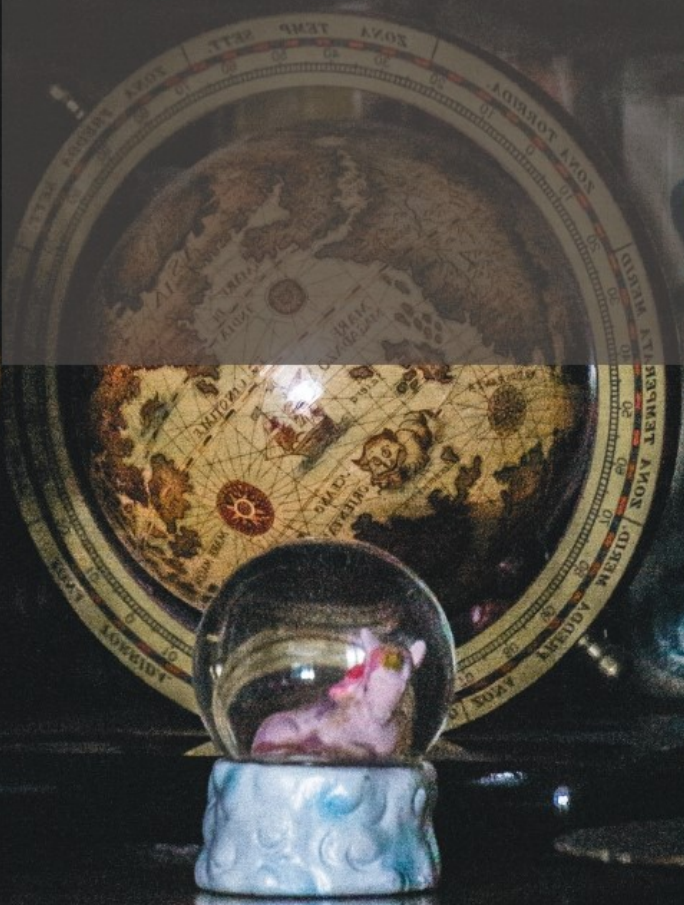


# ÜTKÖZÉSPONTOK VI.

A Doktoranduszok Országos Szövetsége  
Filozófiatudományi Osztály  
konferenciájának kötete

2019. május 24-25.



## ÜTKÖZÉSPONTOK VI.

A Doktoranduszok Országos Szövetsége  
Filozófiatudományi Osztály konferenciájának kötete



# ÜTKÖZÉSPONTOK VI.

A Doktoranduszok Országos Szövetsége  
Filozófiatudományi Osztály konferenciájának kötete

423; 0b<sup>a</sup> lwi<sup>46</sup>/470



Uj gi gf "423;

Főszerkesztő: RUSZKAI SZILVIA ÉVA  
Szerkesztők: SZABADOS BETTINA és TÓTH PÉTER

A borítókép és – terv BACH VIKTÓRIA munkája.

ISBN"; 9: "; 85"537"645"8



## Tartalomjegyzék

Előszó .....	7
Tudatos tapasztalat és én-érzet: A Buddha és Damasio az én illúziójáról Bekő Éva (Eötvös Loránd Tudományegyetem) .....	9
Populizmus(ok): szükséges fordulat, múló korszellem, vagy autoriter veszélyforrás? Benedek István (Eötvös Loránd Tudományegyetem) .....	18
A közvetlenség rehabilitálása – Eltérő utak az élet közvetlen megragadásához a bergsoni és husserli filozófiában Berta Gergely (Eötvös Loránd Tudományegyetem) .....	29
Hobbes a hatalomról és a jogról a természeti állapotban Csornay Annamária (Eötvös Loránd Tudományegyetem) .....	42
„ <i>Porcheria tedesca</i> ”: Otto Jahn szerepe a <i>Titus kegyelme</i> recepciótörténetében Gyárfás Orsolya (Eötvös Loránd Tudományegyetem) .....	53
A szubjektum. Identitás/különbség Kintli Borbála (Eötvös Loránd Tudományegyetem) .....	65
Thomas Hobbes kötelesség–fogalma Lehr János (Eötvös Loránd Tudományegyetem) .....	75
Az ontológiai liberalizmus F. C. S. Schiller és Graham Harman gondolkodásában Lovász Ádám (Eötvös Loránd Tudományegyetem) .....	84
Etika és büntetőjog határán: A Devlin-Hart vita dworkini értelmezése Molnár Krisztián (Eötvös Loránd Tudományegyetem) .....	96
„Elemi köztársaságok” mint ideális politikai modell Hannah Arendt filozófiájában Ruszkai Szilvia Éva (Eötvös Loránd Tudományegyetem) .....	106
In principle – Mit mondhatnak az idegtudományok a szabad akaratról? Sági Péter Tamás (Eötvös Loránd Tudományegyetem) .....	120
Megjegyzések az áldozatról Lukács György filozófiájának vonatkozásában Szabados Bettina (Eötvös Loránd Tudományegyetem) .....	128
A figyelem filozófiája (Pilinszky János és Simone Weil) Szmeskó Gábor (Szegedi Tudományegyetem) .....	136
Társadalmi intézmények vizsgálatának lehetséges elméleti kerete a késő modernitás korába Takács Flóra (Eötvös Loránd Tudományegyetem) .....	147
Mimézis mint az elme meghosszabbítása Tóth Péter (Szegedi Tudományegyetem) .....	160
Hiányos előítéleteink Véber Virág (Eötvös Loránd Tudományegyetem) .....	172



## Előszó

### *Lectori Salutatem!*

Az Olvasó az *Ütközéspontok VI. doktorandusz konferencia* válogatott előadásaiból készült tanulmánykötet tartja a kezében, amelybe tizenhat tehetséges doktori hallgató tanulmányai kerültek. Az *Ütközéspontok konferencia-sorozat* hatodik állomása a Doktoranduszok Országos Szövetsége Filozófiatudományi Osztályának szervezésében valósult meg 2019. május 24-25-én, Budapesten az Eötvös Loránd Tudományegyetem Társadalomtudományi Karán. A tudományos találkozón összesen ötven előadás hangzott el doktoranduszok, doktorjelöltek, valamint ambiciózus mesterszakos hallgatók jóvoltából. A konferencia sikerességét mutatja, hogy két nap alatt közel százötvenen vettek részt az előadásokon, sokan pedig a határon túlról érkeztek. A konferencia-sorozat elsődleges célja, hogy lehetőséget biztosítson a szárnyaikat bontogató doktori hallgatók előtt a kutatási (rész)eredményeik bemutatására, valamint, hogy arról korreferátum formájában szakmai visszajelzést kapjanak. A konferencia 2014 óta minden évben megrendezésre kerül, és mindig nagy érdeklődés övezi.

Jelen kötet tehát a 2018-as konferencia, szakmai szempontok alapján legjobbnak ítélt előadásaiból készült tanulmányokat tartalmazza. A szakmai lektorálást a konferenciára is felkért korreferensek végezték, akiknek ezúton is nagyon köszönjük a közreműködésüket, hogy opponenciájukkal és lektori munkájukkal hozzájárultak ahhoz, hogy a kötet szakmai szempontból is színvonalas legyen. A kötet szerzői az Eötvös Loránd Tudományegyetem, valamint a Szegedi Tudományegyetem doktori hallgatói, akiknek szakmai profilja nagyon széles skálán mozog, így a kötetbe bekerültek politikai filozófiai, társadalomfilozófiai, analitikus filozófiai, fenomenológiai, vallástudományi, valamint esztétikai írások is, így a kötet tematikailag nagyon színes, és bízunk benne, hogy minden Olvasónk talál benne kedvére valót.

A kötet létrejöttéért köszönet illeti a tizenhat szerzőt és korreferenseiket, akik a szűk határidőket is teljesítve vállalták a kötet szakmai lektorálását, valamint a szegedi JATE Press Kiadót, akinek a gondozásában jelent meg a kötet. Továbbá a Nemzeti Tehetség Programnak is köszönettel tartozunk, hogy financiálisan lehetővé tették, hogy az online megjelenés mellett, nyomtatott formában is publikálhassuk a konferenciakötetünket. Végül, de nem utolsó sorban szeretnék köszönetet mondani két szerkesztőtársamnak, Szabados Bettinának és Tóth Péternek, akikkel közösen vállaltuk magukra az olvasószerkesztői feladatokat. A borítókép pedig Bach Viktória fotós munkáját dicséri.

Bízunk benne, hogy kötetünk hasznos és izgalmas olvasmányélmény lesz minden érdeklődő számára!

Ruszkai Szilvia Éva  
elnök

Filozófiatudományi Osztály  
Doktoranduszok Országos Szövetsége





## Tudatos tapasztalat és én-érzet: A Buddha és Damasio az én illúziójáról Bekő Éva (Eötvös Loránd Tudományegyetem)

### Absztrakt

Tanulmányom középpontjában az a kérdés áll, hogy lehetségesek-e olyan tudatos tapasztalatok, amelyek nem járnak együtt az én érzetével? Ezt a kérdést két, meglehetősen különböző álláspont ütköztetésének a segítségével elemzem. Az egyik Miri Albahari kortárs elmefilozófus buddhizmus-interpretációja, amely szerint a megvilágosodás állapota az én érzetétől, és egyben az én illúziójától mentes, tudatos tapasztalat, amelyet - legalábbis elvi szinten - bárki megvalósíthat. A másik elmélet pedig Antonio Damasiótól származik, aki kortárs neurológusként olyan pácienseken végzett kutatásokat, akik különféle agyi sérülésekben szenvedtek. Damasio azt tapasztalta, hogy bizonyos betegségek esetében az én-érzet csökkenése rendszerint magával vonja a tudatosság csökkenését, így szerinte e két tényező rendszeres együtt járásából kifolyólag nem lehetséges olyan tudatos tapasztalat, amelyet ne kísérne végig az én érzete, annak ellenére, hogy az én nem létezik mint a tudatfolyamtól különálló, szubsztanciális entitás.

A Buddha tanításait és Damasio elméletét bemutatva amellettt érvelek, hogy Albahari nézete a tudatos tapasztalat és az én-érzet viszonyáról plauzibilisebb Damasioénál két ok miatt is. Egyrészt azért, mert az én-érzet fennállása és a tudatos tapasztalat léte között nem áll fenn szükségszerű kapcsolat, így elvileg semmi nem zárja ki azt, hogy létezzen tudatos tapasztalat az én érzete nélkül is. Másrészt pedig Damasio eddig kizárólag agysérült betegeken végzett kutatásokat, ugyanakkor nem vizsgált olyan egészséges egyéneket, akik rendszeresen végeznek meditációs gyakorlatokat. Ennek azért van jelentősége, mert Albahari buddhizmus-interpretációja szerint a meditáció hosszú távú és rendszeres, elmélyült gyakorlása vezetheti el az embert a megvilágosodáshoz, ahol a tiszta tudatosság megmarad, miközben az én érzete eltűnik. Tehát további, egészséges egyéneken végzett kutatások elvileg megcáfolhatják Damasio eddigi eredményeit, így Damasio teóriája egyelőre csak hipotézisként értelmezhető, nem pedig bizonyított elméletként.

*Kulcsszavak: buddhizmus, én, meditáció, neurológiai kutatások, tudat*

### 1. Az én, az én-érzet és a tudatosság viszonya

A buddhista filozófia egyik központi tézise az *anātman*<sup>1</sup>-tan, amely a bevett értelmezés szerint azt fejezi ki, hogy az én nem létezik mint önálló, szubsztanciális entitás. Miri Albahari (2006, 2011, 2014) értelmezése szerint ez a tanítás nem pusztán teoretikus célú, hanem a Buddha egyben arra akar vele rámutatni, hogy meditáció gyakorlása révén elérhető a világ olyan módon való tapasztalása, amely összhangban áll e nézettel.<sup>2</sup> Tehát az *anātman*-tan nem pusztán egy intellektuálisan belátható igaz elmélet, hanem ennél több: ennek gyakorlati megvalósítása szorosan összefügg a szenvedés végleges megszűnésével, azaz a *nirvāṇá*val. Albahari szerint ez azért van így, mert az az érzet, hogy az énünk a világ többi részétől elkülönülten létezik, mindenképpen magával von olyan intenzív vágyakat (*trṣṇā*), amelyek szenvedést okoznak, így a szenvedés teljes megszűnése csakis az én-érzet felszámolása által következhet be (Albahari, 2006: 61-63.).

Albahari abból indul ki, hogy az én mint tapasztaló alany megkülönböztetése a tapasztalat tárgyaitól annyira fundamentális, mindennapi tapasztalatunk, hogy ez nyilvánvalóan

---

<sup>1</sup> Tanulmányomban a buddhista filozófia *terminus technicus*-ait szanszkritül adom meg, mivel ezek közsímertebbek, mint a páli megfelelőik. Ugyanakkor a *Páli Kánon* tanítóbeszédeinek címeit értelemszerűen az eredeti alakjukban, páli nyelven tüntetem fel.

<sup>2</sup> A Buddha által tanított meditációs módszereket a *Mahāsatipaṭṭhāna Sutta* („Az éberség alapzatai”, DN 22) összegzi, ugyanakkor számos más szöveg is említést tesz a *Páli Kánon*ban a meditáció gyakorlatáról.

megelőzi bármiféle filozófiai vélekedés vagy filozófiai elköteleződés kialakulását (Albahari, 2006: 6-7.). Véleményem szerint ezt így is megfogalmazhatjuk: az, hogy én mint tapasztaló alany tapasztalom a gondolataimat, az érzeteimet, vagy a körülöttem lévő tárgyakat, eleve adott számomra, anélkül, hogy bármiféle erőfeszítést tettem volna azért, hogy ez a helyzet előálljon. A tapasztaló alany - tapasztalati tárgy kettőssége pedig abból adódik, hogy megkülönböztetést teszünk az én és a nem-én között, így a mindennapi tapasztalatainkat alapvetően áthatja az én érzete. Albahari úgy gondolja, ez az én-érzet valós, ugyanakkor a Buddha tanításának értelmében maga az én mégsem létezik.<sup>3</sup>

Albahari szerint az „én” kifejezés nagyjából azt fedi le, mint amit Descartes *res cogitans* alatt ért - azaz olyan gondolkodó entitás, amely folyamatosan, töretlenül fennáll, és megőrzi önazonosságát az idők során (Albahari, 2006: 16.). Ezenkívül az „én” úgy definiálható, mint olyan szubjektum, azaz tapasztaló alany, amely alapvetően különbözik a tapasztalat tárgyaitól, és amelyben az egyes tapasztalatok egységes egészévé rendeződnek össze. Ez az én a gondolatfolyam mögött álló, gondolkodó és cselekvő ágens, amely a gondolatok és a tapasztalatok tulajdonosa (Albahari, 2011: 82-83.). Az én-érzet pedig egy ilyen értelemben vett én fennállásának a mélyen gyökerező, fenomenális érzete, illetve az ezzel szorosan együtt járó hit abban, hogy mi magunk egy ilyen entitás vagyunk (Albahari, 2006: 16.). Az én érzetének fennállása tulajdonképpen magával vonja az (illuzórikus) én megjelenését, és azt az önreflexív érzést, hogy mi magunk azonosak vagyunk ezzel az énnel (Albahari, 2011: 88.).

