgyakorlás racionalizálhatóbb módját reprezentálja. Nem véletlen, hogy ezelőtt Montaigne külön esszében tárja fel Caesar sikerének okait, a paradox felbátorítástól a szabadoság korlátozott mértékű megengedésén át egészen katonáinak csata előtti buzdításáig,⁴³ míg máshol ékesszólását emeli ki.⁴⁴ Másfelől a szóban forgó megfontolatlanság (a Nagy Sándoré) nem egyszerűen a spekulatív hozzáállás hiányára, hanem egyenesen esztelenségre, mi több, a pusztulás iránti elszántaságra vall: „És ami fegyverrel végrehajtott tetteit illeti, több is van, mely kockázat

³⁹ Vö. Burckhardt: Az egyén kialakulása. Id. kiad. 101–114.

⁴⁰ Vö. Montaigne: A dicsőségről. Id. kiad. 341.

⁴¹ Uo. 336.

⁴² Uő: Észrevételek arról, hogyan viselt hadat Julius Caesar. Ford. Csordás Gábor. Id. kiad. 464.

⁴³ Uo. 460–462.

⁴⁴ Montaigne: Caesar egy mondanásáról. Ford. Csordás Gábor. In Uő: *Esszék (Első könyv)*. Id. kiad. 353.

tekintetében a hadi ésszerűség minden megfontolásán túl van.”⁴⁵ Caesar szerepvállalása az emberi határain belül marad, míg a Nagy Sándoré emberfelettségről tanúskodik. Ha azt az egyszerű kérdést tesszük fel, melyikük tekinthető nagyobb uralkodónak, korántsem magától értetődő, hogy az utóbbit kellene választanunk az előbbivel szemben. A határtalan elszántság példáival máshol is találkozunk. Itt van mindjárt egy görög példa, az Arisztodémoszé, aki a legvakmerőbben kockáztatott a plataiai csatában, „mégsem ő kapta a díjat, mert erényét az a vágy sarkallta, hogy [...] bátor halállal váltsa meg a rajta megesett szégyent.”⁴⁶ Vagyis józan megfontolás nélkül harcolt. Akárcsak a beduinok, akik szívesen áldozták fel életüket, mivel hitük szerint „akik közülük uralkodójukért halnak meg, azoknak a lelke az előzőnél boldogabb, szebb és erősebb testbe költözik.”⁴⁷ Montaigne mindehhez hozzáteszi: merészségük mindössze hívságból fakad. Mindenki előtt ismert Arisztotelész helyes mértéket szorgalmazó álláspontja a kérdésben (idézet a *Nikomakhoszi etika* II. könyvéből): „Ugyanez áll a mértékletességre, a bátorságra s a többi erényre is. Aki minden elől menekül, mindentől fél, és semmivel sem mer szembeszállni, az gyáva lesz; aki meg egyáltalában semmitől sem ijed meg, hanem mindennek nekitámad, az vakmerővé válik.”⁴⁸ A legkevesebb, amit elmondhatunk, az az, hogy a vakmerőség erény volta erőteljesen vitatható. Aki ugyanis vakmerő, az nem fél, nem vállal kockázatot, és aki nem fél, annak hősiessége erőfeszítés nélküli. Miféle kockázatot is vállalna az, akinek elszántsága az örület határait súrolja? Ennélfogva, ha Arisztotelésznek kellene döntenie a kérdésben, alighanem Caesar mellett tenné le a voksot. Nem így azonban Montaigne, aki a legkiválóbb férfiakról szóló esszéjében a következőket írja:

Joggal helyeztem őt [ti. Nagy Sándort] még Caesar fölé is, aki egyedül támaszthatott kételyt választásom iránt. És nem tagadható, hogy emennek tetteiben több volt a saját, és több a szerencse a Nagy Sándoréiban. Több dologban egyenlők voltak, és Caesar alkalmasint nagyobb is egyben és másban. Ám [...] minden részletet összegyűjtve és mérlegelve kénytelen vagyok Nagy Sándor felé hajlani.⁴⁹

⁴⁵ Uő: Észrevételek arról, hogyan viselt hadat Julius Caesar. In Uő: *Esszék (Második könyv)*. Id. kiad. 465.

⁴⁶ Michel de Montaigne: Az ifjabb Catóról. Ford. Csordás Gábor. In Uő: *Esszék (Első könyv)*. Id. kiad.

⁴⁷ Montaigne: A dicsőségről. id. kiad. 345.

⁴⁸ Arisztotelész: *Nikomakhoszi etika (Második könyv)*. Ford. Szabó Miklós. Budapest, Magyar Helikon 1971. 35.

⁴⁹ Montaigne: A legkiválóbb férfiakról. Ford. Csordás Gábor. In Uő: *Esszék (Második könyv)*. Id. kiad.

Az „elég nehezen menthető túlkapások” ellenére Montaigne Nagy Sándort az emberfelettség, a ritka szépség és a csodával határosság jelzőivel illeti,⁵⁰ és végső soron a saját érdemekben inkább bővelkedő Caesarral szemben a csak Homérosz és Epameinondas által gyarapított illusztris társaság tagjává avaszsálja. A kiválság triumvirátusába az a férfi kerül, akinek fellépése közelebb áll az irracionalitáshoz. Montaigne a tett nagyságát immár nem annyira a kockázat, mint inkább a csodálat mértéke szerint határozza meg, s ily módon választásában az esztétikai szempont győzedelmeskedik az etikai felett.

Az *erényről* című esszében (abban az esszében tehát, amely címe alapján arra hivatott, hogy tisztázza az erényről elmondottakat) sok mindennel szembeesülünk, csak épp azzal nem, amire ilyenkor számítanánk. Jóformán csak csodás tanúságtételekről olvashatunk itt. Hirtelen, megfontolás nélkül végrehajtott cselekedetokról. Megdöbbenő pillanatokról. Többek között önkasztrációról, öngyilkos asszonyokról, máglyahalálról, a predesztináció megátalkodott hívóiról (s köztük ismét a már említett beduinokról), és az ellenségük meggyilkolására a biztos halál tudatában vállalkozó asszaszinokról, akiknek nevéből Montaigne szerint az 'assasin' (gyilkos) szó is származik.⁵¹ Az ezer oldalt is meghaladó corpusban nem találunk még egy olyan szöveget, mint ezt, az erényről szólót, amely ennyi eszement figurával ismertetné meg olvasóját. Ha komolyan vesszük Montaigne leírását, arra a következtetésre juthatunk, hogy az erény uralkodó vonásai az irracionalitás és a nemi kisajátíthatatlanság, pontosabban mondva a nemek közti határok eltörlődése. Külön vizsgálatot szentelhetnénk annak a kérdésnek, hogyan válnak később a csodálatot kiváltó dolgok nem nélkülivé (például a tenger Bouhoursnál), hogy a transzgresszió miként lép egyre inkább a nemek szerinti felosztás helyébe. Anélkül, hogy minderre itt és most figyelmet fordítanánk, talán megelőlegezhetjük, hogy Montaigne az eljövendő század, sőt, századok előhírnöke. A fentiekben méltatlanul kevés szó esett a sajátos filozófiai apologetikát megalapozó öndemisztifikációról, az önvédelmet önvádra cserélő gondolkodásról. És csakugyan: mindaz, aminek Pascal elmondja Montaigne-t a *Gondolatokban*, elenyésző a kíméletlenségnek ahhoz a mértékéhez képest, amit az *Esszék* írója alkalmaz önmagával szemben, miközben előszeretettel megy elébe az őt illető vádaknak, amelyekre sohasem válaszol tagadólag (védekezőleg). Az igenre egy hangosabb igen a válasz. Az állítás felfokozása, kiterjesztése, letaglózó affirmáció. Vajon Montaigne nem úttörő-e ebben is?

⁵⁰ Uo. 482.

⁵¹ Vö. Montaigne: Az erényről. Ford. Csordás Gábor. Id. kiad. 427-434.

A „LANT” ÉS A „SÍP” EURÓPAI IDENTITÁSKERESÉS APOLLÓN ÉS DIONÜSZOSZ APOTEÓZISÁBAN

GARACZI IMRE

1.

A mítoszok halála az, amikor történelmi valósággá korcsosulnak – vallja egy gondolatfutamában Friedrich Nietzsche, aki – „jó európainak” tartva magát – megkülönbözteti az apollóni (lant) és dionüszoszi (síp) létmód aszimmetrikus összekapcsolódását, s ezzel példát adott egy sajátos európai identitásértelmezésre. Ez a két „őserő” nem csak küzd egymással, hanem ki is egészítik a közös létfolyamataikat. A háromezer éves minőszi kultúra legendái máig ható érvényű érvelésforrások az európai azonosságtudat egyetemesült valóságában (Minótauros, Thészeusz és Ariadné, Ikarosz, valamint Európe elrablása és megerőszakolása).

Kerényi Károly *Görög mitológia* című művében az Uranosz – Kronosz – Zeusz istenkorokból származtatja a „szent félelem” erejét, amely az egyik legfontosabb történetező indíték:

Oidipus nem sejtette, a történet egyik változatában sem, hogy útja a keskeny válaszfutón apja útjába torkollik. Ahhoz sem kellett jóslat, hogy Laios attól féljen, a fia megfosztja a tróntól: ennek az ősképe is megvolt már az istentörténetekben, Uranos és Kronos történetében, a görögök és a kisázsiaiak ősidők óta közös, nagyon régi hagyományában. A jóslattal az elbeszélők egy ősrégi félelemnek adtak konkrét formát, s a gyermekkitétel félelemből történt, nem pedig Apollón intésére: azért persze tudott róla, hiszen Delphoi jóistene volt. Az ember az iszonyatostól való félelmében gyakran rohan az iszonyatosba.¹

Az európai nyelvek kitörölhetetlenül őrzik európai kultúránk kezdeteinek emlékezetét. A görögségtől kaptuk a filozófiát, a hadtudományokat, a politikát, a városállamot és a demokráciát. A 'polis' szó, amely egyaránt jelentett várost és államot, magában foglalta azt a közösséget, amely a világtörténelem talán leglátványosabb fejlődését hozta létre. Európa görög földön született, de ugyanakkor ne feledkezzünk meg arról sem, hogy ezer szállal kötődött az ókori kelethez, a korábbi magaskultúrák világához. Még a görögök megjelenése előtt, a Kr. e. 3. évezredben, Kréta szigetén alakult ki egy csodálatos műveltségű, városépítő kultúra.² Így érkezünk el a homéroszi korba, ahol a korábbi, szélesebb

¹ Kerényi Károly: *Görög mitológia*. Ford. Kerényi Grácia. Gondolat Kiadó, 1977. 174.

² A 2. évezredben vándorolnak be erre a területre északról a görög törzsek, amelyek földművelő és pásztori életmódja hozzászervesült a városi kultúra világához. Ez volt

körü mezőgazdasági kultúrához képest az állattenyésztés vált fontosabbá. Csökkent a kereskedelmi kapcsolatok jelentősége, átalakult a korábbi állam-szervezet, és az egyes társadalmak szerveződésében ismét a rokonsági kapcsolatok váltak dominánssá. Ennek alapján alakult ki a közösség háromszintű szervezete, amelyben a nagycsaládok szintje kapcsolódott össze a nemzetségek szövetségeivel (phratría), és mindez összegződött a legmagasabb szervezeti formában, a törzsben (phülé). Elsősorban a dór és ion törzsek közösségei szerveződtek így, és ekkor alakulnak ki a későbbi poliszvilág intézményi formái, az öregek tanácsa, a népgyűlés és a törzsek élén álló basileusok funkciója.

A krétai-mükénéi kor hanyatlása után a földközi-tengeri kereskedelem és hajózás irányítását a föníciaiak vették át, s egyben ők voltak azok, akik létrehozták az észak-afrikai, az itáliai és a hispán partokon az első gyarmatokat. (Például Karthágót is a föníciaiak is alapították Kr.e. 814-ben.) A 8. században erősödnek meg ismét a görög poliszok, és átveszik a földközi-tengeri kereskedelem irányítását a föníciaiaktól. Ekkor alakulnak ki a klasszikus poliszok is, és görög kereskedők honosítják meg ezzel párhuzamosan a betűírást. E kor kiemelkedő forrása a két homéroszi eposz, az *Íliász* és az *Odüsszeia*.³ Ennek ellenére Homérosz rendkívül népszerű volt e századokban, hiszen egyrészt a hét görög bölcs között tartották számon, másrészt a görög városok gyakorta civakodtak azon, hogy e nagy eposzalköltő valójában honnan is származik: „hét város vitatá, hogy övé bölcsője Homérnak: Szmirna, Rodosz, Kolophón, Szalamisz, Khiosz, Argosz, Athénai.”

Az archaikus görög világot, Homérosz mellett, a boiotiai származású Hésziadosz költészete is reprezentálja. Két nagyobb műve ismert: a *Theogónia*

a mükénéi kor, a görög törzsek kiemelkedtek a barbárságból, de ezt a világot hamar elsodorták a háborúk és a természeti katasztrófák. A hanyatlás kora következett, amelybe a korábbi virágzásnak sok emléke átmentődött, s így alkothatunk fogalmat e kultúrák jellemzőiről, a magas színvonalú agyagművességről, a lineáris A írásról, a fejlett mezőgazdasági technikáról, a széles körben kiterjedt kereskedelemről, a vallási kultuszok emlékeiről, a fémmegmunkálás és hajóépítés kiválóságáról. Alátámasztják ezt a Kr. e. 14. századi Hettita Birodalom forrásai is. A 12. század közepén hanyatlak le a mükénéi virágzás, a tengeri népek támadásai miatt. Ekkor bomlik fel a Hettita Birodalom is. Az évtizedekig folyó harcok Egyiptomot is érintik, III. Ramszesz fáraó hosszú csatákban verte vissza a népvándorlási hullámot.

³ Homérosz személyét illetően immáron két és fél ezer éve megoszlanak a vélemények. Egyesek öt mindkét eposz szerzőjének tartják, míg mások szerint a két mű keletkezése között mintegy száz esztendőőt feltételeznek. Ezt az állítást támasztja alá az a tény is, hogy egyrészt eltérő a két eposz nyelvi megformálása, valamint az *Íliász* egy korábbi, patriarchális-nemzetségi világot mutat be, míg az *Odüsszeia* már egy későbbi, kereskedő-iparos-hajózó életformát állít a középpontba. Hogy Homérosz valójában élt-e, semmilyen hiteles forrás nem támasztja alá, sőt a neve is „össze-ragasztót” jelent. Ez arra utal, hogy a két eposz története a vándorló énekmondók (rapszodoszok) dalaiból keletkezett, akik a városok piacain (agora) a korabeli hangszer (lyra) segítségével adták elő e történeteket.

(Az istenek születése) és az *Ergak ai hémerai* (Munkák és napok)⁴. Az első a világ keletkezését és a különböző istennemzedékek leszármazási történeteit mutatja be, míg a második az emberiség múltját veszi számba a hősök aranykorától egészen a vaskorig. A középpontban a földműves alakja áll és az idilli falusi életforma, valamint a kis közösségek embereinek méltóságteljes élete. A társadalom zöme a saját földjét művelő kisbirtokosokból áll, és kevés rabszolga is dolgozik a módosabb gazdák földjein. A közösségek élén a nemzetségfők állnak, akik egyre jobban elkülönülnek a társadalomtól, és öröklődő módon irányítják a közügyeket. Itt még a társadalmi elkülönülés nem erős. Hésziodosz azonban már felhívja a figyelmet az arisztokrata vezetők önkényére, és az elnyomottak szószólójává válik. Költeménye hitelesen mutat rá a korai görög társadalom problémáira, és a főisten, Zeusz szerepére, aki igazságot szolgáltat az istenek és emberek között.

2.

A vallás átszötte a gondolkodást és a művészi alkotómunkát is. A kultikus áldozatokat elsősorban a szabadban felépített oltárokon és istenszobrokon helyezték el. Az archaikus korban alakult ki a templomépítészet, amely követte a görög lakóház alaprajzát, és egy téglalap alakú hosszanti helyséből, valamint a bejáratot díszítő oszlopsorból állt (megaron). A későbbiekben növelték az oszlopok számát, és csarnokokat hoztak létre. A görög építészet fontos alapelve volt a természettel való harmónia megtartása. A templomokat, szentélyeket völgyekben vagy hegytetőre tervezték, és különleges figyelmet fordítottak arra, hogy az oszlopsorok illeszkedjenek a környező természet formáihoz. A görög templomot a nyitottság, a könnyű megközelítés és a tágas átjárhatóság jellemzi, ellentétben a nehezen megközelíthető, monumentális méretű egyiptomi kultuszhelyekkel vagy a babiloni toronytemplommal. A görög templomépítészet a ión és a dór stílusból alakult ki, az előbbi oszlopai karcsúak és gyakorta faragtak a talpazathoz domborművet vagy pedig kecses kariatidákat (nőalakokat) állítottak az oszlop helyett, az utóbbi pedig vastagabb, zömökebb volt, minimális díszítéssel.

Az építészethez szorosan kötődő szobrászat a geometrikus formákat kedvelte, a mozdulatlanul álló alakok arca kifejezéstartalomban, a ruházat és a haj stilizált megjelenítésű. A görög vázafestészet a korai időszakban szintén a geometrikus formák bővíletében él, majd a keletről származó díszítőelemek, növényi és állati motívumok válnak uralkodóvá. A görög vázafestők nem művészi céllal alkottak, hanem a mindennapi életben használt vázákat festették. Munkáját

⁴ Hésziodosz: *Istenek születése / Munkák és napok. Költemények.* Ford. Trencsényi-Waldapfel Imre. Budapest, Magyar Helikon–Európa, 1974.

rendkívüli stílus- és formai gazdagság jellemezte. A görög vázák formájának tizenhat alaptípusát különböztetjük meg. Stílusuk, megformálásuk sokféleképpen változott, de a görög szellem ízlése évezredek alatt is változatlan maradt.

Már a krétai-mükénéi időktől vannak jelen kisebb figurák és idolk, s a hagyomány szerint az első szobrot Daidalosz készítette. Homérosz megemlíti a trójai templomban tartott Pallasz Athéné szobrot. A korai görög szobrok elsősorban rituális és kultikus célokat szolgáltak, s a klasszikus korszak – Müron és Polükleitosz művészete – a Kr. e. 5. századra bontakozott ki. A korai időszak technikái és ábrázolásai sokban hasonlítottak az egyiptomi, asszír és babiloni szobrokhoz. Fő jellemzőjük, hogy nagy méretűek, mozgást nem jelölnek, és legfőképpen a frontalitás törvényeihez alkalmazkodnak. A klasszikus korra megváltozik a technikai koncepció: a görögök szobrai már teljesen szabadon és támaszték nélkül állnak, az egyiptomi szobrok viszont szorosan kapcsolódnak a kötőbárhoz vagy a tartó talapzathoz. A görög világ szobrai legfőképpen meztelen férfialakokat ábrázolnak, az egyiptomiaknál ez ritkább megoldás, s a babiloni pedig legfőképpen az alakok ruházatát részletezi. A görög alakok arcai emberiek, jellemző a halvány mosoly, míg az egyiptomi és babiloni szobrok merev, kifejezéstelen arcúak. A görög szobrász formakultúrája, ábrázolt alakjainak dinamikája, ritmusa korszakonként változik, ezzel szemben az egyiptomi és babiloni formák pedig hosszú időn keresztül változatlanok.⁵

A görög szobrászat szorosan kapcsolódott a templomépítés művészetéhez. A görög templom szakrális, kultikus épület, de funkciójában alapvetően eltér a keresztény és a zsidó templomoktól. Az utóbbiakban a hívek gyülekeztek és imádkoztak, az előbbi főleg az istenek hajléka – ezt jelképezi a templomszobor –, és a hívek a templom előtt vagy mellett mutatták be az áldozatokat.

3.

A görög kultúra művészetének tárgyi emlékei szorosan kötődtek a görög szellem rítusaihoz és kultuszaihoz. A görög vallás legfőbb jelentősége az, hogy az összetartozás érzését fejezte ki. A művészet és a vallás elválaszthatatlan egymástól. Már Hérodotosz felhívja a figyelmet arra, hogy az összetartozás alapja a vér, a nyelv, a vallás és a szokások közössége, s mindennek tere a városállam, a polis. A görögség formakultúráját Friedrich Nietzsche az apollóni és a dionüszoszi kettősséghez köti:

⁵ A történeti források szerint a hellén világban több tucat híres szobrászműhely működött. A legismertebbek a milétoszi, epheszoszi, szamoszi, naxoszi, paroszi, rhodoszi, korinthoszi, argoszi és athéni. Az írásos emlékek megőrizték a szobrászok neveit, akiket ugyan köztisztület övezett, de ennek ellenére csak iparosoknak tartották őket. A költőket és a zenészeket viszonyt „isteni tehetségű művészekként” tisztelték. Az is érdekes, hogy a kilenc Múza között nem jutott hely a szobrászatnak.

E neveket a görögöktől kölcsönözzük, akik művészetszemléletük mély értelmű titkos tanait nem fogalmilag, hanem istenviláguk hangsúlyosan beszédes alakjai révén adják értésünkre. Az ő két művészet-istenségükhöz, Apollónhoz és Dionüszoszhoz fűződik az a felismerésünk, hogy a görög világban, eredetük és céljaik szerint, roppant ellentét áll fenn a szemléletes, apollóni művészet és a zene, Dionüszosz nem szemléletes művészete között: e két, olyannyira különböző törekvés egymás mellett halad, egymással többnyire nyílt ellentétben és egymást örökön és egyre hathatósabban mind újabb és újabb művekre ösztönözve, hogy állandósítsák e köztük feszülő ellentét harcát, amit a közös „művészet” szó csak látszólag hidal át; mígnem, ..., egymással párban jelennek meg, és ez az egyesülés végül létrehozza az attikai tragédia éppoly dionüszoszi, mint amennyire apollóni művészetét. Hogy közelebb férközhessünk e két törekvéshez, elsőbben is képzeljük el őket úgy, mint az álom és a mámor egymástól elkülönített művészi világát; e két, más-más fiziológiai jelenségben ismerhetjük fel az apollóni és a dionüszoszi ellentét megfelelőit is.⁶

Nietzsche pszichológizáló szemléletében fontos szerep jut az álomvilág és a látszat kapcsolatának. Úgy érzi, hogy a létezésünket betöltő valóság mögött egy teljesen más valóság rejtőzködik. Az alkotóművész számára fontos az álmokhoz való viszony, és gyakori az álmokképek és az élet képei közötti átjárás. Az álmodás kényszere – a görögök hitvilágában – szorosan kötődik Apollónhoz, aki a szemléletes formáló erő istene, s ezenkívül még a jövőendő események tudója is. Nietzsche Apollón-képe egyfajta oksági alapot, az egyedekre való szakadást jelenti, azaz a tér és az idő szimbólumát, látszatát. Ez a principium szakad szét, és teszi lehetővé a természetből feltörő, elragadtatott dionüszoszi mámor létrejöttét. Dionüszosz a természet istene, a narkotizáló mámor izgalmas indulata, akiben mindenfajta szubjektivitás önfeledtté válik. A görögök dionüszoszi rítusaiban megjelenik a tékozló engesztelés, leomlanak az emberek közötti határok, és szinte eljutnak az ősegyiség érzetéig. Ezt az alkotószellemet Nietzsche így fogalmazza meg:

Énekszóval, tánccal nyilvánítja magát magasabb közösség tagjának az ember: feledte a járást és a beszédet, s táncos léptekkel már-már a levegőbe emelkedni készül. Mozdulataiból az elvarázsoltság szól. Amiként az állatok most beszélnek, a föld pedig tejet és mézet csurgat, úgy az emberből is kicsendül valami természetfeletti: istennek érzi magát, ő is éppoly elragadtatottan és emelkedetten léped most, ahogyan álmában az isteneket látta járni. A legnemesebb anyagot, a legértékesebb márványt gyúrnák és faragják itt meg, az embert, és a

⁶ Friedrich Nietzsche: *A tragédia születése, avagy görögség és pesszimizmus*. Ford. Kertész Imre Európa Könyvkiadó, 1986. 24–25. (A továbbiakban Nietzsche.)

dionüszoszi világművész vésőjének csapdosását az eleusiszi misztériumének kíséri...⁷

Nietzsche számára Dionüszosz isten egyszerre jelkép, fogalom és lényeg. A gyönyör mezében benne rejlő képesség a nagyot-akaráásra. A nagyságból fakad a félelmetesség, és ebben a dionüszoszi gyönyörben fedezhető fel a tragikus elem. Nietzsche istene pogány és erkölcstelenített életet él, törekvése, hogy az embernél „magasabb” lény legyen, de mindezt „túl jön és rosszon.” Ez az isten megszabadul a moráltól, és magába sűríti az életellentétek teljességét, amit kínok között kíván megváltani. Nietzsche méltatlannak tartja a legfőbb jót isten fogalmában, ugyanúgy ahogy a legfőbb bölcsességet a filozófusok hiúságának véli. Csak így tudunk eljutni a tiszta hatalomhoz, a világteremtő erőhöz és az isteni lényeghez. A tragikus ember igenli a legszörnyűbb szenvedést, a keresztény pedig a legboldogabb földi sorsot is tagadja. Az élet ígérete tehát a mámorban úszó és borívó Dionüszosz. Így teszi Nietzsche az európai szellem jelképévé a dionüszoszi tagadást mint alkotóerőt. Nietzsche Dionüszosza emeli be az európai művészetbe a hellén ember misztériumaiból az *élet akarását*, az *élet örök visszatérését*, a *múlt ígéreteinek* megvalósítását. Megoldhatatlan feladatot tűzött ki maga elé: egyrészt Dionüszosz segítségével akarta megmenteni istenségét, de ugyanakkor nem kívánta megtagadni isten parancsát, a szeretetet. Így Dionüszosz és a Megfeszített között őrlődő filozófus reménytelenül hullott alá a téridő orfikus kútjába. Nietzsche az apollóni és a dionüszoszi ellentétet – a görög misztériumok alapján – művészi erőforrásként tételezte: a természetből feltörő ösztönök a mámoron át az álmokba hullanak. Mi ez, ha nem a megváltás igénye?

A természet e közvetlen alkotó állapotaival szemben minden művész „utánzó”, mégpedig vagy az álom apollóni, vagy a mámor dionüszoszi művésze, vagy végezetül – mint például a görög tragédiában – egyaránt művésze a mámornak is, az álomnak is: így kell hát elgondolnunk őt, így, mikor dionüszoszi ittasultságában és misztikus ötlemondásában, messze az őrjöngő karoktól, magányosan leroskad, és a saját egyéni állapota, azaz a világ legbensőbb lényegével való eggyé válása, az apollóni álomhatás folytán most megnyilatkozik neki egy álomkép hasonlat formájában. Mindezen általános állítások és szembeállítások után közelítsünk most a görögökhöz, tudjuk meg, hogy a természet e művészösztönei mily mértékben fejlődtek ki és lakoztak bennük: így mélyebben megérthetjük és felbecsülhetjük majd a görög művésznek a mintáival fennálló kapcsolatát, ...⁸

Nietzsche olvasatában a görögség világa, eseményei, szokásai, tettei Dionüszosz fennhatósága alá tartoznak, viszont a gondolkodói tudat azonban

⁷ In Nietzsche 27.

⁸ In Nietzsche 30.

apollóni szelídségű. Apollón, az olümposzi istenek atyja, Nietzsche szemléletében az ős-egyet teljesíti be, megváltása látszat-megváltás. Ő az individuum létrehozója, a hellén mérték kialakítója. Egyfajta etikai isten:

Apollón etikai istenségként a mértéket követeli meg övétől, s hogy azt betarthassák, az önismeretet. S így a szépség esztétikai szükség-szerűsége mellett ott halad az „Ismerd meg magadat” és a „Semmit sem túlságosan!” követelménye, míg az önteltséget és a mértékfelettséget mint a nem apollóni szféra alapvetően ellenséges démonait, mint az Apollón előtti idők, a titánkorszak, továbbá az apollónin kívüli világ, értsd a barbár világ tulajdonságait, megvetés sújtja. Prométheusznek az emberek iránti titáni szeretet miatt kellett állnia a keselyű marcangolását „...⁹

A görög szellem – Nietzsche szerint – előbb volt apollóni, s csak később dionüszoszi. Mindkét istenség, mint szellemi háttér, egyaránt elengedhetetlen volt a görögök számára, ugyanis a látszatra és mértékletességre alapozott apollónizmus mesterségesen elszigetelt világa szinte kikövetelte a Dionüszosz-ünnepek eksztatikus mértékfelettségét. Szembe került egymással a demonizmus és a zsolozsmázó művészet nyugalma. A dionüszoszi életérzés az apollónit akarja rendre megsemmisíteni. *Kettőjük harca az örök emberi alkotóerő, bűrvágy és megistenülés-óhaj.* A hellén lét leírható mint a dionüszoszi és apollóni erők küzdelme, s ennek egyik következménye az attikai tragédia és a drámai dithürambosz létrejötte. Nietzsche felhívja a figyelmet arra, Schiller művészet-lélektani megfigyelése nyomán, hogy a görögöknél az alkotótévkenységben kiemelkedő fontossága van a zenei hangulatnak. Itt középpontba állítja az alkotóművész szubjektivitását, és azt érzékelteti, hogy a lírikus én a legalkalmasabb arra, hogy a létezés mélységeiről tudósítson. Megkülönbözteti a lírai génuszt a képző- és epikus művész kép- és hasonlatvilágától:

Míg ez utóbbi, az epikus, e képekben s csakis azokban él, és bele nem fárad, hogy a legjelentéktelenebb részletükig elnézze őket, szeretettel, örömteli élvezettel, míg neki még a haragvó Akhilleusz is csak kép, melynek még zordonságán is az álomlátás ama kéjével gyönyörködik – úgyhogy a látszat e tükre megóvja attól, hogy elképzeléseivel eggyé váljon és összeolvadjon velük –, addig a lírikus képei nem egyebek, mint ő maga s mintegy csak önmaga különféle objektívációi, amiért is önmagát mint e világ mozgató középpontját „énnek” mondhatja: csakhogy ez az Én nem az éber, az empirikus-reális ember énje, hanem az egyetlen ténylegesen létező és örök, a dolgok lényegi alapjában nyugvó Én, melynek ábrázolásai során a lírai génusz a dolgokat egészen e lényegi alapjukig átlátja. Képzeljük csak el, amint e képek közt önmagát is megpillantja, ám nem génuszként,

⁹ In Nietzsche 31–32.

hanem a „szubjektumát”, vagyis a szubjektív szenvedélyeknek, akarásoknak és indulatoknak mindazt a forrongó sokaságát, melyek valami határozott, neki reálisnak tetsző tárgyra irányulnak; ha mármost úgy tűnik, mintha a lírai génusz és a hozzá tapadó nem zseniális lény egy lenne, és mintha az első, kimondván az „én” szócskát, önmagáról beszélne, e látszat minket már nem ejthet tévedésbe...¹⁰

4.

Nietzsche számára a líra szorosan kötődik a zene szelleméhez, s e kapcsolat forrásvidékét és egyben tökélyre emelését a görögségben találja meg. Az antik görög kultúrában alapvető fontosságú a zenéhez való viszony, ugyanis ők jöttek rá talán először arra, hogy a zenei szimbolikarendszer sokkal szélesebb eszköztárt biztosít a kifejezésre mint, a nyelv. A tragédia, mint műfaj és mint fogalom, egyaránt a dionüszoszi és apollóni küzdelmekből alakult ki. Nietzsche rámutat arra, hogy az élet dionüszoszi vonatkozásai apollóni képekben jelennek meg. Dionüszosz önmaga a színpadi hős, vele kezdődik a dráma. A dithürambikus kar közvetíti a boristen konfliktuskeltő extázisát, azaz előkészíti a nézőt a később megjelenő szereplővel való azonosulásra. A kar további funkciója az, hogy apollóni fátylat borítson a hétköznapi világára. A dialógusos forma az apollóni mértéket fejezi ki, és ehhez kapcsolódik a tánc hajlékonysága és bujasága. Szophoklész hősei az apollóni nyelv hideg és tárgyilagos megformálói: bevezetnek bennünket a mítoszba, s átlélik velünk az emberi és az isteni világ határait. A mítosz ugyanis a közösség kulturális tudatában nemcsak a származástudat és a hagyományok emléke, hanem olyan ősök és ismeret, amelynek érvénye nélkülözhetetlen a jövőre pillantó ember számára. Amíg Nietzsche a dionüszoszi és apollóni mitológiai rend kapcsolatából építi fel a görög tragédia formavilágát, addig Kierkegaard az arisztotelészi elméletet veszi alapul.¹¹ Ehhez összeveti az antik és a modern tragikum közti viszonyt. Kierkegaard kiindulópontja az, hogy saját kora, a 19. század legfőképpen a komikum felé törekszik. Ebben alapvető számára az a korszellem, amelyben a szubjektumok kételkedése annyira aláaknázza a létezést, hogy egyre inkább az elszigetelődés lett úrrá a társadalmon, és ezt úgy jeleníti meg, hogy figyelmét

¹⁰ In Nietzsche 50–51.

¹¹ Arisztotelész értelmezésében az az ember tekinthető tragikus hősnek, „...aki nem emelkedik ugyan ki erényével és igazságosságával, de nem gonoszsága és hitványsága miatt zuhan szerencsétlenségbe, hanem valamilyen, éppen a nagy tekintélyben és boldogságban élők közt előforduló hiba következtében...” In *Poétika*. Ford. Sarkady János. Budapest, Magyar Helikon, 1963. XIII. Mindehhez Arisztotelész még a következő alkotóelemeket tartja fontosnak: történet, jellemek, nyelv, gondolkodásmód, díszletezés, zene.

a sokféle szociális törekvésre fordítja. További különbségként tételezi fel Kierkegaard azt, hogy saját korának az a sajátossága az antik görög korral szemben, hogy jóval melankolikusabb, s ezért sokkal inkább kétségbeesett. Ezután hasonlítja össze az antik és a modern tragikumot. Kiindulópontként Arisztotelész tragédiaértelmezését veszi alapul. Ebben a *gondolkodásmód* és a *jellem* áll a középpontban, s ezen felül bontakozik ki egy meghatározott céltételezés, a *télosz*. Kierkegaard szerint az antik tragédiában a cselekmény kialakulása nem kizárólagosan a jellemből fakad, hanem az individuumok legfőképpen a cselekmény iránya miatt szereplői a tragédiának.

A tragikus hős szubjektíve reflektált önmagában, és ez a reflexió nem csupán az államhoz, családhoz, sorshoz való mindenféle közvetlen viszonyból emelte őt ki, hanem gyakran még saját előző életéből is. Ami bennünket érdekel, az életének, mint saját cselekedetének egy bizonyos meghatározott momentuma. Ezért a tragikum szituációban és replikában merül ki, mert lényegében semmiféle közvetlen nem maradt vissza. A modern tragédiának ezért nincs epikai előtere, nincs epikai hagyatéka.¹²

Mindehhez azt is hozzá kell tennünk, hogy Arisztotelész elvárása az is, hogy a tragikus hős valamilyen vétséget kövessen el, vagy ennek legyen kitéve. A modern korban – Kierkegaard szerint – félreértik a tragikumot azzal, hogy a bűnös és vétkes mozzanatok individualitásként és szubjektivitásként fogják fel. Nietzsche a problémát szélesebb talapzatra helyezi, és a görögség tragikum-szemléletében az isten és az ember közötti feloldhatatlan ellentmondást emeli ki filozófiai problémaként. A cselekvő hős ugyanis a számára fontos célokat *vétkes tettel* éri el, s ennek következményeit pedig viselnie kell. Ebben a vonatkozásban Nietzsche összeveti a szemita bűnbeesési mítoszt az árja szemlélet bűnértelmezésével:

A dolgok lényegében rejlő balvégzet – amit a szemlélődő árja nem hajlandó mellébeszéléssel elűtni –, a világ szívében feszülő ellentmondás számára ellentétes világok kuszaságában nyilvánul meg, például abban, hogy létezik egy isteni meg egy emberi világ, melyek külön-külön, individuumokként mind jogosultak, ám egymás mellett, egymással ütköző egyes világokként individuációjuk miatt szenvedniök kell.¹³

Nietzsche szemléletében az egyéni hős készítése az, hogy az individualizáció átkából kitörjön, s azonosuljon a világ lényegével, és megélje a dolgokban rejlő ősellentmondást. Ez alapján különbözteti meg a tettel vétkező férfit és a

¹² Søren Kierkegaard: *Vagy-vagy*. Ford. Dani Tivadar. Budapest, Osiris Kiadó, 2001. 139-140. (A továbbiakban Kierkegaard.)

¹³ In Nietzsche 83.

bűnbeeső nőt: az ősvétek maszkulin, az eredendő bűn pedig feminin minőség. Nietzsche ezzel kapcsolatban fogalmazza meg a Prométheusz-monda igazi értelmét: a titánnak vétkéznie kell az emberek érdekében, s tette következményében egyesül az apollóni és a dionüszoszi tendencia: *Minden, ami létezik, igazságos és igazságtalan, és mindkét létezésében egyaránt jogosult.* Kierkegaard az antik görögség bűnértelmezésében azt az álláspontot foglalja el, hogy a hős, amikor már-már összeomlik az elkövetett bűn súlya alatt, akkor érzékeli, hogy minél bűnösebbé válik, annál több reménye lehet a megváltásra.

...épp az iszonyatnak ebben a pillanatában jelenik meg a vigasz abban, hogy az általános bűnösség az, mely benne is érvényre juttatta magát; de ez a vigasz vallási vigasz, és aki úgy véli, hogy ezt valamiféle más úton, például esztétikai elpárologtatás útján is elérheti, az visszaélt a vigasszal, s tulajdonképpen nincs is birtokában. Ezért bizonyos értelemben nagyon okos tapintatosság a kortól, hogy az individuumot mindenért felelőssé akarja tenni; de az a szerencsétlenség, hogy ezt nem elég mélyen és bensőségesen teszi, és innen van a tökéletlensége; van annyira öntelt, hogy megvesse a tragédia könnyeit, és ahhoz is elég öntelt, hogy nélkülözni akarja a könnyületességet.¹⁴

Mindezek alapján Kierkegaard az antik és a modern tragédia közötti eltérést a tragikus hősök vétké közötti különbségben jeleníti meg. Arisztotelész szerint a tragikus hős félelme részvétet kelt a nézőben. Az antik és a modern tragikumszemlélet különbségét Hegel a szubjektív szabadság modern értelmezésében jeleníti meg. Ennek a szubjektivitásnak különbségét Kierkegaard abban látja, hogy az antik tragédiában a fájdalom kisebb jelentőségű, míg a bánat mélyebb, s a modernben pedig ezt fordítva feltételezi. Ehhez fűzi hozzá azt, hogy a részvét a tragikum alapvető kifejeződési módja, sőt a bánat mozgását a fájdalomhoz képest ellentétes irányúnak tartja: „...*minél nagyobb az ártatlanság, annál mélyebb a bánat.*”

A korai görög tragédia főszereplője a szenvedő Dionüszosz. Születéséről a különféle mítoszok többféleképpen számolnak be. Egyes történetek Persephoné fiaként emlegetik, míg más elbeszélések szerint halandó anya szülte. Apja vonatkozásában is megoszlanak a mítoszok információi, mert Zeus mellett Hádészt is emlegetik. Dionüszoszt sokféle alakban ábrázolták, de emberalakban leggyakrabban egy szakállas maszkot visel. Kezeiben szőlőtőkét és boroskancsót tart. Az erdőben titkos rítusokat tartott, és mindig hölgykoszorú

¹⁴ Hegel szerint „...a szubjektív szabadság joga a forduló- és középpont az ókor és a modern kor közötti különbségben. Ez a jog a maga végtelenségében a kereszténységben jutott kifejezésre, és a világ egy új formájának lett általános ható princípiuma.” In Hegel: *A jogfilozófia alapvonalai*. Ford. Szemere Samu. Budapest, Akadémiai Kiadó, 1971. 142.

övezte. Dionüszosz feleségeként a mítoszok Ariadnét tartják számon, aki a Minotauros labirintusának legendája nyomán vált ismertté.

...együtt találjuk a mélyre tekintő, pesszimista világnézet valamennyi alkotóelemét és egyszersmind a tragédia misztériumtanát is: azt az alaptételt, hogy minden létező dolog egységet alkot, azt a felfogást, hogy minden baj ősoka az individuáció, s a művészetbe vetett örömteli reményt, hogy az individuáció átkából kivezet és megteremti az ismét helyreállított egység sejtelmét.¹⁵

Jelenünkben egy korábbi kultúra értékei és eredményei már egyre kevésbé tekinthetők követendő példának vagy normának. Pedig lenne mit tanulnunk továbbra is a görögök prométheuszi világából: szenvedélyes átélői és keresői voltak az emberi és művészi tökéletességnek, valamint az örök igazságnak. Feltétlen tisztelői voltak a megőrzendő hagyománynak, hiszen egy kultúrában való lét értékmegőrzésének ez az alapfeltétele. Az antik görögök lelki hajtóereje: az *energia-megmaradás elve*. Az építészeti és művészeti alkotások aktuális egysúlyhelyzetet jelentettek a mindennapi lélek számára. S ezzel egy időben ne feledkezzünk meg arról sem, hogy a Periklész korabeli Athén – szemben állva a kelet despotikus világával – az első kísérlet volt az emberi szabadság új típusú megfogalmazására.

A későbbi európai forradalmak szellemisége messzemenően támaszkodott a görög és római szabadságeszményekre. Vagy gondoljunk csak a görög szobrászokra, akik az emberi alakot felruházták a mozgással és mimikával, valamint gesztusokkal tették élővé. S ezzel szakítottak az emberábrázolás egyiptomi felfogásával, ahol a mozdulatlanság, az érzelmentesség és az akaratszerűség állt a középpontban. A görögöknél összekapcsolódott az emberi test művészi formálásának elve az etikai értékek jelentőségével. Ez a sajátos szabadsághit hatja át a mítoszokat, a szókratészi filozófiát s a művészetek minden ágát. Talán a legtökéletesebben voltak képesek megvalósítani a test és lélek harmonikus együttlétét. Itt a test és lélek mértéke egyenlő rangú. Az antikvitás hanyatlásával a különböző korokban különféleképpen tolódik el ez az arány. Például a gótikus és barokk alkotások a lélek túlsúlyát hirdették, s ez részben a reneszánszra is jellemző. A harmóniát a klasszicizmus esztétikája már más módon bontja meg, mert elsősorban a formai tökéletességre épít. A 20. és 21. századra pedig elkövetkezett a lélektelenítés befejezése: monetarizmus, materializmus, a fogyasztói létben marketing eszközökkel, médiabefolyással kommercializált szabadság kötelezővé tétele. A „szent félelem” folytatódik: félelem a félelemtől...

¹⁵ In Nietzsche 87–88.

A TÖRTÉNELEM ÉRTELMÉNEK ELVESZTÉSÉTŐL VALÓ FÉLELEM. TEOLÓGIAI REFLEXIÓK A TÖRTÉNELEM TERRORISZTIKUS VÉGZŐDÉSÉNEK LEHETŐSÉGÉVEL SZÁMOT VETŐ TÖRTÉNELEMFILOZÓFIAI KÍSÉRLETEKRE

RADOMIR MÁRIA

1. A ZSIDÓ-KERESZTÉNY TÖRTÉNELEMSZEMLÉLET SZÁMÁRA A TÖRTÉNELEM MAGA EGY TEODÍCEA

A modern filozófiai eszmék gyökerei a zsidó-keresztény teológiában találhatók, amelyeket a felvilágosodás gondolkodói és a német idealizmus kiemelkedő alakjai, mint Kant, Hegel és Schelling, továbbfejlesztettek és központi jelentőségűvé tettek. E filozófusok a keresztény eszkatológiai hitet átalakították, és az emberi észbe, valamint a haladás eszméjébe helyezték át. Kant például az emberi történelmet a természet rejtett tervének megvalósulásaként értelmezte, amelynek végső célja a tökéletes államforma és az általános jogszerűsége épülő polgári társadalom létrehozása.

Karl Löwith a *Világtörténelem és üdvtörténet* című művében¹ hangsúlyozta, hogy minden történelemfilozófia teológiai alapokon nyugszik, hiszen a történelmi események és következmények egy végső értelemhez kapcsolódnak. Löwith tézise szerint a világtörténelem modern filozófiai értelmezése a bibliai eredetű zsidó-keresztény gondolatok szekularizált változata. A történelemfilozófia szerinte egy olyan rendszerezett keretet nyújt, amely az eseményeket és következményeket egy transzcendens célra vezeti vissza. Ez azt jelenti, hogy az előrelépés és a haladás modern törekvései a keresztény üdvösség eszméjéből fakadnak, amely az Isten Országá felé irányuló reménységben gyökerezik. Löwith szerint a történelem valódi teológiai megközelítése nem egy immanens végcél felé haladó folyamatként értendő, hanem egy transzcendens eszkatológiai beteljesedésben valósul meg.

A zsidó-keresztény történelemszemlélet szerint a történelem maga egy teodícea. A történelem értelmére irányuló kérdés csak az eszkaton felől értelmezhető — mondja Taubes.² A történelem, vagyis az emberi szenvedések

¹ Löwith, Karl: *Világtörténelem és üdvtörténet. A történelemfilozófia teológiai gyökerei*. Atlantisz Kiadó, Budapest, 1996.

² Taubes, Jacob: *Nyugati eszkatológia*. Atlantisz Kiadó, Budapest, 2004.

végző céljára és értelmére adott válasz a zsidó-keresztény eszkatológia, és annak szekuláris változatai is. Az eszkatológia a történelem telosza, amely meghatározott célt és értelmet ad neki. Löwith tézise szerint a nyugati történelemfilozófia a történelmi események egy olyan rendszerezett értelmezését adja, amelyben egy végző értelemből kapcsolja ezeket az eseményeket. Ez azt jelenti, hogy a történelemfilozófia minden esetben a teológiából táplálkozik. Ebben a gondolkodásmódban a történelem nemcsak véletlenszerű események sorozata vagy egy örökösen ismétlődő ciklus, hanem egy lineáris idővonal, amelynek van kezdete és vége, és ami így meghatározott irányba halad. Ez a történelmi idővonal az isteni gondviselés alatt áll, az isteni akarat fokozatos kinyilatkoztatásának és megvalósulásának folyamata. Eszerint a történelemnek van értelme, van egy végcélja, ami felé halad, akár úgy, hogy a történelem végén eljön a Messiás, akár úgy, hogy Isten országa szekuláris módon valósul meg, mint társadalmi-technikai fejlődés vagy tökéletesedés. A keresztény szellem megvalósulása és világivá válása valódi teodicea, Isten igazolása a történelemben — idézi Taubes Hegelt.³

Azonban ez a teodicea csak akkor érvényes, ha a történelem pozitív véget ér, akár a Messiás eljövételével vagy Jézus Krisztus második eljövételével, akár pedig szekuláris módon, társadalmi fejlődés útján.