Ahogy fentebb említettem, Albahari értelmezése szerint a Buddha azt állítja: az én-érzet - vagyis a folyamatosan fennálló, változatlan én létezésének az érzete - szükségszerűen együtt jár intenzív vágyakkal (*trṣṇā*), és e vágyak mindenképpen szenvedést okoznak. Az én-érzet fennállása tehát minden esetben együtt jár szenvedéssel, ezért a szenvedés megszüntetésének lényegi eleme az én-érzet felszámolása.<sup>4</sup> A Buddha azt hangsúlyozza: bármely emberi lény képes arra, hogy megvilágosodjon, azaz felismerje a világ valódi természetét, és utána e felismeréssel összhangban élje tovább az életét.<sup>5</sup> Albahari szerint ez úgy értelmezhető: a Buddha azt tanítja, lehetséges olyan perspektívából szemlélni a világot, amely nem az én érzetéhez kötött, egyéni tér-időbeli perspektíva (Albahari, 2006: 9.). Vagyis egy megvilágosodott számára megszűnik az én érzete, miközben a tudatossága megmarad. A megvilágosodott tudat tapasztalatai tulajdonképpen ugyanúgy rendelkeznek fenomenális minőséggel, mint egy nem-megvilágosodott tudat tapasztalatai, viszont az a lényeges különbség áll fenn köztük, hogy az előbbi esetben a fenomenális valamilyenség nem jár együtt az én érzetével, míg az utóbbi esetben az én érzete végigkísér minden tapasztalatot.

De vajon lehetségesek-e valóban olyan tudatos tapasztalatok, amelyek nem járnak együtt az én érzetével? Ez a kérdés azért vetődik fel, mert bár Albahari értelmezése szerint a Buddha azt tanítja, hogy ilyen tapasztalatok lehetségesek, bizonyos kortárs neurológiai kutatások ezzel ellentétben arra utalnak, hogy ilyen állapotok talán egyáltalán nem megvalósíthatók. A neurológus Antonio Damasio ugyanis azt állítja: az én-érzet jelentős csökkenése, vagy akár megszűnése rendszerint azoknál tapasztalható, akik valamilyen komoly agyi betegségben szenvednek, és akiknek a tudata emiatt nagymértékben lecsökkent aktivitást mutat (Damasio, 1999: 304-305.). Ez a tény szerinte arra enged következtetni, hogy a

---

<sup>3</sup> Albahari szerint ez ahhoz hasonló, mint ahogyan például a szabad akarat érzetének a léte nem vonja maga után azt, hogy valóban rendelkezünk (libertáriánus értelemben vett) szabad akaráttal, vagy egy adott helyzetben fellépő veszélyérzetből nem következik, hogy ténylegesen jelen van veszély (Albahari, 2006: 16-18). Ugyanígy, az én-érzet létezéséből nem következik szükségszerűen az én létezése.

<sup>4</sup> A szubsztanciális értelemben vett én létezésébe vetett hit és a szenvedés szoros kapcsolatát fejt ki többek között az *Alagaddūpama Sutta* („A kobra-hasonlat”, MN 22).

<sup>5</sup> Ez a felismerés annyit jelent, mint felszámolni a tudatlanságot (*avidyā*), azaz belátni azt, hogy minden jelenség mulandó (*anitya*), szenvedésteli (*duḥkha*) és én-nélküli (*anātman*).

tudatosság és az én-érzet fennállása szorosan összefügg, és e két tényező nem választható el egymástól (Damasio, 2010: 1-30.).

Amellett érvelek az esszém következő részeiben (Albaharival egyetértve), hogy lehetségesek olyan tudatos tapasztalatok, amelyek mentesek az én érzetétől. Véleményem szerint a Buddha és Damasio valójában nem ugyanabban az értelemben beszélnek az én-érzet megszűnéséről, és ezzel áll összefüggésben az, hogy amit a Buddha az én-érzet megsemmisítéséről és a vele együtt járó megvilágosodásról állít, elvileg megvalósítható állapot. Továbbá úgy gondolom, érdekes közös pont a Buddha és Damasio között, hogy egymástól függetlenül azt állítják: az én-érzet létezéséből nem következik az én létezése, vagyis a tudatfolyam mögött nem létezik olyan különálló entitás, amely e tudatfolyamra kívülről rátekinthetne. Ez azért figyelemre méltó, mert a Buddha mint i.e. 5. századi filozófus és vallásalapító, illetve Damasio mint kortárs neurológus és agykutató két teljesen különböző úton jutnak el tulajdonképpen ugyanarra a konklúzióra.

## 2. A Buddha *anātman*-tana

A buddhista filozófia egyik alapvető tézise az úgynevezett *anātman*-tan. A szanszkrit *anātman* kifejezés úgy fordítható, mint „éntelenség”, vagy „én-nélküliség”. A Buddhának ez a tanítása számos helyen megjelenik a *Páli Kánon*ban többé-kevésbé hasonló formában, és bár a szakirodalomban bizonyos mértékű közmegegyezés található arról, hogy hogyan értelmezendő, még sincs teljes egyetértés a kutatók között abban, hogy pontosan mit ért a Buddha e tanítás alatt.<sup>6</sup> A Buddha tanítóbeszédeiben rendszerint az a gondolat tér vissza, hogy az én nem lehet azonos sem a fizikai, sem a mentális folyamatokkal, sem ezek összességével, ugyanakkor olyan én sem képzelhető el, amely e folyamatokon kívül és tőlük függetlenül létezne. A Buddha öt kategóriába sorolja az élőlények összetevőit, ezek a kategóriák tulajdonképpen lefedik az összes fizikai és mentális folyamatot. Ezeket a kategóriákat *skandhának* („halmaz”, „összetevő”, „csoport”) nevezi. Az öt *skandha* a következő:

- 1) *Rūpa* („test”, „forma”): a test, amely magában foglalja az érzékszerveket és azok funkcióit is.
- 2) *Vedanā* („érzet”): az érzetek, amelyek az érzékszervi tapasztalatokból származnak. Ezek lehetnek kellemesek, fájdalmasak vagy semlegesek.
- 3) *Samjñā* („észlelet”, „felfogás”): a tapasztalt érzékszervi tárgyak tulajdonságainak felismerése (például észlelni a villám hangját vagy egy falevél zöld színét).
- 4) *Samskāra* („késztetés”, „meghatározottság”): azok a mentális erők, amelyek cselekvésre készítetik az embert (például: éhség, vonzalom, együttérzés).
- 5) *Vijñāna* („tudat”, „tudatosság”): tudatában lenni az egyes fizikai és mentális állapotoknak.<sup>7</sup>

A *Szaccsakához* szóló rövidebb tanítóbeszédben (MN 35) a Buddha két fő érvet hoz fel amellet, hogy sem a fenti öt *skandha*, sem azok összessége nem lehet azonos az énnel:

- 1) Ami az énünk, az a miénk, így e dolog felett hatalommal, kontrollal rendelkezünk. Mivel nem áll hatalmunkban, hogy meghatározzuk, milyen testi vonásaink, vagy milyen érzeteink, észleleteink stb. legyenek, ezért sem a testünk, sem a többi *skandha* nem lehet azonos az énünkkel.

<sup>6</sup> Peter Harvey részletesen felsorolja művében, hogy melyik kutató hogyan értelmezi az *anātman*-tant, lásd Harvey, (1995/2004). *The Selfless Mind. Personality, Consciousness and Nirvāṇa in Early Buddhism*. London, New York: Routledge.7-8.

<sup>7</sup> Az öt *skandha* bemutatását lásd részletesebben: Siderits, 2007: 35-37.

- 2) Az öt *skandha* mulandó és folyamatosan változó. Ami mulandó és változó, az nem alkothat semmiféle maradandó vagy örök ént (azaz olyan *ātman*, amelynek a létét a hindu és a dzsaina filozófia feltételezi).

Más szöveghelyeken pedig az az érv jelenik meg, hogy nem létezik olyan önálló én, amely független lenne az ember egyes tapasztalataitól. A *szomjúhozás kioltása* című tanítóbeszéd (*Mahātanhāsaṅkhaya Sutta*, MN 38) azt a történetet örökíti meg, amely szerint egy Száti nevű szerzetes tévedésből az hiszi, hogy a Buddha szerint ugyanaz a tudat létesül újra a reinkarnációk során. A Buddha, miután ezt megtudja, kifejti Szátinak a helyes tanítást: minden tudatos tapasztalat úgy keletkezik, hogy egy érzékszerv kapcsolatba lép egy érzékszervi tárggyal, viszont az ilyen módon létrejövő tapasztalatokból nem következik, hogy létezne olyan tapasztaló alany, amely e tapasztalatoktól különállóan is létezne. A Buddha azt hangsúlyozza: tudatos tapasztalatok különféle okok és feltételek függvényeként jönnek létre, azaz amikor a megfelelő okok és feltételek összeállnak, akkor keletkezik tudatos tapasztalat, viszont tárgy nélküli, önmagában álló tudatos tapasztalat nem létezik. Ennek megfelelően, amikor az adott tapasztalat létrejöttéhez szükséges összetevők szétesnek, a tapasztalat is megszűnik.<sup>8</sup>

Az *okról szóló nagy beszédben* (*Mahānidāna Sutta*, DN 15) azt állítja a Buddha: az én elválaszthatatlan az érzetektől, vagyis amikor semmilyen érzet nem jelenik meg, akkor az én sem jelenik meg. Pedig ha az én létezne az érzetektől különállóan, önmagában is, akkor olyankor is létezne, amikor éppen semmilyen érzetünk nincs - ilyen helyzetre viszont nem lehet példát találni. Továbbá mivel mindegyik érzet mulandó és pillanatról pillanatra változó, kizárt, hogy az én érzetéből következzen bármiféle maradandó - esetleg örök - entitás létezése.<sup>9</sup>

A *Kobra-hasonlatban* (*Alagaddūpama Sutta*, MN 22) pedig a következő párbeszéd játszódik le a Buddha és a szerzetesei között:

„– Mit gondoltok, szerzetesek, ha mindenféle emberek itt a Dzséta-ligetben összegyűjtenék a fűvet, a rönköket, az ágakat és a lombot, vagy elégetnék, vagy bármi mást csinálnának vele, vajon azt gondolnátok-e, hogy ezt veletek teszik?

– Nem, Uram.

– És miért?

– Mert az nem mi vagyunk és nem is a miénk - az nem az *ātman*,<sup>10</sup> sem az *ātman* megnyilvánulása, Uram.

– Így hát, szerzetesek, hagyjátok el, ami nem a tiétek; ez hosszú időn át boldogságot okoz nektek és hasznokra lesz. És mi nem a tiétek? A test nem a tiétek: hagyjátok el. Ez hosszú időn át boldogságot okoz nektek és hasznokra lesz. Az érzet, a felfogás, a meghatározottságok és a tudat sem a tiétek: hagyjátok el. Ez hosszú időn át boldogságot okoz nektek és hasznokra lesz.

Szerzetesek, ezzel a *Dharmát* jól elmagyaráztam, egyértelművé, nyilvánvalóvá és világossá tettem, burkát lefejtettem.”

MN 22, ford. A páli fordító csoport

<sup>8</sup> A Buddha érveinek részletesebb kifejtése és összegzése megtalálható itt: Collins, 1982/1990: 95-115.

<sup>9</sup> Az érvek elemzését lásd részletesebben: Collins, 1982/1990: 98-99. és Harvey, 1995/2004: 31-33.

<sup>10</sup> Az *ātman* örökkévaló, változatlan és boldogságos lélekként van definiálva az ind filozófiában.

Itt az a különös gondolat merül fel, amely szerint az öt *skandha* ugyanabban az értelemben nem azonosítandó az énnel, mint ahogyan a Dzséta-ligetben található füvek vagy fák sem azonosítandók az ott élő szerzetesek énjével. Ezen a ponton felmerül a kérdés: ha be is tudom látni, hogy az öt *skandha* nem azonos az énemmel, attól még képes vagyok-e arra, hogy így tapasztaljam a világot? Hiszen ha valaki elfogadja a Buddhának ezt a tanítását, és úgy gondolja, hogy a fizikai és a mentális folyamatai ugyanabban az értelemben nem azonosak az énjével, mint ahogyan a környezetében lévő fák vagy füvek sem azok, attól még hogyan lenne képes arra, hogy például ne érezzen fájdalmat, amikor beüti a lábujját egy kemény tárgyba, vagy ne érezzen félelmet, amikor egy éhesnek tűnő tigrist lát közeledni maga felé? Ugyanis ha beütöm a lábujjamat valamibe, vagy ha magam felé látok futni egy tigrist, az alapvetően más típusú tapasztalat számomra, mint az, amikor azt látom külső szemlélőként, hogy egy fának nekiütődik egy tárgy, vagy amikor egy fa felé látom futni a tigrist. Mivel magyarázható ez az alapvető fenomenális különbség, ha a fizikai és a mentális folyamataim ugyanabban az értelemben nem az énem, mint ahogyan a Dzséta-liget füvei és fái? Albahari interpretációja szerint pedig a Buddha nem csupán azt tanítja, hogy elég az *anātman*-teóriát intellektuálisan belátni és elfogadni, hanem *lehetséges* úgy tapasztalni a világot, hogy a tapasztalataink mentesek legyenek az én érzetétől (Albahari, 2014: 10.). Albahari úgy gondolja, a meditáció tartós és rendszeres gyakorlása elvezetheti az embert ehhez az állapothoz (Albahari, 2014: 11.), ugyanakkor érdemes megjegyezni: a buddhista hagyomány szerint rendkívül ritka jelenség, hogy valaki elérje az *arhatság*<sup>11</sup> állapotát. Tehát ha elméletileg meg is valósítható az én érzetétől mentes, tudatos tapasztalat, attól még ennek elérése gyakorlati szinten rendkívül nehéz.

Albahari értelmezése szerint - a vágyaktól átítatott mindennapi tapasztalatainkkal ellentétben - egyedül a megvilágosodás, vagyis a *nirvāṇa* állapota az, ahol megszűnik az én érzete, miközben a tudatosság megmarad. A Buddha többféle módon is definiálja a *nirvāṇát*: helyenként úgy nevezi, mint „ellobbanás” vagy „a szenvedés megszűnése”, máshol pedig arra utal, hogy a *nirvāṇa* az élőlényt alkotó *skandhák* végleges szétesése, azaz a „megszabadulás” a szenvedésteli újrászületések sorozatától.<sup>12</sup> Az *Udānā*ban („Ihletett szólások”) pedig a következő meghatározásokat adja:

„Van egy hely, ahol nincsen sem föld, sem víz, sem tűz, sem levegő. Ez a hely nem a tér végtelenségének helye, sem a tudat végtelenségének helye, sem a semminek helye, sem a tudatosan és nem tudatosan túl lévőknek helye. Ez a hely nem *ez* a világ, sem *az* a világ; nem a nap, sem a hold. Ez nem jövés, sem menés, sem állás; nem elmúlás, sem keletkezés. Ez a hely támasz, kezdet és alap nélkül való: ez a szenvedés vége.” (...) „Van valami, ami nem keletkezett, nem lett, nem csináltatott, nem alakított. Ha ez a valami nem volna, akkor nem volna kiút annak számára, ami keletkezett, lett, csináltatott, alakított.” Uda 8.1 és 8.3, ford. Schmidt József (Schmidt, 1920/1995: 162)

Ezek a szövegek arra engednek következtetni, hogy a *nirvāṇa* nem pusztán a vágyak ellobbanása és a szenvedés megszűnése - vagyis bizonyos mentális állapotok hiánya -, hanem valamiféle pozitív tapasztalat. Albahari szerint pedig a *nirvāṇa* olyan tapasztalat, ahol eltűnik az én érzete és vele együtt a szenvedés is, és helyette megmarad valamiféle személytelen, az illuzórikus én korlátaitól mentes tiszta tudatosság.

Albahari mellett érvel: a *nirvāṇa* ebben az értelemben vett tapasztalata megvalósítható, mivel semmiféle logikai ellentmondás nincs abban, hogy létezhet tudatos tapasztalat az én érzetétől függetlenül is (Albahari, 2006: 206-210.). Továbbá az értelmezése szerint az *arhat*

<sup>11</sup> *Arhat*: a *theravāda* hagyomány szerint olyan gyakorló, aki a Buddha tanait követve elérte a megvilágosodást a jelenlegi élete során, így többé nem születik újra semmilyen formában.

<sup>12</sup> Lásd például: *Alagaddūpama Sutta* („A kobra-hasonlat”, MN 22), *Aggivačchagotta Sutta* („Vaccshagotta - Példázat a tűzről”, MN 72).

olyan élő megvilágosodott, akinek sikerült megvalósítania ezt a tudatállapotot (Albahari, 2006: 28-29.), és a buddhista hagyomány szerint léteztek olyan emberek a történelem során - még ha nem is túl sokan -, akiknek sikerült eljutniuk az *arhatság* szintjére. Ugyanakkor bizonyos kortárs agykutatások - ezen belül konkrétan Antonio Damasio vizsgálódásai - olyan eredményeket mutatnak, amelyek ellentmondani látszanak annak, hogy megvalósítható énértettől mentes tudatos állapot. A tanulmányom következő részében ezt az ellentmondást elemzem.

### 3. Damasio az én-érzetről

Antonio Damasio a tudat létrejöttének idegi alapjait kutatja, ennél fogva értelemszerűen más módszereket alkalmaz, mint a Buddha vagy a filozófusok általában, ugyanakkor kutatási eredményei határozottan kapcsolódnak elmefilozófiai problémákhoz, így az énnel kapcsolatos teóriákhoz is. Damasio úgy gondolja: az én nem létezik mint önálló, szubsztanciális entitás, de ettől még egy egészséges ember mindennapi tapasztalatait folyamatosan végigkíséri az én érzete.

Damasio álláspontja szerint az agy, miközben létrehozza a filmszerűen folyó mentális események sorát (azaz összefüggő történeté fűzi össze az egyes tapasztalatokat), egyben az én érzetét is létrehozza. Így azt az érzetet kelti, mintha lenne valaki, aki a tudatfolyamot külső szemlélőként tapasztalná, pedig valójában csak a tudatfolyam létezik. Tehát azzal a különös jelenséggel állunk szemben, hogy úgy érezzük, mintha külső szemlélőként néznénk a mentális folyamatainkból összeálló filmet, pedig valójában benne vagyunk a filmben (Damasio, 1999: 11.).<sup>13</sup>

Damasio elmélete szerint a tudatosság nem más, mint a testi eredetű tapasztalatok szubjektív valamilyenségének az átélése. Damasio különbséget tesz az „érzelem” (*emotion*) és az „érzés” (*feeling*) fogalma között: az érzelem minden esetben valamiféle testi változás, mint például a bőr verejtékezés, vagy bizonyos idegi folyamatok, és e változások mindig a külső környezetre adott válaszreakcióként jelennek meg. Ezeket a folyamatokat kísérik végig az érzések - az érzés Damasio fogalomtárában a testi folyamatokat végigkísérő szubjektív tapasztalat, amely az érzelmek folytonos megfigyelése révén jön létre (Damasio, 1999: 35-81.). Így míg az érzelem nem-tudatos, testi folyamat, addig az érzés az érzelem tudatos megtapasztalása, átélése.

Damasio úgy véli, a tudatosság szorosan összefügg az életfunkciókkal, azaz ha nem létezne élet, akkor feltehetőleg tudatosság sem létezne (Damasio, 1999: 23-26.). Kiemeli, hogy bár bizonyos válaszreakciók és biológiai mechanizmusok tudatosság nélkül is végbemehetnek az élőlényekben, a tudat valószínűleg azért élte túl az evolúciót, mert hozzásegíti az élőlényeket a túléléshez (Damasio, 1999: 296.). Ugyanis a magasabb rendű fajokhoz tartozó élőlények a tudatuknak köszönhetően nem pusztán mechanikusan reagálnak a környezeti hatásokra, hanem tudatában vannak olyan jelenségeknek, mint például a félelem, a fájdalom, vagy a kockázat, így egy komplex környezetben olyan reakciókat adhatnak a külső hatásokra, amelyek növelik túlélési esélyeiket (Damasio, 1999: 304-316.).<sup>14</sup>

Ezen álláspont szerint a tudatosság létrejöttének az az előfeltétele, hogy egy élőlény és egy külső tárgy kapcsolatba kerüljön egymással, valamint e két dolog kapcsolatáról

---

<sup>13</sup> Damasio visszatérően idézi művében T. S. Eliot verssorait, amelyek jól rímelnék erre a gondolatra: „You are the music / while the music lasts.” Vas István fordításában: „csak te vagy a zene, / míg a zene tart” (T. S. Eliot: *Négy kvartett, Dry Salvages*).

<sup>14</sup> Ez az álláspont értelemszerűen azt vonja magával, hogy a tudat nem epifenomenális, hanem a tudatos tapasztalatok okságilag hatékonyak. Damasio nem fejti ki, hogy a tudatra vonatkozó leírása melyik kortárs elmefilozófiai elméletbe illik bele legjobban, de az nyilvánvaló, hogy fizikalista elmélet mellett köteleződik el. Ugyanakkor arról nem beszél, hogy a fizikalizmuson belül mely álláspont áll a legközelebb a kutatási eredményeihez.



reprezentáció keletkezzen az élőlény agyában. Ehhez pedig mindenképpen szükség van az én érzetére (Damasio, 1999: 160.) - hiszen ha nem lenne én-érzet, akkor nem jönne létre reprezentáció az én és a külvilág mint két különböző tárgy kapcsolatáról. Továbbá Damasio klinikai szakorvosként több olyan esettel találkozott a pályafutása során, amelyek azt mutatják, hogy az én-érzet és a tudatosság szorosan összefügg. Kutatásai által arra az eredményre jutott, hogy az epileptikus automatizmus (amely epilepsziás roham során lép fel), valamint az akinetikus mutizmus<sup>15</sup> és az előrehaladott Alzheimer-kór egyszerre jár együtt a tudatosság és az én-érzet jelentős mértékű csökkenésével, vagy akár megszűnésével (Damasio, 1999: 98.). E tapasztalatok hatására úgy gondolja: tudatosság nem létezhet az én érzete nélkül.

A fenti nézeteket kritizálva Jesse Prinz amellet érvel a kortárs elmefilozófiai elméleteket és a rájuk nézve releváns agykutatásokat is felsorakoztató művében, hogy semmiféle szükségszerű kapcsolat nem áll fenn a tudatos tapasztalatok és az én érzete között, továbbá Damasio nem ad kényszerítő erejű érvet arra, hogy én-érzet nélkül ne létezhetnének tudatos tapasztalatok. Prinz szerint ugyanis amikor valaki tapasztalatot szerez például az akinetikus mutizmusról vagy egy olyan rohamról, amely során eltűnik az én-érzete, attól még megtapasztalja, hogy milyen benne lenni abban az adott állapotban, és ez olyan tapasztalat, amelynek van fenomenális minősége. Ez hasonló lehet ahhoz, mint amikor teljesen belemerülünk egy film nézésébe vagy az álmodozásba - Prinz szerint ilyenkor sem tapasztalunk én-érzetet, mégis tudatosak maradunk (Prinz, 2012: 43.).

Visszatérve a Buddha filozófiájára: Damasio elmélete ellentmondani látszik annak, ahogyan Albahari a Buddha tanításait interpretálja, hiszen e felfogás szerint a megvilágosodás olyan tudatos állapot, amely mentes az én érzetétől, és vele együtt az én tapasztalatától. A megvilágosodás pedig nemhogy a tudatosság csökkenésével nem jár együtt, hanem éppen ellenkezőleg: magasabb szintű tudatossággal és koncentráltsággal párosul, mint egy nem megvilágosodott ember mindennapi tapasztalatai (Albahari, 2011: 112.). Albahari azt az ellenvetést teszi, hogy Damasio elmélete egyelőre hipotézis, és nem bizonyított teória: Damasio kizárólag agysérült betegeken végzett kutatásokat, míg olyan egészséges egyéneket nem vizsgált, akik rendszeresen gyakorolnak meditációt. Ugyanakkor léteznek kutatások a meditációt végzők agyi folyamatairól, amelyek bár korai stádiumban vannak, ígéretesek, és elvileg hozhatnak olyan eredményeket, amelyek konkrét bizonyítékként szolgálhatnak Damasio elmélete ellen (Albahari, 2014: 11.).

Prinz és Albahari ellenérvei tehát arra világítanak rá: megkérdőjelezhető, hogy Damasio teóriája minden esettípusra kiterjed-e. Velük egyetértésben úgy gondolom, csupán arról van szó, hogy bizonyos betegségek esetében együtt jár a tudatosság csökkenése az én-érzet csökkenésével, viszont ez nem zárja ki azt, hogy legyenek olyan egyéb esetek, amikor az én-érzet csökkenése vagy megszűnése nem jár együtt alacsonyabb szintű tudatműködéssel vagy tudatvesztéssel.

## **Konklúzió**

Úgy gondolom, markáns különbség a fent tárgyalt két elmélet között, hogy alapvetően másképp állítják be az én-érzet megszűnését. Ugyanis Damasio kiindulópontja az, hogy az én-érzet az egészséges emberi agy működésének velejárója, míg az én-érzet hiánya rendszerint valamiféle komoly betegség kísérőjelensége; ezzel szemben Albahari értelmezése szerint a Buddha úgy gondolja: az én érzete mindig együtt jár a szenvedéssel, és az én-érzet alapvető metafizikai tévedésen alapul. A Buddha így fő célkitűzésként jelöli meg az én-érzet felszámolását, és azt állítja, lehetséges tapasztalni a világot az én érzetétől mentesen is.

---

<sup>15</sup> Az akinetikus mutizmus olyan neurológiai szindróma, amikor a beteg nem mozog, nem beszél és nem mutat érzelmeket. Ezeket a tüneteket nem bénulás, hanem „csupán” a motiváció teljes hiánya okozza. A kutatások azt mutatják, hogy a frontális lebeny vagy a középagy sérülése okozhat akinetikus mutizmust.

További lényeges különbség, hogy a Buddha filozófiájában a megvilágosodás nem pusztán az én-érzet megszűnését jelenti, hanem a bevett értelmezés szerint a megvilágosodás egyik fő eleme a világ valódi természetének a felismerése. Tehát amennyiben elfogadjuk Albahari interpretációját, a megvilágosodáskor bekövetkező én-érzet megszűnése szorosan összefügg valamiféle mélyreható metafizikai belátással, és úgy tűnik, e két dolog egymástól elválaszthatatlan a Buddha filozófiájában. Ezzel szemben Damasio pácienseinél az én-érzet megszűnése nem jár együtt semmiféle metafizikai megértéssel vagy bármilyen értelemben vett megvilágosodással, amely alapvetően más világtapasztalatot vonna maga után.

Ezenkívül az én érzetével nem rendelkező megvilágosodottak Albahari szerint tovább folytathatják az életüket anélkül, hogy fizikai vagy mentális egészségi állapotuk változna, és tapasztalataik továbbra is tudatosak maradnak, sőt, a tudatosságuk szintje megnő.<sup>16</sup> Ezzel szemben Damasio betegeinél az én-érzet csökkenése rendszerint együtt jár mind az agyi és az élettani funkciók, mind a tudatosság jelentős csökkenésével; emiatt e betegek nem képesek arra, hogy normálisan funkcionáljanak a mindennapi életükben, így gyakran külső segítségre szorulnak. E tényezők rendszeres együtt járása ugyanakkor nem feltétlenül jelenti azt, hogy az én-érzet csökkenése vonja magával a tudatosság csökkenését: előfordulhat, hogy az okság iránya fordított, illetve lehetséges az is, hogy e két tényező között nincs szoros oksági kapcsolat, hanem egy mögöttes, harmadik oknak a következménye az, hogy e jelenségek bizonyos betegeknél rendszerint együtt járnak. Tehát Damasio elméletének igazolása további kísérleteket igényel, és egyelőre csak hipotézisként értelmezhető. Továbbá előfordulhat, hogy az egészséges meditálókön végzett kísérletek olyan eredményeket hoznak, amelyek megdöntik Damasio hipotézisét.

A két tárgyalt elmélet különbségei mellett ugyanakkor lényeges egybeesés, hogy a Buddha és Damasio egymással „egyetértésben” - és természetesen egymástól függetlenül - állítják azt, hogy az én-érzet létezéséből nem következik az én létezése. Úgy gondolják: az én valójában érzet, így az én tapasztalata addig létezik, amíg az én érzete jelen van. Ez ahhoz hasonlítható, mint ahogyan a fájdalom is érzetként létezik, és ha az adott érzet megszűnik, akkor eltűnik maga a fájdalom is. Tehát nem beszélhetünk önálló, szubsztanciálisan létező énről, amely a mentális tartalmaktól függetlenül létezne, és amely kívülről szemlélné a tudatfolyamot. Úgy gondolom, az a tény, hogy a Buddha, valamint egy mai agykutató ennyire különböző módszerek segítségével ugyanarra az eredményre jut, figyelemre méltó, és jelentős érvként szolgálhat arra, hogy az én, mint szubsztanciális entitás valóban nem létezik.

## Köszönetnyilvánítás

Ezúton szeretném kifejezni a köszönetemet Ruzsa Ferencnek és Tózsér Jánosnak, amiért a tanulmányom korábbi változatát elolvasták és részletesen kommentálták, megjegyzéseiknek nagy hasznát vettem a tanulmányom végleges változatának elkészítésében.