Kant a Fakultások vitájában⁴ három lehetséges végkimenetelét vázolja fel a történelemnek. Az eudémonisztikus történetírás szerint az emberi tökéletesedés a szervező elv, a történelem egy rejtett terv alapján halad előre, az abderitista történetírás az emberi állapot stagnálását, változatlanlanságát vallja, míg a terrorisztikus nézet szerint az emberi hanyatlás áll a történelmi események mögött, ezért a történelem tragikus véget ér.

Eudémonisztikus történetelmélete van tehát a kereszténységnek, és minden olyan szekuláris irányzatnak, amely az emberi észbe és haladásba vetett hitre alapul.

A három közül az abderitista történelemszemléletnek van a legkevésbé „hősies” jellege, az emberi állapot stagnálását, változatlanlanságát vallja. Eszerint az álláspont alapján van legkevésbé kiemelt szerepe a történelemben az embernek.

Ha az emberiség nem tudja megoldani a klímaválság problémáját és civilizációs összeomlás vagy egyéb katasztrófa következik be, amely az emberi történelem végét jelentené, akkor terrorisztikus forgatókönyv valósulna meg.

Ez azt jelentené, hogy az emberi faj nem volt képes megfelelni a Teremtő által rábízott feladatnak, vagy az önmaga által vállalt kihívásoknak és felelőségeknek. Nem tudta a „művelés és őrzés” (Ter 2,15) feladatát elvégezni, nem

³ Taubes, Jacob: *Nyugati eszkatológia*. Atlantisz Kiadó, Budapest, 2004.

⁴ Kant, Immanuel: Az emberiség egyetemes történetének eszméje világpolgári szemszögből. In: *Uő: Történetfilozófiai írások*. Ictus Kiadó, Budapest, 1996.

jól művelte és nem őrizte meg a Földet. Az emberiség képtelen volt megtartani és továbbfejleszteni az általa létrehozott civilizációt, és így az emberiség történetének vége lenne.

A klímakatasztrófa annak a valószínűségét hozza közel, hogy a történelem tragikus módon ér véget, a végkifejlete értelmetlenségbe torkollik. A legnagyobb félelem, amely a testi és fizikai javaink elvesztésénél is fenyegetőbb: az értelem elvesztése. Ha a történelem tragikus módon ér véget, az visszamenőlegesen is megkérdőjelezi nemcsak az emberi létezés értelmét és értékét, hanem a történelem értelmére alapozott teodíceát is.

2. A KLÍMAKATASZTRÓFA VALÓSZÍNŰSÍTI EGY TERRORISZTIKUSAN VÉGZŐDŐ TÖRTÉNELEM LEHETŐSÉGÉT

A klímakatasztrófa valószínűsége, és az ebből fakadó értelmetlenség miatti félelem kapcsolatba hozható az antropocén fogalmával és annak következményeivel.

Az antropocén egy transzdiszciplináris fogalom, amely tág értelemben magában foglalja társadalomtudományokat is. A fogalom eredete azonban a természettudományokban gyökerezik, szűk értelemben ma is természettudományos interdiszciplináris megközelítés. Az elgondolást először Paul J. Crutzen Nobel-díjas vegyész és munkatársa, Eugene F. Stoermer tengerbiológiai szakember javasolták. Az antropocén korszakában az emberi tevékenység, beleértve az ipari forradalom óta felgyorsult ipari folyamatokat, az urbanizációt, a mezőgazdasági tevékenységeket és a fosszilis tüzelőanyagok égetését, drámai módon megváltoztatta a Föld biológiai, geológiai és kémiai folyamatait. Egy rövid, 2000-ben közzétett nyilatkozatban azt írták: „Tekintettel az emberi tevékenységek Földre és légkörre gyakorolt jelentős és még mindig növekvő hatásaira, és mindezt globális szinten is beleértve, számunkra több mint megfelelőnek tűnik az emberiség központi szerepének hangsúlyozása a geológiában és ökológiában azáltal, hogy javasoljuk az 'antropocén' kifejezés használatát a jelenlegi geológiai korszakra.”⁵ Crutzen később ezt a javaslatot részletesebben kifejtette a *Nature*-ben megjelent rövid írásban.⁶

A Föld stabilitását jelző kilenc mutató közül hat esetében 2023-ban már átléptük azt a határt, amin belül a környezet még képes lehet az önszabályozásra.⁷ Az emberi tevékenység mind a kilenc, a Földrendszer stabilitása és

⁵ Crutzen P. J.; Stoermer E. F.: *The 'Anthropocene'*. IGBP Newsletter. 2000 May; 41:17–18

⁶ Crutzen, Paul J.: *Geology of Mankind*, *Nature*, 415, 3 January 2002: 23. DOI: 10.14361/9783839456668-009

⁷ Richardson, et al.: *Earth beyond six of nine planetary boundaries*. 2023 <https://www.science.org/doi/10.1126/sciadv.adh2458> Letöltve: July 04, 2024

ellenálló képessége szempontjából kritikus fontosságú folyamatot súlyosan megzavarta. Ebből hat esetben: a klímaváltozás, a bioszféra integritásának csökkenése, a földhasználat-változás, az édesvízhasználat, a nitrogén és a foszfor áramlási ciklusai, valamint a vegyi és egyéb környezetszennyezés — már átléptük a fenntarthatóság határait. A további három folyamat esetében — az óceánok elsavasodása, az ozonréteg elvékonyodása, a légkör aeroszolterhelése — az értékek még éppen a határtértékeken belül, de közel vannak ahhoz.

A természettudományos irányultságú szűk antropocén fogalom a földrendszer elmélet és a geológia tárgykörébe tartozik, az interdiszciplináris tág antropocén fogalom a humán tudományokéba. Az antropocén az ökokrízist olyan geokronológiai fordulópontként tekinti, amely átformálja a világról alkotott alapvető nézetünket és reprezentációinkat. Nem csupán egy természeti jelenséggel állunk szemben, hanem olyan összetett ökológiai metakrízissel, amely az ember fogalmát és a környezetről való gondolkodást is megváltoztatja. Megkérdőjelez több olyan, alapvetően a nyugati világhoz kapcsolt konstrukciót, mint az ember kivételességének tudata, vagy az ember és természet közötti hagyományos hierarchikus viszony. Az antropocénban már nem az antroposz a főszereplő.⁸

A klímaváltozás olyan egzisztenciális válság, amely rendszerszintű összeomlást idéz elő: az emberi történelem és a természettörténet határai elmosódnak, és egy fenyegető időbeliséget hoznak létre. Ez az új helyzet gyökeresen megkérdőjelezi és szétbontja a modern emberről alkotott elképzeléseket, valamint a gazdasági növekedés és fejlődés teleologikus logikáját.⁹

Ebben a kontextusban az antropocén korszak ökológiai válsága nemcsak egy természeti jelenség, hanem egy filozófiai és morális kihívás is az emberiség számára.

Ezen a ponton válik világossá, hogy az antropocén korszak és a klímakatasztrófa teológiai következményekkel is jár, mivel ezek a kérdések alapvetően érintik az emberi lét mélyebb spirituális és vallási dimenzióit, mint az isteni gondviselés és az isteni igazságosság kérdéseit. Hogyan illeszkedik az emberi tevékenység által okozott környezeti pusztítás az isteni tervbe és a teremtés rendjébe? Milyen módon kell értelmeznünk az emberi szenvedést és veszteséget ebben a kontextusban?

Az antropocén teológiája radikális átalakulást kíván, melyben szakítanunk kell a hagyományos, kereszténységhez gyakran társított nézőpontokkal. Az antropocén teológiája radikális szemléletváltást igényel, elhagyva azokat a

⁸ Chakrabarty, Dipesh: *The Climate of History: Four Theses*. (2009) Vol. 35, No. 2 The University of Chicago Press. <https://doi.org/10.1086/596640>

⁹ Horváth Márk: *Az antropocén. Az ökológiai válság és a posztantropikus természet-kulturális viszonyok*. Prae, 2021.

hagyományos nézőpontokat, amelyeket sokan a kereszténység elengedhetetlen részének tartanak. Ez az új teológiai megközelítés nem lehet antropocentrikus; nem teheti meg, hogy a természetet elválasztja és alárendeli az embernek, és nem gondolkodhat hierarchikusan a többi létező viszonylatában sem. A világ platonikus kettéosztása evilágra és túlvilágra sem megfelelő ebben a kontextusban, és az ebből fakadó eszkepizmus különösen problematikus.

Az antropocén gondolkodás ugyan átveszi, de alapjaiban újraértelmezi azokat a fogalmakat és kérdéseket, amelyek a teológia középpontjában álltak. Arra hív, hogy újragondoljuk a teremtés és a természet viszonyát, az emberi faj kivételességének ideáját, a hit és erkölcs alapjait, valamint a természet szépségének és isteni rendjének esztétikai megközelítését.

Az emberi tevékenységek globális hatásai világossá tették, hogy a természethez való viszonyunkat új alapokra kell helyezni. Az antropocén korszakban az ember nem csupán helyi vagy regionális szinten, hanem az egész bolygó ökoszisztémáját érintő változásokat idéz elő. Ez arra késztet bennünket, hogy újraértékeljük az ember helyét és szerepét a teremtésben. A bolygó, mint önszabályozó folyamatok komplex rendszere, azt mutatja, hogy az emberiség nem uralkodója vagy kizsákmányolója a természetnek, hanem annak szerves része.

E szemlélet új teológiai kérdéseket vet fel: Ki az az „anthropos”, akiről az antropocén nevet kapta? Hogyan kell értenünk az „embert”, aki most geológiai erőként jelenik meg? Milyen tulajdonságok tették lehetővé, hogy fajunk ilyen domináns pozíciót érjen el a Földön?

Az ökológiai válság fényében a teodícea kérdését is újra kell gondolnunk, vagyis azt, hogyan értelmezhető Isten jósága és hatalma egy olyan világban, ahol az emberi tevékenység ökológiai rombolást okoz. Továbbá, miként magyarázható teológiailag a természeti katasztrófák és az ember által előidézett környezeti problémák jelenléte? Ezek a kérdések az antropocén teológia alapvető kihívásait képezik.

3. MI TILlich MONDANIVALÓJA A TÖRTÉNELEM VÉGÉRŐL?

Tillich 20. századi protestáns teológus rendszeres teológiájában¹⁰ arra tesz kísérletet, hogy az emberi szituációt kifejező hagyományos vallási szimbólumokat – olyanokat, mint bűn, ítélet, megváltás, kegyelem, stb. – feltöltse azokkal a belátásokkal, amelyeket az egzisztencializmus hozott felszínre az emberi természettel kapcsolatban. Az egzisztencializmus nagymértékben hozzájárult a keresztény üzenet újrafelfedezéséhez. „Az egzisztencializmus a keresztény teológia jó szerencséje” – vallja Tillich.

¹⁰ Tillich, Paul: *Rendszeres teológia*. Budapest, Osiris, 2002

Az eszkatológia a történelem végéről szóló tanítás. Az eszkathon az időiből az örökkévalóba való átmenetet szimbolizálja, ugyanolyan szimbólum mint az örökkévalónak az időbe való átmenetét kifejező szimbólum a teremtés, vagy a lényeginek a létezésbe való átmenetét kifejező bukás, vagy a létezésből a lényegibe való átmenetet kifejező üdvösség. Tillich rendszerében az eszkatológia egzisztenciális jelentősége nem egy meghatározhatatlan messzeségben bekövetkező végítéletre vonatkozik, hanem azt fejezi ki, hogy minden pillanatban szemben állunk az örökkévalóval.

A történelem vége Tillich rendszerében nem egy idői esemény— ahogy a teremtés sem idői esemény, hanem mindig jelen van, mindig felemeli a történelmet az örökkévalóba. Ez azt jelenti, hogy a történelem beteljesedése és az „Isten Országa” elérése nem egy jövőbeli pont, amelyet valamikor elérünk, hanem inkább egy folyamatosan jelen lévő valóság, amely mindig jelen van az emberi tapasztalatban és történelmi eseményekben. Az „Isten Országa” és az „Örök élet” fogalma a jelenben érhető el és tapasztalható meg, és mindig elérhető lehetőségként van jelen az emberi létezésben. Ez az elképzelés arra ösztönzi az embert, hogy folyamatosan törekedjen az isteni valóság megismerésére és megtapasztalására a jelenben, és hogy minden pillanatban nyitott legyen az örök értékek és az örök valóság iránt. Ezáltal a történelem beteljesedése és az „Isten Országa” nem egy távoli vagy elérhetetlen cél, hanem inkább egy jelenbeli és folyamatosan jelen lévő lehetőség az ember számára. Az „Isten Országa” és az „Örök élet” elérése Tillich szerint nem egy külső vagy időbeli esemény, hanem inkább egy belső és spirituális tapasztalat. Ez az elérés azáltal valósul meg, hogy az emberi lélek és az egyén kapcsolatba lép az Abszolútummal vagy az Örökkévalóval a szellemi élményeken és az egyéni tapasztalatokon keresztül.

Tehát az egzisztenciális teológia szerint a történelem vége egy intemporális esemény, hasonlóan a teremtéshez, de mit kezdünk egy fenyegető temporális eseménnyel, amely a klímakatasztrófa formájában ölt testet?

4. TILlich AJÁNLATA: A LÉTBÁTORSÁG

Az emberi öntudat számára a legnehezebb feladat a halál, elmúlás kérdésével való szembesülés. A halál és a hozzá kapcsolódó ontológiai szorongás az egzisztencialista filozófia és az egzisztenciális pszichológia legfajsúlyosabb témája. A létezés inautenticitásából csak a saját halálunk tudatosítása hív ki minket— mondja Heidegger.¹¹ A halálhoz viszonyulva derül ki, hogy a Dasein véges lény, és autentikussá válhat, ha ezt elfogadja, és egész életét úgy éli, hogy tudatában van annak, hogy önmagát meg kell valósítania, vagyis választania

¹¹ Heidegger, Martin: *Lét és idő*. Budapest, Osiris, 2004.

kell a közepszerűség, az átlagember élete és önmaga autentikus létezése, mert önmaga soha nem fog megisméltódni. A halál egzisztenciális fogalmának alapvető következménye, hogy megnyitja a lehetőséget a szabadságra, a felelősségre, a választani tudásra.

Ez a halálra való nyitottság, és az ebből fakadó autenticitás az egyéni ember esetében sem egyszerű feladat, de itt még kapunk kapaszkodókat, ilyenek lehetnek a génjeink tovább örökítése, családjunk emlékezete, népiünk, kultúránk továbbélése, saját hozzájárulásunk tudományhoz, kultúrához, amelyek az élet folytatásáról biztosítanak. De bizonyos történelmi korokban, az egyéni szembenézést apokaliptikus szorongás váltja fel, amikor úgy gondolhatjuk, nemcsak egyéni létünk érhet véget. A klímaváltozás immár mindennapjaink részévé vált: nem távoli fenyegetés, hanem mindennapos tapasztalat.

A klímakatasztrófa az abszolút jaspersi értelemben vett kollektív határhelyzet, a klímakatasztrófa következményeként a történelme vége intemporalis eseményből közvetlenül és fenyegető temporalitássá válik. Ezt az eszkatológiai koncepciót azonban nem övezi keresztény reménység vigasztalása.

Tillich *Létbátorság* című művében¹² ontológiai szempontból vizsgálja a bátorságot, és azonosítja annak kapcsolatát a félelemmel és szorongással. A félelemnek van meghatározott tárgya, amellyel szembe lehet nézni, harcolni lehet ellene, vagy el is lehet viselni. Más szóval, a félelem cselekvésre ösztönözhet.

Ezzel szemben a szorongásnak nincs meghatározott tárgya, ezért a szorongás nem legyőzhető cselekvéssel. A csupasz szorongás a végső nemlét szorongása, amelynek forrása a semmi. Tillich szerint a szorongás két fajtája létezik: egzisztenciális és patológiás. Az egzisztenciális szorongásra adott helytelen válasz vezethet a patológiás szorongáshoz. Az egzisztenciális szorongás a véges létező szorongása a nemlét fenyegetése miatt hozzátartozik a létezéshez. Ez a félelem nem egy mentális betegség vagy zavar, hanem a létező létéhez tartozik.

Az értelmetlenség miatti szorongás azért alakul ki, mert az ember elveszíti a végső meghatározottságot, ami lehet indirekt vagy szimbolikus, de választ jelent az élet értelmének kérdésére. Az értelem elvesztése, mint félelem, arra utalhat, hogy az emberi történelem terrorisztikus módon ér véget, amelyben az emberiség által felépített társadalmi, politikai és kulturális struktúrák összeomlanak, és az emberi lét elveszíti az értelmét és irányát.

Ebben az esetben a zsidó-keresztény történelemfilozófia eudémonisztikus látásmódja és a teodicea is megkérdőjeleződhet. A klímakatasztrófa valószínűsége arra utal, hogy a történelem tragikusan érhet véget, ahol a végkifejlet értelmetlenségbe torkollik, és ez visszamenőlegesen is megkérdőjelezi az emberi létezés értelmét és értékeit.

¹² Tillich, Paul: *Létbátorság*. Teológiai Irodalmi Egyesület. Budapest, 2000.

A klímakatasztrófa fenyegető temporalitása tárgyat ad az egzisztenciális szorongásnak, és ezért jogos egzisztenciális félelemről beszélni. A klímakatasztrófa nem csak egy távoli és absztrakt veszély, hanem közvetlen és kézzelfogható fenyegetés az emberi létezés számára. Ebben az értelemben a klímakatasztrófa ontológiai alapot ad a szorongásnak és a félelemnek.

A klímakatasztrófa az intemporalításban rejtőzködő eszkatont fenyegetően közeli temporális eseménnyé változtatja, de nem ágyazza be a keresztény reménység vigasztaló üzenetébe.

Ebben a szituációban van szükségünk létbátorságra.

Az egzisztenciális félelemre adott helyes válasz Tillich szerint a létbátorság, ami a végelességgel való szembenézést jelenti, nem a félelem megszüntetését, hanem annak elfogadását és átélését. A létbátorság forrása az abszolút hit.

Tillich szerint az abszolút hit olyan tapasztalat, amely meghaladja a teizmus valamennyi formáját, beleértve a misztikus egyesülést és a személyes Isten-ember találkozást is. Ez az ember végső határhelyzetében tapasztalható meg, végzet és halál miatti szorongás állapotában. Ez az abszolút hit az önigenlés bátorságát jelenti, amely az értelmetlenség, kétségbeesés és félelem közepette is igent mond az emberi létre. Ez a kétségbeesés bátorsága, amikor erejüket veszítik a hagyományos szimbólumok, mégis igent mond a létére, anélkül, hogy bármi olyat látna, amiben megkapaszkodhatna, vagy a szokásos vigasszal szolgálhatna gondviselésről, halhatatlanságról.

„...ez a kétségbeesés bátorsága és a minden bátorságban és bátorság fölött meglevő bátorság.” -mondja Tillich.

*„... a pokoltól való félelem bizonyára nem volt
olyan elviselhetetlen, mint a puszta Semmitől való
félelem, ...”*

FÉLELEM ÉS SZORONGÁS AZ OIDIPUSZ KIRÁLY ÉS A FIZIKUSOK PARADOXONA

CZÉTÁNY GYÖRGY

A kierkegaardi megkülönböztetés szerint a félelem egy veszélyt jelentő tárgyra irányul, míg szorongásom saját szabadságomra, saját szabad cselekvésemre. Emellett azonban mintha lenne egy köztes szituáció, mely elválaszthatatlanul foglalja magába a két elkülönített affekciót: amikor szorongásom saját tettemre irányul, amennyiben az akaratlanul vagy akaratom ellenére legnagyobb félelmem tárgyát valósítja meg. A rettegésnek mint baljós előérzetnek ez esetben olyan tárgya van, amelynek szándék nélküli – vagy épp ellentétes szándékú – oka a saját tett. Előadásomban ezt a különös affekciót két irodalmi példán, két drámán keresztül elemzem. Az egyik Szophoklész *Oidipusz királya*, a másik Friedrich Dürrenmatt *A fizikusok* című műve. Az előbbit Babits Mihály, az utóbbit Ungvári Tamás fordításában idézem. Mindkét műben a félelem tárgyát elkerülni törekvő racionális gondolkodás az, ami épp annak megvalósulása felé vezet. A darabok olvashatók az önmagára támaszkodó emberi ráció önhiúságának bírálataként.

OIDIPUSZ KIRÁLY

Az *Oidipusz király* esetében az affekció az önbeteljesítő jóslat beteljesülésének abban a fázisában bukkan fel, melynek során a beteljesítő fokozatosan felismeri az igazságot. A jóslat az istenektől jön, a beteljesítést viszont Oidipusz viszi véghez. Rettegésének tárgya annak egyre erőteljesebb igazolódása, hogy az isteni átok valójában maga szabta átok.

A jóssal folytatott vitában a két erő még egymással szembenálló két tudásformaként ütközik meg. A vitát Teiresziasz szavai robbantják ki. „Azt mondom: a gyilkos, akit kutatsz, te vagy!” (362)¹ Oidipusz nem képes az állítást bevonni a nyomozása által addig feltárt összefüggésekbe, elhárítja magától. Teiresziasz azt mondja, szavainak az *alétheia*, az igazság ad erőt (356, 369).² Tudása közvetlen isteni kinyilatkoztatáson alapuló intuitív tudás, *phronein*. Mikor a jóst fogadja, Oidipusz a *phronein* fogalmával nevezi meg Teiresziasz képességét: „A várost, ha nem látod is, tudod, milyen / Betegség lakja”. (302–303: „πόλις

¹ *Szophoklész drámái*. Ford. Babits Mihály. Budapest, Osiris, 2004. 156.

² Uo. 156, 157.

μὲν, εἰ καὶ μὴ βλέπεις, φρονεῖς δ' ὅμως / οἷα νόσφ' σὺνεστιν”)³ Erre Teiresziasz szintén a *phronein* használatával reagál: „Ó, jaj! keserves átok tudni azt, amit / Nem-tudni jobb!” (316-317: „φεῦ φεῦ, φρονεῖν ὥς δεινὸν ἔνθα μὴ τέλη / λῦη φρονοῦντι”)⁴ Miután mégis megosztja e tudást, szavainak hitelességét Oidipusz azáltal kérdőjelezi meg, hogy vakságára mutat rá, mely éppúgy érvényes elméjére, mint érzékszerveire, ezért nem lehet kapcsolatban semmilyen módon az *alétheiával*. Az igazság ereje „Benned nincs, mert vak vagy és / Füled és elméd éppolyan vak, mint szemed.” (370-371)⁵ Az a tudás, amit ezzel Oidipusz szembeállít, épp a konkrét érzéki látáson, tapasztalaton, felderítésen alapul. Ez a *gnóme* mint felismerés. Teiresziasz vádját Oidipusz azzal igyekszik hitelteleníteni, hogy rámutat: a várost fenyegető Szfinx talányának megoldásában a *phronein* nem volt képes segíteni; Oidipusz esze, a *gnóme* oldotta meg a rejtvényt: „akkor jöttem / Én, a tudatlan Oidipusz, s megoldottam azt / Pusztán eszemmel, nem madárjelek szerint.” (396-398: „ἀλλ' ἐγὼ μολῶν, / ὁ μὴδὲν εἰδὼς Οἰδίπους, ἔπαυσά νιν, / γνῶμη κυρήσας οὐδ' ἂπ', οἰκωνὼν μαθὼν”)⁶ Míg a tudó nem volt képes megoldani a Szfinx talányát, Oidipusz, a nem-tudó, a *phronein* képességét nem birtokló oldotta meg azt. Ám végül a *gnóme* Teiresziasz tudását és Oidipusz vakságát-nemtudását igazolja. Kettejük vitája a kétfajta tudás legitimációs vitája.⁷

Mikor Oidipusz beszámol a királynőnek arról, hogy a jövendőmondó gyilkossággal vádolja, a királyhoz hasonlóan Iokaszté is a látást teszi meg a tudás alapjává, ezzel diszkreditálva a vak jóst: „Látta talán? Vagy más szavára mondja így?” – kérdezi Iokaszté. (704)⁸ A jóslatok megbízhatatlanságára ironikus módon épp azt a példát hozza – Laiosz halálának elbeszélését –, ami felébreszti Oidipusz félelmét a jós szavait illetően. „Óh, félek, félek, mégse volt vak az a jós!” (747)⁹ Félelme tárgya, hogy saját esze, a *gnóme* végül a *phronein* igazságát hitelesíti. Ugyanis Iokaszté története felkelti gyanúját önmaga mint gyilkos ellen – de még nem mint apagyilkos ellen. „Mit mondasz asszony? Amit mondál az imént, / Zavarba vesztí s megrendíti lelkemet.” (726-727)¹⁰ Megrendülését egy isteni átok sejtése okozza. „Óh, jaj, Zeus, mily tette szántál engemet?” (738)¹¹

³ Uo. 154.

⁴ Uo. 155.

⁵ Uo. 157.

⁶ Uo. 158.

⁷ Lowell Edmunds: The Teiresias Scene in Sophocles' OT. *Syllecta Classica*, 2000. 11. 34–73. Efimia D. Karakantza: *Who am I? (Mis)Identity and the Polis in Oedipus Tyrannus*. Cambridge – London, Harvard University Press, 2020. 65.

⁸ Szophoklész drámái. id. kiad. 170.

⁹ Uo. 172.

¹⁰ Uo. 171.

¹¹ Uo.

Ám e mögött egy súlyosabb rettegés húzódik meg: annak félelme, hogy az átkot maga mondta ki magára. „Én nyomorult! magamat dobtam tán imént / Rémes átkok poklába, és nem tudtam azt!” (744-745)¹² Legnagyobb félelme, hogy az isteni átok mögött valójában önmagát találja. Mikor elmeséli a királynőnek Laiosz halálával összevetett gyilkosságának történetét, félelmének tárgyában már reális lehetőségként merül el: „Ha ennek az / Utasnak köze volna Laioshoz, óh! / Ki nyomorultabb akkor még, mint én vagyok? / Ki gyűlöltebb az égi istenek előtt? / [...] S aki ezt / Az átkot mérte rám, nem más volt, mint magam! / A halott ágyát meggyalázzák ölelő / Karjaim, melyek megölelték őt. Nem vagyok / Gonosz? Nem mindenképpen szennyes?” (813-823)¹³ Rettegése a maga szabta átoktól megint abban keres enyhülést, hogy az okot felsőbb hatalmakhoz köti. „Nem jól ítélt-e, aki szerint valamely / Démon kegyetlen műve lehet rajtam ez?” (828-829)¹⁴

Mikor a *phronein* igazságát a *gnómé* is láthatóvá teszi, Oidipusz első szavai fényének elviselhetetlenségét fejezik ki: „Minden tisztán napvilágra jó. / Óh, napvilág! ma utoljára látlak én.” (1182-1183)¹⁵ Az értelem fénye és a nap fénye, tudás és látás azok elviselhetetlenségében forrnak egybe. Ám csak azért, hogy mindörökre el is váljanak egymástól. Hogy szerettei látását elkerülje, Oidipusz megvakítja önmagát. Szemben az apagyilkossággal és az incesztussal, látását kioltó cselekedete immár az önmagát látó Oidipusz cselekedete. Ahogy a hírmondótól halljuk, a tett önmaga által választott, szándékolt, *authairetoi*: „nincs csapás / Szörnyűbb, mint amit ember önmagára mér.” (1231: „τὼν δὲ πημονῶν / μάλιστα λυποῦσ’ αἱ φανῶσ’ αὐθαίρετοι.”)¹⁶ Oidipusz tettével felvállalja: átkának forrása ő maga. Ennek viszont ellentmond, hogy vitájukban Teiresziasz már e tettet is előre jelezte: „ki jól látott, vakon, / S ki gazdag volt, koldulva tapogatja majd / Botjával útját ismeretlen földeken.” (454-456)¹⁷ (Ez egyszersmind a mélyebb értelme a Szfinx rejtvényének: a megfejtendő rejtvény az önmagát megfejtő ember: Oidipusz, a dagadt lábú gyermek, a leg-hatalmasabb király és a botjával tapogató öregember.)¹⁸ Önmaga megvakításának tettetét tehát a *phronein* előre látja. Az átok forrását önmagára vonatkozó tett esetében felmerül a kérdés: valóban Oidipusz önmaga által választott,

¹² Uo.

¹³ Uo. 174.

¹⁴ Uo.

¹⁵ Uo. 188.

¹⁶ Uo. 190.

¹⁷ Uo. 160.

¹⁸ Harold Bloom: *Sophocles' Oedipus Rex*. New York, Infobase Publishing, 2007. 58. Karakantza: *Who am I? (Mis)Identity and the Polis in Oedipus Tyrannus*. id. kiad. 61-62. Bolonyai Gábor: „Utószó.” In *Szophoklész drámái*. id. kiad. 451.

autonóm tettéről van szó? Mikor a kar az önmegvakítás oka iránt érdeklődik, abban isteni erőt sejt. „Óh, szörnyű tett! Hogy bírtad így kioltani / Szemed fényét? Mely isten izgatott reá?” (1327-1328)¹⁹ A válasz első két sora mintha igazolná a sejtést és isteni erőnek tulajdonítja az okságot. „Apolló, ki más, Apolló adott / Száz bajomnak ily végső teljesedést.” Ám az ezt követő sor hangsúlyosan önmagára vonatkoztatja a tettet: „saját kezemtől” (*autokheir*), „senki más” (*outisz*), „csak én” (*all'ego*) (1330-1331: „ὁ κακὰ κακὰ τελὼν ἐμὰ τὰδ' ἐμὰ πάθεα. / ἔπαισε δ' αὐτόχειρ νιν οὔτις, ἀλλ' ἐγὼ τλάμων.”)²⁰ Önmaga által beteljesített legszörnyűbb félelméről Oidipusz csak az isteni elrendelés elszenvedőjének és a tett felvállalt aktorának kettősségében tud számat adni.

A FIZIKUSOK

Az *Oidipusz király* és *A fizikusok* közötti hasonlóságra maga Dürrenmatt mutat rá a darabjához írt, 21 pontból álló teoretikus függelékben. Oidipuszhoz hasonlóan Möbiusnak is azzal kell szembenéznie, hogy a tervszerűen cselekvő embereket a véletlen akkor sújtja le a legnagyobb csapással, ha „e véletlen következtében éppen a céljuk ellentétéhez érnek el: ahhoz, amitől rettegetek, ahhoz, amit el akartak kerülni.”²¹ Ezt a szerinte filozófusok számára is elkerülhetetlen paradoxont a drámaíró a fizikus helyzetével érzékelteti.

A tragikomédia két felvonásból áll. Mindkét felvonás kezdetén egy ápolónő holtteste van a színpadon, ami azonnal megteremti a félelem atmoszféráját. Mindkét felvonás Einstein hegedűjátékának hangjaival zárul, aki mindkétszer Fritz Kreisler egy-egy darabját játssza. Kreisler, a valódi Einstein barátja, szerzeményeiről azt terjesztette, hogy a barokk és a klasszicizmus korának elveszett és általa megtalált darabjai. Hatvanadik születésnapján leplezte le önmagát a nyilvánosság előtt. A dráma Einsteinje által játszott darabok utalások arra a történetre, amelyben minden fontosabb szereplőről kiderül, hogy nem az, akinek mutatja magát.

A dráma főhőse Möbius, aki azzal szembesül, hogy az általa kidolgozott elmélet eredményei, amennyiben nyilvánosságra és emberi alkalmazásra kerülnek, az emberiség kipusztulásával fenyegetnek. „Hogy a világ a már birtokában levő fegyvereket mire használja, tudjuk; hogy mire használná azokat, amiket én tennék lehetővé, azt könnyű elképzelni. Én ennek a felismerésnek rendelttem alá az életemet.”²² Mivel ismeretei halálosak, el kell rejtenie őket a

¹⁹ *Szophoklész drámái*. id. kiad. 193.

²⁰ Uo.

²¹ Friedrich Dürrenmatt: *Drámák*. Ford. Ungvári Tamás. Budapest, Európa, 1977. 70.

²² Uo. 58.

valóság elől. „Nekünk, fizikusoknak, egyetlen lehetőségünk maradt: a kapituláció a valóság előtt. Ez a valóság nem méltó hozzánk. És bennünk falba ütközik. Vissza kell vennünk a tudásunkat, és én vissza is vettem [*Wir müssen unser Wissen zurücknehmen, und ich habe es zurückgenommen*].”²³

Ezért választotta a „csörgősipkát.” Eljátssza, hogy felfedezéseit Salamon király nyilatkoztatta ki számára. Ám a színjátékon is átüt a valóságos rettegés. Családja előtt beszél Salamonról. Az, aki neki megjelenik, nem „az aranykor hatalmas királya”, hanem a kozmikus véget szemlélő „szegény” Salamon. „Eldobta bíbortalástját, és meztelenül, bűzösen kuporog az én szobámban, mint a valóság szegény királya, és iszonyúak a zsoltárai.” Az egyik, az úrutasok éneke, a következőképp kezdődik:

Kiröppentünk a mindenségbe
A hold pusztáira.
Porában elmerültünk
Némán merültek el
Már ott sokan; puhára főttek
A Merkúr ólomgőzeiben, elrothadtak
A Vénus olajtócsáiban és
A Marson: felfalt minket a nap²⁴

Itt a megidézett király ölti magára az orákulum szerepét. Möbius azonban épp e színjátékkal küzd teljesülése ellen. A dráma legvégén, mikor felismeri a prófécia önbeteljesítő jellegét, már azonosítja magát annak alanyával, Salamonnal. Azzal „a szegény Salamon királlyal”, akinek bölcsessége elpusztította istenfélelmét, ez pedig elpusztította a rá bízott birodalmat: „kéken fénylő sivatag csupán, és valahol egy kicsi, sárga, névtelen csillag körül kering céltalanul, mindörökké, a radioaktív föld.”²⁵

A másik két fizikus, aki azt játssza, hogy fizikus, Newton, aki valójában Kilton, és Einstein, aki valójában Eisler. Míg Möbius a tudás visszavétele mellett kötelezi el magát, a másik két tudós két különböző okot képvisel, amiért a tudományos haladás eredményeit a valóság rendelkezésére kell bocsátani. Newton a tudomány szabadságának eszméje mellett érvel. Amíg a társadalom „békén hagyja” a tudóst, annak nincs dolga azzal, hogy a rendszer hogyan hasznosítja eredményeit. „A mi dolgunk csakis az, hogy elvégezzük az úttörő munkát, a többihez semmi közünk. Hogy aztán az emberiség tud-e járni a neki épített úton, az már az ő gondja, nem a mienk.”²⁶ Newton „esztétikai” megközelítésével

²³ Uo. 59.

²⁴ Uo. 31-32.

²⁵ Uo. 68.

²⁶ Uo. 55.

szemben Einstein számot vet a tudós felelősségével. Ez azonban azt jelenti számára, hogy a fizikusnak élnie kell saját hatalmával, politikussá kell válnia, azaz el kell köteleződnie valamilyen rendszer érdekei mellett. A két megközelítés ideológiája talán megfeleltethető annak a két szuperhatalomnak, aki Dürrenmatt korában vívta hidegháborúját. A tudomány szabadságának gondolata áll szemben az állampárt melletti elköteleződés szükségességének gondolatával. Möbius szerint a kérdésben csak szigorú „logikai következtetés” útján dönthetnek.²⁷ Szókratészi vizsgálódása mindkét gondolatmenetben feltárja az ellentmondást. Egyrészt ha a honvédelem szabja meg a célokat, a tudósok szabadsága illúziónak bizonyul. Másrészt ha a párt irányításának rendeli alá magát, lemond hatalmáról, és ugyanúgy a honvédelem céljainak válik kiszolgáltatottá. Végül is a fizikusok mindkét esetben politikusok foglyaivá válnak.

Möbius logikai következtetése szerint csak jelenlegi fogságukban lehetnek szabadok, és csak az örültek házába zárva kerülhetik el az emberiség örületét és kollektív öngyilkosságát. Így maradhatnak fizikusként ártatlanok. „Vagy itt maradunk az örültekházában, vagy a világ lesz azzá. Vagy kitöröljük magunkat az emberiség emlékezetéből, vagy magát az emberiséget töröljük el.”²⁸ A fizikusok az egész emberiséget érintő kérdésben maguk hoznak döntést. Azonban épp ez vezet majd el a katasztrófához. Erre utalnak a darabhoz fűzött 21 pont 16., 17. és 18. pontjai:

16. A fizika tartalmi kérdése a fizikusok ügye. A fizika hatása: mindnyájunk ügye.

17. Közös ügyeinket csak együttesen oldhatjuk meg.

18. A közös ügyek egyéni megoldására minden kísérlet hiábavaló.²⁹

Annak, hogy Möbius racionális tetteivel legnagyobb félelmét valósítsa meg, feltétele egy véletlen. Ezt a véletlent az intézet tulajdonosa, Mathilde von Zahnd a következő szavakkal fejezi ki: „A saját börtönötökbe menekültetek.”³⁰ A fizikusok önkéntes fogságáról kiderül, hogy börtön. Az újonnan érkező ápolók valójában az üzemi rendőrség tagjai. Ahogy Dürrenmatt fogalmaz, felismerésük pillanatában „[k]ívülről kápráztató, vakító világossággal fény-szórók söpörnek végig a fizikusokon.”³¹ A kép valóságos börtönt idéz.

Az intézmény átváltozása során von Zahnd lecseréli apja, a titkos tanácsos faliképét nagyapja, a generális képére. „Még mindig nagyszerűen fest az öreg harcos, és most végre ezekkel is büszkélkedhetünk ebben a házban. [...] A

²⁷ Uo. 57.

²⁸ Uo. 60.

²⁹ Uo. 70-71.

³⁰ Uo. 67.

³¹ Uo. 64.

titkos tanácsos viszont a női lakosztályra kerül, a milliomosokhoz.”³² A titkok lelepleződnek, hogy beigazolódnak Möbius félelmei: felfedezéseit katonai célokra használják. Ráadásul a lehető legrosszabb szcenárió keretében: eredményei egy örült despota kezébe kerültek. Möbius színjátékát, amivel saját börtönébe menekült, Salamon megidézése szolgáltatta. A bolondokháza tulajdonosa a jelenést valóságnak tekinti. Ám ez a Salamon már nem a szegény király, hanem az aranykirály. Möbius felfedezése az ő viláгурalmának eszköze, von Zahnd pedig az, aki trösztje által e viláгурalmat megvalósítja a Földön és az űrben.

A doktorkisasszony nem csak fizikailag, de morálisan is fogva tartja a tudósokat. Mindhárom fizikus megtapasztalta ápolónők szerelmét, és ezt mindhárman a nővérek meggyilkolásával viszonozták. Newton és Einstein a tudomány haladásának ügyéért, Möbius a nyilvánosság megakadályozásáért követte el tettét. Ezért kellett „feláldozniuk” őket – ahogy mindhárman fogalmaznak, mikor a nővérekre isznak. Végül azonban kiderül, hogy ez is csak látszat. Von Zahnd áldozta fel valójában az ápolónőket, hogy a kiszámíthatóan viselkedő fizikusokat sakkban tartsa. Mathilde tette saját gyilkos tettük örületét tükrözi vissza számukra.

Möbius legnagyobb rémálma, tudományos felfedezésének kontroll nélküli katonai felhasználása épp azáltal teljesedik be, hogy megpróbálta tudását visszavonni a valóságból, és a visszavonás következetes megvalósítása érdekében a gyilkosságtól sem riadt vissza. Von Zahnd utolsó elhangzó szavai: „A világválalat megindult, a termelés megkezdődik.”³³ Útjára indul Salamon próféciájának teljesülése. A többi fizikussal folytatott vitája során korábban Möbius azt mondta: „Amit az ember egyszer kigondol, annak következményei vannak.” („*Was wir denken, hat seine Folgen.*”)³⁴ Most e szavakat keserű lemondással a következőképp módosítja: „Amit egyszer kigondoltak, azt nem lehet visszavonni.” („*Was einmal gedacht wurde, kann nicht mehr zurückgenommen werden.*”)³⁵

Egy 1987-es interjújában Dürrenmatt arról beszél, hogy *A fizikusok* című drámájával egy „fordított Oidipuszt” szándékozott írni: „Oidipusz arról értesült az orákulumtól, hogy apját megöli és anyját feleségül veszi. Ezért elmenekült. Azonban rossz irányba menekült. Théba felé menekült, a világba. Möbius, a fizikus, attól a felismerésétől menekült, hogy tudása elpusztítja a világot, méghozzá a jó irányba: a bolondokházába. Elhagyta a világot. Ám végül mindkét

³² Uo. 62.

³³ Uo. 67.

³⁴ Uo. 55.

³⁵ Uo. 67.

út katasztrófához vezet: Oidipusz megöli apját és elveszi anyját, Möbius nem tudja az általa elgondoltat nem elgondoltta tenni.”³⁶

Mindkét drámában a tudásra törekvés és az azzal való szembenézés vezet el a főhős rémálmanak beteljesedéséhez. Mindkét dráma arra mutat rá, hogy míg a racionalitás célja az ember félelmeinek elkerülése, túlhajtott formájában épp az általa elkerülni kívánt veszélyek megvalósítását eredményezi. Szophoklész a *gnómé* emberi képességekre alapozó észszerűségével az annak önhittségét leleplező *phronein* érvényét állította szembe. Dürrenmatt pedig azt mutatja be, hogyan fordítja a tervszerű gondolkodást a véletlen saját ellentétébe.

Mindkét főhős neve beszédes név, mely tartalmazza sorsuk paradoxonát. Oidipusz neve nem csak átszúrt bokájára utal. Magában foglalja az *oída* szót, ami egyszerre jelenti azt, hogy „tudom”, és azt, hogy „láttam”. Vagyis a név tartalmazza a látás - vakság, illetve tudás - nem tudás egész összetett viszonyrendszerét, mely a mítosz megjelenítésének egyik fő szervező elve. Oidipusz az, aki azt mondhatná: nem tudom (*oída*), hol (*pou*) vagyok. Erre utalnak Teiresziasz szavai is: „Te látsz és nem látod, milyen fertőben élsz, / Sem, hogy kinek házában élsz és kikkel élsz!” (413-414)³⁷ Oidipusz az, aki nem tudja, hol van. Először azért, mert nem látja múltját, azután azért, mert mikor már látja a múltat, akkor a jelent és a jövőt nem kívánja többé látni.

Möbius neve ugyancsak magában hordja sorsát, utalva a matematikusról elnevezett szalagra, amelynek egyetlen oldala az ellentétes oldalba fordul át. Möbius a tervszerűen cselekvő ember, aki a véletlen következtében épp céljai ellentétéhez jut el: ahhoz, amittől a legjobban rettegett. Möbius megismétli Oidipusz sorsát. Oidipusz nevét németül – és időnként magyarul is – Ödipusznak ejtik. Möbius neve Ödipuszt rejt magában. Ő az az ember, akinek azáltal válik valóra legnagyobb félelme, hogy következetes racionalitásával igyekszik elkerülni azt.

³⁶ „Dürrenmatt im Gespräch mit Jürg Ramspeck” (1987). In Alexander Ritter: *Erläuterungen und Dokumente: Friedrich Dürrenmatt „Die Physiker”*. Philipp Reclam, Stuttgart, 1991. 115. Franz-Josef Payrhuber: *Friedrich Dürrenmatt „Die Physiker”*. Philipp Reclam, Stuttgart, 2006. 37. Saját fordítás – C.Gy.

³⁷ *Szophoklész drámái*. id. kiad. 158. Ez a szójáték jelenik meg a korinthuszi hírmondó érkezésekor feltett kérdéseinek sorvégi „rímjeiben”: „Megtudhatnám-e, idegenek, tőletek, / Oidipusz király palotája merre van? / Vagy mondjátok meg inkább, hol van ő maga?” (924-926: „ἀρ' ἂν παρ' ὑμῶν, ὃ ξένοι, μάθοιμ' ὅπου / τὰ τοῦ τυράννου δῶματ' ἐστὶν Οἰδίπου; / μάλιστ' αὐτὸν εἶπατ', εἰ κάτισθ' ὅπου.”) Uo. 177. A szójáték egyik variációja szerepel abban az ironikus kérdésben, amellyel Oidipusz először érdeklődik Laiosz gyilkosainak hollétéről: „De hát hol vannak?” (108: „οἱ δ' εἰσι ποῦ γῆς”) Uo. 148. A kérdés tartalmazza a választ... Bernard Knox: *Oedipus at Thebes*. Yale University Press, New Haven, 1957. 63. Frederick Ahl: *Sophocles' Oedipus: Evidence and Self-Conviction*. Cornell University Press, Ithaca – London, 1991. 157. Bloom: *Sophocles' Oedipus Rex*. id. kiad. 54-55.

A FÉLELEM KÖZÖSSÉGE: SZEMÉLYKÖZI VISZONYOK ÁGOTA KRISTÓF MŰVEIBEN

DECZKI SAROLTA

A félelem a fenyegetettség érzése, a biztonság hiánya. Amikor nem tudunk csak úgy ráhagyatkozni a minket körülvevő világra, hanem állandó készenlétben kell lennünk arra, hogy valami váratlannal találjuk szembe magunkat, ami ellen védekezni kell. A félelem a biztonságérzet fogatkozása, amikor a dolgok és a világ nem úgy működnek, mint ahogyan megszoktuk. A világ otthonos. Ahogyan a *Lét és idő*-ben olvashatjuk: „A »bin« (vagyok) kifejezés összefügg a »bei«-jel; a világhoz kötött, amelyben így vagy úgy otthonos vagyok.”¹ A *Dasein*-nak nevezett ember feloldódik az otthonosnak érzett világban, és eligazodik benne, ahogyan Heidegger írja, utalások, jelek és jelzések segítségével. Ez utóbbiakról írja, hogy „ilyenek például az útjelzők, a határkövek, a hajózásban a viharjelző gömbök, a jelzőhangok, a zászlók, a gyász jelei és más effélék.”² A világ maga utalásösszefüggés, melyben a dolgokhoz praktikus jelentést tudunk rendelni, és amelyben a dolgok kézhez állnak. Engedelmesek, a világban való eligazodást szolgálják.

Heidegger leír azonban olyan eseteket is, amikor megbomlik az világban való létezés magától értetődősége, és a dolgok nem állnak többé a szolgáltatunkra. Használhatatlanok, hiányoznak vagy az utunkban vannak, elvesztik kézhezállóságukat, de éppen ekkor mutatkozik meg a világszerűségük. Éppen ekkor jelentkezik be a világ. A kézhezálló hiánya – ahogyan olvashatjuk – „törést jelent a körületekintésben felfedett utalásösszefüggésekben”³. A világ elveszíti az otthonosságát, és ezzel bejelentkezik valami *unheimlich*, valami hátborzongatóan idegen. Nem igazodunk el benne többé, fenyegetővé válik, félelmetessé.

Heidegger megkülönbözteti ugyan a félelmet a szorongástól, és azt állítja, hogy a félelemnek van mitől-je, vagyis mindig meg tudjuk mondani, hogy éppen mitől félünk, míg a szorongás a világ teljes jelentéstelenségével szembesít, és ebben mutatkozik meg a hátborzongató idegenség, az otthontalanság, mely egyszersmind szabad létünkkel is szembesít. Heidegger egzisztenciális analízisében kardinális jelentősége van ennek a szétválasztásnak. Azt állítja,

¹ Heidegger, Martin: *Lét és idő*. Ford. Vajda Mihály, Angyalosi Gergely, Bacsó Béla, Kardos András, Orosz István. Budapest, Gondolat Kiadó, 1989. 158.

² Uo. 189.

³ Uo. 186.

hogy az otthontalanság és a hátborzongató idegenség eredendőbb fenomén, mint a mindennapi gondoskodás teljes biztonságérzete és igénytelensége, melyeket a hanyatlás móduzaként ír le. E ponton azonban nem követném tovább, hanem azt állítom, hogy amit mindazok a sajátosságok, melyekkel a szorongás fenoménjét jellemzi, a mindennapos tapasztalat során a félelemmel kapcsolatban is helytállóak. Meg kell jegyeznünk, hogy a pszichológia is hasonló kritériumok szerint különbözteti meg egymástól a félelmet és a szorongást, vagyis az előbbinek tudjuk a tárgyát, a mitől-jét, míg az utóbbi irracionális.

A neurobiológia azt mondja a félelemről, hogy a szervezet egy adaptív emocionális állapota, ami növeli a motivációt a túléléshez szükséges gyors válaszokra, és azok kivitelezését szervezi. A félelem állapota immobilizációt vált ki: megdermedünk, emocionális és kognitív válaszképtelenség alakul ki, a memória ki is kapcsolhat, és nincs emlékezet a történekekről. A félelem tanulása ugyanakkor evolúciós előnnyel is jár, hiszen a túlélés érdekében fontos megtanulni, mitől érdemes magunkat távol tartani vagy megküzdési stratégiákat kidolgozni rá. Vagyis a félelem teljes megbénulást, válaszképtelenséget, immobilizációt is okozhat, de ezzel együtt vagy ezen tünetek feloldásaként válaszra, megoldásra is ösztönözhet.

Mindezek fontos szempontokat szolgáltatnak Agota Kristof *A nagy fizet* című regényének az elemzéséhez, melyben a szereplők egymáshoz, a világhoz, a háborúhoz való viszonyának, életstratégiáinak fő szervező elve a félelem. A regény kritikusai is rendre kiemelik a regény ezen aspektusát:

Sajó András: „aki a szerző végtelenül leegyszerűsített mondatait olvassa, az a létezés kendőzetlen rettenetével szembesül”⁴.

Boka László: „a közelmúlt történelmének közös, kelet-európainak mondható nyomorúságát és az ebből fakadó identitásokat, vagy a diktatúrák természetrajzából adódóan a félelem és kiszolgáltatottság által generált túlélés-történeteket konkretizálható tér-időben jelenítik meg”⁵.

Lipóczi Sarolta: „az olvasó – a fiktív történet mögött – itt is felismerheti a magyarországi körülményeket. De hasonlóképpen érezhet a világ bármely olvasója, akinek országában idegen csapatok vonulása, erőszak, a túlélésért folytatott küzdelem, menekülés és a tankokkal bevezetett új rend határozta meg az emberi sorsokat.”⁶

⁴ Sajó András: Nagy regények a nagy füzetben. *Élet és Irodalom*, 1988. április 22. 10.

⁵ Boka László: Határ és háttér. Elválasztottság és szökés mint prózapoétikai létkonstituáló tapasztalat Bodor Ádám, Agota Kristof és Papp Sándor Zsigmond prózájában. In: *Tér(v)iszonyok és térkép(zet)ek*. Budapest, Bibliotheca Nationalis Hungariae – Gondolat Kiadó, 2014. 113.

⁶ Lipóczi Sarolta: Fikció és történelmi valóság Agota Kristof műveiben. *Bécsi Napló*, 2013 november – december, 12.

De számos más kritikus is kiemelte azt az alapszituációt, hogy a két fiútestvér először egy háború sújtotta országban próbál meg túlélni, majd egy diktatúrában, és a kettő között a különbség pusztán árnyalatnyi. Az életveszély, a fenyegetettség, a kiszolgáltatottság, és az ezekből fakadó félelem állandó, és átjárja az élet minden területét. „Ágota Kristóf hősei úgy egyéni életükben, mint történelmi idejükben két korszak határán állnak. Ám éppen iker voltuk miatt nem nőhetnek fel, nem lehetnek előzmény-nélküli lények. A kettészakítottság az életkorok egymásutániságára is vonatkozik: a gyerekkort a felnőttkor csak biológiailag, de nem ontológiailag követi. Idevág Kertész Imre gondolata arról, hogy minden diktatúra infantilizálja alattvalóit, nem adja meg nekik a felelős felnőtttség szabadságát. Az ikreket a már említett nevelődési folyamat a háború alatt gyerekként arra készíti fel, hogy a háború utáni diktatúrát felnőttként is elviseljék; ám ebből csak az következik, hogy a gyerekként megtanult háborús szabályok a totalitárius rendszerekben a háború utáni békében is érvényesek. Háború és béke között nincsen nagy különbség.”⁷

A regényben nincsenek konkrétumok, nincs megnevezve sem az ország, sem a város, ahol játszódik. Ez a tény egyébként jelentősen hozzájárult a nemzetközi sikerhez, hiszen nem csupán egy kelet-európai ország háborús és diktatórikus viszonyainak ábrázolásaként értelmezték, hanem általában a háborút, a diktatórikus és embertelen körülményeket emelték ki, amelyek között az ikerpárnak túlélnie és boldogulnia kell. Kristof műveiben nemcsak a helyeknek nincs nevük, de a történet idejére is csak következtethetünk, ezeket a szerző ily módon elemeli a valós történésektől, stilizálja őket. Nem az fontos, hogy hol és mikor történnek meg a dolgok, hanem az, hogy megtörténnek, és a téri-idő koordinátáktól eloldozva mintegy általános érvényre tesznek szert. Nem egy konkrét „itt és most” helyzet lehetséges cselekvései stratégiáit mutatják fel, hanem egy általános emberi létállapotot, melyet a félelem és a kiszolgáltatottság határoz meg.

Mindezek ellenére a magyar elemzők számára világos, hogy a műveiben felbukkanó kisváros nem más, mint Kőszeg, az író kedves városa, nem messze az osztrák határtól, melyen keresztül emigrált a férjével '56-ban. Kőszeg határváros, s ebben a minőségében jelenik meg Ottlik *Iskola a határon* című regényében is, melyet az elemzők rendre citálni szoktak *A nagy füzet*ről írva. A párhuzam természetesen adja magát: nevelődési regényekről van szó, melyek egy határ menti kisvárosban játszódnak, de éppen a határnak ez a hangsúlyossága jelzi, hogy nem csupán földrajzi határról van szó egyik esetben sem, hanem a határátlépés helyszíne elsősorban az emberi tudat és a lélek.

⁷ Horváth Csaba: Egység a kétségben. *Kalligram*, XIX. évf., 2012. április, 93.

A félelem valóságos tipológiáját vázolhatjuk fel a regényben, de bármi is a félelem tárgya, mitől-je, alapvető konstituense az, hogy a világ hátborzongató idegenségéről, otthontalanságáról van szó, melyben nehéz eligazodni, mely állandó fenyegetést jelent és az adaptáció kényszerét. Háború van tehát, az főszereplő ikrek anyja félti gyermekeit, ezért rég nem látott anyjához viszi őket, akiről azt rebesgeti a kisvárosban, hogy megmérgezte a férjét. Senki sem szereti, félnek tőle, boszorkánynak nevezik. A városi közösségben levő státuszát jól jellemzi az is, hogy a város szélén, annak határán lakik, az utolsó házaktól is öt percnyi járásra. Onnan tovább menve már sorompó van, amit egy katona őriz géppisztollyal. Az ikrek rendszeresen mászkálnak a határ menti erdőben, egyszer egy szőkevény katonával is találkoznak. A regény a második világháború idején játszódik, légiriadók vannak, a gépek a határ túloldalán bombáznak. S amikor kiderül, hogy a Nagyváros elesett, akkor a megszállóktól való félelmükben tömegek indulnak meg a határ felé a szomszédos országba. Köztük az ikrek édesanyja is, aki egyszer csak váratlanul felbukkan, és magával akarja vinni rég nem látott gyerekeit. A háború végeztével pedig a határ lezárul: „Az új határzár áthatolhatatlan. Hazánkat szögesdrótt veszi körül, el vagyunk vágva a világtól.” Az utolsó tagmondat közhelyessége árulkodó: kérdés, hogy a két gyerekelbeszélőnek lehetett-e bármi tudomása arról, hogy mit jelent elvágva vagy nem elvágva lenni a világtól, és mit jelenthetett számukra egyáltalán a világ – amelyről a történet szerint nincs sok tudomásuk, meglehet, hogy inkább mások szavait ismétlik.

A határ innentől az életük szerves részévé válik. Egyszer például jön egy tiszt, és meg akarják venni a nagymama szőlőjét, mert oda akarnak határőr-laktanyát építeni. Amikor a nagymama bizalmasan akar velük beszélni, akkor fél tőle, hogy meghallják a határőrök, akik mindenfelé járkálnak. A határnak fenyegető jelenléte van, bezártságot és állandó kontrollt jelent, amelyből sokan ki akarnak törni. Így jelenik meg egy napon náluk az ikrek apja is letépett körmökkel, és a segítségüket kéri, hogy átjusson a határon. Kiderül, hogy pár év telt el a háború vége óta, noha konkrét időmeghatározások itt sincsenek, de a letépett körmök is jelzik, milyen korszakban járunk. Az ikrek felderítőútra mennek a határhoz, majd hazamennek felkelteni az apjukat. Ekkor már mindent pontosan tudnak előre: az apjuknak meg kell halnia, hogy az egyikük élve átjusson a határon. Vagyis eleven pajzsként használják, kímélet és lelki furdalás nélkül feláldozzák. Aztán az egyikük átkel a határon, a másik pedig visszafordul a nagymama házába. Az apa meggyilkolása pedig egy alapvető erkölcsi határ átlépése. De az ikrek számára egyébként sem jelentett különösebb morális problémát a „ne ölj!” parancsnak a megszegése, hiszen megtették már azelőtt is. Erre azonban nem valamilyen gonoszság vagy romlottság vezette őket, hanem nagyon is gyakorlatias megfontolások. Testileg és lelkileg is

alkalmazkodtak a körülöttük levő, a túlélésre berendezkedett világhoz, és amikor szenvtelenül ölnek, az nem könyörtelenség, hanem a világ logikája.

A világ fenyegetései gyors adaptációra készítetik őket, melynek kimunkálása, gyakorlatai saját fejlődéstörténeti ívbe rendeződnek. A regény számos elemzője is nevelődési, Bildungsromanként értelmezte a történetet – de a parabolikus történelmi regényként való értelmezési lehetőség is felmerül. Az alapszituáció tehát az, hogy egy, a fővárosban, szerető családban élő ikerpár kikerül ebből a védett burokból, rideg és szeretetlen körülmények közé. Nagyon gyorsan adaptálódniuk kell, alkalmazkodniuk az ellenséges és félelmetes világhoz, mely a nagymamánál várja őket. „... a két fiú számára ez az élet negatív paradicsommá válik: megtanulják elviselni az éhséget, a fájdalmat, a hideget. Az élet biológiai létezés lesz a számukra, sőt a társadalmi létezés is a biológia mintájára sajátítják el: a megtanult koldulás a gyűjtögetés, a vadászat szociálisan transzponált változata. A többi emberrel való kapcsolattartás elsajátítása szintén a mindent a túlélésnek alávető tanulási folyamat része, ahogyan a hideg vagy a szomjúság elviselése is. A két testvér létezni tanul. A tanulás közben kísérleteznek magukon és egymáson, s a kísérlet fázisait, eredményeit lejegyzik. Az alkotás nyelve és a nyelv megalkotása is megjelenik abban a nagy füzetben, amely maga a regény.”

Ahogy naplójukban, a nagy füzetben írják:

Nagyanya sokszor megver bennünket, a bütykös kezével üt, vagy a seprűvel, vagy vizes ronggyal. Húzza a fülünket, belemarkol a hajunkba.

Mások is megpofoznak, megrugdosnak bennünket, azt se tudjuk, miért.

Fájdalmunkban sírva fakadunk.

Szenvedünk attól is, ha elesünk, megvágjuk magunkat, lehorzsoljuk a bőrünket, vagy ha nehéz munkát végzünk, fázunk vagy melegünk van.

Elhatározzuk, hogy megedzzük a testünket, hogy megtanuljuk sírás nélkül elviselni a fájdalmat. (19)

Kezdetét veszi tehát a teljes, radikális átalakulás, adaptáció. A fiúk nem kímélik sem önmagukat, sem a másikat. Bármiféle félelemnek az írmagját is kiirtják magukból, csupán az marad meg, ami a túléléshez szükséges. A cél az érzéketlenség, a külvilág hatásainak való ellenállás. Hogy többé semmi se érinthesse meg őket, és semmi se fájjon.

Az első gyakorlat a fájdalomtűrés. Derékszíjjal ütik és késsel vágják egymást, a sebbe pálinkát öntenek. Addig csinálják, míg eltűnik a fájdalom-érzet, és idegenné válnak a saját érző, eleven testükben.

Aztán a lelkiüket edzik meg. Édesanyjuk úgy becézgette őket, hogy kedveseim, drágáim, mindenségeim, imádott kicsikéim. A nagymamájuk pedig szukafattyaknak nevezi őket, ezért ehhez szokadják hozzá magukat, hogy fájdalom nélkül el tudják viselni a sértegetéseket. S ahogyan az ütésekkel, úgy vannak a szavakkal is: egy idő után közömbössé válnak irántuk. Aztán megcsinálják ugyanezt fordítva: a becéző szavakat ismételtetik addig, amíg elveszítik a jelentésüket, és csökken a miattuk érzett fájdalom.

A koldulásgyakorlatra nem az alamizsna miatt van szükségük, hanem mert meg akarják tudni, hogy ez milyen érzés, és mit szólnak hozzá az emberek. Gyakorolják továbbá az érzékszervek működésének a felfüggesztését: milyen lehet vaknak és süketnek lenni. Addig csinálják, amíg segédeszközök nélkül is képesek kirekeszteni a látványt, illetve a hangokat.

Az éhség gyakorlására is az adaptáció érdekében van szükségük, hiszen háborús időkben kevés az ennivaló. A kegyetlenség gyakorlása pedig ismét csak a lélek megedzése, valamint ezzel párhuzamosan a régi, szülői világ érzelmi tartalékainak, erkölcsi normáinak a felszámolása. A fiúk csirkéket vágnak le, noha nem szeretnek ölni. De ezt a gyakorlatot még a nagymama is támogatja, mondván: „jó, ha tud ölni az ember” (47).

Az ikrek számára a legnagyobb félelem, a legnagyobb fájdalom azonban az egymástól való elválás. Még amikor otthon éltek a szüleiknél, az édesapjuk már akkor is kísérletet tett rá, hogy külön osztályba rakják őket, hogy a saját életüket éljék. Ez számukra olyan volt, mintha kettéhasították volna a testüket, fizikailag is rosszul lettek, kórházba is kellett vinni őket. Az utolsó, és egyben a legnagyobb próbatétel tehát az elszakadás. Amikor az egyikőjük az apjuk halott testén átlépve elhagyja az országot, és fizikailag és lelkileg is elválnak egymástól. Ez az elképzelhető legnagyobb áldozat, és a világhoz való adaptáció legnagyobb foka számukra, amivel voltaképpen mindenüket elveszítik, saját identitásukat, lelkiüket, de még a testüket is, mely csak másikkal párban értelmezhető számukra. Ezzel voltaképpen legyűrték a legnagyobb félelmüket és fájdalmukat – de ennek az ára a saját identitás, személyiség megsemmisülése.

Ez pedig egyszersmind a humanizmus embereszményének a teljes zárójelbe tétele, a felvilágosodás visszavonása. Marx írja a *Gazdasági-filozófiai kéziratokban*, hogy „az öt érzék kiképeződése az egész eddigi világtörténelemnek munkája.”⁸ Hiszen a világhoz az érzékszerveken keresztül viszonyulunk, általuk történik a világ elsajátítása, megismerése, megértése és élvezése. A

⁸ Karl Marx: *Gazdasági-filozófiai kéziratok 1844-ből*. Budapest, Kossuth Kiadó, 1977. 61.

világot meg kell tanulni érteni és élvezni, az érzékek munkájában benne van az elme, a megismerés munkája; „az egész világtörténelem munkája”. Ahogy a továbbiakban olvassuk: „Magától értetődik, hogy az emberi szem másképp élvez, mint a nyers, embertelen szem, az emberi fül másképp, mint a nyers fül stb.”⁹ Az emberi szem azt látja, amit megtanult látni, és minél többet tud a világról az elme, annál többet és jobban lát a szem. Az ikrek gyakorlatai arra irányulnak, hogy leépítsék a világtörténelem munkájának eredményét, és fülük ismét „nyers fül” legyen. A felvilágosodás és a humanizmus eszménye a *Bildung* embere, az autonóm, kritikus, a saját világára és saját magára is reflektálni képes egyén, aki képes *mássá lenni*, az *önmagaság technikai* révén saját magát megalkotni. Ahogy Foucault írja: „A modernség önmagunk felé való viszonyt is kijelöl: önmagunk kitalálását, újra létrehozását.”¹⁰ Az ikrek ezt az önmaguk és egymás felé való viszonyt építik le. Önmagukat nem létrehozzák, hanem megsemmisítik.

A családi otthon, a szülői ház elhagyása és a nagymamához kerülés a világ utalásösszefüggéseinek a szétszakadása, radikális törés és idegenség az ikrek számára. Az új körülményekhez való adaptálódás azt jelenti, hogy le kell építeni saját magukat, ki kell üresíteni a régi jelentéseket, mint ahogyan az édesanya becéző szavait is addig ismételtetik, míg már nem jelentenek semmit. Újra kell konfigurálni az érzékelést, radikálisan átszabni annak határait, és felszámolni az otthonról hozott erkölcsi normákat is. A világ fenyegetéseihez, félelmetességéhez való adaptáció gyakorlatilag a személyiség teljes felszámolását jelenti számukra, egészen a végletekig, amíg megválnak egymástól, mellyel egy életre magukba fogadják a világ hátborzongató otthontalanságát – de egyszersmind egy életre le is küzdenek minden félelmet és fenyegetést. A nevelődési folyamat voltaképpen önmegsemmisítés. De ekkor már nincs semmi, amitől félni kellene.

⁹ I. m. 60.

¹⁰ Michel Foucault: Mi a Felvilágosodás? (Was ist Aufklärung?) In uő: *A modernség politikai-filozófiai dilemmái, a felvilágosodáson innen és túl*. Ford.: Szokolczay Árpád. MTA Szociológiai Kutató Intézete, Budapest, 1991.

A SZORONGÁS ALLEGÓRIÁJA – RADNÓTI MIKLÓS A FÉLELMETES ANGYAL CÍMŰ VERSE KIERKEGAARD SZORONGÁS-FOGALMÁNAK TÜKRÉBEN¹

BRANCZEIZ ANNA

Radnóti Miklós *A félelmetes angyal* című verse 1943-ban keletkezett, és az 1946-ban, posztumusz kiadott *Tajtékos ég* című kötetben jelent meg, olyan közismert versekkel egyetemben, mint a címadó *Tajtékos ég*, A „Meredek út” egyik példányára, illetve a *Tarkómon jobb kezeddél*, amelyek mindegyike a háború szorongató élményére reagál.² Monográfiájában *A félelmetes angyal* kapcsán Ferencz Győző megjegyzi, hogy „a kétféle halál, a gyerekkori halálélmény és a közelgő halál tudata az életmű egyik legzaklatottabb versében ér össze.”³ Az életrajzi tények ismeretében igazat adhatunk Radnóti monográfusának, én azonban másfajta figyelemmel szeretnék a vers felé fordulni.

Tanulmányomban Radnóti versét a kézenfekvő olvasattal ellentétben nem a félelem, hanem a szorongás érzésének retorikai megmutatkozásaként értelmezem. Radnóti versében a félelem tárgya az angyal, az angyal színre vitele azonban meglehetősen enigmatikus: uralja az időt, a teret és a szubjektumot, és nem tudható, hogy honnan és merre tart. A félelmetes angyal alakja egy láthatatlan, a valóságban nem-létező absztrakcióra utal, amely kiszolgáltatottá teszi az ént, és szembesíti őt vélt vagy valós bűnével: az anya meggyilkolásával. Véleményem szerint Radnóti költeménye Søren Kierkegaard szorongás-fogalmának⁴ olyan kulcsgondolatait idézi, mint hogy a szorongásnak nincsen tárgya; a szorongás lehetetlenné teszi, hogy az én megszabaduljon a bűnösség érzésétől; hogy a szorongás a szédüléshez hasonlatos, és hogy a szorongás gúzsba köti a szubjektumot. Kierkegaard felvetései így jó támpontot jelentenek a vers árnyalt megközelítéséhez.

¹ A Radnóti Miklós költészetére fókuszáló kutatás a 2023/2024-es tanévben a Kulturális és Innovációs Minisztérium ÚNKP-23-4-I kódszámú Új Nemzeti Kiválóság Programjának a Nemzeti Kutatási, Fejlesztési és Innovációs Alapból finanszírozott támogatása mellett valósult meg. Ezúton is szeretném megköszönni Valastyán Tamásnak a konferencián feltett gondolatébresztő kérdéseit és baráti észrevételeit.

² A verset a következő kiadás szerint idézem: Ferencz Győző szerk.: *Radnóti Miklós összegyűjtött versei és versfordításai*. Budapest, Osiris Kiadó, 2006.

³ Ferencz Győző: *Radnóti Miklós élete és költészete*. Kritikai életrajz. Osiris Kiadó, 2009². 58.

⁴ Søren Kierkegaard: *A szorongás fogalma*. Ford. Rác Péter. Budapest, Göncöl Kiadó, 1993.

Már a verscím elolvasása után is adódik a kérdés: mit vagy kit testesít meg a félelmetes angyal alakja? Miért félelmetes? Milyen képzetek társulnak hozzá? Milyen helyet foglal el a szövegben? Radnóti költeménye egyértelműen a félelmetes angyal alakja köré szerveződik, és az is nyilvánvaló, hogy az angyal szubjektív képzet, csak az én számára létező entitás – a nyitó képben testetlen szellemként tűnik fel: „A félelmetes angyal ma láthatatlan / és hallgat bennem, nem sikolt.”

Amint arra elemzésében Páli Gabriella jó érzékkel felfigyel, a költemény szabálytalan rímképletéből következően még nagyobb jelentőséget tulajdoníthatunk az összecsengő szavaknak.⁵ Az első öt sor zárt egységének rímpárjai az angyal szubjektív érzékelhetőségét hangsúlyozzák. A harmadik sorban („de nesz hallatszík, felfigyelsz”) megjelenik a külső perspektíva, az angyal azonban a másik számára továbbra sem érzékelhető mindent kétséget kizáróan. Amint azt Páli megjegyzi, „az ebből eredő feszültség válik hangsúlyossá az első és negyedik sor egymásra rímelésében”.⁶ Úgy vélem, a „sikolt” ige szokatlanul erős szóválasztás a nyitó szakaszban. A fülsértő, bántó, sőt erőszakos hanghatás felerősíti, és egyúttal nyugtalanítóvá is teszi a csendet. Felfokozott érzelmekről tanúskodik a hatodik és hetedik sor zárt egysége is: a rövidre zárt mondatok darabossá, szakadozottá teszik a szöveget: „Ő az. Csak újra óvatos ma. Készül. / Védj meg, hiszen szeretsz. Szeress vitézül.” A rímhelyzetben egyúttal még hangsúlyosabbá válik a kérés („Szeress vitézül”) követelő jellege. Az erőteljes, már-már sürgető követelés okára a következő sorok adnak magyarázatot: a versbeszélő tart az egyedüllettől. „Ha vélem vagy, lapul, de bátor / mihelyt magamara hagysz.”

Az angyal szubjektív érzete egy olyan helyzetben (éjszaka, a magány pillanataiban) jelenik meg, amely természeténél fogva az idegenség és az ismeretlenség képzetével társul. A kellemetlen érzeteket fokozza, hogy a vers atmoszférája jól érzékelhetően kísérteties – vagy amint Honffy Pál fogalmaz, „megvan benne a kísértetromantika számos kelléke”.⁷ Az angyal alakja a szó köznapi értelmében is a túlvilágot, a szellemeket idézi: „Mikor fehér / a holdas éj, suhogó saruban / fut a réten s anyám sírjában is motoz.” A „fehér” közvetlenül a „holdas éj” jelzője, de a fátyolos ködbe vesző tájat idéző kép az angyal vizuális megjelenítésére is rávetül.

⁵ Páli Gabriella: *Az önkimondás alakzatai Radnóti Miklós költészetében* (szakdolgozat, kézirat), Pécsi Tudományegyetem Bölcsészettudományi Kar, Modern Irodalom-elméleti és Irodalomtörténeti Tanszék, Pécs. 49.

⁶ I. m. 51.

⁷ Honffy Pál: *„Ha rám figyelsz...” Radnóti Miklós verseinek elemzése*. Budapest, Krónika Nova Kiadó, 2005. 142.

A vers kézenfekvő módon kínálja a freudi olvasat lehetőségét, hiszen explicitté teszi, hogy az angyal a szubjektum lelkének része, a psziché legmélyéről feltörő jelenség. Amint arra Ferencz Győző mellett Hárs György Péter is rámutat, Radnóti gondolkodására és költészetére hatással volt a freudizmus és a pszichoanalízis: több verse is értelmezhető egy-egy freudi idea lírai újra-gondolásként.⁸ Páli Gabriella amellet érvel, hogy *A félelmetes angyal* leginkább a freudi „kísérteties” („unheimlich”) fogalommal hozható összefüggésbe. Freud szerint a kísérteties jelensége a szorongás manifesztációja; „nem új, vagy idegen, hanem egy, a lelki élet számára ismert jelenség, amely csak az elfojtás folyamatában távolodott el”⁹ az éntől. Páli szerint „az angyal félelmetessége [...] ekvivalenssé válik a »kísértetiessel«, amit megerősíteni látszik Freud fejtegetése a »hasonmás« motívumáról, mely a lélekhez szorosan kötődő védőszellemből vált »a halál kísérteties, élő hírnökévé«”.¹⁰ Úgy vélem, ebben a vonatkozásban válik hangsúlyossá az az észrevétel, hogy Radnóti nem egy szokványos angyalképet állít elénk. Az ént megkísértő félelmetes angyal az égből letaszított angyal, amelynek előképét a *Jelenések könyvében* („Levetették a nagy sárkányt, az ősi kígyót, aki maga az ördög, a sátán, aki tévútra vezet az egész világot. A földre vetették, s vele együtt letaszították angyalait is.”¹¹), illetve Rainer Maria Rilke *Duinói elégiák* című ciklusában találjuk meg („Iszonyu minden angyal. / Így visszafogom magamat, elnyelve sötét zokogásom”) Akárcsak Radnóti angyala, Rilke angyalai is „a halál hírnökeiként” tűnnek fel: „Angyalok (úgy mondják) nem tudják gyakran, az élők / vagy a holtak közt járnak.”¹² De Radnóti szövegében az ént megkísértő félelmetes angyal egyike lehet az ördög, a sátán égből letaszított angyalainak is, aki rossz útra téríti a versbeszélőt. Kierkegaard felfogása szerint a szorongás, amint arra később még visszatérek, bűnössé teszi az ént, megfosztva őt a szabadság, a lehetőségek élvezetétől.

A félelmetes angyal érthető az önvád verseként is; a szöveg ehhez az értelmezéshez is ad támpontokat. Az anya halálára tett utalás („megszültem és behaltál”) az elkövetett bűnre vonatkozó utalásként, a vers 9–10. sora („kikél

⁸ Ferencz: *Radnóti Miklós élete és költészete*. 109.; Hárs György Péter: Radnóti – ahogy tetszik (Pszichoanalízis a *Nyugatban* III.). *Múlt és Jövő*, 2009. 4. 74–87. 76.

⁹ Sigmund Freud: *A kísérteties*. Ford. Bókay Antal – Erős Ferenc. In szerk. Bókay Antal – Erős Ferenc: *Pszichoanalízis és irodalomtudomány: Szöveggyűjtemény*. Budapest, Filum, 1998. 65–82. 74.

¹⁰ Páli: *Az önkimondás alakzatai*. 55.

¹¹ *Biblia, Jelenések könyve*, 12,6. Ford. Gál Ferenc és munkatársai. Szent István Társulat, Budapest, 2006.

¹² Nemes Nagy Ágnes fordítása. A verset a következő kötetből idézem: *Rainer Maria Rilke versei*, válogatta Szabó Ede. Budapest, Európa Könyvkiadó, 1983.

a lélek / aljából és sikongva vádol”) pedig az önvád nyilvánvaló megfogalmazásaként érthető. A versben kimondott bűn azonban ugyanolyan igazolhatatlan, mint a félelmetes angyal létezése. Hogy az én bűnös-e vagy ártatlan, objektíve nem eldönthető. József Attila *A bűn* című verse kapcsán Tverdota György a következőket írja: „Ha bűnérzésem, büntudatom van, ennek meg-létét senki nem vonhatja kétségbe. A bűnt magát azonban ilyen esetben is bizonyítani kell.”¹³ Radnóti versében a bűn elkövetésének ténye ugyanúgy bizonyíthatatlan, mint József Attila versében.

Az iménti felvetések alapján úgy gondolom, hogy *A félelmetes angyal* kevésbé a félelem, mint inkább a szorongás verse: az angyal a szorongás képi megjelenítéseként fogható fel. Páli Gabriella elemzése ugyan többször is utal arra, hogy a versben feltörő „kontrollálhatatlan tartalmak” szorongáskeltőek,¹⁴ de ezt a gondolatot nem fejti fel elemzésében. Megközelítésemben ennek a felvetésnek a kibontására vállalkozom, és Kierkegaard szorongás-fogalma felől közelítek Radnóti verséhez.¹⁵ A szorongás, írja Kierkegaard, „teljességgel különbözik a félelemtől és más hasonló fogalmaktól, amelyek egy meghatározott dologra vonatkoznak”. A szorongás megjelenése első közelítésben az ártatlanság állapotához köthető. Ezt a békés és nyugodt állapotot a semmi uralja, a végtelen semmi, amelyben bármi megtörténhet. A semmi így a szabadság, a lehetőségek tárházának olyan formája, amely a szorongásban negatív előjelet kap.¹⁶

A félelmetes angyal versbeszélője éjjel szembesül a semmivel, abban a pillanatban, amikor mindenki alszik, amikor mindenki magányos, ahogy Kant írja Arisztotelész-parafrázisában: „ha ébren vagyunk, közös a világunk, ha azonban álmodunk, mindegyikünknek saját világa van.”¹⁷ Egy látszólag békés, nyugodt állapot telítődik a szorongás érzésével. A Radnóti-versben ábrázolt jelenet felfogható hallucinációként, egyfajta valósággá vált álomként is. Az angyal egyfelől a lélek része, egy belső kép, másfelől fizikailag is érezhető a jelenléte az a versbeszélő számára. Erre utalnak a „de nesz hallatszik, felfigyelsz” és „valami furcsa illat szállt s hideg / lehellet ért fülön” sorok. Freud szerint a hallucináció olyan valóságosként tétélezett „külvilág”, amely

¹³ Tverdota György: *„Zord bűnös vagyok, azt hiszem”: József Attila költészete*. Pécs, Pro Pannonia Kiadói Alapítvány, 2010. 128.

¹⁴ Páli: *Az önkimondás alakzatai*. 57.

¹⁵ Elképzelhető egyébként, hogy Kierkegaard Freud közvetítésében jutott el Radnótihoz, de ez csak pusztá feltételezés a részemről.

¹⁶ Kierkegaard: *A szorongás fogalma*. 52.

¹⁷ Immanuel Kant: Egy szellemlátó álmai megmagyaráztatnak a metafizika álmai által. Ford. Vajda Károly. In Uő.: *Prekritikai írások 1754–1781*. Budapest, Osiris/Gond-Cura Alapítvány, 2003. 445–510. 475.

„belülről jön létre”. Természetét tekintve hasonló az álomhoz, de a hallucináció esetében a valóságpróba csődöt mond, arra készítette az egyént, hogy higgyen látomásainak teljes valóságában.¹⁸ Ugyanakkor az én ebben a világban is egyedül van, hiszen rajta kívül senki más nem érzékeli azt.

A magányban eluralkodik a semmi, a semmi generálja a szorongást, a szorongás generálja a bűnt, a bűn pedig újabb szorongást hoz magával. „A bűn valósága ugyanis, írja Kierkegaard, nem tekinthető állandó valóságnak. A bűn kontinuitása olyan lehetőség, amely egyrészt félelmet kelt; másrészt a megváltás lehetősége ismét csak olyan semmi, amelyet az individuum egyszerre szerethet és féltet.”¹⁹ A szorongástól lehetetlen megszabadulni. Kontrollálatlanul tör elő, és eluralkodik a szubjektumon. Véleményem szerint Radnóti versében a „folyton” / „fojtón” rímpár összekapcsolása nemcsak „a tudattalan folyamatok kísérteties voltát emeli ki” (Páli Gabriella),²⁰ hanem az angyal állandó jelenlétének szorongáskeltő volta is utalhat. Ez is egybecseng Kierkegaard gondolataival: az angyal uralja a múltat és a jövőt, azaz a szubjektum „örökkévalóságát”. „Ha a nyelvhasználat pontosabb és szabályosabb akar lenni, összekapcsolja a szorongást és a jövőt. [...] Ha valami múltbeli vétség miatt szorongok, akkor az nem amiatt van, mert elmúlt, hanem azért, mert [valamilyen formában] megismétlődhet, vagyis jövő idejűvé válhat.”²¹

Radnóti költeménye egyetlen szövegfolyam, az angyal szubjektív képzetének felerősödésével azonban még zaklatottabbá válik a versforma: egyre gyakoribbak lesznek a soráthajlások, ami az érzelmek kontrollálhatatlan áradásának formai leképeződéseként is felfogható. Az angyal magával ragadja, magával sodorja, képletesen a mélybe rántja az ént. A soráthajlások dinamikus kussá teszik, felgyorsítják a szöveget, így az lehet a benyomásunk, hogy a nap-tár lapjai sebesen váltják egymást, hogy követhetetlenül peregnek az események. A szédítő körköröség érzetét keltik a vers következő sorai is: „Szava / mint vízbe kő, hullott szívembe / tegnap éjszaka / gyűrűzve, lengve és pörögve.”

A sűrűn tördelt szakasz ebben az esetben is felgyorsítja a szöveget. A vízbe hulló, hullámokat verő kő a mélység képzetét idézi, a „gyűrűzve, lengve és pörögve” határozószavak egymásra halmozása pedig a szédülés érzetét kelti. Radnóti verse ezen a ponton is összekapcsolható Kierkegaard gondolataival. Kierkegaard ugyanis a szédüléshez hasonlítja a szorongást, mint írja, „a

¹⁸ Sigmund Freud: Az álomtan metapszichológiai kiegészítése. Ford. Májay Péter. In *Uő.: Ösztönök és ösztönsorsok: Metapszichológiai írások*. Budapest, Filum, 1997. 115–128. 124–126.

¹⁹ Kierkegaard: *A szorongás fogalma*. 64.

²⁰ Páli: *Az önkimondás alakzatai*. 55–56.

²¹ Kierkegaard: *A szorongás fogalma*. 109.

szorongás [...] a szabadság szédülete”.²² „A szabadság, folytatja Kierkegaard, saját lehetőségeinek mélyére néz, ott megragadja a végességet, hogy ahhoz tartsa magát. Ebben a szédületben a szabadság összeomlik.”²³ A szorongás szabadsága tehát olyan szabadság, amely valójában börtön.²⁴

Radnóti szövegében a nyugtalanító, harcias, sőt erőszakos képek és kifejezések dominálnak (például: „sikongva vádol”, „úgy munkál benne, mint a méreg”, „felveri”, „lázítva, fojtón”, „vitázni kezdett” stb.). A „szava, / mint vízbe kő, hullott szívembe” sorok a lelki és a testi fájdalom képi megjelenítéseként érthetők. A versbeszélő teljes kiszolgáltatottságát pedig meztelensége jelzi: az éjszaka magányában, fegyvertelenül képtelen védekezni az angyal támadásával szemben. A vers utolsó szakaszában a félelmetes angyal veszi át a szót: a „valami furcsa illat szállt s hideg lehellet ért fülön” sorok után a költemény folyama megtörik, ettől a ponttól kezdve az angyal szavait halljuk.

Ferencz Győző és Honffy Pál egyaránt szó szerint veszik a versnek ezt a szakaszát, és az öngyilkosság gondolatának kifejezéseként értik azt. Ferencz a következőket írja monográfiájában: Radnóti „olyan kétségbeejtőnek látta [helyzetét], hogy [...] *A félelmetes angyalban* – legalábbis ezt az értelmezést is megengedi a vers – az öngyilkosság gondolata is megkísérti. A félelmetes angyal a sátán, aki arra biztatja, ne védekezzen tovább, szabaduljon meg földi börtönétől.”²⁵ Noha a vers kontextusa, a történeti események kétségtelenül szorongatóak lehetnek Radnóti számára, egyetértünk Páli Gabriellával abban, hogy a ráolvasásszerű szöveget célszerű a szó szerinti helyett metaforikusan értelmezni. Páli mellett érvel, hogy az ön-élveboncolás gesztusa a lelki mélységek feltárására, az önkimondásra irányuló kísérletnek tekinthető.²⁶ A „nyúzd meg magad, hiszen bolond, / ki bőrével, mint börtönével henceg” sorok egyúttal a szellem szabadság iránti vágyára is utalhatnak. Mintha ebben az esetben is a kierkegaard-i gondolatok lírai átíratát olvasnánk. Kierkegaard szerint a szellem „bizonyos értelemben ellenséges hatalom, mert állandóan zavarja a test és lélek közti kapcsolatot.”²⁷ A feltárulkozás szabadsága azonban szenvedést jelent a szubjektum számára.

A vers a prosopopeia retorikai alakzatával érzékelteti a szorongás elhatalmasodását a szubjektumon. Sokat hivatkozott *Az önéletrajz mint arcrongálás*

²² Uo. 73.

²³ Uo.

²⁴ Uo. 54.

²⁵ Ferencz: *Radnóti Miklós élete és költészete*. 611. Lásd még Honffy: „Ha rám figyelsz...”. 144.

²⁶ Páli: *Az önkimondás alakzatai*. 58.

²⁷ Kierkegaard: *A szorongás fogalma*. 53.

című tanulmányában Paul de Man a „síron-túlról-jövő hang fikciójaként”²⁸ jellemzi a prosopopeiát – *A félelmetes angyal* kiváló példa lehet erre az elgondolásra. De Man szerint a prosopopeia „a beszéd képességével ruhazza fel” a halott vagy élettelen másikat. A „hangnélküli létező”²⁹ hangot és arcot kap, ugyanakkor „a holtak megszólaltatásával az élők [...] egy csapásra némává válnak, beledermedve a saját halálukba.”³⁰ Az angyal elhallgatásával Radnóti verse is véget ér: „S az asztalon felébredt s villogott a kés.” A megszemélyesítés eszközével a vers kényszerítő erejű zárata azt érzékelteti, hogy a szubjektum többé nem ura önmagának. A kísérteties alaphangulatú versben a kés meg-elevenedése a jövőre vonatkozó fenyegetést rejtí magában, ami összekapcsolható azzal a gondolattal, hogy a félelmetes angyal – a szorongás allegóriája – uralja a szubjektum örökkévalóságát.

Függelék

Radnóti Miklós:

A félelmetes angyal

A félelmetes angyal ma láthatatlan

és hallgat bennem, nem sikolt.

De nesz hallatszik, felfigyelsz,

csak annyi, mintha szöcske pattan,

szétnézel s nem tudod ki volt.

Ő az. Csak újra óvatos ma. Készül.

Védj meg, hiszen szeretsz. Szeress vitézüln.

Ha vélem vagy, lapul, de bátor

mihelyt magamra hagysz. Kikél a lélek

aljából és sikongva vádol.

Az örület. Úgy munkál bennem, mint a méreg

s csak néha alszik. Bennem él,

de rajtam kívül is. Mikor fehér

²⁸ Paul de Man: Az önéletrajz mint arcrongálás. Ford. Fogarasi György. *Pompeji*, 1997. 2–3. 93–107. 102.

²⁹ Uo.

³⁰ I. m. 103.

a holdas éj, suhogó saruban
fut a réten s anyám sírjában is motoz.
Érdemes volt-e? – kérdi tőle folyton
s felveri. Suttog neki, lázítva, fojtón:
megszülted és belehaltál!
Rámnéz néha s előre letépi a naptár
sorjukra váró lapjait.
Már tőle függ örökre
meddig s hová. Szava
mint vízbe kő, hullott szivembe
tegnap éjszaka
gyűrűzve, lengve és pörögve.
Nyugodni készülődtem épen,
te már aludtál. Meztelen
álltam, mikor megjött az éjben
s vitázni kezdett halkan itt velem.
Valami furcsa illat szállt s hideg
lehellet ért fülön. „Vetkezz tovább!
– így bízott, – ne védjen bőr sem,
nyers hús vagy úgyis és pucér ideg.
Nyúzd meg magad, hiszen bolond,
ki bőrével, mint börtönével henceg.
Csak látszat rajtad az, no itt a kés,
nem fáj, egy pillanat csupán, egy szisszenés!”

S az asztalon felébredt s villogott a kés.

Dieter Henrich utolsó műve¹ a „teológus és evangélista” (15) János első levelének nevezetes passzusát választotta címül: „A szeretetben nincs félelem” (1Jn 4, 18). A szerző a mondat filozófiai értelmezését tűzte ki célul, a tágabb szövegösszefüggést figyelmen kívül hagyva: ebben az esetben ugyanis figyelembe kellene vennie az értelmezéshez a keresztyén Biblia teológiai kontextusát. Henrich felfogása szerint azonban János kifejezetten a bárki által megélhető élményekből kiindulva próbálja meg igazolni az állítás igazságát, amely a sajátos keresztyén kontextus és a ráarakódott értelmezési hagyomány nélkül is teljesen érthető, mi több: ahhoz, hogy a kifejezetten teológiai mondanivaló hatást tudjon kifejteni, érthetőnek is kell lennie – sőt a megfogalmazása idején is érthető volt, hiszen különben nem tudta volna az üzenetét nagyobb nehézségek nélkül befogadni „a Római Birodalom már hívős-józanná vált életvilága” (50).

Henrich értelmezésének a háttérét hét évtizednyi, rendkívüli belső koherenciát mutató gondolkodói pályafutás adja. Ezt a háttérret, amely előtt kirajzolódik a gondolati keret az utolsó könyve tárgyául választott szakasz értelmezéséhez, maga Henrich vázolja föl: ismerteti azokat a gondolati összefüggéseket, amelyekbe a könyv illeszkedik, és vázolja a belőlük nyíló értelmezési perspektívákat is. Ugyanakkor ő, akit a filozófiai belátások és felismerések keletkezése is kifejezetten foglalkoztat, semmiképp sem háríthatja el filozófiai gondolatmenete egyetlen pontján sem az ellenvetések lehetőségét, a filozófiai belátások és érvek határait is láttatva ezzel: a filozófiai értelmezés segítségével a szeretet nem képes kiűzni a félelmet – erről a keresztyén teológiai értelmezés kompetenciája meggyőzi az üzenetét meghallókat.

A gondolati előzményeket illetően Henrich kifejti, hogy az 1958-as habilitációs írásától kezdve – amelyhez ebben az utolsó írásában tételesen kapcsolódik – következetesen a tudatos Énből indul ki, a filozófia alapvetéséről gondolkodó filozófusként és a szellemi konstellációkra fókuszáló filozófiatörténészként is. Azonban gondolkodói pályafutása a Max Weber tudományelméletével való, 1952-es számvetéssel indul, s a Weber-hatás ebben az utolsó könyvében is megmutatkozik.

* Itt mondok köszönetet Hidas Zoltánnak (PPKE, Szociológiai Intézet) az észrevételeiért.

¹ *Furcht ist nicht in der Liebe. Philosophische Betrachtungen zu einem Satz des Evangelisten Johannes.* Frankfurt, Klostermann, 2022. A szövegben további hivatkozás nélkül szereplő oldalszámok erre a könyvre voantkoznak.