## Rövidítések

DN	<i>Dīgha Nikāya</i>
MN	<i>Majjhima Nikāya</i>
Uda	<i>Udāna</i>

---

<sup>16</sup> A Buddha azt tanítja a *Mahāsatipaṭṭhāna Suttā*ban (DN 22), hogy egy szerzetes törekedjen az állandó éberségre, azaz legyen tudatában minden pillanatban annak, amit éppen csinál, gondol, észlel vagy érez. Ez az állandó koncentráció és tudatosság vezetheti el az embert a megvilágosodáshoz. (A „helyes éberség” a Nemes Nyolcstréti Ösvény hetedik tagja, amely után a „helyes elmélyülés” következik.)

## Bibliográfia

- A páli fordító csoport (ford., é. n.). *A Buddha Ujja. Szutták és más théraváda buddhista tanítások*. <http://a-buddha-ujja.hu>.
- Albahari, Miri (2006). *Analytical Buddhism: The Two-tiered Illusion of Self*. Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- Albahari, Miri (2011). "Nirvana and Ownerless Consciousness" in Siderits, Mark – Thompson, Evan – Zahavi, Dan (szerk.) *Self, No Self? Perspectives from Analytical, Phenomenological & Indian Traditions*. Oxford: Oxford University Press. 79-113.
- Albahari, Miri (2014). "Insight Knowledge of No Self in Buddhism: An Epistemic Analysis." *Philosophers' Imprint*, 14/21. 1-30. <https://quod.lib.umich.edu/p/phimp/3521354.0014.021/--insight-knowledge-of-no-self-in-buddhism-an-epistemic?view=image>.
- Collins, Steven (1982/1999). *Selfless Persons. Imagery and Thought in Theravada Buddhism*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Damasio, Antonio (1999). *The Feeling of What Happens: Body and Emotion in the Making of Consciousness*. New York: Harcourt Brace.
- Damasio, Antonio (2010). *Self Comes to Mind: Constructing the Conscious Brain*. New York: Pantheon.
- Harvey, Peter (1995/2004). *The Selfless Mind. Personality, Consciousness and Nirvāṇa in Early Buddhism*. London, New York: Routledge.
- Prinz, Jesse (2012). *The Conscious Brain*. Oxford: Oxford University Press.
- Schmidt József (1920/1995). *Ázsia világossága. Buddha élete, tana és egyháza*. Budapest: Athenaeum.
- Siderits, Mark (2007). *Buddhism as Philosophy. An Introduction*. Aldershot: Ashgate.

## **Populizmus(ok): szükséges fordulat, múltó korszellem, vagy autoriter veszélyforrás?<sup>17</sup>** **Benedek István (Eötvös Loránd Tudományegyetem)**

### **Absztrakt**

Jelen tanulmányban elsősorban arra kerestem a választ, hogy vajon mit mondhatunk a populizmus és a képviseleti demokrácia kapcsolatáról? Mivel a szakirodalom rendkívüli mértékben széttartó mind a fogalmakat, mind a kapcsolódó értelmezéseket illetően, a következőkben nem néhány szerzőt és azok elméleteit fogom bemutatni, hanem helyette kifejezetten elméleti „értelmezés-csokokat” (narratívákat) és megközelítésmódokat. A lehetséges csoportosítások (azaz a populizmuskutatás meta-szintje) kapcsán újdonságot kínál a jelen tanulmányban alkalmazott megközelítésmód, amely igyekszik kihasználni azt a tény, hogy a populizmus fogalma szorosan összefügg (még ha implicit módon is) a demokráciával, ezért a két jelenséget kifejezetten együttesen és egymás perspektívájából vizsgálja meg. Ily módon három markánsnak érzékelt pozíciót tudtam megkülönböztetni a szakirodalomban. Az első (a populizmus mint *lehetőség*) a demokrácia és a politika szükségszerű és kívánatos populista (politikai) fordulatát hirdeti, abban mindenekelőtt egy emancipatorikus és radikális, a konfliktusokat se nem totalizáló, se nem kiiktatni akaró demokrácia lehetőségét látja. A második (a populizmus mint *jelzés*) demokráciát egyfelől szűkebben (thin) definiálja, másfelől azt jellemzően egy demokratikus (populista) és egy liberális-alkotmányos pillér „paradox feszültségében” interpretálja, amely szerint az utóbbi elem túlsúlya nyomán a populizmus a modern demokratikus képviseleti politika egyre súlyosabb működésbeli zavarainak önmagában el nem ítéhető jelzése. Végezetül a harmadik pozíció (a populizmus mint *veszélyforrás*) a demokráciát egyfelől tágabban (thick) definiálja, másfelől a populizmust jellemzően patológiaként tárgyalja, amely számára a populizmus egy, a demokratikus működészavarok nyomán felfutó „rossz társadalmi közérzetet” manipulatív módon kihasználó autoriter veszélyforrás. Reményeim szerint ezzel a szakirodalmi áttekintéssel és újfajta csoportosítással nem csupán a politikatudomány releváns álláspontjainak bemutatásához járulhatok hozzá, hanem a populizmus jelenségének komplexebb értelmezéséhez is.

*Kulcsszavak: populizmus, képviselet, demokrácia, liberális demokrácia, autokrácia*

### **1. Bevezetés**

A 2018-as Európai Parlamenti választások eredményét nehéznek tűnik másképp értelmezni, mint annak a folyamatnak a betetőzését vagy legalábbis mérföldkövét látni benne, amely a hagyományos jobb- és baloldali középpártok által uralt pártrendszerek tektonikus változásait szimbolizálja Európa-szerte. Több is ez, mint a hagyományos pártok válsága – úgy tűnik, hogy mindez a képviseleti demokrácia egészének a krízise és/vagy (kényszerű) megújulási időszaka, de talán nem túlzás a politikáról alkotott képzetek radikális megváltozásáról sem beszélni. A fentiek szorosan összekapcsolódnak új szereplők, üzenetek és politikai stílusok megjelenésével, ezek közül is mindenekelőtt az ún. populista pártok felemelkedésével és térhódításával. Ezen látványos változások nyomán pedig égetővé válik annak a kérdésnek a megválaszolása, hogy vajon milyen viszonyban van egymással a populizmus és a képviseleti demokrácia, és hogyan értelmezhetjük a populizmus térhódítását? A válasz bizonyos szempontból banális, az ugyanis attól függ, hogy mit értünk a *demokrácia* és a *populizmus* kifejezések alatt. Hozzátehetjük azt is, hogy a populizmus egy újabb szinten ismétli meg az eredeti demokráciavitát, így a

---

<sup>17</sup> A tanulmány az Új Nemzeti Kiválóság Program (ÚNKP-18-3) keretében elkészült és a Jelkép folyóirat 2019/2 számában megjelent mű rövidített és átdolgozott változata.

populizmusról alkotott vita sok tekintetben a demokráciáról alkotott vitává fordul át (Urbinati, 1998: 116.). A két fogalom erőteljes összefüggését jelzi az a tény is, hogy a *populizmus*, valamint a demokráciák és a zárt diktatúrák közötti szürke zónában található *hibrid rezsim* szakirodalmának (az utóbbihoz lásd Szabó-Böcskei, 2019) felfutása és népszerűvé válása a kutatók körében nagyjából egyszerre indul az 1990-es évek második felétől.

Mivel a szakirodalom rendkívüli mértékben szétartó mind a fogalmakat, mind a kapcsolódó értelmezéseket illetően, a következőkben nem néhány szerzőt és azok elméleteit szeretném részletesebben bemutatni, hanem helyette kifejezetten elméleti „értelmezéscsokrokat” (narratívákat) és megközelítésmódokat. Bár ezek korántsem hermetikusan zártak egymástól és egyes kérdésekben még csoporton belül is több szólam figyelhető meg, mégis olyan markánsnak érzékelt kutatói pozíciókat takarnak, amelyek segíthetik a populizmus összetett jelenségét elemezni. Sok esetben az egyes megszólalók reflektálatlanul hagyják azt az amúgy megkerülhetetlen jelentőségű tény, hogy nincs egységes definíciója a fogalomnak. De ha még ez elő is kerül, általában akkor is az a jellemző, hogy egy rövid terminológiai kitérő keretében taxatív felsorolást adnak a szerzők a számukra releváns definíciókról, amelyekből végül vagy kiválasztanak egyet, vagy bevezetnek egy új meghatározást. Természetesen arra is van példa, hogy éppen ebben a „definíciós káoszban” igyekeznek rendet teremteni különféle rangos kézikönyvek és cikkek. Ez esetben a szerteágazó megközelítések csoportosítását egyfelől a fogalom jelentésváltozatainak és a kutatási terület történeti áttekintésével, másfelől a használatban lévő releváns definíciók analitikus csoportosításával igyekeznek kezelni. Az *ideológiai*, a *politikai stratégiai* és a *szocio-kulturális* (identitás-alapú) csoportosítás (Kaltwasser et. al. 2017; de la Torre, 2018) mellett megemlíthető Moffitt és Tormey (2014) felosztása is, amely a populizmus domináns megközelítésmódjait *ideológiaként*, *politikai logikaként*, *diskurzusként* vagy *stratégiaként* csoportosítja, egyúttal felajánlja a populizmus mint *politikai stílus* lehetőségét is.

A lehetséges csoportosítások (azaz a populizmuskutatás meta-szintje) kapcsán újdonságot kínál a jelen tanulmányban alkalmazott megközelítésmód, amely igyekszik kihasználni azt a tény, hogy a populizmus fogalma szorosan összefügg (még ha implicit módon is) a demokráciával, ezért a két jelenséget kifejezetten együttesen és egymás perspektívájából vizsgálja meg. Ugyanis akkor, amikor és ahogyan definiáljuk a populizmust, egyúttal a demokráciát is meghatározzuk és fordítva. Ebből pedig egyenesen következik az a lehetőség, hogy a két fogalmat egymással tudatosan összekapcsolva és egymásra vetítve próbáljuk meg értelmezni. A következőkben ezért egy olyan szakirodalmi áttekintés következik, amely a populizmus megközelítésmódjait aszerint igyekszik csoportosítani, hogy az egyes szerzők milyen (akár implicit) demokrácia definíciókkal dolgoznak akkor, amikor populizmusról és annak a képviselői demokráciára gyakorolt hatásáról beszélnek. A kutatás eredményeképpen három fő narratívát különítettem el, amelyek legfontosabb jellegzetességeit az 1. táblázat foglaltam össze. A következőkben egy-egy fejezetben részletezem a három pozíció legfőbb jellemzőit és a képviselői demokráciához való viszonyukat, végezetül röviden összegzem a legfontosabb eredményeket, valamint felvázolom a lehetséges további kutatási irányokat.

### *1. táblázat. A populizmus három megközelítésmódja*

	<b>A populizmus mint lehetőség</b>	<b>A populizmus mint jelzés</b>	<b>A populizmus mint veszélyforrás</b>
<b>Populizmus</b>	<i>a nép, mint politikai szereplő konstruálásának elkerülhetetlen folyamata</i>	<i>antagonisztikus ellentét a homogén nép és elit között; az előbbihez köthető transzparens, egységes és abszolút népakarat érvényre juttatását hirdető vékony-középpontú ideológia</i>	<i>a homogénnek képzelt nép egységes akaratának és a közjó meghatározásának kisajátítására törekvő, megcáfolhatatlan morális képviseleti igény</i>
<b>Populisták</b>	<i>minden politikai – azaz identitást és közösséget konstruáló – aktus szereplői</i>	<i>a mainstream pártok és politikusok kihívói</i>	<i>az egész fennálló demokratikus képviseleti rend megkérdőjelezői</i>
<b>Demokrácia</b>	<i>népszuverenitás és egyenlőség alapú önkormányzás, az intézményeken túlmutató radikális demokrácia, amelyben a konfliktusok se nem záródnak ki, se nem totalizálódnak</i>	<i>egyfelől a „jelző nélküli” demokrácia: népszuverenitás és a többségi szabály; másfelől a liberális demokrácia: egy demokratikus-populista és egy liberális-alkotmányos pillér törekeny egyensúlya</i>	<i>a demokrácia tágabb definíciója, amelyet a pluralitás és a társadalom visszafordíthatatlan diverzitása jellemez, így annak alkotmányos és liberális védelme nélkülözhetetlen</i>
<b>Képviselet és választás funkciója a populizmusban</b>	<i>kétirányú, valójában artikulálás, semmint reprezentáció, a nép egységesülésének folyamata</i>	<i>az intézményes megoldások elégtelenek és gyanúsak, az „igazi képviselet” vágya</i>	<i>top-down típusú képviselet, a vezér felavatása, semmint választás, utóbbi „téves” eredménye megkérdőjelezhető</i>
<b>Viszonya a demokráciához</b>	<i>az anti-demokratikus veszélyekkel együtt is alapfeltétele annak</i>	<i>bizonyos mértékig szükséges, a „túlhajtás” veszélye mellett fontos korrekciós erő is lehet</i>	<i>a pluralitás tagadása és a polarizáló tendenciák miatt (különösen hatalomra kerülve) alapvetően ellentétes</i>
<b>Értelmezése és „kezelése”</b>	<i>a radikális demokrácia lehetősége, amelyet ki kell használni</i>	<i>a modern képviseleti demokrácia működésbeli zavarainak – az önmagában el nem ítéhető és komolyan veendő – jele</i>	<i>a demokratikus működészavarok nyomán felfutó „rossz társadalmi közérzetet” manipulatív módon kihasználó autoriter veszélyforrás</i>

## 2. A populizmus mint lehetőség

Az első pozíció mindenekelőtt az argentin politikafilozófus, Ernesto Laclau nevéhez kapcsolódik, aki a populizmust végső soron a leülepedett társadalmi formákkal és logikával szemben a társadalom folyamatos újraalapításával kapcsolatos *politikai* logikának tartja. Számára a populizmus a „királyi út a politikai, mint olyan ontológiai szerkezetének megértése felé” (Laclau, 2011: 83). Laclau szerint a „politikai műveletek *par excellence* mindig egy nép konstruálását fogják jelenteni”, amelyben a nép konstruálásához szükséges „mi” és „ők” identitása antagonisztikus határvonalak létesítése során jön létre (i. m. 176–178.). Ezért a populizmus a *politikai* szinonimájává válva egy identitás-konstruáló logikaként értelmezhető, amely nem csupán Chantal Mouffe, hanem Carl Schmitt *politikai* fogalmának diszkurzív olvasatával is azonos (Illés, 2013: 137.). Maga a politikai és a „politikai leülepedéseként értelmezett társadalom kettőse is megfeleltethető a schmitti *rendkívüli állapot*, illetve a *normál állapot* kettőségének” (Tallár: 2017: 130.). Az elmélet értelmében az identitáshoz kapcsolódó határvonalak nem eleve adottak, így az antagonizmusok nem *a priori* léteznek, hanem „hegemonikus játszmák” során alakulnak ki. Ebből következően a politikai képviselő klasszikus („halmazati” vagy „mérlegelési” modellekre épülő) elméleteivel szemben a népakarat nem a képviselő *előtt* (Laclau, 2011: 187.), hanem egy kétirányú (a képviseltől a képviselő felé és fordítva) folyamat *során* jön létre.