Az, hogy a könyv vallási szöveget értelmez, már önmagában utalhat a Weber iránti affinitásra, csakúgy, mint a tárgyalásmód. Weber végig az életművében kitüntetett figyelmet szentel vallási jelenségeknek és képzeteknek. Henrichről nem mondható el ugyanez: szórványosan bukkannak föl nála filozófiailag és teológiailag meghatározó jelentőségű vallási témák (pl. ontológiai istenbizonyítás, háromság és személy). Azonban mindketten külső nézőpontból vizsgálják tárgyukat: a *Világvallások gazdasági etikájában* Weber bizonyos fogalmakat (világelutasítás és világigenlés, misztika és aszkézis) minden vallásra egyöntetűen és következetesen alkalmazva, s így típusokat megállapítva (ugyan-ez a módszer *A protestáns etika és a kapitalizmus szellemére* is érvényes), Henrich pedig filozófiatörténeti jelenségekként írva teológiai témákról, akár történetileg, akár analitikus módszerrel elemezve őket.

Weber vallási értelemben abszolút botfülűként jellemezte magát² (hozzátéve, hogy alaposabban megvizsgálva a dolgot, ő nem vallásellenes s *nem is vallástalan*); Martin Buber – bár nem közvetlenül neki címezve – képtelenségnek nyilvánította a vallási botfülűség gondolatát: elfogadni annyit tesz, mint a személyes hajlamtól függővé, szubjektív élménnyé tenni a vallásos hitet, ez pedig egyet jelent a szellem öngyilkosságával és megsemmisítésével.³ Mint mondja, a vallás hozzá van hangolva az élethez, s nincs szükség semmiféle spirituális készséghez a megéléséhez-megelevenítéséhez.⁴ Ez a „botfülűség” azonban Weber számára az „értékmentesség” jegyében űzött szociológusi hivatás velejárója volt: a jelenségek leírása és a döntés (és a belőle fakadó a cselekvés) a vallás szférájában éppúgy elkülöníthető és elkülönítendő egymástól, mint a politikumban: a szociológus feladata leírni azt, amit a pap, a próféta, a vallási virtuóz és a politikus csinál. Az „értékmentesség” tekintetében a szociológus Buber nem követte Webert.⁵

A „vallási botfülűséget” ma Habermas névével szokás egybekapcsolni,⁶ de Henrichet ugyanennyire jellemzi ez abból a szempontból, hogy a vallási képzeteket nem belső perspektívából írja le és elemzi – függetlenül attól, hogy

² Egy Tönniesnek írott levelében, lásd Max Weber: *Gesamtausgabe*. Bd. II. 6. *Briefe 1909-1910*. M. Rainer Lepsius, Wolfgang J. Mommsen (Hrsg.). Tübingen, Mohr, 1994. 65.

³ Lásd M. Buber: *Religion als Gegenwart*. In Rivka Horwitz ed.: *Buber's Way to I and Thou: an Historical Analysis and the First Publication of Martin Buber's Lectures Religion Als Gegenwart*. Heidelberg, Schneider, 1978. 41–152., 49., 51., 77.

⁴ A weberi vallási botfülűségről adott leírásban Paul Mendes-Flohr könyvére támaszkodtam: *Martin Buber. A Life of Faith and Dissent*. New Haven – London, Yale University Press, 2019. 140.

⁵ Vö. Maurice Friedman: *The Interhuman and What is Common to All: Martin Buber and Sociology*. *Journal for the Theory of Social Behaviour*. 1999/4. 29. 403–417. 407.

⁶ Lásd pl. J. Habermas/J. Ratzinger: *A szabadelvű állam morális alapjai: a szekularizálódás dialektikája az észről és vallásról*. Ford. Horváth Károly. Budapest, Barankovics István Alapítvány – Gondolat, 2007.

személyes síkon számon tartja a család protestáns vallási háttérét (így azt is, hogy az apja számára a protestáns hit összeegyeztethető volt annak a weberi gondolatnak az elfogadásával, hogy a tudomány varázstanította a világot).⁷ Ez a botfűlés a filozófia és vallás viszonya kanti leírásának analógiájára is adódik: a pusztán az ész elveit szem előtt tartó filozófusnak a tiszta észvallás körén belül kell maradnia, s a kinyilatkoztatott vallás elemeit kell az erkölcsi fogalmakhoz mérnie, azaz a sajátos hittartalmakat tekintve semlegesnek kell maradnia.⁸

Ezt a kanti alapállást elfogadva is úgy kell tekintenie Henrichnek, hogy János mondatának a vallási összefüggést zárójelbe téve, a filozófia eszközeivel, a sajátosan vallási élményt megelőző, általános emberi tapasztalatból kiindulva értelmezhetőnek kell lennie. Ez azt sugallja: a vallási jelentés megértéséhez és átéléséhez nélkülözhetetlen és megkerülhetetlen lépés a filozófiai értelmezés; s ha ez így van, akkor az emberi szeretettapasztalatok racionális megértése az öntudatból kiindulva lehetséges. Az önmagára vonatkozás viszont transzcendenciát implicál, hiszen a véges szubjektum „önmagára vonatkozása olyan, hogy struktúrája és keletkezése tekintetében nem érthető meg önmagából. Már az »én« valamilyen faktum, éspedig az ész faktuma, amennyiben minden tapasztalatot meg kell előznie” (64).

Henrich 1952-ben, a weberi tudománytan egységéről szóló disszertációja alapján írott könyvében úgy fogalmaz, hogy Weber kutatási programja egy még kifejtésre szoruló filozófiai antropológián alapul.⁹ A kifejtés a Henrich-tanítvány Wolfgang Schluchter szerint Henrich szubjektivitáselmélete segítségével végezhető el.¹⁰ A Schluchter-tanítvány Hidas Zoltán úgy fogalmaz, hogy „Weber tudománytanának, a kultúratudományok módszertanához fűzött elvi fejtegetéseknek az egysége [...] annak az ésszel bíró, kultúrában élő embernek az antropológiájában gyökerezik, aki valamilyen belső vonatkoztatási pontot követve tudatosan vezeti az életét”.¹¹ E megállapítás fényében az általános emberi tapasztalatot megfogalmazó újszövetségi szöveghely kifejezetten alkalmasnak látszik arra, hogy e program megvalósításának kiindulópontja legyen.

⁷ Dieter Henrich: *Ins Denken ziehen. Eine philosophische Autobiographie*. München, Beck, 2021. 10.

⁸ Lásd Kant: *A vallás a pusztá ész határain belül*, előszó a második kiadáshoz (AAVI, 12 sk.). (A második előszónak nincs magyar fordítása.)

⁹ Uő: *Die Einheit der Wissenschaftslehre Max Webers*. Tübingen, Mohr, 1952. 103.

¹⁰ Wolfgang Schluchter: *Bewusstseinsphilosophie und Soziologie*. In Manfred Frank, Jan Kuneš (Hrsg.): *Selbstbewusstsein. Dieter Henrich und die Heidelberger Schule*. Berlin – Heidelberg, Springer, 2022. 393–410. 407.

¹¹ Zoltán Hidas: *Dieter Henrich und Max Weber. Eine Philosophie im Blick auf Max Webers Soziologie*. In Andreas Cser, Ingo Runde (Hrsg.): *Max Webers Rezeption in Heidelberg*. Heidelberg, Universitätsverlag Winter, 2024. (Megjelenés előtt.)

Nyelvileg különösen a Rudolf Bultmann által hangsúlyozott¹² gnómaszerűsége teszi alkalmassá erre János kijelentését. Ezt Henrich maximálisan ki is aknázza: szövegösszefüggés híján ugyanis eleve meghatározatlanul marad, kinek a ki iránt érzett, mifajta szeretetéről van szó, s ugyanúgy az is, hogy kinek kitől s mitől való félelemével van dolgunk. Mivel azt semmilyen értelmezés nem hagyhatja mindenestül figyelmen kívül, hogy újszövetségi szöveghelyről van szó (ráadásul a közvetlen környezetében olvasható a hatástörténetileg rendkívül megkerülhetetlen „az Isten: szeretet” kijelentés), ezért az értelmezőnek mindenképpen számolnia kell azzal a lehetőséggel, hogy itt a szeretet jelentheti az Isten ember iránti, az ember Isten iránti, illetve emberek egymás iránti szeretetét (az önszeretetet is beleértve). Ráadásul Henrich a keresztyén kontextusban felbukkanó mindhárom görög szeretetfogalmat (erősz, philia, agapé) számításba veszi, mondván, egyetlen spektrumot alkotnak (10), és Luther (illetve Károli, továbbá a Jakab király-féle változat stb.) is egyetlen szót talált a fordításukra, ami azért szerencsés, mert így egyetlen szóval az egész spektrumot átfoghatjuk.¹³ S hasonló a helyzet a félelemmel is, hiszen ez is többféleképpen érthető. Az egyik, az általános emberi tapasztalatot alapul vevő megközelítés szerint a félelem a körülményeink rosszabbra fordulásának, s végső soron a fizikai vagy erkölcsi értelemben vett megsemmisülésünk lehetőségének a számbavételét kísérő érzelem. Mivel pedig önmaga megőrzésének (*conservatio sui*) vágya minden élőlénybe belé van plántálva, ezért ez a félelem életünk minden aspektusát áthatja. (S ez nem egyszerűen egy antropológiai állandó, hanem konkrét korszakhoz is köthető: Henrich az önmegőrzés vágyát a modern filozófiai gondolkodás alapstruktúrájának tekinti.¹⁴) Ám a 'phobosz' jelentheti azt az érzést is, amelybe a bennünket meghaladó, a kanti értelemben vett fenséges iránti tisztelet érzése is belevegyül, s ebben az esetben a félelemben a numinóuzsallal (a *mysterium tremendum*mal vagy a *fascinans*szal) való szembesülésnek a protestáns vallásfilozófus Rudolf Otto (1869-1937) által feltárt és elemzett élménye ölt testet. Ebben a

¹² Rudolf Bultmann: *Die drei Johannesbriefe*. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1969. (2) 77. Szerinte ugyanis a bevett szövegváltozatban a 4,18 nem kapcsolódik az előző vershez. Az ő értelmező rekonstrukciója szerint az így értendő: „Abban teljeseedik be bennünk Isten irántunk érzett szeretete, hogy bátran bízhatunk ebben a világban, mivel ahogyan ő [Krisztus] van (az apa iránta érzett szeretetében), úgy vagyunk mi is a szeretetben [ti. Krisztus irántunk érzett szeretetében].”

¹³ Az *Újszövetség*ben valójában nem fordul elő az 'erősz' szó. Bár az ebben rejlő lehetőséget nem aknázza ki tételelesen, de ez a merőben filológiai tény egybevág Henrich elképzeléseivel. (Mint a *Deus est caritas* című enciklikájában XVI. Benedek pápa megjegyzi, a *Septuaginta*ban viszont kétszer felbukkan a szó.)

¹⁴ Dieter Henrich: *Die Grundstruktur der modernen Philosophie*. In H. Ebeling (Hrsg.): *Subjektivität und Selbsterhaltung. Beiträge zur Diagnose der Moderne*. Frankfurt, Suhrkamp, 1976. 97–121.

kontextusba az istenfélelem érzése is beleértendő: a *Septuaginta*-ban és az *Újszövetség*-ben is használatos a „phobosz theou/ küriou”. S egy filozófiai szövegben azért is indokolt számot vetni az istenfélelem mozzanatával, mert Jeruzsálem hagyománya szerint ez a bölcsesség kezdete (Péld 9, 10).¹⁵ (A keresztyének számára pedig a végítélettől való félelmet is felidézi a szó.)

Henrich csakugyan mintha a filozófiai antropológiát szeretné szubjektum-filozófiailag megalapozni: ehhez kézenfekvő kiindulópontként kínálkozik János mondatát a vallási dimenziótól megfosztva általános emberi tapasztalatot megfogalmazó kijelentésként értelmezni. Az elvileg bárki által átélhető szeretettapasztalatok, amelyek azt sugallhatják, hogy a szeretetben nincs félelem, széles skálát fognak át, a szexuális vágytól („a szép testek” felé fordulástól) elkezdve, amelynek a hatalmába kerülve úgyszólván megfedkezünk magunkról, a szublimáltakig (a szépség ideájáig). Henrich értelmezése szerint azonban János az emberi szeretet olyan vonásait tartja szem előtt mondata megfogalmazásakor, amelyek különböznek a szexuális vágytól vagy a törzsi hovatartozástól (22). Vagyis a kötődésnek éppen azokat a megnyilvánulásait hagyja figyelmen kívül Jánossal együtt Henrich, amelyeket biológiai lényként (azaz emberi fajhoz tartozóként) a legelemibbnek élünk meg.¹⁶ Itt azonban nem arról van szó, hogy Henrich vulgáris platonista vagy aszkétikus keresztyén módra elvetné a testiséget, hanem arról, hogy az etika megalapozásával kapcsolatos megfontolásai alapján arra a belátásra jutott, hogy a szeretet elve nem sorolható az öntudatunkból fakadó erkölcsiség elé. (Következésképpen a szeretet jegyében adott esetben önmagunk feláldozását is kívánatosnak tartó erkölcsiség nem tekinthető előbbre valónak a törvényeket formálisan is betartani kívánó erkölcsiségnél, az odaadás a tudatos kísérésnél [46, 1. l.]). Vagyis számára a véges, tudatos szubjektum a kiindulópont, és azt kell megmutatnia, milyen összefüggés érvényesül az öntudat és az érzelmek között (23 sk.). Ebből következik, hogy az, ami e belátás szerint nem a tudatos életvezetéssel kapcsolódik össze, ami nem a tudatos döntéseink eredménye, kiküszöbölendő a vizsgálódás köréből.

¹⁵ Leo Strauss: Jerusalem and Athens: Some Preliminary Reflections. In *Uő: Studies in Platonic Political Philosophy*. Chicago – London, University of Chicago Press, 1983. 147–173. Az istenfélelem kifejezésére a *Septuaginta* a pozitív jelentéstöltött ‘euszebeia’ szót is ismeri (Péld. 1,7) – ellentéte az ‘aszebeia’, az egyik bűn, amellyel Szókratészt vádolta az athéni esküdtszék. Azzal a felfogással, amely összekapcsolja a bölcsességet vagy tudást az istenfélelemmel, ellentétes a lucretiusi felfogás, amely szerint az istenfélelem gúzsba köti, lenyűgözi az elmét.

¹⁶ De adható olyan leírás is e legelemibb tapasztalatról, amely szerint az a szenttel kapcsolódik egybe, s a szexuális egyesülést személyek egyesülésévé változtathatja át. Lásd pl. Roger Scruton: *Sexual desire: a moral philosophy of the erotic*. London, Weidenfeld & Nicolson, 1986. 32. Lásd még *Uő: Death-devoted heart: sex and the sacred in Wagner's Tristan and Isolde*. Oxford, Oxford University Press, 2004.

A tudatosság előtti jelenségek kezelésében Henrich közvetlenül Weber, Durkheim és Freud munkásságához kapcsolódik: a két szociológiai gondolkodó a házasságot (vagy Henrich szóhasználatával: a beigazolódott¹⁷ életpartnerséget [12]) merőben az ösztönvilág síkját meghaladó erkölcsnemesítő civilizációs vívmánynak, s így jól leírható történeti jelenségnek tekinti,¹⁸ Freud pedig a civilizáció és az ösztönvilág mindig csak időlegesen feloldódó konfliktusát (s fordítva: csak időlegesen kiújuló viszályát), dialektikájukat hangsúlyozza.¹⁹ A beigazolódott életpartnerségnek ebben a perspektívában semmi köze a merőben szexuális vágyhoz. Inkább arról van szó ebben a felfogásban, hogy az egyébként mindent az élet peremére szorító testi vonzalom – amely „még a szeretet egy formájának számít” – „mintaként előföltételezi az önmaga hatalmában lévő tudatos életet” (37), azaz a látszólagos ellenkép az utóbbinak a derivátuma. A beigazolódott életpartnerségben élő személyeket a tudatos szubjektum mivoltuk különbözteti meg azoktól, akiket a szenvedély vezérel. A tudatos szubjektumról alkotott felfogásával Henrich közvetlenül kapcsolódik a személy Strawson által képviselt felfogásához (amely szerint a személy olyan típusú entitás, amelynek a körébe tartozó individuumoknak tudatállapotokat és testi tulajdonságokat – tér- és időbeli jellemzőket – is tulajdoníthatunk²⁰). Egy mozzanattal azonban gazdagítja ezt a felfogást: Henrich számára ugyanis a gondolatok mindenkor egyes szubjektuma a kiindulópont, akinek ahhoz, hogy önmagához viszonyulhasson – azaz önmagára vonatkozó tudása legyen, vagy ilyet lehessen neki tulajdonítani –, további, e szubjektumot konstituáló aktivitást kell kifejtenie: azaz orientációt kell adnia az életének. Vagyis ez a szubjektum ennyiben összetettebb a strawsoni személynél, hiszen megjelenésének a koordinátáin (vagyis a tér- és időbeli jellemzőkön) és mindazon kívül, amit megélt (vagyis a tudatállapotokon kívül), ez az orientáció- vagy értelemadás is megkülönbözteti a többi szubjektumtól. (Ebből következően az öntudat valamilyen kommunikációs folyamat eredménye, nem abból származik, mint

¹⁷ A „bewährt” jelző megválasztásával Henrich Weberre és Buberre is utalhat: a protestáns hívó Isten előtti beigazolódásra (Bewährung) törekszik, míg Buber Noéra alkalmazza a cádik fordításaként a szót (Luthernál: „fromm”). Lásd Martin Buber: *Zur Erzählung von Abraham. Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums*. 1939. 83. 47–65.

¹⁸ Émile Durkheim: *Az öngyilkosság. Szociológiai tanulmány*. Ford. Józsa Péter. Budapest, Osiris Kiadó, 2003. 295 sk; Max Weber: *Közbevetett megfontolások*. Ford. Hidas Zoltán. In *Uő: Világvallások gazdasági etikája*. Szerk. Hidas Zoltán. Budapest, Gondolat, ELTE Társadalomtudományi Kar, 2007. 203–238., 224–229.

¹⁹ Freud: *Rossz közérzet a kultúrában*. In *Uő: Esszék*. Ford. Linczenyi Adorján. Gondolat Kiadó, 1982. 327–405, 359–361.

²⁰ Peter F. Strawson: *Individuals. An Essay in Descriptive Metaphysics*. London – New York, Routledge, 1959. 87–116.

Habermasnál [34 sk.]; ez a szubjektumból kiinduló modell inkább a társadalmi cselekvés weberi szubjektumával rokon.)

Ebbe a saját aktivitása által létrejött/létrehozott szubjektumba úgyszólván bele van építve a transzcendencia. Ugyanis az önmagának tudatában lévő szubjektum nem szerzője a saját öntudatának, s nem is a másokkal folytatott kommunikáció során jön létre. S mivel nem levezethető, ezért a szubjektum nem is tudja önmaga számára átláthatóvá tenni a saját alap-okát. Mivel pedig a szubjektum véges, ezért valami másban van az alap-ok: a föltétlenül (s a szeretet ebben hasonlít az öntudatra: szintén ebben van az alap-ok). Ám az öntudatnak a létrejötte önmaga számára felfoghatatlan alap-okára vonatkozó gondolatot is meg kell tudnia ragadni (33). Vagyis az önmagát saját maga által tételező szubjektumra „világimmanens transzcendencia” jellemző. Ezen a világon belül nyitottak az egyes szubjektumok más szubjektumokra: törődnek velük, gondoskodnak róluk, kötődéseket alakítanak ki egymással. Ezt jelenti a Henrich-féle „érett szeretet” vagy „beigazolódtott életpartnerség”. Az érett szeretetben a szubjektumok kölcsönösen megszilárdítják egymás szubjektum-voltát. A szeretet különleges tulajdonsága, hogy a mindennapok és a jövő gondjai az érintett szubjektumok számára elveszítik a fenyegető valóságukat. Ebben a szeretetben a szeretők olyan történés közös tudatát alakítják ki, amely valamiféle feltétlenül alapozódott meg.

A tágabb kontextust és a filológia szempontját figyelembe véve kérdés, hogy a könyv címéül választott jánosi mondat „valójában” (a „szerző” szándéka szerint) a szeretetről szól-e. Bultmann értelmezésében a voltaképpeni téma itt és az előző versben nem a szeretet, hanem a bizalom (*parrhészia*).²¹ Mit jelent ez a „bátor bizalom” (amelynek a szeretet még mindig lehet a „szubtextusa”)? Azt, hogy bármit (mindent) mondhatok (pán-rhémi), teljes lelki nyugalommal, akár a nyilvánosság, akár a transzcendens előtt.

²¹ Bultmann: *Die drei...* 76.

MENEKÜLÉS A BUBORÉKBA

ROPOLYI LÁSZLÓ

Mindent, mi nem ennivaló,
megrágtam és kiköptem.
Magamtól tudom, mi a jó
s hogy egyremegy, szappangolyó
vagy égbolt van fölöttem.¹

A közösségi média lehetőségeit kiaknázva az utóbbi 8-10 év alatt radikálisan megváltozott a netkultúra. Úgy tűnik, viharos gyorsasággal és nagy hatékonysággal alakult át az internethasználók tömegeinek a közösségi média által közvetített „valósághoz”, „tényekhez”, „igazsághoz” való viszonya. Az átalakulás univerzalitása és mélysége új kultúra, új kor eljövételének az érzetét kelti. Egy ideje neve is van az új kornak: azt mondjuk, hogy kezdetét vette a posztigazság korszaka.

A korszak jellegzetességeit nem nehéz azonosítani: hamis hírek, dezinformációk, összeesküvés-elméletek és hasonlók megállíthatatlan terjedése a neten és fokozódó népszerűsége mindenekelőtt az internetezők körében. Mindezek nem függetlenek a nethasználókat saját véleménybuborékaikba záró kommunikációs eljárások népszerűvé válásától. A posztigazság korszakának hálópolgárai véleménybuborékaikba menekülnek a net közvetítésével rájuk zúduló „valósággal” való találkozás elől. A változásokat megérteni és megmagyarázni azonban egyáltalán nem tűnik egyszerűnek. Az világos, hogy a netkultúra – és a hozzá fűződő várakozások – nagyot változtak, de se az okok, se a következmények nem azonosíthatók túl jól.

Mindazonáltal úgy tűnik, hogy Erich Fromm személyiségfelfogásának néhány aspektusa valószínűleg hozzájárulhat az internethasználat korábbi, valamint megváltozott, mai gyakorlatának az ezek egyes következményeinek a megértéséhez. Fromm – a korszak sok más gondolkodójához hasonlóan – már az 1940-es években kereste a fasizmus térhódításának lehetséges magyarázatait. Törekvéseinek egyik első eredménye az 1941-ben az Egyesült Államokban megjelent „szociálpszichológiai” könyve, a *Menekülés a szabadság elől*.²

¹ József Attila: *Könnyű, fehér ruhában*. (1937. június) Több kiadás.

² Érdekes látni, hogy Fromm könyve Amerikában és Németországban is változó címekkel jelent meg. Az eredeti kiadás: *Escape from freedom* (NY, Farrar & Rinehart, 1941), egy újabb kiadás: *The Fear of Freedom* (London, Routledge & Kegan Paul, 1942). A korabeli német kiadások pedig: *Die Furcht vor der Freiheit* (Zürich, 1945),

Ennek a műnek két fontos összetevője: Fromm meggyőző magyarázatai a modern személyiség reformáció korabeli kifejlődését meghatározó alapvető tényezőkről és az érvényesülésük nyomán formálódó modern karakterstruktúráról, valamint a személyiség karakterstruktúrájának a faszizmus uralomra jutásához is hozzájáruló 20. századi megváltozásáról. Míg a 15-16. századi folyamatokban az individuális szabadság iránti igény dominált, addig a 20. század első felében a szabadságtól való félelem, a szabadságtól való menekülés törekvései váltak meghatározóvá.

Alaptézisünk szerint a szabadsághoz való individuális viszony hasonlóan radikális megváltozását azonosíthatjuk az internethasználat negyvenéves történetében is. A kezdetektől a 2010-es évekig terjedő harminc évben a nethasználó hálópolgár (e-személyiség)³ individuális szabadságának vonzásában tevékenykedett az interneten, de az utóbbi 10 évben ez a helyzet alaposan megváltozott, és ma, a szabadságtól való félelem terjedésével a netezők sokasága egyre inkább saját véleménybuborékába menekül.

MODERN INDIVIDUUM ÉS SZABADSÁG

A középkori ember erősen korlátozott, hierarchikus, zárt társadalomban élt. Ez a közeg biztonságos, ismerős és megszokott környezetet biztosított a társadalom egyedei számára, de az egyéniséggé válás előtt jelentős, esetenként áthághatatlan akadályok tornyosultak. Ám a történeti viszonyok változásai lehetővé tették az individualizáció tömeges mértékű megindulását.

Az individuum kifejlődésének ideológiai háttere, támasza kezdetben vallási formában, a reformáció mozgalmaiban jött létre. Arra törekedtek, hogy az ember Istenhez fűződő viszonyának alakítását az egyes ember saját kezébe adják, így az individuális szabadság először a hit vonatkozásában jött létre, illetve: először a hit dolgában igényeltek individuális szabadságot.

Az ezt követően kibontakozó modern polgári világ értékrendjének centrumába az individuális függetlenségre és szabadságra alapozott saját világok feletti uralom került. Az individuális függetlenség és szabadság, a saját világ és a saját világ feletti korlátlan uralom korábbi korokban isteni, illetve hűbérúri kiváltságoknak számítottak. A modern polgári fejlődés e kiváltságok megszüntetésére, az individuális kontroll „demokratizálására” törekedve minden individuum számára „megígérte” a saját világot s a saját világ feletti uralmi pozíciót.

illetve *Die Angst vor der Freiheit* 1952. A magyar fordítás – *Menekülés a szabadság elől* – az eredeti angol kiadás 1969-es verziója, valamint a standard német kiadás alapján készült (1993).

³ Ropolyi László: Digitális identitás – e-személyiség. In *Az identitás*. Lábjegyzetek Platónhoz 18. Szerk. Daróczi Enikő és Laczkó Sándor. Szeged, Pro Philosophia Szegediensi Alapítvány, Magyar Filozófiai Társaság, Státus Kiadó. 2020. 245–259.

Mindazonáltal a kifejlődő modern individuum egy számára idegen, ellenséges környezetben találta magát, ami tele volt ismeretlen veszélyekkel, beleértve a másik individuum ismeretlen törekvéseit is – és senki se védelmezte ezekkel a veszélyekkel szemben. A formálódó individuum alapélményei közé tartozott a szorongás, a félelem, az elemi biztonság hiánya, s csakis magára számíthatott. Ezek a körülmények determinálták a modern individuum alapvető személyiségvonásait s hoztak létre individuálisan szabad, önző individuumok sokaságával benépesített elidegenedett világot.⁴

A közösségek élete az értelmes önzés és a társadalmi szerződés eszméi nyomán alakult. Az uralom eszköze a modern tudásra alapozott hatalom. Az embereknek a természet, a társadalom és önmaguk feletti uralmát szolgálva az élet minden szférájában érvényre jut a modern racionalitás. Minden lét az univerzális érvényességű elvont ész fényében igazolódik.

A modernitás rendszere évszázadokig működni látszott, s korábban soha nem tapasztalt gazdasági és kulturális fejlődést produkált. A 20. századra azonban a helyzet lényegesen megváltozott. A század szörnyűségekké és szenvedésekkel teli története, az uralomra jutott embertelen eszmények hiteltelennítették a modernitás egész hagyományát. Gyanúba keveredett az élet fölött hatalmat szerző elvont ész, az emberek hatékony pusztításában részt vállaló tudás, tudomány és technika, valamint a társadalmi rendszereket intézményesített pokollá változtató modern politikai hatalom. A század közepére egyértelművé vált a modern viszonyok tarthatatlansága: kiteljesedett és elmélyült egy gazdasági, politikai, kulturális, az egész modern világrendszert átfogó válságfolyamat.

SZABADSÁG ÉS INTERNETHASZNÁLAT

Az internet a modernitás 20. században kibontakozó válságának a terméke. A válság nagy, összetett rendszerek átalakulását jelenti, melynek során a rendszer integritása meggyengül, az rendszert összetartó tényezők elveszítik hatékonyságukat, a rendszer felbomlik, szétesik, így napirendre kerülhet egy új rendszer létrehozása, s kialakítható lesz a létezők új szisztémája.⁵ A válság lefolyását a *dinamisz*, az *energeia*, és az *entelekheia* (arisztotelészi) fázisai jellemzik. A legmélyebb (energeia) fázisban, amelyre a teljes szétesettség jellemző, megszűnik a korábban „fennálló valóság” dominanciája, a folyamatban lévő változások s az ezekre való érzékenység elszakítják a szemléletet a fennállótól.

⁴ Fromm, Erich: *Menekülés a szabadság elől*. Ford. Bíró Dávid. Budapest, Akadémiai Kiadó, 1993.

⁵ Ropolyi László: Válság és átalakulás a koronavírus-járvány idején. In *Koronavírus idején*. Szerk.: Fokasz Nikosz – Kiss Zsuzsanna – Vajda Júlia. replika e-könyv. Budapest, Replika Alapítvány, 2020. 101–107.; Ropolyi László: Filozófia a posztigazság korában. *Polanyiana* 2022/1 (31). 38–62.

Ezzel eltűnik persze a referencia is, a szilárd pont, a „fennálló valóság” és a valóság kontrollja. A valóság feloldódik, virtualizálódik, relativizálódik és pluralizálódik. A válság (elszigetelt individuális) résztvevő-szemlélje nem „lát vagy nem néz ki” a folyamatból, együtt sodródik vele, kétségessé válik mindenféle összehasonlítás értelme és lehetősége. Ezt az álláspontot kríziskainak mondhatjuk, mivel a legmélyebb válság terméke, a modernitásban létrejövő legfontosabb változata a posztmodern attitűd.

A posztmodern álláspont ilyenformán a modernitásnak az *elvont észszerűség univerzális* használatára alapozott ideológiájától, valamint az ennek következtében fenyegető, illetve kibontakozó társadalmi és kulturális katasztrófáktól való megszabadulást foglalja magába. Követőjét sikeresen felszabadíthatja az elvont észszerűség, azaz az egyetlen valóság egyetlen helyes értelmezésén gyakorolható egyetlen helyes gondolkodásmód követésének uralma alól. Legfontosabb értékei a pluralitás, virtualitás, individualitás, töredezettség, hatalomellenesség, benne foglalt modernitás.⁶ Az internet ebben a helyzetben születik, a válságot realizáló „késő modern” ember gyakorlati válasza a modern válság kibontakozására és elmélyülésére. Az internet mint technikai termék befogadja, megőrzi és működése során megvalósítja, generálja a létrehozása során beleépített posztmodern értékeket.⁷

Az internetet létrehozó és fenntartó hálópolgári törekvések a modernitás sikertelennek bizonyult programja után 500 évvel ismét napirendre tűzik az individuum saját világának létrehozását s a saját világ feletti saját uralom igényét – ezúttal virtuális (vagyis valamilyen mértékben valóságos) létezőként azonosítva azokat. Az uralom eszköze – az internethasználat révén realizálódó – posztmodern tudásra alapozott hatalom. Az internethasználat során így gyakorlatilag is megvalósul, realizálódik a posztmodern emancipatorikus funkciója. Mivel az internet az ember világában „mindenütt jelen van”, illetve képes befogadni az emberi világ minden aspektusát, a „késő modern” ember egész életét képes áthatni és átalakítani: a modern társadalmi létet (s így minden korábbi társadalmi létet is) meghaladó, a modern társadalmi viszonyok uralma alól felszabadító új emberi létmódot generál. Ezt a (természeti és társadalmi létmódokra ráépülő, harmadik emberi) létmódot hálólétként azonosíthatjuk.⁸ A hálólét – mint a posztmodern értékrendet realizáló létmód – az individuális szabadság és függetlenség virtuális birodalma.

A modern létviszonyok egésze helyett ezúttal csak a modern racionalitáshoz való individuális viszonyunk alakulását idézzük fel kissé részletesebben. Vajon hogyan szabadítjuk fel magunkat az internethasználat révén a kontrollját

⁶ Uő: *Az Internet természete. Internetfilozófiai értekezés*. Budapest, Typotex. 2006.

⁷ Uo., továbbá pl. Ropolyi László: Három világ. *Erdélyi Múzeum* LXXXVI/4. 2024. 69–81.

⁸ Uo.

vesztett, absztrakt ész uralma alól? Vegyük észre, hogy a modern individuum tudáshoz való viszonya hasonlatos a középkori ember hithez való viszonyához.⁹ Amiként a vallásos hit reformációja a Biblia individuális értelmezhetősége révén lehetővé teszi az isteni mondanivalóhoz való közvetlen viszonyt, úgy az internethasználat révén a tudáshoz való közvetlen viszony kialakulását is azonosíthatjuk: az interneten tájékozódó nethasználó a tudás intézményrendszerétől függetlenül, közvetlenül fér hozzá a neten szabadon elérhető tudáshoz. Másként mondva: a hálópolgár a tudás, az ismeretek, a valóság, az igazság kérdésében nincsen kiszolgáltatva az univerzális elvont észt érvényre juttató intézményeknek és szakértőknek, hanem saját szándékai, céljai, érdeklődése és érkei, vagyis személyes döntései révén válogat és választ a rendelkezésre álló lehetőségek közül. A tudás „reformátorai”, a hálózat építői és fejlesztői megkísérlik kiépíteni az egyes egyén és az egész emberi tudás közötti közvetlen, személyes kapcsolatot. Ennek során korlátozzák vagy kiiktatják a tudományos intézményrendszer (egyetemek, akadémiák, kiadók, könyvtárak stb.) befolyását, lehetőleg nem kérnek az absztrakt ész hivatalos szakértőinek hatalmából. A posztmodern reformátorok híveinek, a posztmodern individuumoknak persze nincs könnyű dolguk, hiszen a hálózaton szörfölő személy (ismeretelméleti szempontból) bizonytalan helyzetben érzi magát. A hálózaton bolyongva a tudományos intézményrendszer és a tudásmozzaiok szakértőinek segítségét nélkülözve, közvetlenül és személyesen kell értékelnie minden tudáselemet.

Az egész emberi kultúrával szembesülve ez a feladat hatalmas súllyal nehezedik mindannyiunkra; felkészületlenül bele vagyunk vetve e mérhetetlen (értelmezési) szabadságba, és úgy tűnik, senki sem fog rajtunk segíteni. Az interneten magunkra maradunk a tudás egész univerzumával, egy számunkra ismeretlen, végzetes személyes tévedésekkel fenyegető, mások által benépesített, idegen világgal. Az internethasználat révén felszabadulhatunk a modern ész uralma alól – de szembe találjuk magunkat információk, ismeretek, érvelések, álláspontok, vélemények, értékek, érdekek és törekvések átláthatatlan, végeérhetetlen és folyamatosan gyarapodó konglomerátumával s az ebben a közegben való eredményes tájékozódás szükségletével.

MENEKÜLÉS A BUBORÉKBA

Noha a hálópolgár értelmezési belevetettsége és kiszolgáltatottsága kétségtelenül fennáll, sőt egyre fokozódik, de nem szükségszerűen válik kontrollálhatatlan körülménnyé. A kiszolgáltatottságot, az értelmezési bizonytalanságokat csökkenti a hálólétet hordozó létmódok (szükségszerű) jelenlétének tudomásul vétele, vagyis a releváns társadalmi és természeti viszonyok és

⁹ Ropolyi László: A tudás reformációja. *Korunk*. Harmadik folyam XII (1). 2001. 38-45.

meghatározottságok párhuzamos figyelembevétele. Azaz nem szükséges – és nem is lehetséges – kizárólag a hálólét szférájában tájékozódni, hiszen az ember mindhárom létszférában jelen van. A különféle internetes technikák különféle ebből adódó lehetőségeket hasznosítanak.

Az utóbbi évtizedben meghatározó jelentőségűvé váltak a közösségi média (mindenekelőtt a Facebook, a YouTube, az X, a WhatsApp, a TikTok) használatával kapcsolatos problémák. A közösségi média fontos adottsága, hogy személyes, vagy legalábbis személyesnek tekintett relációkat is hasznosít: használatuk révén a netező nem „személytelen” tartalmakkal, hanem – elvileg létező, megismerhető, megszólítható, „valóságos” személyek által képviselt tartalmakkal kerülhet kapcsolatba. Humán ágensek (ismerősök, barátok, ismeretlen, de létező személyek, véleményformálók, tartalomgyártók stb.) személyre szabott kommunikációja zajlik elvont tartalmakkal való ismerkedés helyett. Ebben a kommunikációs és kulturális környezetben jöttek létre a vélemények, értékelések, valóságértelmezések kizárólagosságát képviselő személyes entitások, az ún. véleménybuborékok, a visszhangkamrák, az ismeretelméleti bunkerek.

Fontos tényező, hogy a közösségi média elterjedésével egyidőben válik általánossá az ún. okos telefonok használata a mobil kommunikációban – aminek közvetlen következménye a közösségi médiában való folyamatos (online) jelenlét. Ez arra vezet, hogy a közösségi média használója lényegében soha sincs egyedül. „Valóságos” fizikai környezetében sokszor nincsen „teljes mértékben” jelen, virtuálisan persze ott is van és nincs is ott – valójában pedig szinte folyamatosan közösségi életet él.

Ilyen módon a közösségi média fogyasztója nincsen arra ráutalva, hogy az információk és értelmezések bárki számára hozzáférhető, személytelen özőnéből saját erőfeszítéssel hozzon létre a maga számára elfogadható személyes értelmezéseket. Természetesen megteheti, de folyamatosan rendelkezésére állnak ismeretségi/baráti körének népszerű (és személyes) álláspontjai, véleményei, kétségei és evidenciái – mégpedig közvetlenül fogyasztható formában. Az efféle helyzetek jellemzésére használjuk a véleménybuborék kifejezést, mivel a saját ismeretségi körben elterjedt véleményekkel és értelmezésekkel való ellátottság szükségtelenné és feleslegessé teszi az adott értelmezési körből való kitekintést, az eltérő álláspontok aktív keresését. (Véleménybuborékba záródás persze nem csak az internetes közösségi média terméke lehet, gyakran előfordul offline közösségek gyakorlatában is.)

A közösségi média esetében csak a jelenség általánossága, a netes kontextusban minden felhasználó számára folyamatos és tömeges jelenléte, könnyed elfogadhatósága és jelentős kulturális következményei a specifikusak.

A véleménybuborékba záródás egyszerűen csak megtörténik a média fogyasztójával, de emellett még esetenként a szituáció tudatos alakítását is

megfigyelhetjük. Visszhangkamra jelenségnek mondjuk a véleménybuborék fenntartására való aktív törekvést. Ennek a működtetése során szándékosan figyelmen kívül hagyjuk a buborékunkban elterjedt értelmezésekkel és véleményekkel nem egyező álláspontokat,¹⁰ azaz kizárólag a buborékunkban elfogadott nézeteket tekintjük relevánsnak. Ilyesmi is előfordul az offline világ zárt közösségeiben, netes változataik azonban hálózataik révén sokkal elterjedtebbek, virulensebbek, dinamikusabbak. A vélemények neten gyakorolt kizárólagossá tétele egyszerű és hatékony eszköz a „világ” kettéosztására, a mi és az ők határozott megkülönböztetésére, a jó és a rossz kívánatosnak tekintett szétválasztására.

Előfordul az is, hogy magának e megkülönböztetésnek a védelmezése, illetve érvényre juttatása válik gyakorlati feladattá. Ebben a helyzetben a buborék, illetve a kamra harci tereppé, episztemikus bunkerré változhat, s a vélemények és álláspontok „veszélyes” pluralizmusa közepette ettől remélhetünk valaminő biztonságot.¹¹

A vélemények személyességéhez szokott nethasználók kiszolgálásának jellegzetes szereplői az ún. véleményvezérek, akik képesek a közösségi médiában hatékonyan terjeszteni – sokszor meglepően széles kulturális spektrumban – saját nézeteiket. Rendszeresen közzétett állásfoglalásaik révén követőik, híveik, rajongóik számára létrehozzák, formálják, értelmezik a „fennálló” világ egészét vagy egyik-másik összefüggését.

Elégge nyilvánvaló, hogy a fentebb vázoltak szerint zajló tömeges nethasználatnak nagyon jelentős világnézeti, kulturális és társadalmi következményei vannak. Bevett gyakorlattá váltak azok az eljárások, amelyek végül a posztigazság viszonyaiként stabilizálódnak. A posztigazság azon körülményeknek, viszonyoknak és jelenségeknek a megjelölésére szolgáló fogalom, amelyek fennállása/megvalósulása esetén nyilvános vélemények és nézetek létrejöttében és képviselésében az objektív tények helyett a vázolt módon konstituálódó érzelmi tényezők, személyes meggyőződések és hiedelmek játszanak meghatározó szerepet.¹² A posztigazságban az igazság nem vesz el, hanem átalakul. Radikálisan megváltoznak előállításának eljárásai, körülményei és feltételei – s mindezek következtében eltűnik unicitása is: egyetlen igazság helyett igazságok sokasága keletkezik. A posztigazság körülményei között az igazság individualizálódik, relativizálódik és pluralizálódik.

¹⁰ Zoglauer, Thomas: *Constructed Truths. Truth and Knowledge in a Post-truth World*. Wiesbaden, Springer Vieweg. 2023

¹¹ Furman, Katherine: Epistemic Bunkers. *Social Epistemology* 37/2. 2023. 197–207.

¹² McIntyre, Lee C.: *Post-truth*. Cambridge MA: MIT Press. 2018, Zoglauer i.m.

FÉLELEM A SZABADSÁGTÓL

Mindezek alapján tehát fontosnak tűnik az internet két használati módját határozottan megkülönböztetni: i) egyfelől az internethasználat kezdeteitől (lényegében az 1980-as évek elejétől) nagyjából a 2010-es évek közepéig tartó, ii) másfelől a 2010-es évek közepétől napjainkig terjedő szakasz használati módjait. A szakaszok határán az internetezés lényeges megváltozása áll.

Az internethasználat kezdeteit a lehetőségek burjánzása jellemezte. Az internet világméretű hálózatának kiépülése lehetővé tette az emberek milliárdjaira kiterjedő különféle „virtuális” közösségek formálódását, az individuális és közösségi életnek a digitális létben realizálható „online”, térben, időben és kontextusban való kiterjesztését, ugyanakkor világossá tette az emberi kultúra aktuális állapotát, s elősegítette az egyének és közösségek lehetőségeinek felismerését saját életük és kultúrájuk, illetve az emberi történelem alakításában. E történések értelmezésében hasznosnak találtuk Frommnak a modern személyiség formálódására vonatkozó elképzeléseit.

Napjainkra azonban a közösségi média domináns használatával összefüggésben a netkultúra emancipációs szerepének és civilizációs következményeinek optimista érzülete lényegesen meggyengült, vagy talán meg is semmisült. Az utóbbi 10-15 évben ugyanis összeesküvés-elméletek, álhírek, dezinformációs törekvések jelennek meg és terjednek megállíthatatlanul a hálózatokon, véleménybuborékok záródnak, rögzülnek a posztigazságra jellemző viszonyok.¹³

Eme újabb fejlemények értelmezéséhez folyamodjunk ismét Fromm személyiségelméletéhez. Fromm nyomán érdemes felfigyelni az „individuáció” folyamatába foglalt nehézségekre. Mindenekelőtt arra, hogy az ember individuummá válásával párhuzamosan kibontakozik környezetének többi szereplőjétől való fokozott elválasztottsága, növekvő magánya is. Holott az ember alapvetően rá van utalva a másokkal való közösségre. A mások általi elfogadottság, a másokkal való közösség és együttműködés, a valahová tartozás nélkülözhetetlen viszonyok minden ember számára. Ezek birtoklása érdekében hajlandó individuális szabadságát is korlátozni vagy veszélyeztetni. Az individuális szabadság gyakorlása a közösséghez való tartozás elvesztésének félelmét generálhatja. Fromm végső soron efféle, az emberi természetre jellemző tényezőkkel értelmezi a tekintélyelvű, fasiszta rendszerekkel való individuális együttélés, ill. együttműködés tapasztalatát is.

A náciizmus „pszichológiájához” vezető folyamat részét képezik az individuális szabadságtól való menekülés mechanizmusai. Tipikus módszer a tekintélyelvű

¹³ Fuller, Steve: *Post-Truth. Knowledge as a Power Game*. London and New York, Anthem Press. 2018.; Cosentino, Gabriele: *Social Media and the Post-Truth World Order. The Global Dynamics of Disinformation*. London and Cham, Palgrave Macmillan and Springer Nature. 2020; Krekó Péter: *Tömegparanoia 2.0. Összeesküvés-elméletek, álhírek és dezinformáció*. Budapest, Athenaeum Kiadó, 2021.

(autoriter) magatartás, a saját én függetlenségéről való lemondás, a valakivel vagy valamivel való összeolvadásból meríthető erő. Jellemzők a destruktív késztetések is. Gyakori a kényszeres azonosulási vágy, a konformitás ambicionálása. Az ember hajlamos kulturális mintákkal való teljes azonosulásra, sőt akár önmaga megszüntetésére is, olyanná szeretne lenni, mint mindenki más.¹⁴ Nagyon hasonló gondolatokat találhatunk József Attila *Légy ostoba* című, 1935-ben írt költeményében is.¹⁵

Mindezek nyomán megállapíthatjuk, hogy a közösségi médiát „paranoid” módon használó hálópolgár tevékenységét az individuális szabadságtól való félelem is motiválhatja. A szabadságtól való menekülés Fromm által azonosított mechanizmusai kivétel nélkül megjelennek a véleménybuborékát (illetve a véleményeek képviselőitének említett aktívabb formáit) fenntartó hálópolgár gyakorlatában. A közösségi média használóinak tömegei menekülnek a buborékba a tények, vélemények, valóságok, igazságok saját, szabad, individuális értelmezéseinek feladatai elől. Szabadságtól való félelmük következtében létesül és létezik a posztigazság korszaka. A személyiség karakterstruktúrája alakulásának dinamikájára vonatkozó Fromm-féle megállapítások nyomán az is világos, hogy a posztigazság korszaka nem ér sose véget. A szabadságvágy és a szabadságtól való félelem egyaránt folyamatosan jelen lesz, a véleménybuborékokba való menekülés folytatódik – az internethasználat körülményei között ez szinte evidensen adódó, könnyen és hatékonyan megvalósítható praxis.

Mindazonáltal ebből nem következik, hogy végképp le kellene mondani mindenféle közös valóság, közös világ, közös igazság létrehozásának lehetőségéről. A posztigazsággal való együttélés efféle alternatíváját sugallja az ún. probabilitizmus analógia,¹⁶ amelynek a segítségével fenntartható a szubjektív valószínűségekre alapozható, bayesianizmust alkalmazó közös valóságkonstrukció lehetősége.

Másképp, Fromm analíziséből figyelemre méltó módon az is következik, hogy a szabadság elől menekülő hálópolgárok posztigazságot realizáló világában a kultúra sok vonatkozásban szükségképpen megegyezik a tekintélyelvű, fasiszta, sőt náci értékrenddel – s így természetesen adódik a kérdés: vajon megismétlődhet-e ez az emberi közösségeket megsemmisítő katasztrófa? A válasz lehet nem. A természeti, társadalmi és hálólét szféráiban egyaránt ott-honos ember e szokatlanul komplexsé vált világban korábbi korok embereinél könnyebben találhat menekülési utat.

¹⁴ Részletesen lásd pl. Fromm könyvének V. fejezetében.

¹⁵ Ropolyi László: A folyó söpredéke. *Többlét* X/2 (25). 2018. 11–21.

¹⁶ Ropolyi László: Posztfelelősség. In *A felelősség*. Lábjegyzetek Platónhoz 20. Szerk.: Daróczi Enikő és Laczkó Sándor. Szeged, Pro Philosophia Szegedienzi Alapítvány, Magyar Filozófiai Társaság, Státus Kiadó, 2023. 284–295.

A SZINGULARITÁS KÜSZÖBÉN: A FÉLELEM HEURISZTIKÁJA, MINT A FELELŐS INNOVÁCIÓ ESZKÖZE

SZILÁGYI TAMÁS

A mesterséges intelligencia elmúlt években tapasztalható robbanásszerű fejlődése számos spekulációt eredményezett a közeli jövőben bekövetkező *technológiai szingularitás* lehetőségéről – vagyis egy olyan feltételezett időpontról, amikor az AI meghaladja az emberi kognitív kapacitásokat és képessé válik önmagát módosítani és fejleszteni, ami a jelenlegi felfogóképességünket meghaladó robbanásszerű technológiai fejlődéshez vezet el¹. A szingularitás bekövetkezte mérföldkövet jelentene a technológia fejlődésében, mivel a gépeket többé nem korlátoznák az emberi intelligencia határai. Ahogy a mesterséges intelligencia egyre fejlettebbé válik, és képes lesz önmagát tovább tervezni és tökéletesíteni, ez a „rekurzív önfejlesztésnek” (Recursive Self-Improvement – RSI) nevezett folyamat olyan mesterségesintelligencia-rendszereket eredményezhet, amelyek nemcsak intelligensebbek az embernél, hanem képesek olyan ütemben fejlődni és alkalmazkodni is, amely folyamat bekövetkeztére jelenleg nincsenek meg sem a technológiai, sem az etikai válaszaink².

Az általános mesterséges intelligencia (AGI – Artificial General Intelligence) a mesterséges intelligencia egy olyan formája, amely funkcionálisan hasonló az emberi intelligenciához, széles körű feladatokat képes ellátni és komplex problémákat megoldani³. Szemben a legtöbb jelenlegi mesterséges intelligenciát használó megoldással, amelyek specifikus feladatok megoldására korlátozódnak, az AGI olyan képességekkel rendelkezik, amelyek lehetővé teszik, hogy tanuljon, alkalmazkodjon és alkotó módon gondolkodjon, és ezáltal minden olyan szellemi munkát el tudjon végezni amire az emberek képesek⁴.

Nick Bostrom a *Superintelligence: Paths, Dangers, and Strategies*⁵ című írása kimerítően vizsgálja a mesterséges intelligencia (AI) lehetséges jövőjét a

¹ Ray Kurzweil: *The singularity is near: When humans transcend biology*. Viking Press, 2005.

² Eliezer Yudkowsky: *Intelligence explosion microeconomics*. Machine Intelligence Research Institute, Technical Report, 2013.

³ Sébastien Bubeck et al.: *Sparks of artificial general intelligence: Early experiments with GPT-4*. arXiv preprint arXiv:2303.12712, 2023.

⁴ Peter Voss: Essentials of general intelligence: The direct path to artificial general intelligence. In B. Goertzel & C. Pennachin szerk.: *Artificial general intelligence*. Springer, 2007. 131-157.

⁵ Nick Bostrom: *Superintelligence: Paths, dangers, strategies*. Oxford University Press, 2014.

szuperintelligencia fogalmára összpontosítva, amely egy olyan mesterséges intelligencia, amely szinte minden gazdaságilag értékes feladatban felülmúlja az emberi intelligenciát. Bostrom állítja, hogy egy szuperintelligens AI létrehozása lehetséges és valószínű is a jövőben, és ha egyszer ezt kifejlesztettük, az még hatékonyabb gépek tervezésére lesz alkalmas, ahogy ezt a matematikus I. J. Good⁶ – aki elsőként felismerte a szuperintelligencia kapcsán jelentkező veszélyeket – egy korábbi tanulmányában már leírta:

*an ultraintelligent machine could design even better machines; there would then unquestionably be an “intelligence explosion,” and the intelligence of man would be left far behind (see for example refs. Thus the first ultraintelligent machine is the last invention that man need ever make, provided that the machine is docile enough to tell us how to keep it under control.*⁷

Bostrom számára az egyik központi kérdést a szuperintelligens AI-jal kapcsolatos lehetséges kockázatok jelentik, véleménye szerint ez, ha nem megfelelően ellenőrzik és vezetik, egzisztenciális fenyegetést jelenthet az emberiségre nézve. Ennek oka, hogy az AI céljai ellentétbe kerülhetnek az emberi elvekkel és érdekekkel, és a magasabb intelligenciaszintjét felhasználhatja céljai elérésére – az emberi jólét rovására. A kockázatok csökkentésére Bostrom számos megoldást javasol, többek között a szuperintelligens AI emberi felügyelet alatt tartását biztosító ellenőrzési módszerek kidolgozását, valamint az AI céljainak az emberi normákhoz és értékekhez való igazítását, vagyis elengedhetetlenek az olyan szabályozások, együttműködési protokollok és etikai keretrendszerek kialakítása, amelyek biztosítják, hogy e technológiák az ember javát szolgálják. Hangsúlyozza továbbá a globális együttműködés jelentőségét a mesterséges intelligencia fejlesztésének irányításában és kiemeli a gépi intelligencia kapcsán a biztonsági kockázatok kezelésének fontosságát, hangsúlyozva, hogy a kutatóknak el kell kötelezniük magukat a fejlesztések és alkalmazás során is a humán biztonság prioritása mellett.⁸

A szuperintelligencia problematikája rávilágít, hogy a technológiai fejlődésben rejlő lehetőségek mellett számot kell vetnünk a kockázatokkal is, és

⁶ Irving J. Good: Speculations concerning the first ultraintelligent machine. In F. L. Alt és M. Rubinoff szerk.: *Advances in computers* (Vol. 6) Academic Press, 1965. 33.

⁷ ...egy ultraintelligens gép még jobb gépeket tervezhetne; és ekkor kétségtelenül bekövetkezne egy „intelligenciariobbanás”, és az ember intelligenciája messze lemaradna. Így az első ultraintelligens gép az utolsó találmány, amit az ember valaha készítené, kivéve, ha a gép eléggé engedelmes ahhoz, hogy elmondja nekünk, miként tartsuk azt irányításunk alatt. (Saját ford.)

⁸ Nick Bostrom: *i. m.* 358.

olyan megközelítést kell találnunk, mely egyensúlyt teremt az innováció és az emberi értékek védelme között. Csak így kerülhetjük el a szuperintelligencia potenciálisan katasztrofális hatásait. David Chalmers arra mutat rá, hogy az AI fejlesztése során az etikai megfontolásoknak központi szerepet kell játszaniuk, és olyan rendszereket kell létrehoznunk, amelyek összhangban vannak az emberi értékekkel. Ez azonban számos filozófiai kérdést vet fel az AI tudatosságával, morális státuszával és az emberi ágencia megőrzésével kapcsolatban. Izgalmas gondolat, amit az emberi agyat emuláló rendszerek (human-based AI) kapcsán említ, amelyekben az értékek várhatóan hasonlóak lesznek az emberi értékekhez. A nem-emberi AI (non-human AI) esetében viszont gondoskodni kell a megfelelő értékek beépítéséről – itt az értékek pontos meghatározása és specifikálása nagy körülményt igényel a későbbi nem kívánt következmények elkerülése érdekében – figyelmeztet⁹.

A FÉLELEM KONSTRUKTÍV BECSATORNÁZÁSA

Az egyik fő kockázata a mesterséges intelligencia alapú rendszereknek, hogy az ember elveszíti a kontrollt, cselekvő- és beavatkozási képessége korlátozódik. Ha gondosan mérlegeljük a technológia által jelentett kockázatokat és kihívásokat, és félelmeinket etikai döntéshozatali útmutatóként használjuk, akkor technológiai fejlődés előnyeit úgy használhatjuk ki, hogy közben minimalizáljuk a lehetséges károkat. De miként válhat ez a félelem a felelős innováció eszközévé?

A felelős innováció jelentősége az ellenőrizetlen technológiai fejlődésből adódó nem szándékolt következmények és potenciális károk kezelésében rejlik – a történelem során számos példával találkozunk, olyan kezdetben pozitív áttörésként üdvözölt újításokkal, amelyek a későbbiekben mégis árnyoldalaik miatt híresültek el. Edward Tenner történész¹⁰ számos példát hoz olyan találmányokra, megoldásokra, technológiákra, amelyek nem szándékolt és gyakran negatív következményekkel jártak, a növényvédő szerek környezeti hatásaitól kezdve az automatizálás okozta társadalmi és gazdasági károkig. Owen és munkatársai négy dimenzióban határozzák meg, hogy milyen a felelős innováció: [1] *előrelátó*, azaz számol a potenciálisan nem tervezhető hatások következményeivel; [2] *reflektív*, figyelmet fordít és reflektál a dilemmákra, kockázatokra és mögöttes célokra; [3] *deliberatív* vagyis párbeszédkész,

⁹ David J. Chalmers: The singularity: A philosophical analysis. *Journal of Consciousness Studies*, 17 (9–10), 2010. 9–10.; 24–29.

¹⁰ Edward Tenner: *Why things bite back: Technology and the revenge of unintended consequences*. Knopf, 1996.

nyitott a különböző érdekeltek perspektíváinak megvitatására és beépítésére; továbbá [4] *reszponzív*, vagyis a felelős innováció egy folyamatos, rugalmas és részvételen alapuló adaptív tanulási folyamat, amely képes alakítani és irányítani az innováció irányát¹¹.

Hans Jonas felelősségetikájában a *félelem heurisztikája* koncepció egy működőképes keretet kínál az innovációs folyamat során felmerülő kihívások a kezelésére. Jonas szerint a jövővel kapcsolatos félelmeink fontos szerepet játszanak a technológiai fejlesztésekkel kapcsolatos etikai döntéshozatalban. A félelem egy hasznos jelzés, amely segít a kockázatok felmérésében és a felelős cselekvésben, ugyanakkor a félelem nem vezethet a technológiai fejlődés elutasításához, hanem a tudatos, értékvezérelt innovációt kell ösztönöznie. Kiemelt jelentőségűvé válik a félelem konstruktív csatornázása: a félelem heurisztikáját úgy kell alkalmazni, hogy az konstruktív cselekvésre ösztönözön, ne bénító hatású legyen¹². Az AI fejlesztésére és alkalmazására vonatkozóan kidolgozott irányelveknek tükrözniük kell a félelem heurisztikájából fakadó elővigyázatossági elvet, de ez nem vezethet technológiaellenességhez, hanem a felelős innováció motorjává kell hogy váljon. Ez a megközelítés kényes egyensúlyt igényel az új technológiákban rejlő lehetőségek felkarolása, valamint az óvatosság és a korlátok és veszélyek szem előtt tartása között. Végső soron a cél az, hogy félelmeinket konstruktív módon irányítsuk, felhasználva azokat a felelős innováció ösztönzésére és egy olyan jövő megteremtésére, amelyben a technológia az emberiség igényeit és értékeit szolgálja.

Hans Jonas szerint a félelem nem egy negatív érzelm, amelyet el kell kerülni, hanem inkább egy olyan fontos jel, amely segíthet a kockázatok felmérésében és a bizonytalansággal szemben a felelősségteljes cselekvésben. A technológiai fejlődéssel összefüggésben a félelem „heurisztikaként”, problémamegoldó stratégiaként szolgálhat, amely vezetheti a döntéshozatalunkat, és segít előre látni és mérsékelni a potenciális veszélyeket: „*We know the thing at stake only when we know that it is at stake*”¹³ – írja¹⁴. Ha odafigyelünk félelmeinkre, és azokat etikai reflexióink kiindulópontjaként használjuk, óvatosabb és felelősségteljesebb megközelítést alakíthatunk ki az innovációval kapcsolatban.

Jonas elméletének középpontjában az a gondolat áll, hogy a félelem kulcs-szerepet játszhat és kell játszania a technológiai fejlesztésekkel kapcsolatos

¹¹ Richard Owen et al.: A framework for responsible innovation. In R. Owen, J. Bessant és M. Heintz szerk.: *Responsible Innovation: Managing the Responsible Emergence of Science and Innovation in Society*. John Wiley & Sons., 2013. 38.

¹² Hans Jonas: *The Imperative of Responsibility. In Search of an Ethics for the Technological Age*. Chicago – London, University of Chicago Press, 1984.

¹³ „Csak akkor tudjuk, mi forog kockán, ha tudjuk, hogy kockán forog.” (Saját ford.)

¹⁴ Hans Jonas: *i. m.* 27.

etikai döntéshozatalban. A hagyományos etikai keretek, amelyek gyakran az egyéni cselekvésekre és azok közvetlen következményeire összpontosítanak, nem alkalmasak a technológiai fejlődés következményeinek kezelésére.

Bár a félelem értékes stratégiai eszköz lehet a kockázatok felmérésében, fontos felismerni, hogy a félelem önmagában nem elegendő a felelős innováció irányításához. Ehelyett a félelem heurisztikáját konstruktív módon a tudatos, értékközpontú innováció felé kell terelni, amely az etikai megfontolásokat helyezi előtérbe¹⁵. A mesterséges intelligencia fejlesztésével összefüggésben ez annak biztosítását jelenti, hogy az etikai elvek és értékek a tervezés, fejlesztés és bevezetés teljes folyamatába beágyazódjanak. Ehhez proaktív és folyamatos elkötelezettségre van szükség az etikai reflexió és elemzés iránt, valamint olyan szilárd etikai keretek és iránymutatások kidolgozására, amelyek segíthetnek az AI-kutatás és -fejlesztés irányának irányításában¹⁶. A mesterséges intelligencia fejlesztésével összefüggésben a félelem heurisztikája azt sugallja, hogy az óvatosság oldalára kell állnunk, és a biztonsági szempontokat kell előtérbe helyeznünk, még akkor is, ha ez a technológiai fejlődés ütemének lassítását vagy korlátozását jelenti. Jonas¹⁷ úgy fogalmaz, hogy:

There are times when the drive needs moral encouragement, when hope and daring rather than fear and caution should lead. Ours is not one of them. In the headlong rush, the perils of excess become uppermost. This necessitates an ethical emphasis which, we hope, is as temporary as the condition it has to counteract. But there is also a timeless precedence of »thou shall not« over »thou shalt« in ethics.¹⁸

A félelem által inspirált gondolkodás arra ösztönzi a szakembereket, hogy az etikai szempontokat már a tervezés és fejlesztés korai fázisaiban integrálják a folyamatokba. Ez jelentheti például azt, hogy az AI-rendszereket összhangba hozzák bizonyos etikai normákkal, gondoskodnak az átlátható és számonkérhető

¹⁵ Luciano Floridi, et al.: AI4People – An ethical framework for a good AI society: Opportunities, risks, principles, and recommendations. *Minds and Machines*, 28(4), 2018. 689–707.

¹⁶ Anna Jobin – Marcello Ienca – Effy Vayena: The global landscape of AI ethics guidelines. *Nature Machine Intelligence*, 1(9), 2019. 389–399.

¹⁷ Hans Jonas: The Imperative of Responsibility... 203.

¹⁸ Vannak idők, amikor a hajtóerőnek erkölcsi bátorításra van szüksége, amikor a reménynek és a merésznek kell vezetnie, nem pedig a félelemnek és az óvatosságnak. A miénk nem ilyen. A fejevesztett rohanásban a túlzások veszélyei kerülnek előtérbe. Ez olyan etikai hangsúlyt tesz szükségessé, amely reményeink szerint éppoly átmeneti, mint az az állapot, amelyet ellensúlyoznia kell. De az etikában a „ne tedd” időtlen elsőbbséget élvez a „tedd” felett is. (Saját ford.)

működésről, valamint támogatják a technológiáról folyó társadalmi diskurzust. A kockázatok felmerülése esetén a félelem heurisztikája azt diktálja, hogy a helyezzük előtérbe a biztonságot, aminek az eredményeképpen például a technológiai cégek bevezethetnek szigorúbb előírásokat, megkövetelhetnek alaposabb tesztelési eljárásokat, esetleg lelassíthatnak vagy akár felfüggeszthetnek bizonyos fejlesztéseket mindaddig, amíg a kockázatok pontosabban fel nem mérhetők.

KÖVETKEZTETÉS

A felelős innováció kultúrájának előmozdítása kulcsfontosságú elem a mesterséges intelligencia adaptív kontrolljának kiépítésében. Ez magában foglalja egy, a szingularitás problematikáját fókuszban tartó proaktív és elővigyázatos gondolkodásmód ösztönzését a mesterséges intelligencia fejlesztésével foglalkozók körében éppúgy, mint etikai megfontolások integrálásának előmozdítását az innovációs folyamat során¹⁹, továbbá az átláthatóság, az elszámoltathatóság és a nyilvánosság bevonása iránti elkötelezettséget a fejlesztői-kutatói oldalon²⁰.

A mesterséges intelligencia fejlődése korunk legmeghatározóbb technológiai trendje. Ahogy ezek a technológiák tovább fejlődnek és érnek, megvan bennük a lehetőség, hogy életünk szinte minden területét átformálják, az egészségügytől az oktatáson át a munkáig és a szabadidőig. A mesterséges intelligencia által dominált jövőben való magabiztos navigáláshoz és a kontroll megőrzéséhez az is szükséges, hogy elfogadjuk a félelem heurisztikáját mint a potenciális kockázatok előrejelzésének és mérséklésének értékes eszközét ami azt is jelenti, hogy egészséges szkepticizmussal kell viszonyulnunk az ezeket a technológiákat gyakran körülvevő hype-hoz, és figyelmet kell fordítanunk visszaélések lehetséges módjaira.

A félelem heurisztikájának és a felelős innováció elveinek elfogadásával olyan jövő megteremtésén dolgozhatunk, amelyben a mesterséges intelligencia az emberi boldogulás erőteljes eszköze, nem pedig fenyegetés a létezésünkre nézve. Jonas²¹ az alábbi imperatívuszokat fogalmazza meg ennek kapcsán:

¹⁹ Jack Stilgoe – Richard Owen – Phil Macnaghten: Developing a framework for responsible innovation. *Research Policy*, 42(9), 2013. 1568–1580.

²⁰ Szilágyi Tamás: Innováció vs. fenntarthatóság: A kortárs tudományos gyakorlat etikai dilemmái. In Dudok Fanni szerk.: *Környezeti nevelés a 21. században: Tapasztalatok és jó gyakorlatok*. Pécsi Tudományegyetem., 2024. 142–146.

²¹ Hans Jonas: *i. m.* 11.

*Act so that the effects of your action are compatible with the permanence of genuine human-life": or expressed negatively: "Act so that the' effects of your action are nor destructive of the future possibility of such life"; or simply: "Do not compromise the conditions for an indefinite continuation of humanity on earth."*²²

Ehhez folyamatos éberségre, együttműködésre és alkalmazkodásra lesz szükség, ahogy ezek a technológiák tovább fejlődnek és hatásuk egyre mélyebbé válik, de ha képesek vagyunk megfelelni ennek a kihívásnak, a prosperitás soha nem látott korszaka köszönt ránk, ahogy az emberi elme határtalan potenciálját az intelligens gépek ereje felerősíti és kiterjeszti.

²² „Cselekedj úgy, hogy cselekedeted hatásai összhangban legyenek az autentikus emberi élet fennmaradásával”; vagy negatívan kifejezve: „Cselekedj úgy, hogy cselekedeted hatásai ne legyenek rombolóak az ilyen élet jövőbeli lehetőségére nézve”; vagy egyszerűen: „Ne veszélyeztesd az emberiség határozatlan ideig tartó fennmaradásának feltételeit a Földön.” (Saját ford.)

A FÉLELEM ELLENI LITÁNIA ÉRTELMEZÉSE ÉS MEGJELENÉSEI FRANK HERBERT *DŰNE* CÍMŰ REGÉNYÉBEN¹

ROZSÁLYI ANNA

Franks Herbert *Dűne* című regényfolyamának első kötetében a filozófia és az esztétika számos fontos fogalmát és kérdésfelvetését megtaláljuk, többek között a mítoszok, a kultusz, a rítus mitikus és racionális narratíváit. A mű filozófiai és vallási gyökerei a kereszténységben, a zen buddhizmusban, a gnosztikus vallásokban és az ókori mitológiai világértelmezésekben keresendők. A regény világában hangsúlyos szerepet kapnak a különböző mantrák és litániák, amelyek a törzsi társadalom kulturális reprezentációjához, illetve test- és tudatmanipuláló technikákhoz kötődnek. Tanulmányomban a *félelem elleni litániát* szeretném elemezni, középpontba helyezve a szöveghelyeket, ahol megjelenik. A litánia szavai egy tudatosan előidézett elmeállapotot eredményeznek, amely összevethető a buddhista, hindu, keresztény misztikus és ókori görög sztoikus elképzelésekkel arról, hogyan kell kezelni az olyan érzelmeket, mint a félelem és a harag. Milyen vallási irányzatokhoz köthődhet maga a litánia, illetve a kimondott szavak közelíthetőek-e a logosz képviselte komplex világmegértéshez és tudáshoz?

A mitikus és racionális narratívák összefonódását fedezhetjük fel a műben a félelem kérdése kapcsán: leküzdhető szomatikus jelenségről beszélhetünk vagy ontológiai metaforáról, a jelképes határról, mely egyfajta beavatási szertartás megélése révén az Én mélyebb megértéséhez vezet. Kell-e félni, szabad-e félni, lehet-e félni? Az aggodalom, félsz, feszélyezettség, fobia, ijedelem, ijedtség, iszony, kétségbeesés, nyugtalanság, pánik, paranoia, rémület, reszketés, rettegés, riadalom egyáltalán ugyanazt az érzést jelöli-e? A félelem a metafizikai szorongáshoz köthető dekonstruktív erő vagy az emberi élet szükséges érzelme?

A félelem elleni küzdelem esetében a kanti világ két embere áll harcban, az állati én és a gondolkodó én, amely képes az ész általi döntésekre. Írásomban főleg azokra a kérdésekre keresem a választ, hogy milyen szerepet tölthet be

¹ „A Kulturális és Innovációs Minisztérium EKÖP-24-3 kódszámú Egyetemi Kutatói Ösztöndíj Programjának a Nemzeti Kutatási, Fejlesztési és Innovációs Alapból finanszírozott szakmai támogatásával készült.”

egy litánia a félelemmel szemben, milyen élethelyzetekben használják a regény szereplői, illetve, hogy a nyugati és keleti filozófia mely irányzatai köthetőek hozzá. Értelmezésemben Immanuel Kant, Edmund Burke és Arisztotelész releváns műveit szeretném felhasználni, mert úgy vélem, a szerző félelem ábrázolása kapcsán ők a legrelevánsabbak.

1. A FÉLELEM FILOZÓFIÁJA

A félelem az öt alapvető érzelem egyike, amely minden kultúrában és közösségben megtalálható és intenzív testi tüneteket vált ki. Érzékelhető biológiai jelei a mozdulatlanság, sápadtság, verejtékezés, remegés, szívdobogás, elnémulás és a tehetetlenség fojtogató érzése.² A félelmet pszichológiai értelemben nagyon sok minden eredményezheti: az ismeretlentől, a fájdalomtól, a haláltól, a jövőtől, az egyedüllétől, a kontroll hiányától a sötétség szinte bármilyen dolog vagy tapasztalat kiválthatja a félelemérzetet. Vallási értelemben a szenttel vagy az isteni szférával való találkozás is kiválthatja, mivel ilyenkor az ember magánál nagyobb erővel találja szemben magát.³

A félelemmel kapcsolatos leggyakoribb elképzelés az Ószövetségben, hogy a *félelem egy ellenség*. ... Ez a fogalmi metafora egybevág azzal a felismeréssel is, mely szerint az Ószövetség legtöbbször úgy beszél az érzelmekről, mint amelyek kívülről érkeznek, akár a testen kívül keletkeznek.⁴

Ahogy a fentebb idézett sorokból látszik, a keresztény vallásban a negatív érzelmek metaforái nem kötődnek az ember isteni részéhez, a lélekhez, hanem a bűnbeesés utáni új tapasztalati formában szinte testen kívüli élményként jelennek meg. Nem véletlen, hogy a félelem metaforái gyakran valamilyen rosszindulatú félként vagy valamilyen büntetésformaként értelmeződnek (teher, súly, betegség, romboló erő). A kereszténységben az érzelmek szerepe kiemelt fontosságú, de az nem az isteni, hanem az emberi szféra létmódja, erősen kötődik a testhez. Isten a teremtés során nem fejez ki érzelmeket, csupán értékítéletet közvetít („látta, hogy a világosság jó” Ter. 1,4. 5). Az érzelmek megjelenése a bűnbeeséshez köthető, bár a szeretet valamiféle naiv, alapvető formája a teremtés pillanatától jelen volt az isten- és emberszeretet formájában.

² Ungvári Zrínyi Imre: A félelem kultúrája és az ember önértelmezése. *Korunk* 22. évf. 9. sz., 2011. 27–33.

³ Mircea Eliade: *A szent és a profán*. Ford. Berényi Gábor. Budapest, Helikon, 2022.

⁴ Németh Áron: Félelem az Ószövetségben; Filológiai és teológiai megközelítés. In Balogh László Levente – Fazakas Sándor – Valastyán Tamás szerk.: *A félelem reprezentációi*. Debreceni Egyetem Kiadó, 2021. 14.

⁵ A Szent István Társulat bibliafordítása, online elérhetőség: <https://szentiras.hu/biblia/szit>

A Bibliában a leggyakrabban emlegetett és ugyanakkor leghasznosabb *pozitív félelem* az istenfélelem, amely jámbor életre és erényes útra tereli az embert. Ugyanakkor Isten a teremtés során félelem nélkül alkotta meg az embert, de a bűnbeesés után az első mondat, ami elhagyja az emberpár száját, hogy: „Hallottam lépteidet a kertben, s *féltem*, mert meztelen vagyok, tehát elrejtőztem.” (Ter. 3,10.⁶) A félelem így tehát nem önmagában álló valamitől való reszketés, hanem a bűn, az isteni természet elhagyásának az eredménye.

Filozófiai szempontból nézve az emberek a természetnek, saját gondolatainak, más embereknek erősen kitett lények, alapvetően egy olyan világba születnek, melyet nem tudnak irányítani, és gyakran egész életükben egzisztenciális bizonytalanság kíséri őket. Érdemes szót ejteni a félelem evolúciós jelentőségéről is, mely a sokszor emlegetett „fight or flight” gesztusában is megjelenik. A félelem nem csupán tapasztalat, hanem kivált az emberből valamit, legyenek azok más érzelmek vagy erények. Az ókori filozófiában Arisztotelész arra keresi a választ, hogy mi biztosítja az ember számára a jó életet és ezt az *areté*-ben, az erényben, a létező kiválóságában találja meg, így az értelemhez köti a boldog (eudaimonia) életet. Ennek kapcsán két lélekreszt ábrázol, amelyek kétféle kiválóságot fognak képviselni: az értelmes lélekreszthez kapcsolódnak az értelmi erények (éthiké *areté*), a másikkhoz a jellemerények (dianoétiké *areté*). Mindkét erénnyel szemben elvárás, hogy a közepet, az úgynevezett mezotészt képviseljük, ez a túl kevés – megfelelő mértékű – túl sok hármasszorzat alapján meghatározható. Így a bátorság lesz a közép a félelem (túl kevés bátorság) és a vakmerőség (túl sok bátorság) szélsőségei között.⁷

(...) félni persze attól szoktunk, ami félelmes, ez pedig általában véve mindig valami rossz: ezért is szokták a félelmet úgy meghatározni, hogy az valami rossznak az előérzete. Mármost, félni ugyan minden rossztól lehet: gyalázattól, szegénységtől, betegségtől, baráti nélküli élettől, haláltól; de a »bátor« elnevezés – véleményünk szerint – nem illik mindegyik esetre; sőt vannak dolgok, amelyekről nemcsak hogy kötelességünk félni, hanem ez még becsületünkre is válik; ha pedig nem félünk tőlük, ez szegényt hoz ránk; ilyen pl. a gyalázat: aki fél tőle, az tisztességes és szemérmes ember, aki pedig nem fél, az szemérmetlen.⁸

A félelem ebben az értelemben a bátorság ellenpontja, amely a gyávasággal azonosítva gyengeség. Ebben az esetben egy negatív, bénító érzelmről beszélhetünk,

⁶ A Szent István Társulat bibliafordítása, online elérhetőség: <https://szentiras.hu/biblia/szit>

⁷ Arisztotelész: *Nikomakhoszi etika*. Ford. Szabó Miklós. Európa Könyvkiadó, 2007.; Long, Anthony A. – Sedley, David N.: *Hellenisztikus filozófia*. Ford. Bárány István, Bene László, Böröczki Tamás, Brunner Ákos, Simon Attila, Szekeres Csilla. Akadémiai Kiadó, 1998.

⁸ Arisztotelész: i. m. 37–38.

amely az Ént eltávolítja az erénytől és a „rossz előérzetéhez” vezet. Kérdéses, hogy ebben az esetben mi a rossz? Maga a félelem? Vagy a félelemmel együtt járó hiány (ezúttal a bátorság)?

Ugyanakkor Arisztotelész beszél egyfajta pozitív félelemről is, amely kifejezetten erényes cselekedet, akárcsak a Bibliában az istenfélelem kellő és szükséges mértéke. Az értelemre hallgató lélek rész esetében jelen vannak a vágyak és érzelmek, az itt jelenlévő jellembeli erények egyfajta lelki alkatnak, habitusnak tekinthetők, amelyek a nevelés által művelhetők. Félhetünk attól, hogy nem válunk erényes emberekké, és ez arra sarkallhat minket, hogy alakítsunk saját természetünkön, az areté irányába.

Az érzelmek megítélése a filozófiában mindig is nagyon komplex és sokrétű folyamat volt, egyesek a szellem és test kettéválasztásáról voltak meggyőződve, így az érzéseket a testhez, az erényeket pedig a lélekhez kötötték. A racionalitás és irracionális áramlatainak megjelenése is az ember józan ész által vezérelt felének szerepét erősítette fel, így az érzelmeket gyakran megbélyegezték mint hasztalan impulzusokat, amelyek biológiai szükségletek kielégítésére alkalmasak. A félelem maga évszázadokon keresztül alapvetően negatív jelenséggé vált kezelve, amelyet el kell fojtani vagy legalábbis legyőzni, hogy az erények, mint a bátorság, érvényesülhessenek. Az egyik leggyakoribb félelem az emberiség történetében a haláltól mint végső ismeretlentől való szorongás.⁹

A 19. és 20. századi filozófusok is foglalkoznak a halállal való szembesülés elkerülésének jelenségével. Schopenhauer az »örök jelenben« élő, a halálfélelmet megtévesztő látszatként száműző emberről ír. Kierkegaard-nál az esztétikai életstádiumhoz köthető a hiteltelen halál, illetve elvetendő a halálhoz mint »tréfához« kapcsolható szemléletek és hangulatok. Scheler a halálnak a modern tömeg társadalomra jellemző patológus elfojtását elemzi.¹⁰

Nem véletlen, hogy az idézetben említett három filozófus mellett szinte minden gondolkodó foglalkozott a halál kérdésével, az ehhez kapcsolódó félelem érzettel. A halál végessége olyan egzisztenciális kérdésekhez vezet, melyek megválaszolása örök rejtély.

A halálfélelem Frank Herbert *Dűne* című regényében is nagyon gyakori, mivel ebben a világban szinte mindentől félni lehet és kell is, így a félelem nem csupán meggátolja a cselekvést, befolyásolja a viselkedésünket, hanem elnyomja a racionális döntéshozó folyamatot, amely segíthetne az életben maradásban. Ha azonban tudatában vagyunk félelmünknek, megtanulhatjuk kezelni azt.

⁹ Lars Svenden: *A philosophy of fear*. London, Reaktion Books, 2008.

¹⁰ Barcsi Tamás: A halálfélelemtől a haláltól való szorongás bátor vállalásáig. A halálfélelem filozófiai értelmezéseiről. In *A félelem reprezentációi*. 61.

Ennek a megküzdési módnak egy sajátos voltát fogja bemutatni az általam vizsgált félelem elleni litánia.

2. MITŐL FÉLHETÜNK A DÜNE VILÁGÁBAN?

Nagyjából mindentől. A regény főszereplője Paul Atreides egy mesterségesen létrehozott kiválasztott-mítosz hatására megannyi veszéllyel és embert próbáló határhelyezettel kénytelen szembenézni. Többféle félelmet is megtapasztal, ezek közül most csak néhányat emelnék ki. Paul az Impériumot irányító hét Nagy Háznak egyik fiúörököse. Nevelése során olyan képzésen esik át, amely felkészíti az ellene irányuló merényletekre, a fájdalomra, a különböző mérgezési kísérletekre. Fontos, hogy a hatalmi harcok annyira szélsőségesek és kegyetlenek, hogy a Dűne világában külön neve van annak, ha ételbe (aumas) vagy italba (muský) rejtik a mérget. Mondhatjuk, hogy ez annyira a hétköznapiok része, hogy a nyelvhasználatba is beszűrődött.

A félelmek felébresztése és elfojtása mindig is a hatalmi diskurzusok alapvető elemei voltak. Hatalmi kérdés volt annak meghatározása, hogy az emberek mitől és milyen módon féljenek, illetve milyen technikákat alakítsanak ki a biztonságérzés megteremtésére, illetve a félelemérzet más érzelmekbe való transzformálására.¹¹

A hatalomhoz kapcsolódó félelem a hatalommal nem rendelkező érdekcsoportok esetében tökéletesen érthető hatalommechanikai tendenciákat tükröz, az érdekérvényesítés felülről lefelé hat. Az uralomhoz kapcsolódó többféle tendencia megjelenik a regényben: a félelemre alapozó terror és kegyetlenség, a józan racionalitás, az erőforrásokra építő katonai fenyegetés, a propaganda és az agymosás egyes ágai.

Ezek datolyapálmák. Egy datolyapálmának negyven liter vízre van szüksége naponta – mondta az orvos. – Egy embernek csak nyolc literre. Egy pálma tehát öt emberrel egyenlő. Húsz pálma áll ott – száz ember.¹²

A hatalmat gyakorló érdekosztályok körében azonban a félelem megvetett gyengeség, amely téves döntésekhez, meghunyászkodáshoz, alárendeltséghez vezet. A fentebb idézet sorokban ugyanakkor az is felbukkan, hogy különféle technikákkal lehetséges a biztonságérzet kiépítése, a félelem transzformálása (például tetterővé), vagyis a félelem feletti hatalom elérése. Pontosan erre fog szolgálni a szereplők által használt félelem elleni litánia, mely a megküzdés

¹¹ Balogh László Levente: A félelem építményei. In *A félelem reprezentációi*. 110.

¹² Frank Herbert: *Dűne*. Ford. Békés András. Budapest, Gabo, 2019. 77.

sajátos fajtáját teremti meg, ahol az Én mentális-filozófiai állapota lehetségessé teszi az uralmat a félelemérzet felett.

A hatalom félelme és a félelem hatalma mellett, Paul Atreides alakjához ugyanakkor a fremen nevű népcsoport megjöendőként messiásaként egyfajta vallásos félelem is társul. Egy kultusz vezetőjeként szembe kell néznie saját esendőségével, az érte rajongók fanatizmusával, a benne összpontosuló hit súlyával. A kultuszban betöltött szerepe egyszerre vallási és politikai vezetőként olyan egzisztenciális szorongást fog eredményezni, mely miatt gyakran megkérdőjelezi, ki is ő, hova tart és hogy honnan jött, mivé kénytelen válni. A hozzá kapcsolódó megváltó-mítoszhoz kötődik Paul egyik legnagyobb félelme a regényben, a jövőtől való félelem. Hová vezet a körülötte kialakult vallási kultusz? A fűszer hatására látja a jövő felvillanó képeit, s ott magaslik előtte minden pusztításával a dzsihád: hullahegyek, egy harcos vallás, egy szent háború, amit a nevében vívnak. Vallási és politikai vezetőként olyan jövőképpel kénytelen szembesülni, mely saját értékeivel és személyiségével nem egyezik meg. Ez a mély pszichológiai szorongás testi szinten sosem realizálódik Paul esetében, félelmei egyedül látomásokban, álmokban koncentrálódnak. Ez is mutatja, hogy milyen erős a félelem elfojtása a regényben, mivel ez Paul esetében csak a természetfelettiben tud teret nyerni. A test az ember abszolút uralma alatt áll, de a szentség, a szakralitás és a rítusok világa, ahol megjelenhet és meg is jelenik a félelem, közel sem.

A következő nagy területünk az egzisztenciális félelem kérdéskörét érinti, melyet már korábban is említettem: Paul egyfolytában retteg attól, hogy mivé válhat, fél, hogy elveszíti önmagát, ugyanakkor hatalma elvesztésétől is fél, hiszen anélkül képtelen megvédeni szeretteit. Hogyan fognak rá emlékezni? Mint tömeggyilkosra? Mint elvakult vallási vezetőre? Mint Istenre?

3. A FÉLELEM ELLENI LITÁNIA ÉRTELMEZÉSE

A félelemmel szembeni védekezés nemcsak általánosságban, történelmi távlatban és átvitt értelemben határozta meg az emberi életfeltételek, az emberi civilizáció kialakítását, hanem a kultúra valamennyi értelmező mozzanatában is tetten érhető.¹³

A félelem elleni litánia, ahogy a neve is mutatja, a félelemmel való megküzdés verbális formája, kimondásával elérhető az önkontroll és a tudati éberség magas foka. Az ember elnyomja természetében, ami állatias, és fokozza az elme szellemi-metafizikai fókuszát. A litánia így lényegében hatalmat biztosít az egyén saját félelme felett.

¹³ Ungvári Zrínyi Imre: *A félelem kultúrája és az ember önértelmezése*. Korunk 22/9. 2011. 28.

Vizsgálata során először azt a kérdést kell feltennünk, hogy valóban litániáról beszélhetünk-e. A litánia a katolikus kereszténységben előforduló dialógizáló imaforma, amely általában Istenhez, a szentekhez vagy Jézushoz szól, célja az emberi könyörgés kifejezése. A pap előénekli vagy mondja a litánia szavait és a gyülekezet válaszol rá.¹⁴ Műfaj tekintetében azonban véleményem szerint a *Dűnében* nem litániáról, hanem inkább mantráról beszélhetünk, amelyet erősít a szerző zen buddhizmus iránti érdeklődése is. Ugyanakkor ezt támasztja alá a tömör, szentenciaszerű megfogalmazás, a többszöri elismétlés, a szavaknak tulajdonított erő. A mantra a hinduizmusban és a buddhizmusban előforduló vallási gyakorlat, amely a különleges spirituális erővel bíró szavak ismétlésén alapul.

*A mantra szó jelentését nehéz egyáltalán magyar szóval kifejezni. Szokták himnusznak, versnek, imának és varázsigének fordítani. A mantra szó a manas (elme) főnévből és a trai (megvéd, kiment) igei gyökből jön létre, s olyan hangvibrációt jelöl, amely kiszabadítja az elmét – s ezzel az élőlényt – a tudatlanság hatása alól. A hangoknak olyan kombinációja, amely különleges hatalommal van felruházva.*¹⁵

A hang és a szó ereje már az ősi vallásokban és mítoszokban is kiemelt jelentőségű volt, és ahogy a fentebb idézett sorokban olvasható, gyakran a gondolat vagy a varázslat jelenségéhez kapcsolódott. A mantra felszabadítja a tudatot a test uralma alól, akárcsak a félelem elleni litánia esetében: az érzés legyőzésével az érzelemnélküliség egyfajta állapotába kerül az én, ahol megfontolt, racionális döntéseket tud hozni.

A regénybeli litánia megalkotója és használója a Bene Gesserit rend, ami egy a Butleri Dzsihad (a mesterséges gépek ellen folytatott nagy háború) után kialakult testi és lelki képzést nyújtó, ősi tanításokon alapuló iskola, kizárólag nőknek.¹⁶ Szervezetük fő célja az univerzum politikájának manipulálása saját céljaik érdekében, és ez főleg a hamisságot és igazságot kimutató képességeiknek¹⁷ köszönhetően sikerül is. Politikai hatalmukat mindig a színpalak mögül gyakorolják, ezért viszonylag semleges pozíciójuk révén vitákban és tárgyalásokban közvetítenek a nemesi házak között, illetve éles elméjű tagjaikból kerülnek ki a nemesi nők, akik feleségként vagy szeretőként, ugyanakkor Bene Gesserit

¹⁴ *Magyar katolikus lexikon*. Online elérhetőség: <https://lexikon.katolikus.hu/L/lit%C3%A1nia.html>

¹⁵ Mañjarī devī dāśī (Magyar Márta): *Mantra-yoga avagy a hang hatalma – Imádság a gauḍīya-vaiṣṇavizmusban*. *Tattva*, 13 /14. 2010. 35.

¹⁶ *Dűne*. 578.

¹⁷ „Az igazmondó érzéke, a hangárnyalatok finomságainak érzékelése azt súgta, hogy Kynes hazudik, illetve féligazságokat mond.” Uo. 140.

tagként kettős érdekeket szolgának. Végső céljuk, hogy egy tenyésztési programon¹⁸ keresztül, vagyis a nemesi vérvonalak manipulálásán át létrehozzák az úgynevezett Kwisatz Haderachot¹⁹, aki a metafizikai, transzcendens és a sejtszintű emlékezet olyan területére érhet el, ahol a női és férfi princípium egyesül.

Képességeik többségét évszázadok alatt fejlesztették ki és csiszolták tökéletesre. Fontos, hogy Bene Gesseritté válni kettős folyamat – a nők, akik túléltek a regényben ezt az utat, két érzést emelnek ki: a szeretetet és a félelmet. Én most csak három képességüket emelném ki, amely kapcsolódik az általunk vizsgált érzelemhez. Ezeket a képességeket összefogja a magas fokú tudati érzékelés és szabályozás, belső kémiajuk irányításával képesek a mérgeket ártatlan összetevőkre bontani²⁰, emellett ismerik és használják a Prana és Bindu technikákat, amelyek magas testi kontrollt (idegek, izmok és sejtek szintjén) biztosít, így vészhelyzetben akár az akaratlagosan előidézett katalépszia²¹ – tetszhalott állapot – elérésére is képesek. Fizikai testük fölötti magas uralmuk megnyilvánul a Hang²² nevű készségben is, amely egy különböző hangfrekvenciák alkalmazásával, a viselkedést befolyásoló manipulatív technika. Az általuk létrehozott litánia célja, hogy veszély esetén a tudat fokozott éberségét eredményezze, és a testi folyamatok irányításán keresztül, maga a litánia szavainak²³ kimondása megszüntesse a félelem által kiváltott biokémiai reakciókat. Tekinthezünk-e a litániára úgy, mint a Hang önmagukon való használatára?

3.a A litánia szövege

Nem szabad félnem. A félelem az elme gyilkosa. A félelem a kis halál, mely teljes megsemmisüléshez vezet. Szembenézek félelmemmel. Hagyom, hogy áthaladjon rajtam, fölöttem. És amikor

¹⁸ „Az eredeti Bene Gesserit-iskolát olyanok irányították, akik jól látták, hogy szükség van a folyamatosság összekötő fonalára az emberiség kusza ügyeiben. És látták, hogy ilyen folyamatosság csak akkor lehetséges, ha elkülönítik az emberi örökséget az állati örökségtől – tenyésztési céllal!” Uo. 25.

¹⁹ „Úgy tartják, hogy egy napon eljön majd egy férfi, ki a szer hatására megtalálja belső látását. Ő majd betekint oda, ahová mi nem tudunk – a női és férfimúltakba is.” Uo. 26.

²⁰ „Hangtalan sóhaj fakadt föl benne, ahogy rájött, miféle méreggel van dolga. Pszichokinesztéziás nyúlványaival belehatolt, áthelyezett egy oxigénatomot, hagyta, hogy kialakuljon a kötés egy másik szénatommal, visszatett egy oxigén-hidrogén kötetst...” Uo. 403.

²¹ „Nem fog rögtön megfulladni. Bindu-nyugalomba fogja helyezni magát, hogy csökkentsen az oxigén-szükségletét.” Uo. 285.

²² „Csattant a parancs. Paul azon kapta magát, hogy engedelmeskedik, mielőtt fontolóra vehette volna. *A Hangot használja*, gondolta.” Uo. 19.

²³ „*A félelem az elme gyilkosa...* Lassan felülkerekedett a sokéves kiképzés. Visszatért a nyugalma.” Herbert i.m. 264.

mögöttem van, utána fordítom belső tekintetemet, követem az útját.
Amikor a félelem elment, nem marad semmi, csak én magam.^{24 25}

A félelem már a litánia első mondatában kulturálisan tiltott jelenséggént, ellenséggént jelenik meg. Az egyén szabadsága nem terjed ki a félelem érzetére, mivel ez gyengeségnek minősül. Ebben a tekintetben érdekes az angol módbeli segédige megválasztása: a „must”, ugyanis a „can” vagy a „could” igével ellentétben egyértelmű parancsot fejez ki. A félelem így lényegében tilos. Magyarul ez lenne a helyes fordítás: *Nem félhettek*. A buddhizmus irányzatához köthető az „anatta”-tanítása (nem-én), a mély meditáció során megtapasztalható igazság, hogy a test csupán szenvedés forrása és nem azonosítható az Énnel.²⁶ A félelem ebben az értelemben csupán a test gyilkosa lehet, nem közelítheti meg a szellemet, és a mantra éppen arra szolgál, hogy erre koncentrálja az Én lelkierejét.