A populizmus Laclau esetében (Freud és Lacan nyomán) egy saját racionalitással rendelkező performatív aktus, amelynek középpontjában az azonosulás fogalma áll. A nép konstruálása során a kielégítetlen *társadalmi igények* egymáshoz kapcsolódásából létrejön a demokratikus politika mindenkori alapja: a démosz. Claude Lefort elméletét korrigálva Laclau arra jut, hogy az üresség nem a hatalom *helye*, hanem az identitás típusa: az identitás-konstruáló folyamatban a kielégítetlen, így egymástól elszeparált igényekhez az ún. *különbséglogika* társul, amelyben minden különbség és igény egyformán érvényes, amely intézménypárti diskurzusban a differencialitás állítja magát az egyetlen legitim értéknek (Laclau, 2011: 94–101.). Ez a szimmetria a populizmus egyenértékűség-logikájában megtörik: az intézményrendszer válságával kapcsolatos kielégítetlen társadalmi igények egy egyenértékűségi láncolatban (amelynek kiterjedtsége adja a populista logika intenzitását) egymáshoz kapcsolódva *populáris igényekké* válnak. A létrejövő *homogén nép* egyrészt minőségileg több a láncszemek összegénél, másrészt egy új, az igények kielégítésére alkalmasabb politikai keret és rend létrehozására szerződik. Ebben a narratívában ez a folyamat a populizmus, azaz a politikai működésmódja. Az egyenértékűségi láncolat azonban nem eleve adott, hanem a hegemonikus műveletben a „megnevezés performatív aktusának” eredménye (Laclau, 2011: 208.), ebből pedig egyrészt következik a politika konfliktusos természetének elfogadása, másfelől az, hogy a képviselő itt *reprezentáció* helyett inkább *artikuláció* (Illés, 2013: 136.). Ekkor Laclau absztrakt terminológiájával szólva az intézménypárti diskurzussal szemben nem minden különbözőség egyformán érvényes, hanem ún. *üres jelölők* körül antagonisztikus határvonal képződik a kielégítetlen igények és az azt kielégíteni képtelen intézményes rend között egy „egyenértékűségi láncolatban”, amelyben az igények „semmi pozitívban nem osztoznak a pusztán tényen kívül, hogy mind kielégítetlenek maradnak” (Laclau, 2011: 115.).

Az antagonisztikus határvonal egyúttal kizárást is jelent, és éppen ez adja a populizmus antidemokratikus veszélyét). Ugyanis a társadalmat két táborra osztja, amelyben a *nép* egy olyan „részösszetevő (szerk.: *plebs*), amely mindazonáltal elvárja, hogy az egyetlen legitim totalitásként (szerk.: *populus*) ismerjék el”, azaz a „rész az egészsel azonosítja magát, egyúttal egy radikális kizárás történik”. Ennek a mozzanatnak a „gyökerénél ott van egy hiányos tapasztalat” – „a közösség teljessége az, ami hiányzik”, így a nép konstruálása „kísérlet arra, hogy nevet adjanak e hiányzó teljességnek”, méghozzá a („felelőtlen”) hatalommal szemben,



amely nem elégítette ki az erre vonatkozó igényt. A *plebs* azért látja tehát *populus*nak magát, a rész az egésznek, mert a „közösség teljessége nem egyéb, mint egy *hiányos lényként* megélt helyzet képzeletbeli megfordítása; akik ezért felelősek, azok nem lehetnek a közösség legitim részei, a szakadás helyrehozhatatlan” (Laclau, 2011: 99–104). A demokrácia – amely az elméletben a népszuverenitással és az egyenlőség alapú önkormányzással és a konfliktusok agonisztikussá szelídített, de nem kiiktatott formájával feleltethető meg – alapfeltétele egy „demokratikus nép létrejötte”. Ez viszont nem szükségszerűen, de akár „egyik összetevőjeként az emberi jogokat” és a liberális értékeket is tartalmazhatja. Ebből kifolyólag a liberalizmus és a demokrácia kapcsolatát ez a pozíció esetlegesebbnek érzékeli, hiszen a folyamatosan konstruálódó nép „nem kötődik szükségképpen egyik szimbolikus rácshoz sem” (i. m. 187–195.).

A populizmus ezen narratíva szerint a „politikai élet strukturálódásának megkülönböztetett és mindig jelen lévő lehetősége”, így „nincs olyan politikai beavatkozás, amely ne volna populista bizonyos mértékben” (Laclau, 2011: 25, 178.). Világos tehát, hogy ebben az esetben a lehető legszélesebben értelmezett populizmus-definícióval van dolgunk. Következésképpen ebbe a fogalomba minden politikai cselekvés és szereplő „befér”. Továbbá implicálja a demokrácia és a populizmus viszonya kapcsán az utóbbival kapcsolatos engedékenyebb hozzáállást, sőt annak szükségességét vallja: a „Janus-arcú populizmusban” (Palonen, 2018) – annak veszélyei tudatosítása mellett – kifejezetten egy politikai lehetőséget hirdet (Antal, 2017). Összességében elmondható, hogy a populizmus ezen megközelítése a politika schmittianus, konfliktusos jellegének elfogadását, viszont annak a demokratikus berendezkedéssel történő összeegyeztetését jelentik. Azaz politika világát szerintük nem szabad sem teljes mértékben totalizálni (szemben a jobboldali nacionalista felfogással), sem megpróbálni teljesen kiiktatni (mint azt teszi a neoliberais demokrácia) (Antal, 2017: 262–264.). Azaz a demokrácia itt az agonisztikus (tehát *ellenségek* helyett *ellenfelek* által vívott) konfliktusok terepe, amelyek nélkül mindig fennáll a veszélye annak, hogy vitathatatlan morális értékek és identitásformák közötti konfliktusok lépnek a helyére (Mouffe, 2018: 89–93).

### 3. A populizmus mint jelzés

Ebben a megközelítésben a populizmushoz kapcsolódó „jelző nélküli” demokrácia alapvetően egy szűkebben értelmezett koncepció, amely a *népszuverenitás* és a *többség uralmának* kombinálásával feleltethető meg (Mudde–Kaltwasser, 2017: 80.), azaz a populizmus a *demokrácia ideológiája* (Canovan, 2002: 25.). Ezért értelemszerűen nem is írható le *per se* anti-demokratikusnak (Mény–Surel, 2002: 5.). A populizmus – mondja a mainstreamnek tekinthető narratíva Michael Freeden felosztása nyomán – nem egy *teljes értékű* (mint a szocializmus, liberalizmus, nacionalizmus stb.), hanem egy *vékony középpontú* (thin-centered) ideológia. Nem a teljes politikai élet magyarázatára hivatott, hanem csupán az értékek egy szűkebb, de annál vitathatatlanabb spektrumát takarják (Canovan, 2002; Mudde 2004; Mudde–Kaltwasser 2013, 2017). Az ideológia „cáfolhatatlan magja” a társadalmat antagonisztikusan és morálisan kettéosztó törésvonal által létrehozott *nép* és *elit* homogén képzetét takarja. Eszerint a „populizmus egy olyan ideológia, amely úgy véli, hogy a társadalom végeredményben két homogén és egymáshoz antagonisztikusan viszonyuló csoportra oszlik, a »tisza emberek« és a »korrupt elit« csoportjaira, és amely szerint a politikának az emberek általános akaratát (*volonté générale*) kellene tükröznie” (Mudde, 2004: 543.). A populisták így a nép hangjának (*vox populi*) állítják be magukat, akikkel szemben alapvetően kétféle ellenpólus tétélezhető fel. Egyrészt az *elitizmus*, amely ugyancsak elfogadja az említett törésvonal létét, ugyanakkor – például kompetencia-alapú megfontolások nyomán – az elitek vezetése mellett érvel, másrészt a *pluralizmus*, amely általában is ellenzi a társadalom homogén csoportokra történő felosztását (Mudde–Kaltwasser, 2017).

A fogalom magjában álló *nép* és a rousseau-i elképzeléssel rokonítható *népakarat* önmagában egy „üres héj”, ami lényegében bármivel megtölthető (Mény–Surel, 2002). Ezért a *variációit* egyfelől azok a teljes értékű ideológiák adják, amelyekhez kapcsolódnak, másfelől az adott környezetük által meghatározottak (egyúttal korlátozottak), amelynek jellegzetességei visszaköszönek a populizmus különféle változataiban. A populizmus így „kaméleon jellegű”, mivel az adott társadalmi-politikai és gazdasági kontextus színét veszi fel (Taggart, 2002). A kontextust pedig többek között a gazdasági helyzet határozza meg. Rodrik (2018) egyenesen a globalizációs sokkokhoz köti a populista „visszacsapást” (backlash) és szerinte a különféle sokk-típusok – amely miatt a vesztesek a „meghekkelt játékteret” okolják – határozzák meg az egyes térségekre inkább jellemző populizmus színezetét. A baloldali populizmus a *gazdasági törésvonalra* épít, ezért inkább ott lehet meghatározóbb, ahol a globalizáció rapid kereskedelmi nyitással, súlyos pénzügyi válságokkal és IMF-programokkal vagy a külföldi befektetők szenzitív belföldi szektorokba történő beengedésével zajlott, így Latin-Amerika és Dél-Európa térségében. Ezzel szemben a jobboldali populizmus a *kulturális-identitásbeli törésvonalra* épít, amely ott lehet népszerűbb, ahol a globalizáció tömeges (kulturálisan jelentősebben elütő) bevándorlással párosulva tette lehetővé a sikeresebb kulturális alapú populista mobilizációt. Míg az Egyesült Államok eközben a két eset keverékének tekinthető, addig Európa nagyobb részén a „jóléti sovinizmus” közepette a bevándorlókkal összejátszó elit vádjára építő jobboldali populizmus a sikeresebb (Judis, 2016). Megemlíthető még az inkluzív/exkluzív populizmus dichotómia is (Mudde–Kaltwasser, 2013), amely szerint az előbbi inkább Latin-Amerikára, utóbbi pedig Európára jellemző.

A jelzett törésvonalakhoz kapcsolódóan a populisták által a nép vagy „hátszág” (Taggart, 2002) mint homogén entitás tételeződik, amelynek világos és egyértelmű akarata lehet a politika egyetlen és végső legitimitásának forrása. Ennek nyomán a populisták a fennálló status quo-t a népre történő hivatkozással megkérdőjelezzik, mondván, hogy a politika világa „kilépett a nép kontrollja alól” és nem annak *valódi* érdekei mentén születnek a döntések (Canovan, 2002). A politikai közösségben végbemenő schmittiánus *törésvonal* mellett tehát a Rousseau-hoz köthető *általános akarat* és a *képvisellel szembeni gyanakvás* is megjelenik, bár nem is igazán a képvisellet utasítják el a populisták és követőik, hanem sokkal inkább a „rossz képvisellet”, amely helyett „igazi” képviselőre vágnak, azaz „több” és „jobb” vezetést szeretnének. Ennek nyomán a populisták fő üzenete szerint az elit nem a népet képviseli, hanem vagy a saját, vagy a saját és egy „harmadik csoport” (kisebbségek, bevándorlók, menekültek stb.) részérdekeit követi – amely egyúttal a bal- és jobboldali populizmus leírása is lehet egyben (Judis, 2016). Mivel az elit a populisták szerint a többség és a nép érdeke helyett részérdekeket követ, ezért egész működése és vezetői szerepe illegitimnek tekinthető, amelyből következően az igazi népakarat artikulálására képes „valódi” demokráciát kell helyreállítani vagy létrehozni. Ez adja a populizmus „sötét oldalát” is, hiszen a népakarat schmittiánus, monista felfogása a nép homogén *egységén* és egy világos *demarkáción* nyugszik „azok között, akik a démosz részei és azok között, akik nem, utóbbiak így nem is egyenlőként kezeltek” (Mudde–Kaltwasser, 2017: 18.). Mivel pedig „a népakarat nem csak transzparens, hanem abszolút is, legitimálhat autoriter és illiberális támadásokat mindenki ellen, aki (állítólagosan) fenyegeti a nép homogenitását” (i. m.).

A fentiekből világossá válhatott, hogy a nép- és népakarat, valamint a demokrácia populista típusú megközelítése nem csupán a modern képvisellel (soft populism), hanem a kisebbségek és egyének védelmére szerződő liberális jogokkal is szemben áll (hard populism) (Smilov–Krastev, 2008). Ennek nyomán az egyik fő kérdés az lesz, hogy vajon elképzelhető-e liberális értékek nélküli demokrácia, amelyre ez a pozíció jellemzően azt válaszolja, hogy legalábbis elméleti szinten, de egy „jelző nélküli demokrácia” és így egy *demokratikus-populista* pillér elképzelhető, amely összekapcsolódva az *alkotmányos-liberális* pillérrel a liberális demokráciákkal feleltethető meg. Ugyanakkor a két pillér egyensúlya megborulhat,

így a populizmus egyfajta *illiberális demokratikusság*, amely éppen az *antidemokratikus liberalizmusra* lesz egy sajátos válasz, ezért a populizmus a „liberális demokrácia rossz lelkiismeretét” takarja (Mudde–Kaltwasser, 2017: 116–117.). A liberális demokrácia kapcsán jól illusztrálja ezen megközelítést Jean Leca, aki a két pillér „paradox feszültségéről” beszél, amelyben a populisták „úgy tesznek, mintha a demokrácia a nép hatalmát és csakis azt jelentené” (Mény–Surel, 2002: 9.). Így tehát a képvisellel kapcsolatos ellentmondások kombinálódnak a demokratikus és liberális pillér közötti feszültséggel, amely törekény konstrukció egyensúlyvesztésében a hagyományos pártok, így a *pártdemokrácia* megroppanása is kitüntetett szerepet játszik (Mair, 2002). A pártok meggyengülésével így kiüresedett a demokratikus (populáris) pillér – a pártdemokráciák eróziója nyomán pedig a *populista demokráciák* felemelkedésének vagyunk szemtanúi (Mair, 2002). Az ide tartozó elméletek abban közösek, hogy a populizmust az ily módon „túlzottan kilengő ingának” az önmagában, illetve egy bizonyos pontig el nem ítéhető korrekciós kísérletként értelmezik, amely így egy epizodikus, éppen napjainkban is megjelenő „korszellem” (Mudde, 2004). A populizmus összességében tehát ebben a megközelítésben egy *jelzéssé* válik, amely a második világháború után következő időszakban az alkotmányos pillér és az intézményes politikák túltengésére adott sajátos reakció, a „rossz demokratikus közérzet” mellékterméke (Mény–Surel, 2002). A rezponzivitás hiányára vagy legalábbis annak érzetére adott jel, a képviselet „krízisének” (Smilov–Krstev, 2008) és „egészségének jelzőhangja” (Taggart, 2002), amely mint a megszokott *status quo* válságának a „kellemetlen jele”, annak „emlékeztetője” (mint egy „láz”), hogy „a demokrácia egy folytonosan megújítandó és korrigálandó konstrukció” (Mény–Surel, 2002).