A második mondatban a félelem mint gyilkos jelenik meg. A tudat kiiktatásával újra ösztönlények leszünk. Montaigne írja egyik esszéjében: „Való igaz, sok embert láttam esztét veszteni a félelemtől; bizonyos, hogy még a leghiggadtabbakat is szörnyű káprázat keríti hatalmába nagy megpróbáltatások idején.”²⁷ Ez történik itt is: az ember elveszíti a fejét. A félelem nem csupán ellenség, mellyel megküzdhetünk, vagy teher, amit ledobhatunk a vállunkról, hanem a bűnnel állunk szemben, egy gyilkossal. Ez a gyilkos pedig józanságunkra, tiszta tudatunkra, összeszedettségünkre les, és váratlanul támad. Ha hagyjuk, hogy úrra legyen rajtunk, az vezet el minket a litánia harmadik mondatához, a félelem az individuum elvesztéséhez, az Én megsemmisüléséhez vezet. Itt jelenik meg legerősebben a halál és a félelem azonosítása a szövegen belül. Akin a *Dűne* világában úrrá lesz a félelem, az halott ember. Nagyon erős kulturális tiltás jelenik meg itt, nem csupán a halál, hanem a *teljes megsemmisülés* említésével. A félelem nem csupán az életünket veheti el, hanem megfoszthat minket ember mivoltunktól, saját énünktől. A félelemben megérezzük saját végzetünket, mivel a testi tünetek elhatalmasodása kiiktatja az azonnali, józan cselekvés lehetőségét.

²⁴ Uo. 21.

²⁵ Az angol eredeti, mivel ezt is fogom érinteni: „I must not fear. Fear is the mind-killer. Fear is the little-death that brings total obliteration. I will face my fear. I will permit it to pass over me and through me. And when it has gone past, I will turn the inner eye to see its path. Where the fear has gone there will be nothing. Only I will remain.” adatok az idézett kiadáshoz, oldalszám

²⁶ *Buddha beszédei*. Ford. Vekerdi József. Budapest, Helikon, 1989. 86.; S. J. Rosa, de Giuseppe: *Vallások, szekták és a kereszténység*. Ford. Puskely Mária. Budapest, Szent István Társulat, 1991. 130.

²⁷ Michel de Montaigne: *Esszék*. Ford. Bajcsa András. In *Reneszánsz etikai antológia*. Gondolat Kiadó, 1984. 85.

A litánia további részében a félelem mint külső erő jelenik meg. Az angol szövegben lesz nagyon erős az Én hangsúlyozása. A félelemmel megküzdő cselekvő viszonylag passzív, nem mozdul, fizikai értelemben nem harcol, szellemi küzdelmet folytat. Kiemelném itt az angol „permit” igét, amely a magyar szóhasználatnál erőteljesebben hangsúlyozza, hogy az Én engedélyt ad a félelemnek, hogy áthaladjon rajta, a litánia használója uralkodik az érzelem felett, irányítja azt. A szembenézés, a látás gesztusa lesz itt nagyon fontos, észreveszem és felismerem a félelmem. A buddhizmusban, a hinduizmusban és a taoizmusban az úgynevezett harmadik szem, a homlok közepén lévő láthatatlan, belső szem az, amely hagyományosan a tudattalan világához vezető kapu. A szakrális szövegekben egy magasabb szellemi tudatállapot szimbóluma, kinyílása a megvilágosodáshoz, az igazság felismeréséhez kötődik. A belső szem felnyitása folyamatos meditáción keresztül lehetséges és sajátos tudatállapothoz vezet, melyben lehetséges a bölcsesség elérése, az elme erejének használata.²⁸ Az én saját belső terébe húzódik, míg a félelem elhalad és a litánia végére csak a tiszta tudatú ember marad, az én legtisztább, legősibb formája. Nem véletlen, hogy az eredeti szövegben az utolsó mondat: „Only I will remain”, hiszen ez szöveg szinten is hangsúlyozza az előző mondat létigéjén keresztül, hogy az Én szellemi jelenléte marad éber a metafizikai semmiben, míg a félelem eltávozik.

A sztoikusoknál a félelem a szenvedély egyik állapota, amely a lélek nyugtalanságából ered, a kíváncsatos állapot azonban az ataraxia (lélek nyugalma) és az apatheia (szenvedélymentesség) lesz. Ehhez ki kell iktatni a szenvedélyeket, és az értelmet kell felerősíteni. A boldogság csak úgy érthető el, ha a félelemhez hasonló indulat, melyet egyfajta felfokozott ösztönkésztetésnek tekintenek, nem zavarja meg az emberi lélek békéjét. A félelem ebben az értelemben egy hamis képzetten alapul, és azért szenvedéllyé (pátosszá) válik. Ha az Én felfogja a dolgok igazi értékét, rájön, hogy ezek nem vezethetik a boldogsághoz, és az erény felé fordul, amely viszont elvezethet hozzá.²⁹ A litánia sztoikus értelemben az érzelmek megfékezésének eszköze, amely az erény útjára vezeti az individuumot, a feltámadó szenvedély elfojtásával.

3.b Megjelenése a regényben

Hallottál már róla, hogy az állat leharapja a lábát, hogy kiszabaduljon a csapdából? Az az állati megoldás. Az ember inkább benne marad a csapdában, eltűri a fájdalmat, halottnak tettei magát, hogy aztán megölhesse a csapdavesztőt és ezzel elháríthassa a veszélyt a hozzá hasonlók feje felől.

²⁸ David Fontana: *A jelek és szimbólumok titokzatos világa*. Ford. Béresi Csilla. Kossuth Kiadó, 2011. 96.

²⁹ Long–Sedley: *Hellenisztikus filozófia*. 31–36, 514.

A viszketésből enyhe égető érzés lett.

– Miért csinálod ezt? – förmedt rá Paul.

– Hogy megtudjam, ember vagy-e.³⁰

A félelem elleni litánia egyik legelső megjelenése a regényben Paul Atreides jellempróbájához, a gom-dzsabbarhoz köthető. A gom-dzsabbar jellempróba elterjedt rituális beavatás a Bene Gesserit rend körében, szélsőséges erőpróba, melynek sokán mérhetetlen fájdalomnak teszik ki a jelöltet, aki vagy eltűri ezt, vagy meghal. Az alany kezét egy dobozba teszi, amelyben fájdalom fogja érni, ha kihúzza, meghal a gom-dzsabbar (mérgezett tű) szúrásától, ha elviseli és háttérbe szorítja fizikai teste ösztönszerű reakcióit, emberré válik, feljebb lépve az állati szintről. Mikor elméje és teste szembekerül egymással, Paul a félelem elleni litániához nyúl, amely segítségére lesz, hogy felülemelkedjen biológiai szükségletein, és hogy ne őrüljön bele a fájdalomba. Ebben a jelenetben látszik nagyon erősen, hogy a litánia átjárást biztosít a kanti két világ között: az emberek ész kormányozta világa és az állatok ösztönléte között.

Az aggodalom, a rémület, az elborzadás és rettegés a félelem, vagyis a veszélytől való megriadás fokozatai. Az elme önfegyelme, hogy ezen a riadalmon megfontolással úrrá legyen, a *mersz*; a belső érzék ereje (ataraxia), hogy egykönnyen ne ijessze meg bármi, a *rettenthetetlenség*.³¹

Fontos megjegyeznünk, hogy akárcsak Kant esetében, a nevelés és művelés kiemelt fontosságú lesz. Paul Atreidest édesanyja és tanítói készítik fel erre a pillanatra, arra, hogy elnyomja saját érzéki lényét, amely a természeti törvény heteronómiája alatt áll. A litánia szavaiban rejlő egyéni akarat az, amely az ész meghatározottsága révén az intelligibilis világ részévé teszi az embert. A próba elviselésének és túlélésének mikéntje választja el egymástól az ösztönlényt és az igaz embert.

Elég enyhe kifejezés: *veszélyes*! Azok a viharok hat-hétezer kilométernyi síkság fölött jönnek létre, erőt gyűjtenek mindenből, amiből lehet – a Coriolis-erőből, más viharokból, bármiből, amiben egy szemernyi energia van. Eléri az óránkénti hétszáz kilométeres sebességet, és tele vannak minden mozdíthatóval, ami az útjukba akad – porral, homokkal, mindennel! Lemarják a húst a csontról, és szilánkokká forgácsolják a csontot.³²

³⁰ *Dűne*. 21.

³¹ Immanuel Kant: Pragmatikus érdekű antropológia. In *Antropológiai írások*. Ford. Mesterházi Miklós. Budapest, Osiris/Gond-Cura Alapítvány, 2005. 201–202.

³² *Dűne*. 44.

A másik alkalom, mikor előkerül a litánia, Paul Atreides édesanyjával együtt berepül egy Coriolis-viharba. Ezek olyan pusztító erejű sivatagi viharok, amelyek még az őslakos fremenek számára is gyakran halálosak. A természeti fenséges szívében találják magukat a regény szereplői, ahol nincs meg a kellő távolság az esztétikai élménnyé való formálódáshoz. A széppel ellentétben minden, ami félelmetes, lehet a fenséges forrása, a legtöbb filozófus is úgy írja le a jelenséget, mint elementáris élményt, amelyben a rettegés és az önfenn-tartó ösztön nyer teret. Rémület keríti hatalmába a lelket a fenségest szemlélve. Edmund Burke és Immanuel Kant szentel különös figyelmet a szép és a fenséges különbségének, majd később például Friedrich Schiller fogja sajátosan értelmezni Kant meglátásait; mindhárom szerző esetében közös, hogy míg a szép harmonikus és nyugodt, addig a fenséges mindig kaotikus és intenzív. Burke elemzése közelíti meg legjobban a regényből ismertetett szituációt, mivel itt a fenséges megtapasztalása elementáris, elsőprő hatással bír, amely halálfélelemmel és egzisztenciális szorongással társul. Van-e az embernek ereje a természettel szemben? Mit tehet az Én egy nálánál nagyobb erő fogságában?

Egyetlen szenvedély sem fosztja meg elménket a cselekvés ésszerű megfontolásoknak hatalmától oly átütő erővel, mint a félelem. Mivel a félelem aggodás a fájdalomtól és a haláltól, ezért hatása is a voltaképpeni fájdalomra emlékeztet. Így hát, ami látványként rettenetes, az egyben fenséges is, függetlenül attól, hogy a rettenet oka gigantikus méretű vagy sem.³³

Az érzékszervek hatása felfüggesztésre kerül, a vihar magja átláthatatlan az emberi szem számára. Mikor a fizikai test csődöt mond, a litánia hatására kinyílik a kapu az elme számára, a harmadik szem szimbolikus felnyitása nem csupán elűzi a félelmet, hanem egyfajta belenyugvást hoz abba, hogy van olyan, amit nem uralhatunk. Sőt az egyetlen, amit uralhatunk, az éppen saját magunk. A lélek befelé fordul, de nem bénultság és rettegés vesz erőt rajta, hanem az elkerülhetetlen sors elfogadása és a tudat szabadsága.

Kant fenséges-fogalma *Az ítélőerő kritikájában* kristályosodik ki leginkább, ahol két típusát különbözteti meg, a matematikait és a dinamikus, illetve jelez egy harmadik típust is, amelyet természeti fenségesként lehetne leírni. Úgy vélem, a regényben megjelenő fenséges tapasztalatban a dinamikus és a természeti jelenség fog egymással keveredni.

Ahhoz, hogy a természetet dinamikailag mint fenségest ítélhessük meg, félelmet keltőként kell megjelenítenünk (fordítva ugyanez nem áll: az esztétikai megítélés nem talál fenségesnek minden

³³ Edmund Burke: Filozófiai vizsgálódás a fenségesről és a szépről alkotott eszméink eredetéről (részletek). Ford. Weller Judit. *Enigma*, 1995/1. 87.

félelmet keltő tárgyat). Mert az esztétikai (fogalom nélküli) megítélésben az akadályokon való felülkerekedés csak az ellenállás nagysága szerint ítéltető meg. Mármost aminek ellenállni törekszünk, az valami rossz, és ha azt találjuk, hogy képességünk nem állja meg a helyét vele szemben, akkor a félelem tárgya. Tehát az esztétikai ítélőerő számára a természet csak annyiban lehet hatalom, s ennél fogva dinamikailag-fenséges, amennyiben a félelem tárgyának tekintjük.³⁴

A természet ugyan legyőzheti az embert mint fizikai-biológiai lényt, és az ezáltal félelmet keltő, de mint morális lénynek az embernek abszolút fölénye van vele szemben; azonban fontos kiemelni, hogy Kant esetében fontos a biztonságos távolság a fenséges meg tapasztalása esetén. Ebben az esetben a litániára tekinthetünk úgy, mint emlékeztetőre, hogy az ember bármely gyenge is legyen a természet erőivel és nagyságával szemben, félelmét leküzdő, gondolkodó lényként sosem állhat alatta.

4. NÉHÁNY SZÓ A SZÓRÓL

Frank Herbert *Dűne* című regényfolyamának első kötete sok helyen az ősi, törzsi társadalmak világát idézi fel, ahol a szónak kiemelt jelentősége van. A műben megjelenő társadalmi csoportok, vallási rendek és törzsek kultusza a szó hagyományához köthetőek, amely a mítoszok megőrzésére, továbbadására, a kulturális emlékezet őrzésére és a szertartások-rítusok hatalmának kifejezésére szolgál. A szóbeli társadalmakban kiemelkedő szerep jut a hangnak, a mágia és a kultusz eszköze, a kimondott szavaknak súlya és jelentősége van.

Paul Atreides, a regény főszereplője, igen fiatalon válik egy népcsoport és egy kultusz vallási és politikai vezetőjévé, a róla kialakult, mesterségesen létrehozott kiválasztott mítoszt fogja erősíteni a Bene Gesserit képzésnek hála tanult Hang. A Bene Gesserit tagjai képesek a szavakat úgy használni, hogy manipulálják a hallgató gondolkodását és érzelmeit, és így arra ösztönözhetik, hogy számukra előnyös módon viselkedjen.

A hangzó szó interiorizáló ereje különleges kapcsolatban áll a szent jelenségével, létezésünk végső kérdéseivel. A legtöbb vallásban a kimondott szónak integráns szerepe van a szertartásokban és a hitéletben.³⁵

³⁴ Immanuel Kant: *Az ítélőerő kritikája*. Ford. Papp Zoltán. Budapest, Osiris/Gond-Cura Alapítvány, 2003. 173.

³⁵ Walter J. Ong: *Szóbeliség és írásbeliség*. Ford. Kozák Dániel. Gondolat Kiadó, 2010. 69–70.

A Hang fegyver, mágikus szó, teremtő erővel bír, akárcsak a logosz. A hang és a szó a fremen mítoszokban is kiemelt szerepet játszik, az eljövendő messiásra is úgy hivatkoznak a leggyakrabban, hogy a „külvilágból szóló Hang”. Azonban a Hang szerepe kettős: a logoszhoz hasonlóan teremtő erővel bíró szó, ugyanakkor megkapjuk róla a racionális magyarázatot is, hiszen egy folyamatos gyakorlással elsajátítható, a testi funkciók és viselkedés megfigyelésén alapuló manipulatív stratégiáról van szó. A regényben megjelenő mantrák és rítusok egyikének tekinthető a félelem elleni litánia is, amely az elme lecsendesítésére, a tudati nyugalom elérésére szolgál, így a túlélés eszköze. A regény szereplői, főleg a fremenek és a Bene Gesserit rend tagjai mondanak apró, szentenciaszerű imákat, mikor elbúcsúznak halottjaiktól, mikor tárgyalnak, mikor különböző természeti jelenségek tapasztalnak meg.

(...) Szókratész rámutat, hogy az egész test minden baja és jóléte forrásánál, a lélekben gyógyítható meg. A lelket pedig bizonyos ráolvasásokkal (*epodaisz tiszin*) kell gyógyítani, s ezek a ráolvasások a szép beszédek. E beszédek következtében a lelkekben bölcs józanság támad (*szophroszúnen*), és ha ez megvan, könnyű már megszerezni az egészséget a fejnek is meg az egész testnek is (157a).³⁶

A szavak mantrákká, ráolvasásokká válnak, amelyek megóvnak a félelemtől, tisztelettel adóznak az isteneknek, megbékítik a halottakat, jogot adnak a törzs vezetéséhez. A szó misztikus, szakrális hanggá válik, ahogy az idézetből is láthatjuk, a „szép beszédek” képesek a lélek nyugtalanságának eloszlatására és az ész általi józan megfontolás gyakorlására. A félelem elleni litánia gyógyító erejű szó, ráolvasás, a rettegés elűzésére szolgáló mantra, amely nem hagy mást maga után csupán az individuum akaraterejét.

³⁶ Jacques Derrida: *A disszemináció*. Ford. Boros János, Csordás Gábor, Orbán Jolán. Pécs, Jelenkor, 1998. 124.

A TÚLÉLÉS KÉTELYE, AVAGY A FÉLELEM HEURISZTIKÁJA. REFLEXIÓK EGY JONAS-I GONDOLATRA

UNGVÁRI ZRINYI IMRE

AZ EMÓCIÓK ÉS A HEURISZTIKA ELŐZMÉNYEI AZ ANTIK FILOZÓFIÁBAN

A félelem emóció, de nem csupán elszigetelt tapasztalat, és nem is csak a testünkben lejátszódó változások észlelése, hanem a személyiség egészét bevonó, többféle reakcióra mozgósító létállapot is, amely magában foglalja az okok keresésének és a lehetőségek latolgatásának tendenciája mellett, az így adódó lehetőségekkel szembeni állásfoglalás valamely változatát. Átfogóan azt mondhatnánk, hogy a félelem állapota potenciálisan magában foglalja az érzéssel való szembesülés változatos módozatait, vagyis a fenyegetettségre adható válaszlehetőségeknek az egész sorát. Ezek közé tartoznak az egzisztenciális kihívásra adott elkerülő, menekülő magatartás (spontán és tudatos) változatai, de ugyancsak ide sorolhatók a veszéllyel szembeforduló, és fölérendelt követelményekhez alkalmazkodó magatartások ismeret-elméletileg és morálisan egyaránt értékelhető válaszreakciói is. A félelemben rejlő e kettősséget igen korán felfedezte a filozófia, ugyanis ez a platóni és arisztotelészi filozófiai örökség egyik fontos gondolata.

Platón volt az első, aki a „félelmes” és „nem félelmes” dolgokról való helyes gondolkodásnak egyszerre valóságfeltáró és erkölcsi-etikai jelentőséget is tulajdonított.¹ Az említett gondolat egyrészt azt jelenti, hogy a félelmes dolgok felismerése a jellem minősége, s így ítélőképesség dolga, de ugyanakkor az ítélőképességnek nemcsak hatékonysági, hanem morális kérdésekben is jártasnak kell lennie. Másképpen fogalmazva a félelem helyes ismerete nem csupán a félelem érzésének a felismerésére irányul, hanem a félelem értékelésére és a „félelmes” dolgok rangsorolására is. Az ilyen ítélő-képességnek az egész

¹ Lásd Platón: *Állam* című művében Szókratész álláspontját a bátorságról: „S bátornak is minden bizonnyal ennek a résznek [t.i. a gondolkodó lélekrésznek – U. Z. I.] az alapján mondunk valakit, amikor az ember indulatos része minden fájdalom és gyönyör ellenére is kitart amellett, hogy csak az a félelmes, illetve nem félelmes dolog, amit a józan ész annak nyilvánít. Platón: *Állam*, ford. Szabó Miklós, In Platón *Összes művei*, Európa, Budapest, 1984, 289.

egzisztenciánkat érintő kihívás és válaszadás távlatában egyaránt rendelkeznie kell valamilyen valóságfeltáró képességgel, és a morális felismeréseket is magában foglaló gyakorlati okossággal. Az érzelmeknek az ilyen szemlélete, noha mai tudásunk szempontjából egyáltalán nem probléma mentes, mégis rendkívül gazdag forrását jelenti az érzelmekkel kapcsolatos elmélkedésnek, mivel olyan kérdéseket vet fel, hogy mi a szerepe az érzelmeknek egy bizonyos élőlény, az ember orientációs magatartása szempontjából, illetve hogy az érzelmek milyen mértékben kulturális konstrukciók.

Ugyanakkor az érzelmek platóni és arisztotelészi értelmezése kiindulópontját jelenti annak a későbbi európai hagyománynak is, amely az érzelmeknek és ezen belül a félelemnek is az észhez képest főképpen alárendelt szerepet tulajdonít². Míg az érzelemnek, illetve az affektív irányultságot kifejező szenvedélynek a platóni lélekfelfogásban (lásd *Állam*) az a szerepe, hogy az észet támogatja, addig az affektív jelzések saját jelentőségének a kérdése nem kerül előtérbe.

A félelem heurisztikájának felvetése Hans Jonas *A felelősség elve* című 1984-es művében, szakít az érzelmek említett ambivalenciájának a gondolatával, miszerint az affektivitás az értelemmel és ésszel szembenálló tendenciát jelentene, és a félelemnek kognitíve is számottevő heurisztikus jelentőséget tulajdonít, miközben megerősíti a morális orientációban játszott szerepét. A félelemnek az ilyen értelmezése támpontokat talál a fenomenológiában és a kortárs kognitív elmetudományban, és kiválóan alkalmas jelenlegi civilizációt fenyegető globális kockázatok morális tétjeinek az értelmezésére is.

Tanulmányom célja újragondolni az affektivitás és ezen belül a félelem szerepét az ember életében és az emberiségnek a fennmaradását veszélyeztető jelenlegi problémákkal való megküzdése szempontjából. Feltételezésem az, hogy tekintettel az érzelmi állapotok rendkívüli változatosságára és átfogóbb érzelmi-hangulati alakzatokba, tartós hangoltságba, „lét-érzésbe” szerveződésének jelenségeire, az affektivitás, és ezen belül a félelem fontos orientációs tényező az ember és a társadalom életében. Kérdésfelvetésem nem filozófia-történeti, hanem elméleti-filozófiai és etikai. Tehát nem a jonasi gondolat eredetét kívánja tisztázni, hanem elméleti és gyakorlati teherbíró képességét és mai összefüggésekre való alkalmazhatóságát. Kitűzött céljának megfelelően gondolatmenetem egyszerre irányul az egyoldalú racionalizmus lebontására és az egytényezős (pszichológiai) affektivitás-szemlélet kritikájára, egy önkritikus affektivitás-fogalom megalapozása érdekében.

² Az ilyen szemléletmódot Antonio Damasio neurológus, filozófus „magasan intellektuális” felfogásnak nevezi, és kimutatja róla, hogy logikája egysíkú és kontraproduktív, ugyanis az érzelmektől függetlenül ez a gondolkodásmód, kiélezett döntési helyzetekben nem lenne képes időben hasznos döntéseket hozni. Lásd Antonio R. Damasio: *Descartes tévedése. Érzelem, értelem és az emberi agy*, AduPrint Kft., Budapest, 1996. 170–174.

AZ AFFEKTÍV TUDATASPEKTUSOK SZEREPE A FÉLELEM HEURISZTIKÁJÁBAN

Az affektusok felől közelíteni a megismerés felé és heurisztikus szerepet tulajdonítani nekik, azt jelenti, hogy pusztán megismerőképeségünkön túl egész személyiségünkkel és a számunkra kedvező vagy kedvezőtlen jövőre vonatkozó döntőképeségünkkel („egész”, avagy morális lényünkkel) közelítünk a valósághoz. Eszerint élményeink, tudati műveleteink, éppen összefüggéseik és orientációs szerepük feltárásával, új meghatározó vonatkozó-zásra tesznek szert. A megismerő, érzelmi és orientációs szempontok egymás-ra vonatkoztatása különösen fontos, olyan döntéshelyzetekben, amelyeknek a morális tétje nagy, a következmények beláthatósága pedig bizonytalan.

Jonas *A felelősség elve* című könyvének a kiindulópontja az a gondolat, hogy a modern technológiai hatalom egy eddig ismeretlen etikai problémát teremt („az emberi cselekvés lényegének átalakulását”), ami paradoxont szül: az ember egy olyan technika segítségével irányítja a természetet, amelyet nem ő maga irányít. A mű egyik legeredetibb gondolata: a félelem heurisztikája. Eszerint a félelem nem pusztán érzelmi állapot, hanem igen különböző irányultságok szabályozó eleme, és ennél fogva nagyon fontos szerepet játszik döntéseinkben. Változatos kapcsolódási területeit és ezekhez alkalmazkodó színezeteit (ítélőképesség, elővigyázatosság, megfontoltság, visszafogottság) áttekintve azt találjuk Jonas-nál, hogy a félelem egyaránt segítheti a megismerés képességét, fokozhatja az erkölcsi kötelesség tárgya iránti érzékenységet, megalapozhatja az erkölcsi aggodalmat, sőt akár növelheti a politikai megfontoltság tartalékait (mint egyfajta hasznos kényszer) ott, ahol a felelősség túl gyenge. Valamennyi említett megnyilvánulási területen játszott szerepét együtt véve a félelem sajátos formája a felfedező tudás orientációs képessége is lehet, ahogy azt a „heurisztika” szó értelme is jelzi. Jonas gondolatmenete a következő: nem tudjuk megjósolni technikai cselekvésünk hosszú távú hatásait; és azt sem tudjuk nagyon jól, hogy az adott helyzetben mit kell valójában védeni és óvni. Ez a két dolog csak a lehetőségek előrevetítése, a fenyegetés anticipációja során derül ki a lehetőségeket latolgató gondolkodás számára³. Korlátlan felelősségünknek lehetővé kell tennie számunkra, hogy elkerüljünk egy precedens nélküli helyzetet: az emberi lét lehetőségének az elpusztítását. A lehetséges katasztrófának erre a háttérére épít a felelősség jonasi fogalma, ami minden korábbi felelősség-fogalomnál tágabb: az emberiség jövőbeli fennmaradásának lehetőségéért viselt felelősség.

A jonasi felelősségetika, tehát, „egy veszélyeztetett jövő etikája”. A benne megfogalmazódó heurisztikus igény nem ismeretelméleti és nem is praxiológiai,

³ Hans Jonas: *Le principe responsabilité: une éthique pour la civilisation technologique*, trad. Jean Greisch, Paris, Cerf, 1992. 13.

hanem kifejezetten *etikai* jellegű. Ahogyan Jonas fogalmaz „A valóságosnak és a lehetségesnek ez a tények szférájára vonatkozó (még mindig elméleti jellegű) ismerete áll tehát az elvek etikai tanának ideális ismerete és a politikai alkalmazásra vonatkozó gyakorlati ismeret között, amely csak ezekkel a hipotetikus megállapításokkal tud operálni, amelyek arra vonatkoznak, hogy mi várható – és mi az, amit vagy előnyben kell részesíteni, vagy el kell kerülni. A hipotetikus előrejelzések tudományát kell tehát megalkotni, az «összehasonlító jövőkutatást».”⁴ A jövő fenyegetettségére vonatkozó tudásnak a hozzájárulása az életbenmaradáshoz szükséges etikai elvek feltárásához, ez a *félelem heurisztikája*. Az említett heurisztikus elv működésmódja azon alapul, hogy a veszélytől való félelmünk ráirányítja a figyelmünket arra az értékre, amelyet a veszély fenyeget. Továbbá a veszéllyel való konfrontáció egyszerre mozgosít annak elkerülésére és jelzi is, hogy a rendelkezésre álló lehetőségek közül melyek azok, amelyek túl veszélyesek ahhoz, hogy vállaljuk a bennük rejlő kockázatot. A vállalhatatlan kockázatok elkerüléséhez Jonas szerint az itt körvonalazott heurisztikán túl szükség van egy a döntéseinket irányító erkölcsi parancsra, kategorikus imperatívusra is, amelynek formája: „Cselekedj úgy, hogy cselekedeted hatásai összeegyeztethetők legyenek egy autentikusan emberi élet fennmaradásával a Földön.”⁵

A továbbiakban körvonalazok néhány, Jonas koncepciójának továbbgondolásában követendő lehetőséget. Gondolatmenetemben arra keresek magyarázatot, hogy a félelem és a felelősség heurisztikus összetartozásának gondolata milyen elméleti és gyakorlati lehetőségek figyelembevételével tárgitható egy a mai civilizációs válság kezelésére alkalmas etikai koncepció kiindulópontjává.

Úgy gondolom, hogy az érzelmeknek és ezen belül a félelemnek az értelmezésével kapcsolatosan három gondolkör hozadékaira támaszkodhatunk:

1. Az emóciók értelmezésének a szubjektív élményháztartáson túmutató komplex orientáló értelmezése a fenomenológiában.
2. Az érzelmek és ezen belül a félelem testi viszonyrendszereit és emberi túlélést biztosító szerepének feltérképezése a neurobiológiában.
3. A félelem és a felelősség heurisztikus összetartozásának kutatásában a gondoskodás közvetítő szerepének a feltárása a feminista etikában.

ÉRZELMEK KOMPLEX ÉRTELMEZÉSE A FENOMENOLÓGIÁBAN

A fenomenológia kidolgozói nagy figyelmet szenteltek az érzelmek, illetve hangulatok kutatásának és azok intencionális szerkezetének. Ennek a széleskörű és több filozófiai kutatási terület számára fontos eredményeket hozó kutatómunkának a fejlődéstörténetével részleteiben nem foglalkozom csak

⁴ i.m., 48.

⁵ i.m., 30–31.

néhány, az itt vázolt gondolatmenet számára támpontokat kínáló eredményét jelzem⁶. Mondanivalóm szempontjából különösen fontosak Husserlnek az érzelmek sajátos intencionalitásáról, az érzelmeknek a tudat szerkezetében, illetve „a tudat életének” artikulálódásában betöltött szerepéről folytatott kutatásai. Ugyanakkor hasonló képpen fontosak Heideggernek a jelenvaló létnek saját létlehetőségeire és jövőjére irányuló megértéséről és a hangulat feltáró jellegéről kifejtett gondolatai, Merleau-Ponty szubjektumának testi létben lokalizált és környezeti világban-létének változataként értett érzelmelfogása vagy Renaud Barbaras életfenomenológiájának vágyelmélete.

Korai írásaiban, különösen pedig az ötödik *Logikai vizsgáldásban* Husserl mindennek előtt arra törekszik, hogy az érzelmeket elhelyezze a fenomenológiai élmények palettáján, és egyértelműen meghatározza helyüket a különböző aktusok és tudatmódozatok között. Ezen belül meghatározó kérdésnek számít, hogy az érzelmek intencionális jellegűek-e. Az erre adott válaszában Husserl úgy tekinti, hogy az érzelem nem tárgyra irányuló élmény, azaz nem objektíváló aktus, mint a gondolkodás vagy az észlelés, de mégis intencionális jellegű. Sajátos kettősség jellemzi: egyrészt *ézésérzet* (*Gefühls-empfindung*), másrészt pedig *ézésaktus* (*Gefühlsakt*). Az ézés alapjául mindig valamilyen tárgyias, tárgyat megjelenítő élmény szolgál. Ezért nevezi Husserl az érzést fundált aktusnak, ugyanis kell, lennie valamilyen az észlelés, a fantázia, a gondolkodás számára adott tárgynak, amelyre érzéseink, vágyaink, ösztöntörekvéseink, akarati aktusaink irányulnak⁷. Az érzelem, mint fundált aktus értékeli az

⁶ Az idevágó alpművek: Edmund Husserl: *Études concernant la structure de la conscience* (1908-1914), volume 2, « Actes affectifs et donnée axiologique », Manuscrit « Gefühl », U. Melle et Th. Vongehr (éd.), Heidelberg, Springer; Edmund Husserl: *Ideas pertaining to a pure phenomenology and to a phenomenological philosophy. Second book: Studies in the phenomenology of constitution*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, 1989; Edmund Husserl: *Éthique et la théorie de la valeur* című 1914-es előadásában, In Edmund Husserl: *Leçons sur l'éthique et la théorie de la valeur* (1908-1914), Presses universitaires de France, Paris, 2009; Husserl érzelem-elméletének néhány átfogó bemutatása: Marosán Bence Péter: *Értelem és érzelem; megjegyzések Husserl és Heidegger érzelem-elméletéhez* *Különbség*, XVIII. évf. / 1. szám (2018 szeptember, 131-147.; Demot Moran: *Husserl's Layered Concept of the Human Person: Conscious and Unconscious*, In: Dorothee Legrand-Dylan Trigg (Eds.): *Unconsciousness Between Phenomenology and Psychoanalysis*, Springer, 2017. 3–23.; Anthony J. Steinbock: *The Distinctive Structure of the Emotions*, In: Lester Embree-Thomas Nenon (Eds.): *Husserl's Ideen*, Springer, Dordrecht, Heidelberg, New York, London, 2013, 91–104; Denis Fisette: *Emotions and Moods in Husserl's Phenomenology*, In Hanne Jacobs (ed.): *The Husserlian Mind*. New York: Routledge, 2021. 220–231. A továbbiakban gondolatmenetemben igyekszem kihasználni az említett áttekintésekből meríthető útmutatásokat, és csak egyes konkrét problémák megvilágítása érdekében támaszkodom, ahol szükséges, az alpművekre.

⁷ Edmund Husserl: *Cercetarea a cincea. Despre trăirile intenționale și "conținuturile" lor* [Ötödik logikai vizsgálódás. Az intencionális élményekről és „tartalmaikról”], In

alapjául szolgáló tárgyat, feltárja annak gyakorlati jelentőségét. Másképpen fogalmazva, az érzelmek felfogásmódok, amelyek negatív vagy pozitív állásfoglalásokhoz kapcsolódnak. Például olyan attitűdök, amelyeket az ágens az érzékszervi észlelésben megjelenő objektummal szemben tanúsít, pl. a félelem attitűdje egy félelmetesnek vélt dologgal szemben. Brentano nyomán Husserl ezen túl azt is állítja, hogy az érzelem lehet helyes vagy helytelen, azaz az intencionális tárgyat okkal vagy alaptalanul tekinti értékesnek, és ennek alapján az igazsághoz hasonlóan az érzelem tartalma is lehet nyilvánvaló.⁸ Az érzések és az érzelmek a tudatosság irányítottságát, értékirányultságát közvetítik, s így az *Eszmék* második kötetében Husserl értékelő, axiológiai aktusokként tárgyalja őket. „Az érték legeredetibb konstitúciója – írja Husserl –, az érzésekben valósul meg, mint az az elmélet előtti (tág értelemben vett) gyönyörködő odaadás az érző Én-szubjektum részéről, amelyre már évtizedekkel ezelőtt előadásaimban az »értékfelfogás« kifejezést használtam. A kifejezés az érzelmek szférájában az értékelésnek egy olyan analógiáját hivatott jelölni, amely a doxikai szférában az Én eredeti (önmegragadó) létét jelenti a tárgynak a jelenlétében.”⁹

Denis Fisetite megállapítja, hogy Husserlnél a hangulatok tanulmányozása kéz a kézben jár az érzelmek tanulmányozásával. Hiszen az olyan lelkiállapotok, mint a szorongás, az eufória, az extázis, a melankólia vagy a depresszió nyilvánvaló rokonságban állnak olyan mentális állapotokkal, mint a félelem, a gyűlölet, a szerelem, az irigység stb. Valóban van egy affektív dimenzió, amely az ilyen típusú lelkiállapotokra jellemző. Ez azonban nem jelenti azt, hogy az érzelmek és a hangulatok, akárcsak a késztetések és az ösztönök, a mentális jelenségek ugyanazon fájához tartoznak.¹⁰ Fisetite-hez hasonló észrevételt fogalmaz

Edmund Husserl: *Cercetări logice II. Cercetări asupra fenomenologiei și teoriei cunoașterii, Partea a doua, Cercetările* 3, 4, 5. [Logikai vizsgálódások II. Fenomenológiai és ismeretelméleti kutatások. Második rész: 3., 4., 5., vizsgálódás], traducere din germană de Christian Ferencz-Flatz și Ion Tănăsescu [németből fordította Christian Ferencz-Flatz és Ion Tănăsescu], Humanitas, București, 2012, 289–290.

⁸ «Aki nem-egzisztenciális örömet érez egy A-ban (azaz szépek értékeli), annak racionálisan örülnie kell annak az esetnek, amikor biztos, hogy ez a „szép”; és szomorúnak kell lennie abban az esetben, ha biztos abban, hogy nem. Az öröm és a szomorúság itt racionálisan motivált cselekedetek. Ilyen esetekben örülni vagy szomorkodni, a racionális következmény úgyszólván megköveteli; affektív trivialitás [*Gefühlselbstverständlichkeit*], sőt racionális trivialitás, amelytől affektív ellentmondás [*Gefühlswiderrinn*] lenne eltérni.» Lásd § 9. A motiváció apriori törvényei mint a racionális következmény törvényei. Motivációs kapcsolatok A logikai és axiológiai szférák között című fejezetet, Husserl *Éthique et la théorie de la valeur* című 1914-es előadásában, In Edmund Husserl: *Leçons sur l'éthique et la théorie de la valeur* (1908-1914), Presses universitaires de France, Paris, 2009. 152.

⁹ Edmund Husserl: *Ideas pertaining to a pure phenomenology and to a phenomenological philosophy. Second book: Studies in the phenomenology of constitution*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, 1989. 11.

¹⁰ Fisetite, i.m., 226.

meg Marosán Bence is, aki szerint „Az érzésérzeteket a hangulat fogja egységbe, és a hangulat alapján nyer bizonyos fajta intencionalitást az érzésérzetek árama. A hangulat az érzésérzetek egységesüléséből, egységbeolvadásából keletkezik (...), másfelől viszont az érzésérzetek sajátos karaktere a hangulat alapján határozódik meg, és az érzésérzetek áramlása a hangulat alapján nyer intencionalitást”.¹¹

Végül a husserli genetikus fenomenológia kései kutatásaiban – amint arra az életmű kutatói¹² rámutatnak –, az érzés az ős-én és az ős-hülé, az énszerű és a radikálisan éniidegen közti interakciónak alapvető médiuma. Az ős-hülé, eredeti érzettartalma, hatást gyakorol az énrre (affekció), s ezáltal bizonyos érzéseket (Gefühl) ébreszt az énbén, amire az én sajátos kinézissel (feléfordulással) válaszol. Husserl, szüntelenül áramló időbeliséggel számoló értelmezésmódja, már azáltal is közel hozza az értelmezőhöz a világ (legalábbis az értelmező számára való) létének problematikusságát, hogy világosan körvonalazza világhoz való viszonyulásunknak az éberség különböző fokozataihoz, illetve különböző tudati és időhorizontokhoz kötődő jellegzetességeit. Az időbeliségre irányuló kérdésfelvetésének kiindulópontja, hogy az éber élő jelenben egy nyitott térbeli jelen és egy a múlt és a jövő tekintetében is nyitott idővilág konstituálódik¹³. Az érzések közvetítő szerepe mellett ebben a husserli alkotói korszakban is jelen van a világra, annak eseményeire és saját feladatainkra ráhangoló mozzanat, a hangulat. Az ilyen közvetítő, rávezető hangulat kifejezésére szolgál az idős Husserlnél „az életgond” (Lebenssorge) fogalma, ami a szubjektum valamennyi törekvését átfogó, egységesítő tendencia¹⁴. Mozzanatai között megtalálhatók a később Heideggernél felbukkanó gond problematika legfontosabb elemei, a világban-létünkért viselt gond, az aggodalom, és a felelősség. Visszatekintve megállapíthatjuk, hogy Husserl vizsgálódásai nemcsak az érzelmek megnyilvánulásainak és szerveződésének sajátosságaira hívják fel a figyelmünket, hanem arra is, hogy az érzelmek intencionalitása az ember számára

¹¹ Marosán, i.m., 140.

¹² Marosán, i.m., Moran i.m. ?

¹³ Husserlnek ebből az alkotókorszakából származó egyik jellegzetes gondolatmente, amelyben az elméleti tudatosítás szintjén felmerül, az élményszerűen megragadható jelen, múlt és jövő kérdése, a következő: „Tudakozódom a világ felől, mint egy számomra elevenen jelenlevő, ebben és ebben az értelemben léte szerint érvényes [dolog] felől. A világ számomra érvényes, én pedig éber én vagyok és az élő áramlásban sokféle aktivitás zajlik le. E fölé emelkedve a néző aktivitását hajtom végre, tekintetemet a tevékeny és passzív tudati életre irányítom, amelyben éber életem olyan életként áll fenn, amiben a világ számomra jelenbeliként, továbbá múltbeliként és jövőbeliként tudatos.” Edmund Husserl: Miként konstituálódik a folyamatos világ egysége az alvás szünetein túl? In: Varga Péter András-Zuh Deodáth (szerk.): *Az új Husserl. Szemelvények az életmű ismeretlen fejezeteiből*. L'Harmattan – Magyar Daseinanalitikai Egyesület, Budapest, 2011. 117.

¹⁴ Marosán, i.m., 143.

értékes létjellemzők (az értékek) és az ember időbeli horizontokra irányulásának a kutatásában is fontos szerepet játszanak.

Az érzelmek és hangulatok egzisztenciális lételehetőségeket feltáró szempontjainak tudatosításában árnyalt elemzési szempontokkal szolgálnak Heidegger *Lét és idő*-jének, a jelevalóság egzisztenciális konstitúciójára, a jelenvalólét lényegi feltárultságának a diszpozícióban adott feltételeire és ezen belül a félelemre, mint a diszpozíció egyik módusra vonatkozó gondolatai. Az idevágó heideggeri fejtegetések alapja az a gondolat, hogy „a megismerés feltárulási lehetőségei sokkal korlátozottabbak, mint a hangulatok eredendő feltárulásai, melyekben a jelenvalólét létével mint jelenvalósággal szembesül”¹⁵. A hangulat Heidegger szerint a jelenvalólét eredendő létmódja, amelyben a jelenvalólét minden megismerés és akarás előtt és ezek feltáró-horderejét *meghaladóan* feltárult magának. Ennélfogva nyilvánvaló, hogy nem pusztán pillanatnyi lelkiállapotra kell gondolnunk, amelyben, mondjuk, a jelenvalólét egy bizonyos tapasztalattal szembesül hanem intencionalitása révén a jelenen túltra utaló olyan belső történés, amelyben „a honnan és a hová” irányultsága megmutatkozhat¹⁶, feltéve, hogy a jelenvalólét „át adja magát” a hangulatnak és engedi magát a feltárttal szembesíteni¹⁷. A diszpozíciónak ilyen, sajátos ismeretmódot is hordozó jellege olyan létező létmódja, aki sajátos világra nyitottságában környezetének történéseit magára vonatkoztatja, ugyanis ezekből kiindulva tudja saját létét jövőjére vonatkozólag megérteni. Az életkörnyezettel való előzetesen hangolt és gyakorlati viszony a hordozója a jelenvalólét sajátos magatartásának is, például annak, hogy a kézhezálló alkalmatlansága, szembeszegülése vagy fenyegető volta megütközést vált ki benne és arra készteti, hogy a világot a fenyegetettség tekintetével tárja fel vagy éppenséggel arra, hogy a fenyegetettséggel szemben a félelem, illetve a bátorság diszpozíciójával reagáljon.¹⁸

A diszpozíció tehát Heideggernél mindenek előtt megfelelő válaszokat előhívó jellegével utal a világban való lét szerkezetére, de az affekciókban, például a félelemben rejlő létfeltáró potenciál egzisztenciális elemzésekben is megmutatkozhat, amennyiben ráirányítja a figyelmet a félelem tárgyára (a félelem „mitől”-jére), a félelem működésére: *a félés*-re, és arra, *amit a félelem fél* [*Worum der Furcht*]. Röviden összefoglalva: az amittől félünk, az egyszerűen a „félelmetes”, nem egy meghatározott létező, hanem bármely (tárgyi, eszközi

¹⁵ Martin Heidegger: *Lét és idő*; ford. Vajda Mihály et al., görög és latin szöveggond. Horváth Judit; 2. jav. kiad.; Osiris, Budapest, 2007. 162.

¹⁶ Heidegger a hangulatnak ezt a különböző időhorizontok között közvetítő sajátosságát szavaival, nyilvánvalóvá teszi az a szövegnek az a fordulata is, amelyben a hangulatról megállapítja, hogy az megmutatja „hogyan valaki hogyan érzi magát, és mit várhat”, Uo.

¹⁷ i.m., 163.

¹⁸ i.m., 166.

vagy emberi) létező¹⁹, amennyiben a jelenvalólét gondoskodó, valamihez kötött létét fenyegeti. A félelem heurisztikus szerepével kapcsolatosan Heideggernek legalábbis kétségei vannak, amennyiben egyrészt úgy gondolja, hogy a félelem sikeresen irányítja a jelevalólét figyelmét a félelem tárgyára, ám magát a jelenvalólétet mégis „túlnyomóan privatív módon” tárja fel, összezavarja és „fejetlenné” teszi²⁰. Ebből adódóan úgy véli, hogy „A félelem, midőn látni engedi, egyben el is zárja a veszélyeztetett benne-létet úgy, hogy amikor a félelem már engedett szorításából, a jelenvalólétnek előbb ismét önmagára kell találnia.”²¹ Ezzel együtt Heidegger rendkívül árnyaltan írja le a féltés különböző formáinak az általuk feltárt létezőkkel való kapcsolatát, ami a világon belül létezőt a maga veszélyességében, a benne-létet pedig fenyegetettségére való tekintettel mutatja meg. Eszerint a féltés egyrészt önmagunk féltése valamitől, de ugyanígy másokra is vonatkozhat, például az értük való aggodás [*Fürchten für sie*] formáiban. Ez utóbbi azonban, nemcsak különböző afektusok független, és párhuzamos eseményeiben jelenkezhet („nem szünteti meg az ő félelmét”; vagy mikor egyik félnek nem kell félnie vagy bár kellene ő mindazonáltal nem fél, sőt vakmerő – írja Heidegger²²), hanem ezektől eltérően, az együttes diszpozíció módozataiban is előállhat. Ez utóbbi esetekben úgy gondolom, hogy a másokkal való együtt félésként, sőt egymást-féltésként is jelentkezhethet, amiben az emberek félelmei kölcsönösen erősíthetik egymást, és mintegy egymás kiegészítőiként hitelesebben és valóságosabban, vagy olykor akár egymás félelmei által némiképpen „félrevezetve”, kevésbé hitelesen (kisebbnek vagy nagyobbban, távolabbinak vagy közelebbinek) mutathatják a félelmes dolog félelmességének különböző aspektusait. Az itt jelzett lehetőségekkel mindenképpen számolnunk kell, ha a félelmet a neki tulajdonítható heurisztikus lehetőségek szempontjából elemezzük.

A félelemben rejlő létfeltáró potenciál egzisztenciális elemzésekben való áttekintése Heideggernél, teljes átfogó képpé tágul, amit ő a „teljes félelemfennemen” terminussal jelöl, és amelyen belül igyekszik, az egyes konstitutív mozzanatok lehetséges változásaiból kiindulva, variációkat, „a féltés különböző létlehetőségeit” is felvázolni. Az ilyen lehetőség szerint teljességre törekvő analízis célja kimutatni, hogy a jelenvalólét létének különböző mozzanataiban „félelemmel telített”. A féltés létlehetőségei a fenyegetőnek az utunkbakerülés-struktúrájára jellemző a bennünket elérő közelség vagy csupán a „legközelebbi közeledés”-, illetve az ismeretesség és idegenség fokozatai, a teljességgel idegennel bezárólag. Jelzett fokozatoknak és kombinálódásuknak megfelelően az utunkba kerülő

¹⁹ i.m., 169.

²⁰ i.m., 170.

²¹ Uo.

²² Uo.

fenyegető attól függően, hogy a „jöllehet még nem, de bármely pillanatban”, vagy a hirtelen beütő fenyegető módusában van, a félelem különböző formáit produkálja, mint amilyenek az ijedelem, a rémület vagy az elszörnyedés. Ezzel szemben lehetnek a félelemnek kevésbé intenzív és némiképpen latens formái is, mint amilyenek a féltékenység, a bátortalanság, a nyugtalanság, a gyanakvás²³.

Az érzelem-értelmezés Merleau-Ponty-i felfogása azáltal válik fontossá számunkra, hogy itt a gondolkodó nem csak a lényeknek az észlelés és a tudat szempontjából való konstitúciójának a feltételeit és folyamatait vizsgálja, hanem „a transzcendentális inherenciáját (is) igyekszik elgondolni a létezés fakticitásában”²⁴. Kérdésfelvetésének iránya a következő: hogyan tudja egy tudatos és megtestesült lény, aki feltárja a világ megjelenését és megtapasztalja azt, leírni és megérteni önmagát? Eszerint, a szubjektum léte nála egy környezet vonatkozásában szituált lét, amennyiben az értelmezés „egy olyan jelentés-irányt” követ amely „úgymond átível a különféle regionális szférákon és mindegyikben partikuláris jelentést (térbeli, auditív, szellemi, pszichikai, stb.) kap”²⁵. Az így megfogalmazódó szemléletmódon belül a tudat „pszichikai tényekre” (mint pl. a szerelem, az akarat, az öröm, a szomorúság – akárcsak a félelem) vonatkozó belső megtapasztalása, egybe esik magukkal ezekkel az élményekkel: az akarás, egy tárgynak mint értékesnek a tudata, a szeretet, egy tárgynak mint szeretetre méltónak a tudata, még konkrétabban pedig, a szerelem a szeretés tudata, az akarás az akarás tudata²⁶. Az említett egybeesés következtében, noha az érzelmek lehetnek hamisak vagy illuzórikusak is, az emberek saját magunkban meg tudnak különböztetni „igaz” és „hamis” érzelmeket. Azonban ezen az ismeretelméleti aspektuson túlmenően az is fontos, hogy Merleau-Ponty szerint „az érzelem a világon-létünk egyik változata, a testünkben tartalmazott diszpozíciók függvénye”²⁷, mi több az érzelemben éppen az említett testi diszpozíciók és a szubjektum világának, az ingereknek és szituációknak a szimultán megformálásával²⁸ van dolgunk. Ezért Merleau-Pontynak az érzelmekkel kapcsolatos

²³ i.m., 171.

²⁴ Különösen frappás megfogalmazása ennek a gondolkodásmódnak a következő kijelentés: „Am a fenomenológia egy olyan filozófia is, mely a lényeket visszahelyezi a létezésbe és nem gondolja, hogy az embert és a világot másként is megérthetnénk, mint „fakticitásuk” felől.” Maurice Merleau-Ponty: *Az észlelés fenomenológiája*. Ford. Sajó Sándor, Budapest, L'Harmattan, 2012. 7. Mindazonáltal ez esetben is olyan fenomenológiai szemléletmóddal van dolgunk, amelyben a gondolkodó saját magában igyekszik megtalálni a fenomenológia egységét és igazi értelmét, ugyanis tulajdon filozófáló énjét abszolút kezdetnek tekinti.

²⁵ i.m., 190.

²⁶ i.m., 249.

²⁷ i.m., 129.

²⁸ Uo.

ismeretelméleti és lételméleti gondolatait továbbgondolva, a félelem egy félelmes dolog potenciális bekövetkeztének a közvetlen fenyegetése, olyan dologé, ami bennünket, jólétünk bizonyos vonatkozásában fenyeget, vagy kiterjesztett értelemben, jólétünk nem bennünk levő feltételeinek feltétét is beleértve, olyan fenyegetés, ami egy számunkra értékes dolog vagy szeretetre méltó élőlény létét, illetve jólétét fenyegeti.

Merleau-Ponty érzélem-értelmezésének háttérében felsejlik az érzelmeknek, illetve az ösztönöknek az értelmezésében a kései Husserl által bevezetett új szempont, a pszichofizikai funkcióknak az eleven, megélt életre vonatkoztatása: az életfilozófiai értelem feltárására törekvés. Ez az a szempont, amely később Michel Henry és Renaud Barbaras gondolkodásában egy új fenomenológiai kutatási területet nyit meg az *életfenomenológiát*.

Az életfenomenológia Renaud Barbaras-nál arra a kérdésre adott válaszában, hogy milyen módon tartozik a szubjektum a világhoz, amit nem ő alkot, hanem amely megelőzi és meghaladja őt, Merleau-Pontyhoz képest is tovább lép, mikor azt állítja, hogy a *mozgás*, az *élet* és a *vágy* által. Egy szóval nem pusztán azáltal van a szubjektum a világban, mert van teste, hanem ezen túlmenően más, az élethez kötődő módzatok által is. A tudatos élőlényeknek a világhoz való sajátos viszonyát, amely szerinte radikálisabb összetartozás, mint a pusztá létezőké, Barbaras „hiper-összetartozásnak” (*hyper-appartenance*)²⁹ nevezi.

Témánk, a félelem heurisztikája szempontjából fontos megjegyezni, hogy Barbaras életfenomenológiai koncepciójának a kidolgozása részben éppen Hans Jonas *Az élet jelensége* (1966) című művének hatása alatt alakult, amelyben Jonas arra figyelmeztet, hogy az első ontológia az élet ontológiája, amely számára a fő probléma a halál megértésében áll³⁰. Barbaras szerint semmi sem

²⁹ Renaud Barbaras: *Recherches phénoménologiques*, Paris, Beauchesne, 2019. 97. idézi Sophie Galabru: *Les Recherches phénoménologiques de Renaud Barbaras*, *Le Philosophoire*, 52 (2019), 92. Barbaras e probléma felvetésekor tudatában van egy ilyen kérdésfelvetés radikalitásának, amely a fenomenológia eredeti előfeltevésein túlra vezeti gondolatmenetét. „Az életet az élő és a megélt eredeti egységeként értelmezni tehát azt jelenti, hogy felfedezzük a létezés egy olyan egyedülálló módját, amely a külsőségekben önmagát adja, anélkül, hogy tárgyként bevetné magát, amely önmagát érinti anélkül, hogy immanenciába zárná magát - amelynek belsősege nem zárja ki, hanem inkább külsőségekre ösztönöz. Más szóval, ez egy olyan létmód, amely semleges a belső és a külső felosztását illetően, vagyis azonos módon újra megtapasztható bennem vagy rajtam kívül, mivel immanenciája egy exteriorizációt foglal magába, és a világban való létezése egy belsőt nyilvánít meg.”

³⁰ Barbaras összefoglalóját Jonas álláspontjáról lásd Renaud Barbaras: *Introduction to a Phenomenology of Life*, Indiana University Press, 2021. 120 –122. Jonas ezt a gondolatot jól láthatóan a heideggeri jelenvalólét végességével összhangban fogalmazza meg, amely számára a saját „fenyegetett-lét” gondolata előzményének számít, ami később *A felelősség elve* című művének a félelem heurisztikájával kapcsolatos gondolatában is visszaköszön.

indokolja, hogy a halál pusztá tényét olyan lényeges meghatározásnak minősítjük, amelyből az életet mint szembenállót kellene megérteni. Szerinte nem a halál felől és a fenyegetettség felől kell felfogni az életet, mint egy élőlény életének fenntartását, hanem éppen ellenkezőleg, éppen az élő életéből. Ez azt jelenti, hogy nem egy konstituált szubjektum létfenntartó cselekedeteinek összességére kell összpontosítani, hanem arra a mozgásra, amely által az élő konstituálódik, beteljesül³¹. Az életet Barbaras is bizonyos értelemben egyfajta nemlét, pontosabban a hiánnyal szembeni többletre törekvés szempontjából értelmezi. Így az élet és a halál szembeállítás helyett úgy véli, hogy az élet szüntelen mobilitása az, ami olyan hiányra utal, amelyet nem lehet betölteni, és amely, akárcsak maga az élőlény *vágyként* értelmezhető. Jonas szemléletmódjával ellentétben, a vágy Barbaras-nál nem a szükségletnek alárendelt érzelem, amely lehetővé teszi annak kielégítését, miközben fenntartja a jövő felé irányuló feszültséget, hanem, mindig túlmutat azon, amire törekszik, tehát semmi sem elégíti ki, mert nem vágyik semmi pozitívra. A vágy maga az élőlény létmódja³².

Noha a fenomenológia sokmindent feltár az érzelmeknek az önmagára és környezetére figyelő ember megalapozott és árnyalt önismeretében és életkörnyezetének értelmezésében játszott szerepéről, vizsgálódásai az emberi élményvilág utalásaiban fellelhető értelem határain belül maradnak. A bennünket érdeklő probléma, a félelmben rejlő heurisztikus potenciál körvonalazása és az emberiség túlélésével szembeni kételynek morális motivációvá változtatása szempontjából az érzelmi működésekkel és értelmükkel kapcsolatosan olyan kérdéseket is meg kell vizsgálnunk, amelyek túlmutatnak az egyéni élmények jelentéshorizontján, és az emberi és nem emberi élet tudományos tanulmányozásából származó nem-élményszerű, hanem tudattalan, illetve bio-, neuro- és pszicho logikailag kikövetkeztethető, jellegzetességeire vonatkoznak. Merleau-Ponty fenomenológiája, amelynek a megtestesült és fakticitásában megragadott szubjektivitás – mint abszolút kezdet – egyszerre ígéretes, és korlátozó megközelítésmódja³³, a tapasztalatban feltáruló eleven jelentésség („a világ

³¹ Barbaras, i.m., 131

³² i.m., 265--266.

³³ Lásd Merleau-Pontynak a saját szemléletmódja értelmezésére vonatkozó eligazítását: „Nem 'élőlény' vagy akár 'ember' vagy akár 'tudat' vagyok, mindazokkal a jellemzőkkel, melyeket a zoológia, a társadalom-anatómia vagy az induktív pszichológia ezeken a természeti vagy történeti termékeken felismer – hanem az abszolút forrás. Létezésem nem elődeimtől, fizikai és társadalmi környezetemből származik, hanem az én létezésem irányul feléjük és tartja fent őket, ugyanis én vagyok az, aki a magam számára létezővé (és a létnek ez az egyetlen értelme, melynek számomra rendelkezhet) teszem ezt a hagyományt, melynek továbbfolytatása mellett döntöttem, vagy ezt a horizontot, melynek a tőlem való távolsága eltörlődne (hiszen a távolság nem úgy tartozik hozzá, mint egy tulajdonság), ha én nem lennék jelen, hogy tekintettel befussam.” i.m., 9. Ugyanakkor Merleau-Ponty *A látható és a láthatatlan*

húsa”) intuíciójával a nem élményszerű létjellegzetességek megragadásának a küszöbéig jut, de végső soron nem felel meg a pillanatnyi élményen túlemelkedni kívánó szemléleti igénynek. Barbarasnak az a törekvése, hogy a Husserl által megállapított, de közelebbről meg nem alapozott „korrelációs apriorit” megvizsgálja, már számos tekintetben a fenomenológiai szemléletmódon túlra mutat.

AZ EMÓCIÓK AZ ELME ÉS A TÚLÉLÉS KULCSFONTOSÁGÚ ELEMEI

Hogy az érzelmek, emóciók, hangulatok tudatos (és tudattalan) életünk, illetve kognitív és akaratlagos-testi működéseink számtalan aspektusát áthatják azt, eddigi gondolatmenetemben a fenomenológiai önreflexió egyes példászerű képviselőinek munkássága alapján bizonyítottam. A félelem heurisztikájára vonatkozó kérdésfelvetésem elmélyítése érdekében fontosnak tartom a továbbiakban azt is megvizsgálni, hogy a korábbiakban fenomenalitásában feltárt affektív reakciókészség milyen környezővilágbeli, illetve pszichikai, és testi feltételekre, például életani és neurális alapokra támaszkodik, és hogyan vesz részt biológiai lényünk létfenntartásának komplex funkcionális rendszerében. Mindezt a fenomenológiai szemlélet eszköztárával közvetlenül nem vethetjük fel (csak bio-kémiai és neurális jelzések közvetítésével)³⁴, de evolúciós biológiai és evolúciós pszichológiai szempontból jogosan feltételezhető, hogy a félelem heurisztikája gyakorlati sikerességének esélyei akkor

című művében lényeges lépést tesz a tudat és a világ kettősségének (és egyszersmind test és lélek karteziánus elválasztásának) meghaladása irányába, amikor úgy véli, hogy „a hús egy végső, másra nem visszavezethető fogalom, vagyis nem két külön-nemű szubsztancia egyesüléseként, összetételeként jön létre, hanem csak önmagából elgondolható”. Lásd Maurice Merleau-Ponty: *A látható és a láthatatlan*. Ford. Farkas Henrik, Szabó Zsigmond. L'Harmattan, Budapest, 2006. 159.

³⁴ Egyes emberi testi működések szabályozó funkcióinak a szubjektív (fenomenológiai) tapasztalatban nem megjelenő, „rejtetten működő”, avagy csupán közvetítések révén megmutatkozó jellegzetességét kiválóan leírják Damasio szavai: „Az alapvető szabályozási mechanizmusok egy része rejtetten működik és belülről sosem ismerhetők meg annak az egyénnek a számára, akiben működnek. Ha nem végzel külön vérévételi próbákat, akkor nem tudod a különböző keringő hormonok, a kálium ionok vagy a vörösvérsejtek számát a testedben. Kicsit bonyolultabb szabályozási mechanizmusok azonban, melyekbe beletartozik a nyílt viselkedés is, tudatnak az előbbieket létező közvetett módon, mikor meghatározott cselekvésekre készítenek, vagy nem készítenek. Ezeket nevezzük ösztönöknek.” A gondolatmenet folytatásában hasonló leírást találunk az ösztönös szabályozásról a vércukorszintnek a hipotalamuszba küldött információi alapján történő kiegyenlítődése alapján. Damasio, i.m., 120. A szubjektív tapasztalati és a biológiai-neurológiai szempontok közötti közvetítés lehetőségének taglalása nem tartozik jelen dolgozat feladatai közé, ezért csak jelzem, hogy a kérdésről mindmáig vita folyik. Az említett témáról bővebben lásd Szigeti Attila: *Phenomenology and Cognitive Science of Embodied Intersubjectivity, N.E.C. Yearbook 2008-2009*, 271–294.

számottevőbbek, ha a félelem (és az általa motivált magatartások, mint például a fokozottabb körültekintés, óvatosság, sajátos explorációs agilitás stb. korábban is evolúciós előnyt jelentettek (beleértve a társadalmi és kulturális evolúciót is). Éppen ezért, a magyarázati szintek és idődimenziók komplex egymásra épülését szem előtt tartva, fel kell adnunk az egy szempontú kutatás handicapját és heurisztikus-interpretációs lehetőségeket kell keresnünk a diszciplináris és módszertani elválasztottság határainak áthágása által³⁵.

Az emóciók és általában az affektusok problémája nemcsak a fenomenológia kutatási területe, hanem az analitikus elmefilozófiáé és a kognitív idegtudományé is, különösen azoké az irányzatoké, amelyek a redukcionista megközelítésekkel szemben igyekeznek árnyaltabb képet nyújtani a szubjektív tapasztalatok és az agyi folyamatok kapcsolatáról. Ilyenek a neurofenomenológia és a megtestesült elme értelmezői paradigmái. Az említett kutatási területek és irányzatok számos tekintetben megőrizték kapcsolatukat az evolúció-biológia és evolúciós pszichológia eredményeivel, és azoknak a komplex pszicho-fiziológiai funkcionális rendszereknek a tanulmányozásával, amelyek a reakciók, az explorációs magatartás és az anticipáció különböző összetettségi szintjein a szervezetek és fajok túlélését biztosítják.

A pszichológiai jelenségeket értelmező filozófiában a félelmet eleve testileg is közvetített, összetett aktív, önfenttartó magatartás mozzanataként képzeltek el. Így például William James szerint nem egyszerűen tapasztalati tényekre reagálunk, és nem is az érzelmek készítenek bennünket bizonyos cselekedetekre, pl. az erdőben látott medve által okozott ijedtségünk készítet arra, hogy elfussunk, hanem már a félelem tárgyát is, „izgató tény”-ként észleljük, s „az érzelem... azoknak a változásoknak az észlelése, amelyek a testünkben lezajlanak, miközben erre a tényre reagálunk. A félelem érzése a remegés, futás és így tovább érzése, vagyis az észlelt dolgokra adott testi válaszaink érzése”³⁶ Eszerint, az érzelem megmozgat bennünket, testi tünetei vannak. Gyakran úgy érezzük, hogy egy akaratumkon kívüli erő veszi át testünk felett az irányítást. Mindez arra mutat rá, hogy az egyes tapasztalatoktól elválaszthatatlan azok

³⁵ A különböző értelmezési szempontok viszonyával kapcsolatosan hasonló álláspontot képvisel Damasio is. Álláspontja szerint: „az altruizmusmal vagy bármely ezzel egyenértékű viselkedéssel az igazság az, hogy azt a kapcsolatot kell vizsgálnunk, ami aközött áll fenn, amit belsőleg hiszünk, érzünk vagy szándékolunk, és aközött, amit külsőleg kijelentünk, hogy hiszünk, érzünk vagy szándékolunk. Az igazság nem azokkal a fiziológiai okokkal kapcsolatos, melyek eredményeként egy sajátos módon hiszünk, érzünk vagy szándékolunk. A hitek, érzések és szándékok valójában számos olyan tényezőnek az eredményei, melyek szervezetünkben gyökereznek s abban a kultúrában, amelybe beágyazódtunk. Még akkor is, ha ezek a tényezők távoliak, s nem vagyunk ezeknek tudatában.”, i.m., 176-177.

³⁶ Keith Oatley – Jennifer M. Jenkins: *Érzelmek*. Osiris, Budapest, 2001. 31.

érzelmi oldala. Az érzékelőrendszer egy része magára a számunkra feltűnő jelenségre, míg ezzel szoros összefüggésben, másik része a belsőkre irányul. Így a tapasztalatban a „külső”-nek és a „belső”-nek ezen az együttes hatásán belül az érzelmi élmény és a testi reakciók ugyanazon jelenség egymást átható aspektusainak bizonyulnak, amelyek kölcsönösen erősíthetik egymást.³⁷ Hasonló leírást találunk Antonio Damasio *Descartes tévedése* című művében, aki viszont ugyanakkor igyekszik szakszerűen körvonalazni a félelemben megfigyelhető emberi reakciók biokémiai és neurális hátterét is, kapcsolatba hozva azokat evolúciós alapjaikkal. Ezáltal nyilvánvalóan az eddig leírtaktól lényegesen különböző érzelem-értelmezéssel lesz dolgunk.

Sajátos neurobiológiai megközelítése keretében Damasio konkrét példákat, jellegzetes tüneteket és szomatikus folyamatokat vizsgálva azonosítja az érzelmeket. Elemzése a testet tudományos objektumként, egyfajta előre huzalozott (bizonyos válaszok produkálására automatikusan alkalmas) organikus rendszerként írja le, tehát, nem a saját jellegzetes testi élményeit értelmezőként, hanem olyanként, mint amelyet Merleau-Ponty „lehetséges test”-ként vagy „információs gépezet”-ként jellemzett³⁸.

A damasioi érzelemfelfogás megkülönböztet „korai” vagy elsődleges (nagy-mértékben velünk született), és „felnőttkori” vagy másodlagos érzelmeket. Az elsődlegesek bizonyos ingersajátosságok észleléséhez és értelmezéséhez kötődnek, és nem feltételezik a testi válasz okának a felismerését, csupán adott érzetek kulcsjegyeinek a besorolását³⁹, mégpedig nagyrészt tudatosítás nélkül. Az elsődleges érzelmek nyújtotta alaphoz kapcsolódik az felnőtt embereknél az érzelem átélése, s az a gondolkodó, értékelő szűrőfolyamat, amely a maga emlékező és előrevetítő munkája révén megteremti a feltételeket a helyzetek variabilitásának a gondolati integrálására, s ezáltal az előre beállított érzelmi mintázatoknak a lehetőségekre való kiterjesztésére is. Az érzelmi válasz önmagában is a túlélést segítő hasznos célokat lát el, de a különböző testi állapotoknak megfelelő érzelmek rendszerszintű összefüggése létfontosságú szerepet játszik tudatos döntések meghozatalában. Komplex helyzetekben a gyors és hatékony döntéshozatalhoz, állítja Damasio, a testi érzelmi állapotok bonyolult rendszerének a segítségére van szükség. Az, hogy az agy másodpercek vagy percek alatt képes jól dönteni, annak tulajdonítható, hogy a testi érzelmi állapotok, az érzelmek síkján megnyilvánuló jelzéseikkel, Damasio kifejezése szerint

³⁷ James megfogalmazásában: „Ha elképzelünk egy erős érzelmet, aztán megpróbáljuk kivonni ennek tudatosságából testi tüneteinek minden érzését, akkor azt találjuk, hogy semmink nem maradt.” James, 1890. 451., idézi Oatley és Jenkins.

³⁸ Maurice Merleau-Ponty: A szem és a szellem, In Bacsó Béla (szerk.): *Fenomén és mű. Fenomenológia és esztétika*, Kijarat, Budapest, 2002. 54.

³⁹ Damasio, i.m., 135.

„szomatikus markerekkel” eleve „megrostálják” a kínálkozó alternatívákat, és lehetővé teszik, hogy kevesebb alternatívából válasszunk. Megfogalmazása szerint

(...) egy olyan idegrendszeri gépezettel születünk, mely ahhoz szükséges, hogy bizonyos ingerostályokra szomatikus állapotokat hozzon létre válaszként. Ez adja az elsődleges érzelmek működéspontját. Ez a gépezet alapvetően arra irányul, hogy a személyes és a társas viselkedésre vonatkozó jelzéseket dolgozza fel, és beletartozik az a diszpozíció, hogy nagyszámú társas helyzetet kapcsoljon össze adaptív szomatikus válaszokkal. (...) Ugyanakkor a racionális döntéshozatalban használt legtöbb szomatikus marker valószínűleg a nevelés és a szocializáció során alakult ki agyunkban, úgy, hogy specifikus ingerostályokat specifikus szomatikus állapot osztályokkal kapcsolunk össze. Vagyis, a másodlagos érzelmeken alapulnak.⁴⁰

Hogy Damasio gondolkodásmódja számtalan ponton alátámasztja Jonas feltételezését, hogy a félelem képes a feltárás és a felfedezés heurisztikus működéséhez alapokat szolgáltatni, azt hiszem, nem kell külön bizonyítanom. Gondolkodásmódja annál inkább alátámasztja ezt a gondolatot, hogy a helyes döntést elősegítő szomatikus markerek észrevétlen, automatikus működésének (átlagos, hibátlan neurobiológiai és pszicho-szociális feltételek mellett) nemcsak az egyéni hanem a közösségi túlélés szempontjából is meghatározó szerepet tulajdonít. „Annál a szerencsés többségnél, aki egy viszonylag egészséges kultúrában nevelkedett, az automatikus szomatikus marker eszköz a nevelés révén az adott kultúra racionalitási standardjaihoz igazodik. Annak ellenére, hogy gyökerei a biológiai szabályozásban találhatók, az eszköz az adott társadalomban túlélést biztosító kulturális előírásokra hangolódott. Ha feltételezünk egy normális agyat és egy normális kultúrát, melyben ez kibontakozik, akkor az eszköz a társas konvenciók és etika rendszeréhez képest válik ésszerűvé.”⁴¹ A szabályozás egyéni és közösségi formáinak ilyenfajta egybeesését és kölcsönös egymást támogatását látva Damasio arra következtet, hogy a szomatikus markereket megalapozó érzelmek végső soron nemcsak a evolúciós siker tényezői, hanem az emberi racionalitása is.⁴² Megállapíthatjuk, hogy Damasio a testi működések neurobiológiájának átlátása és az evolúció adaptációs elveinek alapos ismerete nyomán az ésszerűség és az érzelmek viszonyának platóni–descartes-i–kanti

⁴⁰ i.m., 177–178.

⁴¹ i.m., 198.

⁴² Lásd „A biológiai késztetések, testi állapotok és érzelmek hatása nélkülözhetetlen alapja a racionalitásnak. (...) A racionalitást valószínűleg formálják és modulálják a testi jelzések, miközben az a legfinomabb megkülönböztetéseket teszi és ennek megfelelően cselekszik.” Uo.

racionalista értelmezésével ellentétes, voltaképpen fordított, következtetésekre jut, anélkül, hogy ezzel a racionalitás jelentőségét csökkentené.

Az idegtudománynak a tisztán egyéni élmények szubjektív perspektívájának képviselőihez képest fontos pozitív hozadéka abban fejezhető ki, hogy az előbbieken vázlatosan összefoglalt elmeműködést képes összekapcsolni, mind az organizmus bonyolult önfenntartó rendszereinek a működésével, mind pedig a társadalmi szabályozás formáival.

A FÉLELEM HEURISZTIKÁJA ÉS AZ ERKÖLCSI KÉSZSÉG MINT GONDOSKODÁS

A Jonas által ajánlott formula az etikai elvek megalapozására, a félelem heurisztikája egy egyre komplexebb problémákkal szembesülő civilizáció elkerülhetetlenül komplexebb emberszemléleti igényére támaszkodik, amelyben a megkérdőjelezetlen, ám egyoldalú racionalitást ki kellett egészíteni az érzelmek által biztosított morális szabályozás tartalékából. „A felelősség – írja Jonas – egy másik lényről való gondoskodás, ha azt kötelességként ismerik el, ami „aggódommá” válik, amikor az adott lény sebezhetősége veszélybe kerül.”⁴³ A Jonas által javasolt új szabályozás, noha az észelvekre alapozott és az öncélként tételezett „eszes természet”-tel szembeni feltétlen kötelesség kanti gondolatára támaszkodik, de saját felelősségetikai szempontjaival nagymértékben ki is egészíti azt. Erre azért van szükség, mert Jonas jól érzékeli, hogy a 20. századi technológiával összefonódó hatalom képviselőjének instrumentális és politikai ambíciói összeegyeztethetetlenek az önmagának törvényt adó morális lény 18. századi eszményképével. Ezért helyet kap érvelésében az egész emberiség elpusztításának lehetőségéből táplálkozó „*racionalis félelmere*” való hivatkozás, sőt egy új emocionálisan közvetített erkölcsi készség, a véges, sebezhető lény iránti „*aggódom*”, illetve ezzel szoros összefüggésben, az emberek, mint véges lények *jólétéért viselt felelősség* „megszólítása” is. Ez utóbbi három tényező a világot és az emberiséget fenyegető végveszélytől való félelem, a véges, sebezhető lény iránti aggódom és a véges lények jólétéért viselt felelősség kreatív potenciálját az igazolja, hogy noha eltérő akcentusokkal külön-külön is megjelennek a mai etikai irodalomban, de egymásra vonatkoztatott, szintetizált formájuk egy új identifikációs és önkifejezési formát hordozó etikai és politikai szemléletmód, a *gondoskodás etika* alap-motivumát képezi. Az említett tendenciát megvizsgálva úgy tűnik, hogy a piaci viszonyok és a technika logikájának alávett, szociálisan polarizált civilizációban az ember fenyegetettsége egyszerre bizonyítja a racionalitás egyeduralmának inadekvát jellegét és a maszkulin hegemonia morális tarthatatlanságát.

⁴³ Jonas i.m.

Jonas felelősség-elvének és a feminista etikának közös alapgondolata, hogy a formális racionalitás és az absztrakt autonómia nem teszi lehetővé sem a társadalmi együttműködésből származó legnagyobb fenyegetésekkel való szembenézést, sem pedig egy olyan tartós morális attitűdnek a felkutatását, amely úgy képes társadalomszervező elvvé válni, hogy közben nem veszélyezteti sem az élővilág jövőjét, sem pedig az emberek közötti együttműködést. Erre a sajátos etikai attitűdre és társadalomszervezési alapelvre, amit a *gondoskodás* kategóriája fejez ki, először Carol Gilligan *In a different voice* (1982) című könyvében tett javaslatot. A gondoskodás, Gilligan szerint, szemben a csupán korlátozott elköteleződést engedélyező autonómiával, nem csupán a történelmileg kialakult „női szerepkörök” szintetikus kifejezése, hanem az erkölcsi döntések *alapvető női kritériuma* is. Ebből adódóan a gilligani feminista etika nem elégszik meg a formális egyenlőséget (azaz korlátozott felelősséget) hirdető *igazságossággal*, ami álláspontja szerint a hegemon *maszkulin attitűd* kifejeződése, hanem azt is elvárja az etikai elméletektől, hogy azok megmutassák, hogy a *kapcsolatok*, a *kölcsönös függőség*, a *körülmények és az érzelmek* az *etikai döntéshozatal lényeges részét képezik*⁴⁴. Anélkül, hogy a részben éppen Gilligan javaslata alapján kibontakozó gondoskodás-etikai kezdeményezések jellegzetességeire itt kitérhetnék⁴⁵, mindössze egyetlen példával azt szeretném megmutatni, hogy a gondoskodás-etika belső összefüggésben van Jonas felelősség-elvével. Világosan tettenérhető ez a belső összefüggés Elena Pulcini *Care of the World. Fear, Responsibility and Justice in the Global Age* című könyvében.

Pulcini a felelősség emocionális megalapozásának jonasi gondolatában kiemeli a *gondoskodás erkölcsi készségének* közvetítő szerepét, olyan gondolatmentet vázolva ezáltal, amely a feminista etikák döntő elemét a *gondoskodást* a filozófiai felelősségetika természetes folytatásaként mutatja be. Megfogalmazása szerint, a felelősség motivációja a felelősség tárgyának kiszolgáltatottságából ered, a tehetetlen lény jogából, aki ki van szolgáltatva a semminek és a halálnak, ha nem gondoskodunk róla⁴⁶. Ezáltal világossá válik a gondoskodás-értelmezésének jonasi inspirációja, ugyanis *A felelősség elvében* Jonas is a szülői kapcsolatot tekinti a felelősség „időtlen archetípusának”, sőt éppen

⁴⁴ Carol Gilligan: *In a Different Voice. Psychological Theory and Women's Development*, Harvard University Press, Cambridge and London, 2003. 22.

⁴⁵ Ezzel kapcsolatosan egyebek mellett lásd Margaret Urban Walker: *Moral Understandings: Alternative Epistemology for a Feminist Ethics*, *Hypatia*, 1989/2, 15–28., illetve Alison M. Jaggar: *Love and knowledge: Emotion in feminist epistemology*, *Inquiry*, 1989/2, 151–176; Rosi Braidotti & Lisa Regan: *Our Times Are Always Out of Joint: Feminist Relational Ethics in and of the World Today: An Interview with Rosi Braidotti*, *Women*, 2017/3. 171–192.

⁴⁶ Elena Pulcini: *Care of the World: Fear, Responsibility and Justice in the Global Age*, Karen Whittle (tr.), Springer, 2013. 165–166.

ezért jelentkezik nála az újszülött és a köréje szerveződő viszonyrendszer a gondoskodás paradigmájaként⁴⁷. Részben éppen ezeket a gondolatokat folytatva írja Pulcini, hogy az újszülött „egyesíti magában a már-lét önHITELESÍTŐ erejét és a még-nem-lét gondoskodást igénylő tehetetlenségét; minden élőlény feltétlen öncélúságát, és az e cél biztosítására szolgáló képességek „még eljövendő-jét”⁴⁸. A másik sebezhetősége serkenti az érzést, és mozgósítja „érzelmi oldalunkat”. Ezért affektív alapot – és motivációt – biztosít a felelős cselekvéshez.

A világ jövőbeli sorsával kapcsolatos felelősségvállalás abból a nyugtalanító felismerésből indul ki, hogy a világ már nem végérvényesen adott, hanem ki van téve a katasztrófa lehetőségének, ami a hagyományos etikai megfontolásokat elavulttá teszi, mivel azok nem számolnak ilyen lehetőséggel. A felelősség és a félelem közötti kapcsolat tematizálása hangsúlyozza a felelősség érzelmi gyökereit, és ezért annak szükségességét, hogy visszaadjuk neki szubjektív motivációját.⁴⁹ Akárcsak a feminista gondoskodás-etika fő vonulata Pulcini műve is meggyőzően érvel amellett, hogy ahhoz, hogy az etika szerepéről eredményesen gondolkodjunk, nem hagyhatjuk figyelmen kívül az egyének és csoportok közötti közösségi kötelekeket, amelyek nem csupán gazdasági, jogi vagy politikai viszonyrendszerek, hanem lényegi aspektusaikban strukturálják és kondicionálják őket az emberi érzelmek. Mindez meggyőzően igazolja számunkra az emberi affektivitás kreatív és produktív erejét, amely döntő jelentőségű új egymásról és a világról gondoskodó együttélési formák kialakításában.

⁴⁷ Lásd Jonas megfogalmazását: „Végül ne feledjük, hogy az utódokért való aggodás (2. fejezet, 64.) az objektív felelősség és a szubjektív felelősségérzet egybeesésének elemi emberi archetípusa, amely olyan spontán, hogy nem kell az erkölcsi törvényre hivatkozni, és hogy a természet előre felkészített bennünket a felelősség azon fajtáira, amelyekből hiányzik az ösztönök biztosítéka, és felkészítette érzésünket ezekre.” Jonas, i.m., 130.

⁴⁸ Pulcini, i.m., 169.

⁴⁹ Amint arra Pulcini rámutat, éppen az említett szubjektív motivációk láthatóvá tétele és jelentőségük megerősítése képezi a felelősségetikáról a gondoskodásetikára való átmenet döntő láncszemét: „De mit is jelent pontosan a másikért való felelősségvállalás? – kérdezi Pulcini – Azt jelenti - és ezt szeretném most hangsúlyozni -, hogy nem csak a másik sorsával foglalkozni, hanem mindenekelőtt foglalkozni vele, odafigyelni rá, gondoskodni róla. Ez a második aspektus kétségtelenül árnyékban marad, amíg 'felelősségről' beszélünk, míg teljes mértékben előjön, ha a 'gondoskodás' kifejezést használjuk. Valójában éppen ez a kifejezés az, amely etimológiájában egyesíti magában a megértés és a gondoskodás kettős jelentését.”, i.m., 187.

*„Az egész európai filozófiai gondolkodás
története nem más, mint
Platón gondolataihoz fűzött lábjegyzet”*

A „LÁBJEGYZETEK” ELSŐ KÉT ÉVTIZEDE SZÁMOK, SZERZŐK, TENDENCIÁK

PERECZ LÁSZLÓ

„All of Western philosophy is but a footnote to Plato.” (Whitehead)

Konferenciasorozatunk húsz éves lett. A *Lábjegyzetek Platónhoz* – címében Whitehead híres frázisát idéző – sorozatának első, az erénnyel foglalkozó kötete 2003-ban, legfrissebb, a felelősséget tárgyaló kötete pedig 2023-ban jelent meg. A sorozat köteteinek több száz tanulmánya – ez az összességében több ezer oldalnyi szöveg – most alkalmat teremt rá, hogy megkíséreljünk áttekintést adni a vállalkozásról.

Kísérletünk indoklásaképpen három előzetes megfontolást terjesztünk elő.

Az első, hogy ez a két évtized immár önálló tanulmányozásra érdemes korszaknak nevezhető. Idei konferenciánk hallgatói között lehetnek olyanok, akik húsz évvel ezelőtt, amikor itt először összejöttünk, még nem is éltek. Ez könnyen beláthatóan fölveti a szükségét, hogy vegyünk egy mély levegőt, olvassuk át a kötetsorozat tanulmányait, és röpké szemlét tartva fölöttük, összefoglalóan számoljunk be erről a magunk teremtette hagyományról.

A második, hogy ennek a kötetsorozatnak, túlzás nélkül lehet így fogalmazni, roppant filozófiatörténeti jelentősége van. Társaságunk, a Magyar Filozófiai Társaság, ugye, a múlt század elején alakul meg, hosszú története pedig két, nagyságrendileg azonos szakaszra oszlik. Az első 1901-től 1947-ig tart, a második, négy évtizedes kényszerszünet után, 1987-ben kezdődik, és egészen máig ível. Ennek a két szakasznak a teljesítményeit összevetve egymással, megállapítható, hogy az első korszak intézményrendszere általában jelentősebb eredményeket tud fölmutatni. Így a folyóiratkiadás tekintetében a *Magyar Filozófiai Társaság Közleményei* (1901–1914), illetve különösen az *Athenaeum* (ez az 1892-ban induló orgánus 1915-től egészen a megszűnésig, 1947-ig lesz a Társaság folyóirata) kétségtelenül jelentősebb lapnak számítanak, mint az alig másfél évtizedet megérő és kizárólag a társasági működés szolgálatát magára vállaló *MFT-Hírek* (1994–2009). Az ismeretterjesztő vitasorozatok tekintetében hasonlóképpen, a harmincas évek végétől a negyvenes éve derekáig ívelő, egyfelől a filozófia nagy történeti rendszereit áttekintő, másfelől a kortársi filozófia szisztematikus panorámáját megrajzoló vitasorozatok (1938–1943) nyilvánvalóan jelentősebb kezdeményezések, mint az alig két és fél évet megélő „Kontra-poszt” rendezvényei (2020–2022). Ez a tendencia egyetlen intézményes vállalkozás esetében nem érvényesül csupán: a kiadványsorozatok tekintetében az „új” Társaság éppen jelentősebb eredményeket

mutat föl, mint a „régí.” A „régí” Társaság legjelentősebb önálló kiadványsorozata, a *A Magyar Filozófiai Társaság könyvtára* mindössze kilenc kötetet ér meg – szerepel közöttük disszertáció, monográfia, klasszikus mű fordítása és kézikönyv –, ez a kilenc kötet ráadásul időben hosszú periódus alatt tud csak kijönni: az első 1917-ben, az utolsó 1944-ben lát napvilágot. Az „új” Társaság sorozata, a *Lábjegyzetek...* ehhez képest, íme, immár két évtizede folyamatosan, évről évre új kötetekkel jelentkező gyűjteménynek bizonyul.

A harmadik, hogy a vállalkozás egyetemes kulturális tekintetben is egyedülállónak mondható. A posztkommunista átmenet teljes kulturális szcénájában általában sem igen tudnánk hasonlóan sikeres, gyorsan meggyökeresedő és máig fennmaradó kísérletet említeni. A *Lábjegyzetek...* elegánsan tervezett sorozata köteteinek sikerül egységes formátumban megmaradnia; azonos betűtípussal szedett és ugyanazzal a borítógrafikával illusztrált darabjai csupán a kötetek évről évre tudatosan változtatott színében módosulnak. A kötet-szerkesztés hasonlóképp következetesen azonos marad: az előadásszövegek tematikus blokkokba vannak csoportosítva, a blokkok címét pedig rendre mindig a kötetben tárgyalt fogalomhoz vagy problémához kapcsolódó – többnyire Platón-dialógusokból vett – idézetek adják. A két évtized folyamán a szerkesztői koncepció két ponton módosul csupán: a közölt tanulmányok eredetileg meglehetősen szigorú hivatkozási paradigmája fokozatosan enyhülni látszik, illetve 2016-ban megjelent 14. kötettől föltűnnek a szerzők nacionáléját, kutatási területét és publikációit bemutató kiséletrajzok. Mindenesetre, ismételjük, a *Lábjegyzetek...* kötetsorozatával, úgy tűnik, nem vetekedhet semmilyen más hasonló irodalmi vagy tudományos vállalkozás.

Jelen kísérletünk pillanatfelvételt készít: a húsz év anyagát egységes korpuszként fölfogva tekinti át. Nem nyújt tehát sajátképpen történeti összefoglalást: nem vállalkozik rá, hogy esetleges változási tendenciákat próbáljon fölismerni a két évtized tanulmánysorozatában. Nyilvánvaló pedig – ez minden szakmabeli számára világos –, hogy ebben a két évtizedben a hazai filozófia művelésének intézményes föltételei számottevően romlanak. Ennek a történeti szakasznak a kezdetén, az ezredfordulót közvetlenül követően – 2003-ban – még határozottan érződik a hazai filozófiának a politikai rendszerváltást kísérő reneszánsza, a végén, az új évezred harmadik évtizedének a közepére – 2023-ra – ez a reneszánsz már gyakorlatilag nyomtalanul eltűnik. A filozófiára irányuló primer „társadalmi megrendelés” megszűnik: míg a jogállami rendszerváltás alapvetően filozófiai alapokra támaszkodik – a tág értelemben vett liberális politikai filozófia áll a háttérben –, addig a jogállami rendszerváltás eredményeit fölszámoló új kurzus kifejezetten filozófiaellenesnek mondható: saját berendezkedését éppen nem valamiféle filozófiával igyekszik legitimálni; erre a célra historizáló történeti érveket alkalmaz és az irodalmi hagyomány antimodern

írányú áthangszerelésével kísérletezik. A filozófiát ilyenformán nem csupán a történeti humántudományok általános legitimációvesztése hozza nehéz helyzetbe: kifejezetten a bölcséletet érő támadássorozat is sújtja. Ennek két leg súlyosabb megnyilvánulása szintén ismert. Az egyik, „odafönt”, a filozófiai elit régióiban a vezető hazai filozófusok ellen indított 2011-es kormányzati – egyszerre ideológiai, politikai és jogi – támadássorozat, a másik, „odalent”, az oktatásban a bölcsészkarok alapszakos filozófia szakképzésének fõlszámolása, és a filozófiának a „szabad bölcsészet” keretei közé számûzése. Ismételjük, jelen kísérletünkben a kötetssorozat közleményeiben nem kísérreljük meg kimutatni – ez minden bizonnyal lehetetlen is volna – ezeknek a kedvezõtlen folyamatoknak az esetleges megnyilvánulásait.

Gondolatmenetünket három egységre tagoljuk. Elõbb néhány számadatot veszünk sorra: áttekintve a sorozat köteteit, megnézzük, összesen hány tanulmányról van szó, illetve a vállalkozás mindösszesen hány oldalra rûg. Majd a kötetssorozat szerzõi felé fordulunk: a leggyakrabban szereplõ szerzõktõl visszafelé haladva a mindössze csak egyetlen tanulmánnyal jelentkező szerzõkig eljutva, valamennyi szerzõt fõlsoroljuk, a leggyakrabban szereplõ, illetve valamilyen szempontból fontosabbnak tûnõ szerzõkrõl pedig külön is megemlékezünk. Végül a tanulmányokból kirajzolódó tendenciákat vizsgáljuk meg: a két legszembevetõbb tendenciát részletesebben is jellemezzük.

SZÁMOK

Bevezetésként, íme, tehát a kötetek adatai.

1. *Az erény* (2003) (Szerk.: Dékány András–Laczkó Sándor), Szeged, Pro Philosophia Szegediensi Alapítvány – Librarius.
- 2–3. *A bûn* (2004) (Szerk.: Dékány András–Laczkó Sándor), Szeged, Pro Philosophia Szegediensi Alapítvány – Librarius.
4. *A barátság* (2005) (Szerk.: Dékány András–Laczkó Sándor), Szeged, Pro Philosophia Szegediensi Alapítvány – Librarius.
5. *A lelkiismeret* (2006) (Szerk.: Dékány András–Laczkó Sándor), Szeged, Pro Philosophia Szegediensi Alapítvány – Librarius.
6. *A gyûlölet* (2008) (Szerk.: Dékány András–Laczkó Sándor), Szeged, Pro Philosophia Szegediensi Alapítvány – Magyar Filozófiai Társaság.
7. *Az igazságosság* (2009) (Szerk.: Dékány András–Laczkó Sándor), Szeged, Pro Philosophia Szegediensi Alapítvány – Magyar Filozófiai Társaság.
8. *A szabadság* (2010) (Szerk.: Laczkó Sándor–Gyenge Zoltán), Szeged, Pro Philosophia Szegediensi Alapítvány – Magyar Filozófiai Társaság – Státus Kiadó.