#### 4. A populizmus mint veszélyforrás

Bár az eddig tárgyalt két megközelítés is hangsúlyozza a populizmus veszélyeit, ugyanakkor más-más gondolatmenet nyomán, de elfogadóbbak a jelenséggel. Ezzel szemben az utolsóként tárgyalt álláspont mindenekelőtt súlyos *veszélyforrást* lát a populizmusban. Azt ugyanis a homogénnek képzelt nép egységes akaratának és a közjó meghatározásának kisajátítására törekvő, egyúttal megcáfolhatatlan morális képviseleti igényként, ezért *per se* antidemokratikusnak látja (Urbinati 1998, 2013; Müller, 2016; Abts–Rummens 2007). Az antagonisztikus törésvonalak nyomán a populisták amellet érvelnek, hogy „ők, és csakis ők képviselik igaz módon a népet”, amelyből az *anti-elitizmusuk* és a *morális anti-pluralizmusuk* nyomán a társadalom egy részét kizárják a *nép* fogalmából, miközben annak egy másik részét az egészre nyilvánítják (*pars pro toto*) (Müller, 2016). A népakarat kisajátításának igénye miatt immúnisak a választások számszaki eredményére, így akár a társadalom kisebbségéből is állhat az „igazi nép”, bár magukra jellemzően, mint a („csendes”) *többség* tekintenek. Elsősorban nem is a Rousseau-i *általános akarat* – ahol az egy vitathatatlan igazság, amely mindenképpen utat tör magának, így az „ész”, mint a belátás képessége egyesíti a polgárokat a nép tényleges részvétele mellett –, hanem az intézményeken és „választási kalkulusokon túlmutató”, a Carl Schmitt-i értelemben vett *népakarat*-felfogással jellemezhetőek. Schmitt liberalizmus-kritikája elveti a 20. század tömegdemokráciáit, mondván, hogy azok a részérdekeket kiszolgáló pusztá homlokzatok (*façade*). Ezzel szemben a népszuverenitást a homogénként tételezett néphez köti, amelyben az embereket nem lehet képviselni, mert ezzel lemondanának a szuverenitásukról, helyette egy közvetítés nélküli identitás szükséges a vezető és tárgya között, amelyben előbbi közvetlenül testesítheti meg az általános népakaratot (Schmitt, 1988: 1–32.). Itt a demokratikus vezető legitimitációja kizárólag azon alapszik, hogy részt vesz a politikai közösség egységes és homogén identitásában, így hangot adhat a nép akaratának, amellyel szemben a parlamentarizmus – amely az általános népakarat közvetlen kifejeződését helyettesíti – aláássa a szuverenitást, hiszen az nem alkotható vagy fedezhető fel deliberatív folyamatok során,

helyette népi felavatásban, közfelkiáltásban (*akklamáció*) manifesztálódik (Abts–Rummens, 2007: 415–416.).

Az így felfogott populizmus (és demokrácia) – szól a „liberalizmus-kritika kritikája” – viszont semmiképp nem lehet demokratikus, hiszen ebben az esetben a népakarat egy felülről (top down) meghatározott, a vezér által manipulált, így a *nép tényleges részvétele nélkül* is meghatározható jelenség. Amely egyúttal végső és folyamatos hivatkozási pontként abszolutizálva kiváló lehetőség az antidemokratikus erők hamis önlegitimációjára (Müller, 2016). A populizmus így a demokráciának egy sajátos *értelmezése* (nem pedig annak egyik *pillére*), amely a politikai közösséget organikus testként tételezi, az egyenlőség helyett az egységet hirdeti, így tagadja a társadalmi és politikai pluralizmust, amely ezért nem a demokratikus választáshoz, hanem a vezér populista, valójában nem-demokratikus akklamációjához kapcsolódik (Urbinati 1998, 2013, Müller, 2016). Az akklamáció ugyanis nem a demokratikus tradícióval, hanem a spártai, és a Római Köztársaság hagyományaival rokonítható. Míg Athénban – amelyet a kortársak is demokráciaként tartottak számon – a sorshúzás és az „egy polgár, egy szavazat” elvének egyenlősége (*isoi*) érvényesült, addig a spártai gyűlésen a „néma és uniformitásában egyenlő, elmosódott és fegyelmezett tömeg” vett részt (*homoioi*) (Urbinati, 1998: 120.). Ez a szemlélet a republikánus hagyományban folytatódik tovább, ahol a nem intézményesített *tömeg* állt szemben az intézményesült *előljárókkal*, a szervezett *kevés* szemben a tömeg *sokaságával*. A populisták ugyancsak két részből állónak látják a társadalmat és így szkeptikusak a politikai egyenlőséggel szemben. Azzal vádolják a körülöttük működő demokráciákat, hogy rossz munkát végeznek a népuralom kifejezése terén, mivel az alkotmányosságban előfeltételezik a társadalomban valójában nem is létező állampolgári egyenlőséget, miközben a *szegény és közrendű* (nép), illetve a kevés *gazdag és hatalmas* (elit) csoportjaiból áll (i. m. 152.). Mivel tehát elvetik az eljárásokat, és az artikulálatlan tömeg, a nép pártján állnak, ezért a vezetők szelekciója nem a választás, hanem a vezér felavatása (*investiture*) lesz, amely így megkérdőjelezheti a „választási kalkulusokat”, végső soron az egész választásra épülő politikai univerzumot.

A populizmus fent értelmezett működésmódja ellehetetleníti demokráciához elengedhetetlen *elszámoltatást*, hiszen az „egyértelmű” (ilyen értelemben *kötött*) „mandátum”, ahogyan az azt egyértelműsítő „válság” (*kivételes állapot*) is, kizárólag a vezér (mint a *szuverén*) interpretálásától függ. A vezér attól „karizmatikus”, hogy „rendkívüli ajándékkal” van felruházva: felismeri a közjót úgy, ahogyan az emberek látják (Müller, 2016: 33.). Mivel pedig a népakarat és a közjó saját hatáskörben történő önkényes és manipulatív meghatározásáról van szó, ezért valójában nincs mandátum, amelyet el lehetne számoltatni, így a plebiszciter ruhába bújt populizmus sem lehet demokratikus, amelyben a választás csupán üres rituálévá válik (Urbinati 1998, 2013; Müller, 2016; Abts–Rummens 2007). A populizmus és a demokrácia viszonya kapcsán tehát ez a megközelítés amellettt érvel, hogy „hacsak valaki nem akar lemondani a demokrácia azon fogalmáról, amely magába foglalja a hatalomkorlátozást, az alkotmányos civil- és politikai szabadságjogokat, valamint a nyilvános vitát, mint a politikai élet sajátos formáját, akkor arra kényszerül konkludálni, hogy a populizmus nem a demokrácia kifejeződése” (Urbinati, 1998: 122.). Abts és Rummens (2007) ugyancsak a radikális anti-pluralitását kritizálva utasítja el a populizmust. A kétpólusú (a demokratikus és az alkotmányos-liberális pillére építő) megközelítésekkel szemben Claude Lefort nyomán egy ún. „háromlábú” konstrukciót ajánlanak. Eszerint a demokráciában a *hatalom helye* – szemben a királlyal, ahol az az uralkodóban testet öltött – *üres*, amelyben a közhatalmat szabályos politikai és választási küzdelmek nyomán, továbbá csak ideiglenes jelleggel viselnek. A régi korokkal ellentétben a politikai közösség egysége már nem az ancien régime *királyában* jelenik meg, aki egyúttal a transzcendens és a nép közötti közvetítő is. Helyette „egy közös politikai színhelyre (*stage*) utal, ahol a visszafordíthatatlanul diverz társadalom konfliktusainak és feszültségeinek politikaivá transzformált és szelídített küzdelmei

vívódnak meg”, amelyben a hatalom szimbolikus helye (*locus*) minden aktuális és ideiglenes demokratikus konstellációt és identitást meghaladóan üres marad. Ez az állapot a „három láb” másik két irányába is „degenerálódhat”. Egyfelől a *liberális logika* nyomán a hatalom üres helye *eltűnik*, köszönhetően a személytelen intézményi működésnek, ahol nincs utalás a közjóra vagy a demokrácia eszméjére, mint közös projektre, így végső soron dezintegrációhoz vezet. A másik patológikus változás, ha a *populista logika* nyomán a hatalom üres helye a schmittiánus alapon értelmezett homogén nép imágójával *bezáródik*, amelyet Lefort a totalitarizmus kezdőpontjának lát, így a populizmus egy proto-totalitárius logikaként is értelmezhető (Abts–Rummens, 2007: 412–416.).

Az eddigiek alapján ez a megközelítés a populizmust egy demokratikus látszatok mögé rejtőző, valójában mélyen autoriter jelenségnek látja, amely csupán egy titkolt *elitcsere*, ahol a nép csak egy manipulált módon felhasznált eszköz, hasonlóan a Római Köztársaság végnapjaihoz (Urbinati, 2013; Müller, 2016). A populisták hatalomra kerülve ugyanúgy folytatják korábbi polarizáló és moralizáló politikájukat, felforgatják a liberális demokráciát és a jogállamiságot. Diszkriminatív legalizmust („a barátainknak mindent, az ellenségeimnek a törvényt”) és klientúra-rendszert vezetnek be, végtelen kreativitással használják fel a tágran értelmezett intézményeket, elnyomják a civil társadalmat (amelyben delegitimáló veszélyt látnak a népakarat saját maguk által meghatározott és kizárólagosnak hirdetett képviseleti igényére nézve). Végeredményben elfoglalják az államot, sőt az egész társadalmat, végső soron pedig a demokratikus homlokzat mögött, hatalmuk konzerválása érdekében, egy rendkívüli mértékű és szisztematikusan egyenlőtlen játékeret (*uneven playing field*) hoznak létre. Napjainkban így az *autoriter populizmus* (Norris–Inglehart, 2018; Bugaric–Kuhelj 2017; Bugaric 2018) és a *populista autoritarianizmus* (Butler, 2018) felemelkedésének vagyunk szemtanúi, különösen térségünkben.

## 5. Összefoglalás és további lehetséges kutatási irányok

A tanulmányban a populizmus jelenségét a képviseleti demokrácia perspektívájából megvizsgálva három markánsnak érzékelt pozíciót különböztettem meg a szakirodalomban. Az első (a populizmus mint *lehetőség*) a demokrácia és a politika szükségszerű és kívánatos populista (politikai) fordulatát hirdeti, abban mindenekelőtt egy emancipatorikus és radikális, a konfliktusokat se nem totalizáló, se nem kiiktatni akaró demokrácia lehetőségét látja. Ebben az esetben a populizmus nem más, mint a demokráciához szükséges démosz megkonstruálásának szükségszerű és *előzetes mozzanata*. A második (a populizmus mint *jelzés*) demokráciát egyfelől szűkebben (*thin*) definiálja, másfelől azt jellemzően egy demokratikus (populista) és egy liberális-alkotmányos pillér „paradox feszültségében” interpretálja, amely szerint az utóbbi elem túlsúlya nyomán a populizmus a modern demokratikus képviseleti politika egyre súlyosabb működésbeli zavarainak önmagában el nem ítélnélő jelzése. Itt tehát a populizmus a *demokráciák világához tartozik* (bizonyos értelemben maga a „pőre demokrácia”), feszültség elsősorban a liberális demokrácia variánsában merülhet fel. Végezetül a harmadik pozíció (a populizmus mint *veszélyforrás*) a demokráciát egyfelől tágabban (*thick*) definiálja, másfelől a populizmust jellemzően patológiaként tárgyalja, amely számára a populizmus egy, a demokratikus működészavarok nyomán felfutó „rossz társadalmi közérzetet” manipulatív módon kihasználó autoriter veszélyforrás. Ekkor a populizmus a *demokráciák világán kívül* helyezkedik el.

Az eredmények alkalmazhatóságával kapcsolatban fontos megemlíteni, hogy ez a fajta felosztás segítheti a populizmus jelenségének önreflexívebb megértését, hiszen a lehetséges opciók közötti választás egyúttal a demokrácia-definíciók közötti választást is jelent, ez a fajta tisztázottság pedig értékes lehet bármilyen diskurzus esetén. További következmény annak a belátása, hogy az egyes megközelítésmódokhoz kapcsolható empirikus esetek száma jelentősen

eltér. Ugyanis míg a populizmust az alapvetően a politikaival azonosító álláspont szerint minden politikai – azaz identitást és közösséget konstruáló – aktus és résztvevő aktor populistának tekinthető, addig a populizmust autoriter veszélyforrásként értelmezők a lehető legszűkebbre húzzák meg a populisták körét, az ideológiai álláspontot képviselők szemében pedig a mainstream pártok és politikusok kihívói tekinthetők populistának. Végezetül jelentős hozadékkal járhat ez a fajta tisztázottság a kutatás lehetséges folytatása során is. Ez egyfelől a populista szereplők és követők empirikus vizsgálatát, másfelől a populizmus térhódításának magyarázatát takarhatja. Előbbi kapcsán a hasonló demokratikus nyelvezet mögötti eltérő koncepciókat segíthet szétszálazni a populisták és nem populisták között, utóbbi kapcsán pedig a modern képviseleti demokrácia működését és annak problémáit segíthet értelmezni. Megállapíthatjuk tehát, hogy a kutatás az elméleti alapozás után a továbbiakban többféle irányt is vehet. Azonban bármelyik irányba is indulunk el, remélhetőleg jelen tanulmány megfelelő kiindulási alappal szolgálhat minden esetben.

## Bibliográfia

- Abts, Koen – Rummens, Stefan (2007): Populism versus Democracy. *Political Studies*, Vol 55., 405–424.
- Antal Attila (2017): *A populista demokrácia természete. Realizmus és utópia határán*. Budapest: Napvilág Kiadó.
- Bugaric, Bojan (2018): The Right to Democracy in a Populist Era. *AJIL Unbound*, Vol. 112., 79–83.
- Bugaric, Bojan – Kuhelj, Alenka (2018): “Varieties of Populism in Europe: Is the Rule of Law in Danger? *Hague Journal of Rule of Law*, Vol 10. (1): 21–33.
- Butler, Israel (2018): *Countering Populist Authoritarians: Where their support comes from and how to reverse their success*. Berlin: Civil Liberties Union for Europe.
- Canovan, Margaret (2002): Taking Politics to the People: Populism as the Ideology of Democracy. In: (szerk.) Mény, Yves – Surel, Yves (2002): *Democracies and the Populist Challenge*. Basingstoke, Hampshire: Palgrave Macmillan UK, 25–44.
- de la Torre, Carlos (szerk.) (2018): *Routledge Handbook of Global Populism*. London, Routledge.
- Illés Gábor (2013): A populizmusról másképp. *Politikatudományi Szemle*, 2013/2: 133–142.
- Judis, John B. (2016): *The Populist Explosion: How the Great Recession Transformed American and European Politics*. New York: Columbia Global Reports.
- Kaltwasser, Cristóbal Rovira – Paul Taggart – Paulina Ochoa Espejo – Pierre Ostiguy (szerk.) (2017): *The Oxford Handbook of Populism*. Oxford, Oxford University Press.
- Laclau, Ernesto (2011): *A populista ész*. Budapest: Noran Libro Kiadó.
- Mair, Peter (2002): Populist Democracy vs Party Democracy. In: (szerk.) Mény, Yves – Surel, Yves (2002): *Democracies and the Populist Challenge*. Basingstoke, Hampshire: Palgrave Macmillan UK, 89–98.
- Mény, Yves – Surel, Yves (2002): The Constitutive Ambiguity of Populism. In: (szerk.) Mény, Yves – Surel, Yves (2002): *Democracies and the Populist Challenge*. Basingstoke, Hampshire: Palgrave Macmillan UK, 1–21.
- Moffitt, Benjamin – Tormey, Simon (2014): Rethinking Populism: Politics, Mediatization and Political Style. *Political Studies*, 62 (2), 381–397.
- Mouffe, Chantal (2018): *For a Left Populism*. New York–London: Verso, 89–93.