9. *Az akarat* (2011) (Szerk.: Laczkó Sándor), Szeged, Pro Philosophia Szegediensi Alapítvány – Magyar Filozófiai Társaság – Státus Kiadó.
 10. *Az ész* (2012) (Szerk.: Laczkó Sándor–Faragó Emese), Szeged, Pro Philosophia Szegediensi Alapítvány – Magyar Filozófiai Társaság – Státus Kiadó.
 11. *A szerelem* (2013) (Szerk.: Laczkó Sándor), Szeged, Pro Philosophia Szegediensi Alapítvány – Magyar Filozófiai Társaság – SZTE BTK Filozófia Tanszék – Státus Kiadó.
 12. *A hazugság* (2014) (Szerk.: Laczkó Sándor), Szeged, Pro Philosophia Szegediensi Alapítvány – Magyar Filozófiai Társaság – Státus Kiadó.
 13. *A bizalom* (2015) (Szerk.: Laczkó Sándor), Szeged, Pro Philosophia Szegediensi Alapítvány – Magyar Filozófiai Társaság – Státus Kiadó.
 14. *Az agresszió* (2016) (Szerk.: Laczkó Sándor), Szeged, Pro Philosophia Szegediensi Alapítvány – Magyar Filozófiai Társaság – Státus Kiadó.
 15. *Az emlékezet* (2017) (Szerk.: Laczkó Sándor), Szeged, Pro Philosophia Szegediensi Alapítvány – Magyar Filozófiai Társaság – Státus Kiadó.
 16. *Az idegen* (2018) (Szerk.: Laczkó Sándor), Szeged, Pro Philosophia Szegediensi Alapítvány – Magyar Filozófiai Társaság – Státus Kiadó.
 17. *A polisz* (2019) (Szerk.: Daróczi Enikő–Laczkó Sándor), Szeged, Pro Philosophia Szegediensi Alapítvány – Magyar Filozófiai Társaság – Státus Kiadó.
 18. *Az identitás* (2020) (Szerk.: Daróczi Enikő–Laczkó Sándor), Szeged, Pro Philosophia Szegediensi Alapítvány – Magyar Filozófiai Társaság – Státus Kiadó.
 19. *A vita: Heller Ágnes emlékére* (2022) (Szerk.: Daróczi Enikő–Laczkó Sándor), Szeged, Pro Philosophia Szegediensi Alapítvány – Magyar Filozófiai Társaság – Státus Kiadó.
 20. *A felelősség* (2023) (Szerk.: Daróczi Enikő–Laczkó Sándor), Szeged, Pro Philosophia Szegediensi Alapítvány – Magyar Filozófiai Társaság – Státus Kiadó.
- Heller Ágnes: *Filozófiai lábjegyzetek* (2020) (Szerk.: Daróczi Enikő–Laczkó Sándor–Weiss János) [Előszó: Laczkó Sándor, nekrológ: Boros Gábor, I. utószó: Gyenge Zoltán, II. utószó: Weiss János], Szeged, Pro Philosophia Szegediensi Alapítvány – Magyar Filozófiai Társaság – Státus Kiadó.

A fõlsorolást értékelve, bevezetesként két általános megjegyzést teszünk.

Az egyik, hogy az itt szereplõ elsõ, *Az erény* alcímû, 2003-as kötet valójában a második konferencia anyagát bocsátja közre. A legelsõ konferenciára egy évvel korábban, 2002-ben kerül sor; ennek a szeretet témáját körüljáró konferenciának a tanulmányai azonban nem jelennek meg nyomtatásban. A *bűn* alcímû 2004-es rendezvény a konferenciasorozat harmadik állomása tehát, az ott elhangzott előadások anyaga mégis a könyvsorozat 2–3. kötete-ként jelenik meg; ezzel a szervezők mintegy szinkronba hozzák a konferencia- és könyvsorozat sorszámozását.

A másik, hogy 2020-ban a sorozat különkiadványaként jelenik meg Heller Ágnes konferenciaelőadásainak gyűjteménye. Az egy évvel korábban elhunyt Heller valóban a konferenciák meghatározó résztvevője: nem csupán előadásai-val, hanem a vitákon való élénk részvételével is a rendezvények emblematikus alakjának számít. Az elegáns kis kötet itt elhangzott valamennyi – összesen hét – előadását újraközli, kiegészítésképpen pedig négy írást csatol hozzájuk: Laczkó Sándor közvetlenül Heller konferenciaszerepléseit idézi föl, Boros Gábor finom nekrológgal jelentkezik, Gyenge Zoltán átfogóan tárgyalja Heller és szegedi filozófia tanszék kapcsolatát, Weiss János pedig, elhelyezve azokat a helleri életműben, részletekbe menően kanonizálja a kötet előadásait.

A kötetsorozat társkiadói, a Magyar Filozófiai Társaságtól a Librariuson keresztül a Státus Kiadóig, az évek során többször is változnak: egyetlen kiadó marad csupán állandó – a kifejezetten a szegedi tanszék kiadványainak támogatására létrehozott Pro Philosophia Szegediensi Alapítvány. Hasonlóképpen, a föltüntetett szerkesztők szintén többen vannak, Daróczi Enikőtől és Dékány Andrástól Faragó Emeséig és Gyenge Zoltánig sokak neve szerepel itt: a sorozat tényleges szerkesztője azonban nyilvánvalóan Laczkó Sándor, akinek a neve vagy társszerkesztőként vagy egyedüli szerkesztőként mindig föl van tüntetve, és aki nem csupán az évről évre sorra kerülő konferenciák megszervezésében vállal meghatározó szerepet, hanem a kötetsorozat gondozását is a maga mélyen személyes ügyének – egzisztenciális feladatának – tekinti.

A következő táblázat sorrendben tünteti föl az egyes kötetek tanulmányainak számát és a kötetek oldalszámát.

	A tanulmányok száma	Oldalszám
1. kötet	30	330
2–3. kötet	42	428
4. kötet	30	348
5. kötet	33	428

6. kötet	26	316
7. kötet	27	330
8. kötet	26	322
9. kötet	28	406
10. kötet	28	350
11. kötet	29	394
12. kötet	37	534
13. kötet	30	380
14. kötet	33	485
15. kötet	31	439
16. kötet	32	453
17. kötet	26	371
18. kötet	35	483
19. kötet	37	445
20. kötet	33	451
Heller Ágnes: <i>Filozófiai lábjegyzetek</i>	7 + 4	125

Ez összesen 593 tanulmány 7693 oldalon; a különkiadványként csatlakozó Heller-kötetet – a maga 7 plusz 4 tanulmányával és 125 oldalával – is figyelembe véve mindösszesen 604 tanulmány 7818 oldalon.

Ekkora korpusz részletesebb érdemi-tartalmi vizsgálatára nem próbálunk vállalkozni; megfigyeléseink alapvetően kvantitatív jellegűek maradnak.

SZERZŐK

Ami a tanulmányok szerzőit illeti, itt alig tehetünk többet, minthogy névsorolvasást tartunk. Sorrendbe szedjük tehát, kik szerepelnek tehát a leggyakrabban a sorozat szerzői között.

A húsz kötet közül a leggyakrabban, összesen tizennyolc kötetben ketten szerepelnek – ők ketten tehát „eredményhirdetésünk” első-második helyezettjei –: Garaczi Imre és Mester Béla. Tiszteletre méltó teljesítményük mögött azonban nyilvánvalóan egymástól eltérő konferenciaszereplési stratégia húzódik meg. Garaczi, szövegeiből kiolvashatóan, egyfajta „társasági filozófiát” művel. Előadásában nem tesz mást, mint nyilvánosan elgondolkodik a szervezők

megadta témáról-problémáról, szereplései pedig mintegy utólag képezik meg érdeklődésének csomópontjait, egyfelől a gazdaságetikát, másfelől a geopolitika problémahalmazát. Mester, úgy tűnik, ellenkezőleg, mindig a maga kutatási területei, a 19. századi magyar filozófiája – tágabban a magyar régiség bölcsellete – meg a kora újkori politikai filozófia felől indul el, mindig ezeknek a problémáit igyekszik összekapcsolni a konferencia aktuális hívószavával. Garaczi tárgyhoz kötöttebb stratégiájával szemben Mester egyfajta flexibilis stratégiát érvényesít tehát.

Tizenhét kötetben szerepel – harmadik helyezettünk tehát – Valastyán Tamás. Ő a maga németes műveltségét és esztétikai-irodalmi érdeklődését viszi bele az előadásszövegeibe: ír Hölderlinről, Novalisról, Nietzsche-ről, szentel tanulmányt kortársi hazai bölcseleőknek – összeveti Márkus György és Vajda Mihály gondolkodását, beszél Heller Ágnes felelősségfogalmáról –, elgondolkozik a Borbély Szilárd-drámák olvashatóságának és játszhatóságának föltételeiről.

Tizenhat kötetben tűnik föl Gyenge Zoltán és Weiss János: ők tehát képletbeli sorrendünk negyedik-ötödik helyezettjei. Egy-egy ciklusban mindketten társaságunk elnökei, a konferenciasorozat meghatározó szerzői; az utolsó szereplők, akiket jelen keretek között most külön is méltatni tudunk. Teljesítményükben az a figyelemre méltó, hogy noha konferenciaszerepléseikkel természetesen mindketten saját munkásságukat építik, itteni szövegeikben ugyanakkor valahogy azok határait is feszegetni kezdik. Gyenge elsősorban műfajilag, Weiss pedig tematikailag. Gyenge itteni előadásszövegei olyan esszék, amelyek fokozatosan egyre inkább kifejezetten a szépírás felé közelítenek. Témájukat tekintve sokféle, így-úgy mindig a konferencia kijelölt fogalmához lazábban illeszkedő írásai láthatóan igyekeznek elszakadni a szakmaként művelt filozófiától: szerzőjük észrevehetően lubickol a konferencia kínálta lehetőségben, hogy most kivételesen nem szakmai szöveget kell előállítania. Weiss tanulmányai ezzel szemben témaválasztásukkal jelzik a határok feszegetését. Noha a szerzői érdeklődésének centrumában álló szereplők itt is föltűnnek – szól tanulmány tehát Kantról, Schellingről, Hegelről vagy Adornóról –, több írás is a maga egzisztenciális problémáit látszik megszólaltatni: a middle-life crisis filozófiájáról szóló – alcímében egy megírandó tanulmány töredékeit nyújtó – vagy a kisebbségi identitástudat konstrukcióit tárgyaló írásába gyaníthatóan valahogy önmagát is sikerül beletitkolnia.

Tizenöt kötetben szerepel Kiss Endre és Losonc Alpár, tizenháromban Tóth I. János és Veress Károly (előbbi kétszer is társszerzővel), tizenegyben pedig Balázs Gábor, Gábor György (egy-egy alkalommal Balázs is, Gábor is társszerzővel), Kovács Gábor és Ungvári-Zrínyi Imre. Balázs előadásai a judaisztika fokozatosan erősödő témáját hozzák be a konferenciasorozatba – az ő

szereplései nyomán lesz az összejöveteleknek gyakori tárgya a zsidó történelem, vallástörténet és filozófia –, Gábor pedig a sorozat meghatározó szereplőjének számít: részben a judaisztikai, részben a „képfilozófiái” előadásai-val hasonlóképpen meghatározó szerzőnek mondható.

Tíz kötet szereplője Egyed Péter és Loboczky János, kilencé Hankovszky Tamás – ő figyelemre méltó módon, a klasszikusok hagyatékának kimeríthetlenségét demonstrálva, minden alkalommal Fichtéről beszél – és Csejtei Dezső (kivétel nélkül mindig társszerzővel, Juhász Anikóval), nyolcé pedig Boros Gábor, Gelenczey-Miháltz Alirán, Kissné Novák Éva, Krémer Sándor és Máté Zsuzsanna (ő egy ízben társszerzővel).

Hét kötet szerzője Balogh László Levente, Fehér M. István, Heller Ágnes, Schmal Dániel, Szendi István, Tánczos Péter és Ullmann Tamás. Itt alkalmunk nyílik rá, hogy eltűnődjünk szakmánk akadémikusainak itteni szereplésén. Fehér és Heller tehát hét-hét írással szerepel, mint majd látni fogjuk, Kelemen János négygyel, Vajda Mihály pedig kettővel. Elgondolkodtató viszont, hogy kicsiny szakmánk többi akadémikusa nem lesz a konferenciák vendége, így nem tűnik föl sem Szigeti József, sem Almási Miklós – ezek talán kevésbé meglepőek –, sem Nyíri Kristóf – ez inkább érdekesnek látszik –, sem pedig Radnóti Sándor – ez utóbbi kifejezetten meglepőnek mondható; az ő szerepfőfogása és irálya kifejezetten jól illeszkedne a társasági filozófiához.

Hat kötetben szerepel Földesi Tamás, Gausz András, Mészáros András, Olay Csaba, Pavlovits Tamás és Széplaky Gerda; ötben Bacsó Béla, Barcsi Tamás, Boros István, Lengyel Zsuzsanna Mariann, Nyíró Miklós, Pólik József, Székely László, Szűcs László Gergely és Váradi Péter. Az utóbbi csoportból föltétlenül külön meg kell emlékeznünk Bacsó Béláról. Ő, szintén volt elnökünk, a konferenciasorozat alapvető föllépőjének mondható: Delacroix-ról és Goyáról tartott előadásai a sorozat sajátos tradícióját teremtik meg; a „képfilozófia” bennük megképződő beállítottságát követve születik meg majd Gábor György, Gyenge Zoltán vagy Széplaky Gerda több tanulmánya is.

Négy kötetben szerző Dékány András, Kelemen János, Mogyoródi Emese, Pató Attila és Schwendtner Tibor (ő egy ízben társszerzővel együtt jelentkezik). Három kötetben tűnik föl, fölsorolásszerűen: Bártfai Imre, Bohár András, Czétány György, Deczki Sarolta, Gáspár László Ervin, Kalmár Zoltán, Keller György, Kormos József, Lurcza Zsuzsanna, Marosán Bence Péter, Pavlovski Róbert, Percz László, Ropolyi László, Simon Ferenc és Váraljai Anna.

Folytatva a fölsorolást, két tanulmánnyal jelentkezik Balogh Brigitta (társszerzővel), Bernáth László (társszerzővel), Békés Vera, Boros Bianka, Csák László, Danká István, Donauer Emese, Farkas Zoltán, Grósz Eszter, Hörcher Ferenc, Joó Mária, Kardos Gábor, Kendeffy Gábor, Kővári Sarolta, Lamár Erzsébet, Nagyllés János, Pusztai Virág, Simon József, Smrcz Ádám, Sutayák

Tibor, Turbucz Péter, Vajda Mihály, Varga Rita és Alan Watt. Utóbbiról, Wattról érdemes megjegyeznünk, hogy mindkét tanulmánya angol nyelvű – az ő két írásán kívül csupán három szerző jelentkezik angol közleménnyel, Hörcher Ferenc, Kondor Zsuzsanna és Gabriel Popa, valamennyien eggyel-eggyel.

Végül az egyetlen alkalommal jelentkező szerzők névsora. Ágota Barnabás, Antal Éva, Balázs Boglárka, Balog Iván, Balogh Lehel, Baracs Gabriella, Bayer Judit, Bene Zoltán, Berkovits Balázs, Blandl Borbála, Branczeiz Anna, Bujalos István, Czákó István, Demeter M. Attila, Dénes Iván Zoltán, Erdély Perovics Andrea, Faragó Emese, Farkas Henrik, Fekete Vali, Fenyő Imre, Frenyó Zoltán, Gimesy Péter, Golden Dániel, Guba Ágoston, Gyenes Ádám, Héthelyi Máté, Holovicz Attila, Horváth Dávid, Horváth Henrietta, Horváth Péter, Horváth Szilvia, Horváth Zoltán, Jani Anna, Jász Borbála, Kántor Ágnes, Kárpáti András, Kéri Dénes, Kicsák Lóránt, Kis-Jakab Dóra, Kiss Lóránt, Kocziszkó Éva, Kokas Károly, Kondor Zsuzsanna, Kovács Dániel, Laczkó Sándor, Lehmann Miklós, Losoncz Márk, Ludassy Mária, Máriás Leonárd, Márton János, Máté-Tóth András, Mekis Péter, Mikáczó Alexandra, Mikola Gyöngyi, Molnár Dávid, Molnár László, Paár Tamás, Gabriel Popa, Rembeczki Eszter, Rosta Kosztasz, Rózsa Erzsébet, Simon Attila, Simon-Székely Attila, Somhegyi Zoltán, Soós Amália, Sós Csaba, Susszer Zoltán László, Sümegi István, Szabó Ferenc, Szilágyi Tamás, Szilasi József, Szívós Mihály, Tamás Gáspár Miklós, Tari Gergely (társszerzővel), Thiel Katalin, Toronyai Gábor, Tóth Gábor, Tóth Marianna, Tóth Olivér István, Váraljai Emese, Varga Tamás, Vermes Katalin, Virághalmi Lea.

A terjedelmes névsorból három nevet emelünk ki: Laczkó Sándorét, Ludassy Máriaét és Tamás Gáspár Miklósét. Laczkó tehát egyetlen előadás-szöveggel szerepel csupán. Noha valamennyi kötet előszavát ő jegyzi, önálló előadást mindössze egyszer tart – a szegedi filozófia tanszék történetéről számol be egyébként –; a konferencia napi szervezésének folyamatos aprómunkája nem is igen tenné lehetővé, hogy rendszeres előadó legyen. Hogy Ludassy Mária szintén csupán egyszer szerepel, az ellenben kifejezetten meglepőnek mondható: egyetlen előadásában Heller Ágnes *Új Héloise*-esszéjének mélyen személyes értelmezését adja. Tamás végül egyik legutolsó filozófiai szövegét nyújtja itt. Őt, ismeretesen, jóidőre elsodorja a politika értelmezése; élete utolsó éveiben, intenzívebben talán utolsó hónapjaiban fordul újra a filozófia művelése felé. Társaságunk 2021-ben életműdíjjal tünteti ki, rá egy évre elvállalt konferenciaszereplésén – gyorsan kanonizálódó, posztumusz kötetében újrakiadott esszéjével – a cancel culture lucidus bírálatát fogalmazza meg.

TENDENCIÁK

Áttekintésünk, ismételjük, kvantitatív jellegű; a sorozat tanulmányainak tartalmi értékelésére – különösen pedig valamiféle teljes körű kontentanalízisére – a maga keretei között nem mer vállalkozni. Végezetül mégis megfogalmazunk néhány szembeszökő tendenciát, amelyek a sorozat anyagából kirajzolódni látszanak.

A két legfontosabb közülük a kortárs filozófiai szcena beállítottságainak megjelenésére, illetve a filozófiatörténet szerepére vonatkozik. Mindkettő egészen triviális belátásnak mondható.

Az egyik tehát, hogy a sorozat köteteibe foglalt tanulmányok távolról sem rajzolnak valamiféle reprezentatív képet a kortársi hazai bölcsletről. A filozófiatörténettel közelebbi kapcsolatban álló irányzatok gyakrabban föltűnnek – szinte kizárólagos szerepet játszanak –, a tudományos-analitikus beállítottságot követő filozófiák ellenben ritkábban szerepelnek – gyakorlatilag jóformán teljesen hiányoznak. A sorozat tanulmányai elsősorban többségükben a hermeneutikai-posztmodern irányzatba sorolhatók, az analitikus filozófia képviselői ellenben elenyészőnek mondható. Az ide sorolható írások jószerevével egy kézen megszámolhatók. Ilyen Sutyák Tibor és Mekis Péter pártanulmánya az episztemológiai státuszok logikai törvényéről, illetve a logikai törvények episztemológiai státuszáról – mindkettő az észnek szentelt kötetben szerepel –, valamint Bernáth László és Paár Tamás egy-egy írása. Az irányzat meghatározó szerzői ellenben a húsz évfolyamban egyáltalán nem tűnnek föl: nem szerepel írással, mondjuk, Újvári Mártától és Forrai Gábortól Huoranszki Ferencen keresztül Farkas Katalinig és Tózsér Jánosig egyetlen fontos, az ide sorolható szereplő sem. A hazai bölcsleti tájkép elmúlt évtizedeinek talán legjelentősebb teoretikus összecsapása – a több hullámban lezajlott kontinentális–analitikus-vita – sorozatunk köteteiben nem folyhatott volna le, egyszerűen azért, mert a két vitázó fél körül egyik egyáltalán nem jelent meg a vitatérben. Ha pedig sorozatunk húsz kötetét összehasonlítjuk a *Magyar Filozófiai Szemle* párhuzamos húsz évfolyamával, gyökeresen más képet látunk: ott éppen a tudományos-analitikus irányok enyhe fölényét fogjuk tapasztalni.

Két apró megjegyzés még ehhez. Az ész problémájának szentelt kötet fölkért nyitóelőadója Kelemen János. Tanulmánya az ésszel hagyományosan szembeállított oppozíciókat sorra véve nem szigorú értelemben vett analitikus megközelítést alkalmaz: gondolatmenete fokozatosan az idézett klasszikus szövegek hermeneutikai jellegű értelmezésében oldódik föl. A legutolsó, a felelősség témáját körüljáró kötet pedig annak a konferenciának az anyagából készült, amelynek a középpontjában a fölkért előadók, Forrai Gábor és Réz

Anna analitikus etikai vitája állt: a szóban elhangzott vitaelőadások szövegét azonban, jellemzőmód, hiába keressük magában a megjelent kötetben.

A másik megfigyelés, hogy kötetsorozat legtöbb előadása filozófiatörténeti jellegű, illetve valamennyi előadásában konstruktív szerepet játszik filozófiatörténet. Az összes tanulmány nagyságrendileg mintegy harmada már a címe alapján is filozófiatörténeti érdekű: a címében foglalt név, korszak vagy irányzat eminensen utal a filozófiatörténeti érdekeltségre. Ha pedig beleolvasunk a szövegükbe, megint csak nagyságrendileg, a tanulmányok mintegy felének gondolatmenete határozottan filozófiatörténeti jellegűnek mondható. Lényegében egyetlen szerző van, akinek a közleményeiben egyáltalán nem játszik konstruktív szerepet a filozófiatörténet: Szendi István. Ő gyakori szereplő – mint a fősorolásban megemlékeztünk róla, összesen hét kötetben közöl tanulmányt –, neuropszichiátriával foglalkozó kutatóorvos. Noha filozófiailag nyilvánvalóan tájékozott és érzékeny szerző, közleményei azonban, javarészt kísérleti kutatási eredményekről beszámolva, határozottan a tapasztalati természettudomány tárgykörébe vágnak. Ezt egyébként maga sem tagadja: kíséletrajzáának rokonszenves-önironikus megfogalmazása szerint mindössze arról van szó, hadd idézzük szó szerint, hogy „kedveli a filozófusokat, büszke arra, hogy közülük néhányan barátságukba fogadták, és szíve szerint fel is vágna arra, hogy rendszeresen kis színes lehet a konferenciájukon”.

Ami végül a sorozat szorosabban vett filozófiatörténeti korpuszát illeti, ebben, úgy tűnik föl, kifejezetten kiegyensúlyozottnak mondhatóan van képviselve az antikvitás, a kora újkor, a német klasszika, a modern filozófia és a kortársi bölcelet. Az antikvitással leggyakrabban Mogyoródi Emese és Gelenczey-Miháلتz Alirán foglalkozik. A kora újkor legfontosabb kortársi kutatóival van jelen, Boros Gáborral, Pavlovits Tamással, Schmal Dániellel. A német klasszika leggyakrabban Weiss Jánossal és körével jut szóhoz. A modern filozófusok között legtöbbször talán Nietzsche tűnik föl, de gyakran megjelenik Heidegger, Sartre, Wittgenstein, különösképp pedig Hannah Arendt. A kortársi bölcelet két leggyakrabban pertraktált alakja végül Derrida és érdekesmód, Rorty.

* * *

Ismételjük meg végül: mindösszesen közel nyolcezer oldalnyi szövegről, több mint félezernyi tanulmányról beszéltünk. Ekkora korpusz érdemi számbavétele nyomán valószínűleg monográfia születhetne vagy akár disszertáció készülhetne. Efféle alaposabb és mélyebb elemzésre mi most nem vállalkozhattunk.

Önmagunk pillanatnyi megünneplése volt csupán a célunk.

A KÖTET SZERZŐI

Ábrahám Zoltán Fordító, szerkesztő. Fontosabb fordításai: Max Weber: *A protestáns etika és a kapitalizmus szelleme* (L'Harmattan, 2020); Fernan Braudel: *A kapitalizmus dinamikája* (Európa, 2008 – Tóth Gáborral), Martin Heidegger: *Kant és a metafizika problémája* (Osiris, 2000). Szerkesztői tevékenység: Immanuel Kant: *Prekritikai írások* (1754-1781) (Osiris – Gond-Cura Alapítvány, 2003).

Aklan Larion Az Imperial College London elsőéves fizikus hallgatója. Középiskolai tanulmányait a Budapesti Fazekas Mihály Gimnáziumban végezte, filozófiát Takács Márta tanárnő diákjaként tanult. Számos filozófiai diszciplínával foglalkozik, főként episztemológiával, tudományfilozófiával, fenomenológiával, és etikával. A 2023. évi Országos Középiskolai Tanulmányi Versenyen 23., 2024-ben 10. helyezést ért el, majd végzős diákként a Nemzetközi Filozófia Diákolimpia hazai válogató versenyén első, nemzetközi mezőnyben Magyarországot képviselve kiemelt dicséretet ért el dolgozatával. Részt vett a *Szinoptika* című online folyóirat megalakításában, s a filozófia rovat szerkesztőjeként írásokat publikál, és szerkeszt. A kötetben közölt dolgozata a középiskolás diákok számára 'A félelem' címen az MFT által 2024-ben kiírt esszépályázat díjnyertes pályaműve.

Balogh László Levente A Debreceni Egyetem BTK Politikatudományi Tansekkének docense. Kutatási területei: 20. századi politikai filozófia, emlékezetpolitika, politika és vallás viszonya. Fontosabb publikációk: *Az erőszak kritikája* (2011), *"Mit Geschichtewill man etwas!"* (Wien, 2011) *A politika mint kultúra* (2022).

Blandl Borbála A Wesley János Lelkészképző Főiskola oktatója, a PPKE óraadó tanára. Disszertációját Kant antropológiájából írta. Írásai többek között a *Magyar Filozófiai Szemlében*, a BUKSZ-ban, a *Világosságban*, a *Passimban*, a *Pro Philosophiában* és az *Elpisben* jelentek meg.

Branczeiz Anna Szabadúszó kritikus, fordító, a Modern Líraelméleti és Líratörténeti Kutatócsoport tagja. Kutatásaiban líra- és fordításelméleti kérdésekkel, illetve John Berryman és Radnóti Miklós költészetével foglalkozik. *Címkézés helyett kritikai olvasat – A személyesség mintázatai John Berryman költészetében és poétikai gondolkodásában, komparatív kitekintésekkel* című disszertációját 2024-ben védte meg a PTE Irodalom- és Kultúratudományi Doktori Iskolájában.

Császár Andrea Mária A Pécsi Tudományegyetem Irodalom- és Kultúratudományi Doktori Iskola irodalomtudományi programjának doktorvárománya, disszertációját Hannah Arendt politikai portréírásának hermeneutikai vetületeiből írja. Kutatási és érdeklődési területei: 20. századi politika- és társadalomfilozófia, filozófiai hermeneutika, a feminista kritika és filozófia kérdései, német egzisztenciálfilozófia és fenomenológia, valamint a német

romantika szalon- és filozófiatörténete, főként a korszak női szerzőinek vonatkozásában.

Czétány György Óraadó tanár a PPKE BTK Filozófia Tanszékén, valamint A Tan Kapuja Buddhista Főiskolán. PhD tanulmányait az ELTE BTK Újkori Filozófiatörténeti Doktori Iskolájában végezte. A disszertáció alapján megírt *A transzcendentális illúzió keletkezése és története* c. könyve 2015-ben jelent meg a Cogito-sorozatban. 2019-ben két további könyve került kiadásra *A transzcendentális probléma* és *A nagy narratívák összecsapása* címen.

Daradics Boglárka Alapdiplomáját szociológiából, mesterdiplomáját filozófiából szerezte a Pécsi Tudományegyetemen, jelenleg doktorandusz a PTE Irodalom- és kultúratudományi Doktori Iskolájában, valamint a jogász szakos hallgató a PTE Állam- és Jogtudományi Karán. A *Replika Társadalomtudományi Folyóirat* állandó szerkesztője.

Deczki Sarolta PhD, a HUN-REN BTK Irodalomtudományi Intézet tudományos munkatársa. Fő kutatási területe a huszadik századi és a kortárs próza. Rendszeresen ír kritikákat színházról és irodalomról, valamint tanulmányokat, esszéket irodalmi folyóiratokba. Legfontosabb könyvei: *Az érzékiség dicsérete* (2013), *Meredek sziklagerincen* (2014), *Fordított világ* (2016), *A jereváni rádió* (2021), *Tar Sándor* (2022).

Garaczi Imre Filozófiatörténész, társadalomkutató, *Pro Universitate Panonica*-díjas, a Magyar Tudományos Akadémia Veszprémi Területi Bizottságának alelnöke, a Veszprémi Magyarságtudományi Kutatások Műhely és a Veszprémi Humán Tudományokért Kiadó vezetője; a *Pro Philosophia Füzetek* történet- és kultúrbölcseleti negyedévlap, a *Mediterrán Világ* társadalomtudományi folyóirat, az *Autonómia és Társadalom* periodika, valamint a *gazdaságetika.hu* társadalomtudományi szemle szerkesztője. Fő kutatási területei: migrációs és geoökonómiai folyamatok nemzetpolitikai és geopolitikai vonatkozásai, a modernitás politikai filozófiái, a jelenkor gazdaságetikai folyamatai, a két világháború közötti magyar filozófia története. Eddigi kötetei: *Modernitás és morálbölcselet* (2002), *Korszellem és műalkotás* (2004), *Ész és sors* (2005), *A nemzettel Európában* (2006), *Önérdék és önzetlenség* (2007), *Időlélet és Halálpillanat* (2008), *Identitás és stratégia* (2010), *Hogyan lettem a marxizmus hatására indián törzsfőnök?* (2014).

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).

Gáspár László Ervin A DE-BTK Filozófia Intézetének munkatársa, doktori várományosa. Dolgozatát a szinkizárasi axióma és a tudás-reprezentáció problémájának Wittgenstein fordulatában játszott szerepének témájában írja.

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), *Emberletünk határai* (2016), *Kép és mítosz II.*, (2016) Kierkegaard és Schelling műveinek magyar fordítója.

Hankovszky Tamás A Pázmány Péter Katolikus Egyetem BTK Filozófia Tanszékének tanszékvezető docense. Fő kutatási területe jelenleg Kant és Fichte filozófiája. Eddig négy könyve jelent meg: *Pilinszky János evangéliumi esztétikája: Teremtő képzelet és metafizika* (2011), *Antropológia és transzcendentális filozófia: Fichte korai tudománytanának alapgondolata.* (2014), *Elsőrendű logika* (2014, 2018), *A megváltott lét hermeneutikája: Filozófia, teológia, irodalom* (2015).

Hollós Levente Az Eötvös Loránd Tudományegyetem Politikai Filozófia Doktori Iskolájának és az Universität Kassel Filozófiai Intézetének doktorandusza. 2022 óta Dr. Teller Katalinnal közösen Theodor W. Adorno *Negative Dialektik* című művének első magyar fordításán dolgozik.

Ilyés Zalan-György A Pécsi Tudományegyetem Irodalom- és Kultúra-tudományi Doktori Iskolájának hallgatója, a *Kellék* filozófiai folyóirat és a *Replika Társadalomtudományi Folyóirat* szerkesztője. Kutatásai tárgyát legfőképpen Giorgio Agamben és Walter Benjamin munkássága képezi. Doktori kutatásaiban Benjamin történelemfilozófiájának kulcsfogalmát, a *gyenge messiási erőt* vizsgálja, különös tekintettel a *gyengeség* fogalmára és annak etikai, politikai és esztétikai implikációira.

Jármi Bence A Debreceni Egyetem Filozófia Intézetében filozófia mester-szakot végzett 2023-ban. Jelenleg a Humán Tudományok Doktori Iskola Filozófia Doktori programjának hallgatója. Kutatási területe G. W. F. Hegel filozófiájának dialektikus módszertana, illetve annak hatása Karl Marx filozófiai munkásságára.

Kiss Endre Az MTA doktora (D.Sc), Dr.phil, ph.d. dr. habil., professzor emerítus (OR-ZSE), ny. egyetemi tanár (ELTE, Újkori és Jelenkori Filozófia Tanszék), az MTA Statisztikai és Jövőkutató Bizottságának tagja. Humboldt-ösztöndíjas. Filozófiai tevékenységének első korszakában az Osztrák-Magyar Monarchia filozófia- és esztétikátörténet problémáival foglalkozott, második korszakának középpontjában Nietzsche állt. Filozófiai tevékenysége harmadik korszakának középpontjában az 1989 utáni globális és kelet-európai fejlődés elméleti problematikája állt. 70. születésnapját a *Fogalmak harca* c. kötet köszöntötte. (Szerk. Forrai Judit, Garaczi Imre és Hudta Árpád. Budapest, 2017.)

Laczkó Sándor Az SZTE Klebelsberg Könyvtár Különgyűjteményi Osztály vezetője, az SZTE BTK Filozófia Tanszék oktatója, a Magyar Filozófiai Társaság főtítkára. Kutatási területei: eszme- és recepciótörténet, erkölcsfilozófia, praxisfilozófia, magyar filozófiatörténet. Szerkesztője a *Lábjegyzetek Platónhoz*, illetve *A magyar nyelvű filozófiai irodalom forrásai* című könyvsorozatoknak, alapító szerkesztője a *Pompeji* (1990-1998) című irodalmi, művészeti, bölcséleti folyóiratnak. Önálló kötete: *A dolog és a szó* (2013).

Losoncz Márk A Belgrádi Egyetem Filozófiai és Társadalomelméleti Intézetének kutatója. Fő kutatási területe a tudatfilozófia, a spiritualitás, illetve a kései kapitalizmus kultúrája.

Marosán Bence Péter A Budapesti Gazdaságtudományi Egyetem habilitált egyetemi docense. Fő kutatási területe a fenomenológia és speciálisan Edmund Husserl munkássága, akiről több magyar nyelvű monográfiája, valamint számos magyar és idegen nyelvű cikke is megjelent.

Mester Béla PhD, a HUN-REN Bölcsészettudományi Kutatóközpont Filozófiai Intézetének tudományos főmunkatársa; a *Magyar Filozófiai Szemle* és a *Kellék* szerkesztője. Főbb kutatási területei a kora újkori politikai filozófia története, a magyar filozófiatörténet és a magyar politikai eszmetörténet. Legutóbbi könyve: *Szabadságunk születése. A modern politikai közösség antropológiája Kálvin Jánostól John Locke-ig* (2010).

Mihalics János Az SZTE BTK Filozófia Tanszékének doktorandusza. Teológus diplomát a PPKE HTK-n, filozófia szakos oklevelet pedig az SZTE BTK-n szerzett. Fő kutatási területe jelenleg a nemzetiszocializmus történelemfilozófiai, teológiai és esztétikai vonatkozásai, valamint a Holokauszt definiálásának problematikája és ennek következményei.

Nagy Márta Az SZTE ÁJTK-BTK habilitált egyetemi docense. A *Családi Jog* című folyóirat szerkesztője. Főbb kutatási területei: alternatív vitarendezés, alapvető emberi jogok, gyermekjog. Fontosabb kötetei: *Bírósági mediáció* (2011), *A gyermek jogainak érvényesülése az igazságszolgáltatásban* (2018), *Mediáció mindenkinek Magyarországon* (Béatrice Blohorn-Brenneur társszerzővel – 2021).

Pavlovits Tamás Az Université de Paris-Sorbonne és a Magyar Tudományos Akadémia doktora. Tanszékvezető egyetemi tanár az SZTE BTK Filozófia Tanszékén. Fő kutatási területe a 17-18. századi filozófiák, az etika, metafizika és ismeretelmélet.

Perecz László Jogász, filozófus, az MTA doktora, a Budapesti Műszaki és Gazdaságtudományi Egyetem meg az Eötvös Loránd Tudományegyetem professzora. A magyar filozófia történetével foglalkozik. Fontosabb filozófiatörténeti kötetei: *A pozitívizmustól a szellemtörténetig: Athenaeum, 1892–1947* (1998), *Magyar filozófia a XX. században I-II.* (Hell Judittal és Lendvai L. Ferencsel közösen, 2000–2001), *Szép rendbe foglalva: Arcképvázlatok a*

magyar filozófia történetéből (2001), *Nemzet, filozófia, „nemzeti filozófia”* (2008), *A fölfedezett reneszánsz: Filozófiatörténeti tanulmányok* (2009), *Háttér előtt: Írások a magyar filozófia múltjáról és jelenéről* (2013), *Ki a filozófus? Magyar filozófiatörténeti tanulmányok* (2017), *Reneszánsz – kezdet és vég: Magyar filozófiatörténeti írások* (2021).

Pólik József A Debreceni Egyetem Filozófia Intézetének adjunktusa. Film-esztétikát, művészetfilozófiát, művészettörténetet tanít. Szűkebb értelemben vett kutatási területe az utóbbi években a szocialista korszak magyar film-története. Megjelent kötetei: *Levél Foudayba* (2006), *Ha valaki jönne* (2007) *Körhinta a viharban* (2019), *Vetített démon* (2024) Filmjei: Lamm (1999), *Életem legrosszabb napja* (2017), *Balcsillag* (2023).

Radomir Mária Teológus, művészetterapeuta, a Wesley Theológiai és Valláspedagógiai Doktori Iskola doktorandusza, kutatási területe az antropocén teológiája.

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 Doktorjelölt (ELTE), az *Elpis Filozófiatudományi Folyóirat* felelős szerkesztője.

Rozsályi Anna A Debreceni Egyetem BTK Modern Filozófia Doktori Iskola doktorandusza. Kutatási területe: mitikus és racionális narratívák Frank Herbert *Dűne* című regényében.

Sós Csaba PhD, a Debreceni Egyetem BTK Filozófia Intézet egyetemi tanársegédje. Főbb kutatási területei a francia újkori filozófia, különös tekintettel Montaigne és Diderot gondolkodására, valamint a 20. századi francia filozófia, különös tekintettel Jacques Derrida gondolkodására.

Sümege István 1966-ban született Sárovaron. Történelmet, magyar irodalmat és filozófiát tanult. Az iASK – Felsőbbfokú Tanulmányok Intézete kutatója és az ELTE PPK egyetemi docense. Sokfelé ágazó, gyakran a filozófia, a humán tudományok és az irodalomkritika határán mozgó írásait az európai civilizációt és a benne élők életvitelét meghatározó meggyőződéses iránti érdeklődés köti össze.

Széplaky Gerda PhD Az Eszterházy Károly Katolikus Egyetem Képző-művészeti és Művészetelméleti Intézetének tanszékvezető egyetemi docense. Filozófiai, esztétikai, művészeti folyóiratok, valamint tanulmánykötetek szerkesztője, kutatócsoportok tagja. Kurátorként kiállításokat rendezett Rómában, Velencében, Kolozsváron, Budapesten. Legfontosabb könyvei: *Az ember teste. Filozófiai írások.* (2011), *Diverzív építészet. Ekler Dezső építésze esztétikai perspektívában.* (2016), *Kant hátán a szőr. Esztétikai írások.* (2017), *Wounding*

the Color Black. On Zsolt Berszán's art. (2018). *Sötét és néma. Filozófiai esszék – irodalomról, filmről, képzőművészetről.* (2019).

Szilágyi Tamás A Pécsi Tudományegyetem Kultúratudományi, Pedagógusképző és Vidékfejlesztési Karának tudományos munkatársa. Kutatási területei: az innováció etikai dimenziói, a technikai fejlődés és a felelősség illetve a kortárs környezetetika kérdések.

Ungvári Zrínyi Imre BBTE, Kolozsvár, Magyar Filozófiai Intézet habilitált egyetemi docense, a Többlet filozófiai folyóirat szerkesztője. Főbb kutatási területei az általános és alkalmazott etika és a magyar filozófia története. Legutóbbi könyvei: *A megkerült felelősség. Élménytapasztalat és erkölcsi felelősség*, Pro Philosophia-Egyetemi Műhely Kiadó, Kolozsvár, 2023 és *Egy életmű „képződésének” konstellációi. Böhm Károly filozófiájának utóélete*, Presa Universitară Clujeană / Kolozsvári Egyetemi Kiadó, Kolozsvár, 2024.

Valastyán Tamás A Debreceni Egyetem Filozófia Intézetének intézetigazgató egyetemi docense. A Magyar Filozófiai Társaság elnöke. A *Magyar Filozófiai Szemle* és a *nagyalma.hu* című periodikák szerkesztője. Főbb kutatási területe a modernitás esztétikája.

Veress Károly A kolozsvári Babeş–Bolyai Tudományegyetem Magyar Filozófiai Intézetének nyugalmazott egyetemi tanára, emeritus professzor, óraadó oktató; a Filozófiai Doktori Iskolában témavezető; az Alkalmazott Filozófiai Kutatóközpont munkatársa; az *Erdélyi Múzeum* filozófiai szak-szerkesztője; az Egyetemi Műhely Kiadó vezetője. Kutatási területe: szemiotika, ismeretfilozófia, filozófiai hermeneutika, a kommunikáció és a kultúra hermeneutikája. Újabb kötetei: *Idea és tapasztalat határán* (2020), *A kultúra hermeneutikája* (2021), szerk.: *Filozófiai álláspontok és fordulatok* (2024).

Weiss János A PTE BTK Filozófia Tanszékének egyetemi tanára és a megszűnt MTA-PTE Kritikai Tanulmányok Kutatócsoport vezetője. Utolsó kötete: *A modernség esztétikai programja* (2020). Utolsó önálló fordítás-kötete: Rüdiger Bubner: *A dialektika mint topika* (2020).

TARTALOM

Laczkó Sándor

Félelem, szorongás, trauma – Előszó5

*„...a világ minden bölcsessége és elmélkedése e ponton kimerül abban,
hogyan megtanuljunk nem félni a haláltól”*

Losonczi Márk

„A teljességhez az ürességen át vezet az út”. Félnünk-e,
félünk-e a haláltól? 11

Marosán Bence Péter

Képes-e a filozófia gyógyírt nyújtani a halálfélelemre?
Avagy egy fizikalista reinkarnáció-elmélet vázlata 30

Pavlovits Tamás

Félni a végtelentől41

Hankovszky Tamás

Vallás istenfélelem nélkül. Etika és vallás a korai Fichténél..... 50

Gáspár László Ervin

Oppenheimer félelmei..... 61

Mihalics János

Ami az Auschwitz-alumból mégsem maradt ki..... 68

*„Szükséges tehát, hogy a bátor ember érezzen ugyan félelmet,
de ennek ellenére megállja a helyét.”*

Gábor György

„Deformált teste olvasható szövegként értelmezhető”
(Bevezetés a szörny-hermeneutikába).....81

Széplaky Gerda

„Nem félünk a farkastól” Mi az ember: préda vagy csúcsragadozó?109

Valastyán Tamás

Rémálom a self cuccában. (Novalis és a félelem)..... 119

Veress Károly

Az emberhez méltó félelemről130

Nagy Márta

Fortélyos félelem igazgat – (ön)cenzúra a művészetben –150

Pólik József

Félelem a családtól 161

Aklan Larion

Mi is az a félelem? 177

„Vajon nem a félelem ösztöne-e az,
amely a megismerést parancsolja nekünk?”

Gyenge Zoltán	
Félelem és reszketés, meg egy kis kétségbeesés	185
Weiss János	
Félelem és fájdalom (<i>Kísérlet Friedrich Nietzsche A vidám tudomány</i> című művének értelmezésére)	193
Sümegi István	
„Nem kell félnetek jó lesz”	201
Blandl Borbála	
A félelem funkciói az <i>Ítéleőrő</i> kritikájában.....	210
Daradics Boglárka	
A félelem nélküli élet be nem vált ígérete. A félelem és a szorongás fogalmi distinkciója <i>A felvilágosodás dialektikájában</i>	216
Jármi Bence	
A félelem és az uralom viszonya Hegel „úr” és „szolga” fogalmainak kontextusában. A munka és a formálódás összefüggései.	231
Császár Andrea Mária	
A félelem apóriái – Hannah Arendt és a kritikai elmélet	245
Hollós Levente	
A kritikai elmélet a szorongás előtörténetéről	255
	<i>„És akik közülük bátrak, azok csak azért mernek farkasszemet nézni a halállal, mert valami még nagyobb rossztól félnek, nem?”</i>
Rosta Kosztasz	
Elpisz és aphobia	267
Ilyés Zalán-György	
A katharszisz etikájáról a félelem és a nevetés fényében	275
Mester Béla	
A félelem és dölyf mint a kora modern politikafilozófia antropológiájának kiindulópontja	282
Balogh László Levente	
Bibó István a politikai hisztériáról és a félelem politikájáról	291
Kiss Endre	
A társadalom félelmeitől a félelem társadalmáig. (A félelem teóriájához)	301
Sós Csaba	
Montaigne a félelemről	319

Garaczi Imre

- A „lant” és a „síp”. Európai identitáskeresés Apollón és
Dionüszosz apoteózisában 329

Radomir Mária

- A történelem értelmének elvesztésétől való félelem. Teológiai
reflexiók a történelem terrorisztikus végződésének lehetőségével
számot vető történelemfilozófiai kísérletekre 340

*„... a pokoltól való félelem bizonyára nem volt olyan elviselhetetlen,
mint a puszta Semmitől való félelem, ...”*

Czétány György

- Félelem és szorongás. Az Oidipusz király és A fizikusok *paradoxona*.....351

Deczki Sarolta

- A félelem közössége: személyközi viszonyok Ágota Kristóf műveiben ... 359

Branczeiz Anna

- A szorongás allegóriája – Radnóti Miklós *A félelmetes angyal*
című verse Kierkegaard szorongás-fogalmának tükrében..... 366

Ábrahám Zoltán

- Dieter Henrich és a félelem játéktere 374

Ropolyi László

- Menekülés a buborékba381

Szilágyi Tamás

- A szingularitás küszöbén: a félelem heurisztikája,
mint a felelős innováció eszköze390

Rozsályi Anna

- A félelem elleni litánia értelmezése és megjelenései
Frank Herbert *Dűne* című regényében 397

Ungvári Zrinyi Imre

- A túlélés kételye, avagy a félelem heurisztikája.
Reflexiók egy jonas-i gondolatra..... 411

*„Az egész európai filozófiai gondolkodás története nem más,
mint Platón gondolataihoz fűzött lábjegyzet”*

Perecz László

- A „Lábjegyzetek” első két évtizede. Számok, szerzők, tendenciák..... 433

- A kötet szerzői** 445