- Mudde, Cas (2004): The Populist Zeitgeist. *Government and Opposition*, 39 (4): 541–563.
- Mudde, Cas – Kaltwasser Cristóbal Rovira (2013): Exclusionary vs. Inclusionary Populism: Comparing Contemporary Europe and Latin America. *Government and Opposition*, 48 (2): 147–174.
- Mudde, Cas – Kaltwasser, Cristóbal Rovira (2017): *Populism: a very short introduction*. New York: Oxford University Press.
- Müller, Jan-Werner (2016): *What is Populism?* University of Pennsylvania Press.
- Norris, Pippa – Inglehart, Ronald (2019): *Cultural Backlash: Trump, Brexit, and Authoritarian Populism*. Cambridge University Press, 3–87.
- Palonen, Emilia (2018): Performing the nation: the Janus-faced populist foundations of illiberalism in Hungary. *Journal of Contemporary European Studies*, 26 (3): 308–321.
- Rodrik, Dani (2018): Populism and the economics of globalization. *Journal of International Business Policy*, Vol. 1. (1–2): 12–33. DOI: 10.1057/s42214-018-0001-4
- Smilov, Daniel – Krastev, Ivan (2008): The Rise of Populism in Eastern Europe. In: (szerk.) Grigorij Mesežnikov – Oľga Gyárfášová – Daniel Smilov (2008): *Populism and Liberal Democracy in Central and Eastern Europe*. Bratislava: Institute for Public Affairs, 7–12.
- Schmitt, Carl (1988): *The Crisis of Parliamentary Democracy*. MIT Press, 1–32.
- Taggart, Paul (2002): Populism and the Pathology of Representative Politics. In: (szerk.) Mény, Yves – Surel, Yves (2002): *Democracies and the Populist Challenge*. Basingstoke, Hampshire: Palgrave Macmillan UK, 62–80.
- Tallár Ferenc (2017): Populizmusok és demokráciák, avagy a politika újraácsolt színpada. *Politikatudományi Szemle*, 2017/1: 107–131.
- Szabó Andrea – Böcskei Balázs (szerk.) (2019): *Hibrid rezsimek. A politikatudomány X-aktái*. MTA TK PTI–Napvilág Kiadó.
- Urbinati, Nadia (1998): Democracy and Populism. *Constellations*, 5 (2): 110–124.
- Urbinati, Nadia (2013): The Populist Phenomenon. *Raisons politiques*, 2013 (3): 137–154.



## **A közvetlenség rehabilitálása – Eltérő utak az élet közvetlen megragadásához a bergsoni és husserli filozófiában**

**Berta Gergely (Eötvös Loránd Tudományegyetem)**

### **Absztrakt**

Bergson és Husserl mindketten koruk gondolkodásának úttörői voltak, emellett kortársak, filozófiáik rokon elemek sorát hordozzák, azonban sajátos filozófiai intenciójuk alapvetően eltérő. Bergson figyelme a vitalításra, Husserlé az eidetikus világra irányult, de mindketten próbáltak eljutni valami mélyen elsődlegeshez. Jelen esetben ennek az elsődleges adódásnak az összességét, az eleven és mozgó személyes lét primer teljességét Életnek nevezzük. Azonban az élet tematizációjára nem általában vagyunk kíváncsiak – hiszen akkor célszerűbb lenne kizárólag az életfilozófia területéről vizsgálni karakteres gondolkodókat. Amit mi keresünk, az az Életnek a tudaton keresztül történő megragadhatóságának kérdése a fenomenológia korai időszakában. Látni fogjuk, hogy ebben Bergson a közvetlen odafordulás útját, míg Husserl egy először magába visszahúzódó és onnan újra kifelé építkező, közvetett modellt követ. De épp amiatt jogos irányukba a kíváncsiságunk, hogy mindketten kutatják a szubjektív létnek az eredendően vitális alapjait. Bergson maga is az életfilozófia egyik legjelentősebb gondolkodója, aki a vitális elvet végül ontológiai szintre emeli, és ennek kapcsán olyan alapokat fektet le, amelyek a Husserl utáni fenomenológiára is rendkívül inspiratívan hatottak, mint például Merleau-Pontyra.

Az Élet közvetlen megragadhatóságának kérdését Husserl talán nem állította olyan látványosan középpontba, de az Élet elérésének szándéka mindvégig megmarad gondolkodásának háttérében, mintegy távlati célkitűzésként. Hiszen a fenomenológia alapvetően a *dolgokhoz való visszatéréssel* valami őseredetihez szeretne visszanyúlni, a számunkra feltáruló dolgokat, és magát ezt a feltárást szeretné megérteni, ezt a közvetlen adódást tetten érni. De mi is jelenthetne nehézséget az élet eleven közvetlenségének elérésében? Hiszen ebben a közvetlen feltáráásban egyben az Élet maga is feltárul, szükségképpen el kell jutnunk hozzá. Azonban a módszer alkalmazhatósága és az ezen keresztül történő hozzáférés a tárgyhoz korántsem ilyen magától értetődő. Ugyanis a fenomenológia kapcsán mindig fennáll annak a veszélye, hogy nem esik-e csapdába útkeresésében, mint a lepke a konyhai lámpa fénykörében, képes-e szabadulni az ego láthatatlanul körbezáró búv köréből, amely – mint a rovar az éjszakában előtörő fény – menthetetlenül magához bilincseli.

Bár Husserl alapvetően szisztematikus és analízáló elveket követett és a redukció eszközét alkalmazta, addig Bergson a vitalitáshoz való odafordulást hirdette és az intuíció módszerét részesítette előnyben, mégis több hasonlóság is felfedezhető közöttük. E két filozófus élet utáni kutatásának egyik közös pontja az a hozzájárulás, ami által a közvetlenség, mint filozófiai aspektus egy új megvilágításban léphet színre a modern fenomenológiában, és válik alkalmazhatóvá a személyes lét feltárázásában.

*Kulcsszavak: közvetlenség, élet, Bergson, Husserl, intuíció.*

„De ha ahelyett, hogy a dolgokat, eszünk legnagyobb meglegedésére, ideálisan rekonstruálnánk, egész egyszerűen ahhoz tartanánk magunkat, amit a tapasztalat nyújt számunkra, akkor egészen más módon gondolkodnánk és fejeznénk ki magunkat.”

Henri Bergson

## 1. Az élet a maga tematizálatlan közvetlenségben

A kultúra a 19. század második felében kezd az Élet mint tulajdonképpeni jelenség felé fordulni a társadalmi-gazdasági és kulturális világban végbement változások hatására. Az életfilozófia megjelenése Schopenhauer úttörő gondolatai után Nietzsche, Dilthey, Spengler, Simmel, Ortega és Bergsonon át követhető nyomon, hogy csak a legnagyobb neveket említsük. A mozgalom korántsem egységes és uniformizált, de alapvető gyújtópontja mindenképpen az Élet – elsősorban mint az egyén megélt élete, és jellemzően az ember valós és immár ellentmondásossá váló társadalmi élete. Az irányzat kapcsán többnyire egy kritikai alapállásról beszélünk, melyen keresztül az életfilozófia megfogalmazza első kételyeit az egyoldalúan pozitívista tudomány és a kivirágzó modern társadalom apóriáival szemben<sup>18</sup>. Megjelenik az ember természetéhez és saját elfeledett múltjához fűződő viszonya értékfilozófiai szűrőkön keresztül, ebbe sokszor romantikus elemek is keverednek. Szembe kerül egymással a puszta racionalitás és a szenvedélyek és a morális értékrendszerek addig stabil és egyolvasatú pozíciója megkérdőjeleződik. Jellemző rá a számvetés és a megítélés az elidegenedett kultúra kérdéseiben, egyszerre hordozza a vallási érzület felparázslását és erős valláskritikai számonkérését. Ezzel együtt megjelenik a test problematizálása is (Nietzsche), amely később a fenomenológiának is fontos kérdésköre lesz. Az életfilozófia, vagy az egzisztenciális értelemben vett élet nagy mozgásaira és azokban az egyes ember szerepének értelmére koncentrál, vagy az egyén által esszenciálisan hordozott nem racionalizálható belső mozgásokra - mint Nietzsche esetében az örök visszatérés gondolata, vagy a hatalom akarásának tézise. Azonban ennek a gondolatkísérletnek jelenleg nem az életfilozófia történeti gyökereinek a feltárása a feladata, hanem egész pontosan az életnek, mint *tematizálatlan közvetlenség* megjelenésének a felvillantása.

Talán nem túlzó az a kijelentés, hogy a fenomenológia kibontakozása a múlt század elején megnyitja a filozófia előtt azt a lehetőséget, hogy igazán közel kerülhessen a személyes emberi léthez, annak egészen közvetlen befogadhatóságához. Ezt a „közel kerülést”, az életnek a tudaton keresztül történő közvetlen megragadásának módszertani lehetőségét fogjuk az alábbiakban a két nagy megalapozó, Bergson és Husserl példáján keresztül vizsgálni. Célunk tehát nem az élet valamilyen tematizált adottságmódjának vagy reprezentációjának felmutatása: nem társadalom- vagy értékfilozófiai szűrőkön keresztül történő elemzése; szintén nem az élettörténetre reflektáló pozícióból való kibontás. Amit keresünk, az valami közvetlenül feltárulkozó ösadódás, a nyers és eleven élet a maga legnagyobb közvetlenségében, amely a fogalmiságot is megelőzően tárulkozik fel számunkra. Azonban miért is fontos, mit is jelent ebben az együttállásban a közvetlenség motívuma? A közvetlenség a fenomenológiai módszertanban több különböző aspektus eléréséhez teremt lehetőséget, melyek elzárva maradnának nélküle. Mondhatnánk azt is, hogy a közvetlenség filozófiája bontakozik ki a francia fenomenológiában a husserli és bergsoni alapoktól inspiráltan, de ugyanúgy Heidegger is valami közvetlen elsődlegességből indul ki<sup>19</sup>. A közvetlenség motívumát azonban fontos több irányból körüljárni, mert mint látni fogjuk, a fogalom alapvető ontológiai kötésben áll a lét és az élet problematikájával. Feltehetjük a kérdést, hogy miért is érdekes a módszertan számára a közvetlenség aspektusának az eleven életre irányuló beemelése? Egy olyan filozófiai metodológia, amely nem vak a közvetlenség látószögére és nem zárja ki azt eszköztárából,

<sup>18</sup> Itt példaként állíthatóak Nietzsche, Spengler vagy Ortega gondolatai.

<sup>19</sup> Még ha értékrendszerében az inautentikus / autentikus különválasztásakor el is távolodik tőle.

sokkal eredményesebben tud elérni és megragadni olyan központi problematikákat, mint a tapasztalat őseredeti formája, az affektivitás, vagy az interszubsztantivitás – koegzisztencialitás kérdésköre (Berta 2019)<sup>20</sup>.

## 2. Bergson – a közvetlenség újraalapozása

Henri Bergson a francia spiritualizmus<sup>21</sup> legjelentősebb alakja, Husserl kortársa, egyedülálló módon mutat fel egy vitális elvet integratív jellegű gondolkodásában. Életfilozófiai kötődését megalapozta tanárának, Félix Ravaisson-Molliennek a hatása, aki Schelling tanítványa volt. Mint az köztudomású, erősen hatott egy sor másodgenerációs fenomenológusra, mint Maurice Merleau-Ponty vagy Emmanuel Levinas, strukturalistákra, mint Jean Piaget, és olyan posztmodern szerzőkre, mint Gilles Deleuze.

Ugyan Bergson és Husserl valamilyen szinten kapcsolatban álltak egymással, távolról követték egymás működését, de nem nevezhető túlságosan szorosnak a viszonyuk. Állítólag Husserl egyszer a fenomenológusokat az „igazi bergsoniánusoknak” nevezte, de Bergson *tartam* elméletéről is csak leginkább Roman Ingarden összefoglalásában hallott (Kelly 2010:3). Husserlrel való összehasonlítását nem valós, történetileg mérhető egymásra hatásuk indokolja, hanem az a tény, hogy különböző intenciójú filozófiájuk egy sor hasonlóság mellett kölcsönösen elősegíti a fentebb említett életre irányuló közvetlenségnek a módszertanban való meghonosítását. Bergson filozófiájában három pontot emelnénk ki, amely ilyen irányultsággal bír: (1.) A tudat szerkezetének és működésének újragondolását, (2.) a filozófiai módszer újragondolását, (3.) végül pedig a lét, egészen konkrétan az élet természetének újragondolását.

### 2.1. Tudat mint élményáram és a tartam

„Az a pont, ahol a bergsoni gondolkodás és a fenomenológia a legközelebb kerül egymáshoz, nem más, mint egy követelmény: a tapasztalat eredeti állapotához való visszatérés követelménye” – írja megvilágítóan Ullmann Tamás (Ullmann 2001:109). Ez az első pont, amely közelebb hozza a közvetlenség aspektusát számunkra, a tudatnak egy új típusú felfogása. Husserlhez hasonlóan, bár más formában Bergson is szükségképpen kifejt egy tudománykritikát a korban egyre inkább teret nyerő pozitivizmussal és szciencizmussal szemben. A pozitivisták és később a pszichológusok teóriái ugyanis azt hirdették, hogy a tudati működés kvantitatív mérőszámok és fizikai mutatók segítségével sikeresen leírható. Ennek azok az elgondolások képezték az alapját, amely szerint a tudatban egymástól elkülönült, független elemek kizárólag az asszociációs elv révén lépnek kapcsolatba, akkor pedig szigorú temporális linearitásba rendeződnek. Másrészt azt hirdették, hogy ezek a pszichikai fenomének mérhető intenzitással rendelkeznek<sup>22</sup>.

Bergson élesen tiltakozik ez ellen a nézőpont ellen és kijelenti, hogy a tudatot csak kvalitatív tényezőkkel lehet jellemezni annak komplexitása és nehezen értelmezhető sokszorosan párhuzamos folyamatai miatt. Mindez elvezet minket a bergsoni filozófia központi fogalmaihoz, mely a *tartam*, *emlékezet*, *életlendület* fogalmi állomásaival jellemezhető (Deleuze 2000:17). Ezek közül a tartamkérdését vizsgáljuk meg röviden. Bergson úgy írja le *Az Idő és szabadságban*<sup>23</sup> a tudatot, mint az élmények párhuzamosan egymás mellett futó,

<sup>20</sup> Minderről részletesebben szoltam *A közvetlenség aspektusai – Az élet közvetlen megragadása Merleau-Ponty és Michel Henry fenomenológiájában* c. előadásomban, mely elhangzott a Magyar Fenomenológiai Társaság „Az élet aspektusai” c. konferenciáján 2019.04.17 –én Budapesten az ELTE BTK épületében, kiadott megjelenése várható.

<sup>21</sup> Pl. Maine de Biran, Victor Cousin vagy Félix Ravaisson

<sup>22</sup> Bergson elsősorban G. T. Fechner tanait támadja.

<sup>23</sup> Ld. *Essai sur les données immédiates de la conscience*, Paris, Félix Alcan, coll. «Bibliothèque de philosophie contemporaine» (1889)

egymásba olvadó, eltűnő majd felbukkanó komplex áramlását (Bergson 1990). Kiemeli a tartam heterogenitását, mivel a korábban elterjedt volt a tudat tartalmának homogén és emiatt mérhető természetében való hit. Rámutat arra, hogy a tudat vagy a tartam pszichologista mennyiségi elképzelése csakis úgy lehetséges, hogy utólag térbelisítik azt a szubjektív élményidőt, mely teljesen más természetű, mint a fizikai idő. Bergson szerint az élményidő nem pillanatrészekből áll össze, számunkra teljesen másként adódik mivel szerkezete mindig egészes. Ezzel szemben a fizikai egy homogén idő, amely darabolható, egységesíthető, a tér negyedik dimenziójaként illeszkedik a metrikus világképbe. Az élményidő térbelisítése nem más, mint utólagos meghamisítása, átírása az eredendő élménynek, mert a már megtörtént és elhomályosult tartamra utólag feszítjük rá azt a sematikus keretet, amely egy lineáris mérhető időbeli működés sajátja.

„Az igazi tartam kiterjeszkedett szimbóluma, a homogén tartam, mögött egy figyelmes lélektan oly tartamot lát kibontakozni, melynek heterogén pillanatai átjárják egymást; az eszméleti állapotok számbeli sokszorossága mögött minőségbeli sokszorosságot; a határozott állapotú én mögött olyan ént, melyben az egymásután összeolvadást és szerveződést jelent.” (Bergson 1990:128)

Vagy, ahogy később összefoglalja: „Mert észrevehetetlen fokozatokon át megyünk a konkrét tartamról, melynek pillanatai egybehatolnak, a szimbolikus tartamra, melynek pillanatai egymásra rakódnak, következésképpen a szabad tevékenységtől a tudatos automatizmushoz.” (Bergson 1990:196) Bergson nagy gondolata, az idő differenciálása – mely által megkülönbözteti a belső élményidőt a külső, absztrakt, metrikus lineáris időtől. Emellett megkülönbözteti az Énnek két különböző szintjét: A felszíni Én a homogén szociális időben él, reflektál, másokkal tart fent kapcsolatot; míg a Mély-Én nem közvetlenül hozzáférhető, nem nyelvi – értelmi eszközök logikai szintjén mozog - a hozzávezető út az intuíció. A Mély-Énben heterogén, folyamatos és komplex élményáramot találunk. Bergson a tartamot, mint a meghatározatlan közvetlen adottságot egyszerre látja kontinuusnak és heterogénnek, ami azt is jelenti, hogy átláthatatlanul összetettnek a maga teljességében, ezért sem darabolható. Ehhez hozzáfűzhető, hogy azért Bergson nem osztja a Ént két elkülönülő részre, melyek kapcsolata nem lehet közvetlen, hanem inkább ugyanannak az egységnek a mélyebben található rétegeiről beszél (Bergson 1990:133, 134). Deleuze kimutatja, hogy a tartam tulajdonképpen azt a *virtuális* eleven sokaságot jelöli, amely a bergsoni metafizika központi tematikája, vagyis a virtuális és annak aktualizációja, amely az életlendületben - a teremtő fejlődésben éppúgy adott és megvalósul, mint a tudat működése közben. Ebből az elvből már Deleuze igyekszik egy komplex és számos példával illusztrált rendszert felvázolni (Deleuze 2000).

## 2.2. Az intuíció módszere

Miután Bergson egy rendkívül komplex és folyamatosan alakuló heterogenitást mutat ki a tudatban, vizsgáljuk meg az általa választott módszertani eszközt is, az *intuíciót*. Az intuíció a megismerés klasszikusan „racionálisnak” nevezett módjaival szemben – tehát az értelmi, logikai felfogással szemben – egy közvetlen felfogásmódot jelent, egyfajta *beleérzést*. Bergsonnál az intuíció segítségével ragadhatjuk meg a bennünk levő komplex tudatáramot, vagyis a tartamot és tulajdonképpen valami olyasféle elevenséget, amit Életnek nevezhetünk. Így hasonlítja össze a megismerés – megértés két módszerét – az intuíciót és az elemzést a Bevezetés a metafizikába című tömör művében:

„Ebből az következik, hogy az abszolútum csak intuícióban lehet adva, míg minden más az elemzéstől függ. Intuíció a neve annak az intellektuális megérzésnek,

mellyel valamely tárgy belsejébe helyezük magunkat, hogy megtaláljuk azt, ami abban *egyetlen és kifejezhetetlen*. Elemzés (analízis) pedig az az eljárás, melyet a tárgyat már ismeretes, tehát más tárgyaknál meglévő elemekre vezetjük vissza” (Bergson 1910:7).

Azt mondja Bergson, hogy „egyetlen és kifejezhetetlen”, tehát valami olyat hordoz a megismerés tárgya, ami különemű a sematizált, tárgyiasított, absztrahált formáktól, valami, ami egyetlen, tehát egyedi és nem kifejezhető. Mi más lehetne ez, mint valami a szó szoros értelmében vett eleven: tehát az Élet. Érdekes itt összehasonlítani Bergson és Husserl munkáját, akik mindketten az élő tapasztalatot próbálják megfejteni, de míg Bergson a közvetlen intuíció irányába indul, Husserl a redukciót választja. Ez alapvetően szembeállítja kettejük gondolkodását, de ez az ellentét Husserl kései filozófiájának idejére valamelyest mérséklődik, amikor az életvilág felé kezd orientálódni. „A fenomenológiai redukció a megjelenő *értelmét* fedi fel, a bergsoni intuíció ezzel szemben azt tűzi ki célul, hogy a dolog *létét* ragadja meg, mégpedig ennek abszolút, végső tartamos formájában” (Ullmann 2001:112). Az idézett részben abszolútumot említ Bergson, ami valami teljes és totális<sup>24</sup>, de még inkább hangsúlyozódik az egység szempontja mellett az elevenség, mint az Élet alapvető jegye. S mint ilyen, hogyan tudnánk a mindig már megélt, már birtokolt (egy részére) ráépülő intellektuális keretrendszerekkel megérteni? Bergson élesen szembeállítja a külsőt és a belsőt, a mozgót és a mozdulatlant. Bergson az intuíciót nem „irracionalisnak” hanem *értelem felettinek* nevezi, és egészen konkrét célja van vele. Nem valamilyen homályos képzelgésnek tekinti, hanem a tudomány pontos módszerévé kívánja tenni (Deleuze 2010:18), akárcsak Husserl a fenomenológiai módszert (Husserl 2000:18). Ennek alkalmazásához meghatározott szabályokat is kidolgoz. Alkalmassá tenni megértésünket valami mozgó és eleven befogadására, amely eltűnik előlünk, mielőtt azt kategóriákba foglalhatnánk. A belső idő eltüntetése a megértési folyamatból nem letisztulttá, hanem leszegényítetté teszi a jelentést.

„Hogy az idő kiküszöbölése a mi értelmünk megszokott, normális, köznapi aktusa, hogy a szellemről való megismerésünk relativitása éppen innen ered, és, hogy ettől kezdve ahhoz, hogy eljussunk az értelmi felfogástól a látomásig, a relatívtól az abszolútig, nem kell kilépnünk az időből (már kiléptünk belőle); hanem ellenkezőleg, vissza kell helyeznünk magunkat a tartamba és a valóságot újból mozgékonyosságában kell megragadni, ami a lényege neki.” (Bergson 2012:25)

Az intuíció itt, mint az intellektuális része jelenik meg, de mint egyfajta kibővített vagy módosult racionalitás abban az értelemben, hogy a létet mozgásában, elevenségében próbálja megragadni, még ha ennek az is az ára, hogy az általa produkált eszme egységesebb és nehezebben megragadhatóbb lesz, mint a kimerevített részek analízise esetén. De – kérdezhetnénk - mi ad mélyrehatóbb ismereteket számunkra? Egy preparált állat elemzése, vagy pedig ugyanannak az állatfajnak a természetben élő példányának megfigyelése? Az intuíció közvetlen tudat, amely a tartamra irányul, látás, amely alig különbözik a látottól, olyan hasonulás, amely eggyé válik szinte a megfigyelése tárgyával. Nem véletlenül mondja Bergson, hogy az intuíciótól vezet út az analízishez, azonban az analízistől az intuícióhoz már nem.

Már említettük Bergson hatását a fenomenológia második generációjára. Merleau-Pontyra nagyon inspiratív hatnak Bergsonnak az eredeti tapasztalatot, és az önmagát teremtő életet célzó gondolatai. Noha Merleau-Ponty korábban kritikával is illette Bergsont, miszerint egy ontológiai abszolútumot hoz létre, mégis kései ontológiájában a *Látható és a láthatatlan*

---

<sup>24</sup> Érdekes lehet felidézni, Hegel hogyan jellemzi a totalitást a *Rendszertörésekben*: „a végtelen sokféleségnek, a végtelen szembeállítottságnak, a végtelen kapcsolatnak a végtelen élete; mint sokaság organizációknak és individuumoknak a végtelen sokasága, mint egység egyetlen organizált, elválasztott és egyesített egész – a természet” (Hegel 1982:138).

időszakában gyakorlatilag ezekhez a gyökerekhez tér vissza. Végző soron Bergson intuíció felfogása Merleau-Ponty számára a prereflexív létmegértés irányába mutat. „A keletkező dolognak, azelőtt, hogy tárggyá válna, megvan a saját pozitív léte tudat és lényeg nélkül, és a gondolkodásnak ebben az eredeti állapotában kellene megragadni a dolgot. Ez lenne a tapasztalás eredeti állapota: a dolog megragadása tárggyá válása előtt, és ez az, amire Bergson bevezette a sokértelmű intuíciófogalmát” (Ullmann 2011:126).

### 2.3. Az élet általános elve, az *élan vital*

A *Teremtő fejlődésben* Bergson tulajdonképpen külsővé teszi, a természetbe helyezi a korábbi *tartam* gondolatot. Mintegy univerzális alapelvvé emeli, mivel ugyanazok a mozgások, ugyanaz az esszencialitás hajtja az életfolyamatokat, az élet fejlődését, melyet a tudat elevenségében megfigyelhetünk. „Minél inkább mélyre nézünk az idő természetének, annál jobban megértjük, hogy a tartam feltalálást jelent, formák teremtését, valami tökéletesen újnak a folytonos kidolgozását” (Bergson 1987:16). Ahogy a *tartamban* a tudattartalmak végtelen lehetősége bukkan fel és tűnik el, egyesül és válik szét – tehát mondhatjuk, hogy egy állandó teremtés zajlik benne; addig a természetben ugyanezen alapelv mozgatja az Életet, amely rendkívül komplexen teremti magát, a maga szabadságában és végtelen heterogenitásában. Erre jól rezonál Michel Henry tézise is, aki az élet önnemzéséről, az abszolút Élet kinyilatkoztatásáról beszél. (Henry 2013:15) Ha mélyebb rétegekben tekintjük át Bergson filozófiáját, akkor az *élan vital* ezen dinamikája az az általános ontológiai elvvé emelt mozgás, melyben a virtuális megszakítatlanul aktualizálódik a világban, egyre újabb és újabb differenciációkat hozva létre önmagát ismételve. Ez a korábban a tudatnál azonosított heterogén és eleven lendület immár kozmogóniai elvvé vált.

Bergson kritika alá veszi az evolucionizmus és a vitalizmus egyedfejlődésre vonatkozó elméleteit, mondván, hogy azok túlságosan a mechanisztikusak egy élő és rendkívül összetett folyamat leírására, illetve teleológiaiag tételezettek. Hiszen, mint láttuk Bergson az intellektuális, megmerevedett racionalitást nem tartja alkalmasnak egy olyan terület feltárására, amely követhetetlenül mozog és teremtődik, így szerinte egy ilyesféle racionális céltételezés is szükségképpen el fogja véteni a valóságot, mivel nem figyel eléggé rá. „Éppen, mert az értelem mindig újraalkotni akar és adottból akar újraalkotni, mindig elejti azt, ami *új* valamely történet minden pillanatában. Nem vállalja az előreláthatatlant. Elvet minden teremtést” (Bergson 1987:152). Az élet ebből a szempontból valami olyasmi, amit nem lehet feltárni megfelelően pusztán a felszíni jelenségeinek vizsgálatával, és ellenáll minden erőszakos racionális beléhatolásnak, csak is egy lágy megismeréssel, az eredeti adódását kutató intuícióval megérthető. Ha a filozófia és a tudomány kizárólag a szélsőséges minőségeket kezeli tájékozódási pontként, mint a valami és a semmi, akkor elkerülhetetlenül átsiklik a folyamatokon, pedig a lét mozgásában, ön-teremtődésében érthető meg, és érhető tetten.

### 3. Husserl - ingamozgás közvetlen és közvetett között

Husserl filozófiájában egy érdekes, ambivalens aspektus tárul fel előttünk. Ő az első filozófusok között van, akik szeretnék figyelmük fókuszpontját valami nagyon elsődlegesre, nagyon közelire és közvetlenre átirányítani. Hiszen Husserl volt az, aki egyáltalán lehetővé tette annak az esélyét, hogy a fenomenológia megpróbálkozhasson egy ilyen kísérlettel, mint az eleven adódás közvetlen tettenérése. Mindvégig mozgatja az élet elérésének vágya.<sup>25</sup> Mint ahogy Gadamer is találóan megállapítja, a husserli transzcendentális élet, a „világképző élet” és az „öneszmélő élet” kettőségében tárul fel, azonban mégis mindvégig hiányzik Husserlnél az élet közelebbi meghatározása (Gadamer 1984:184). Megfigyelhető nála a közvetlenség egyik első valódi felmutatása – például a fenomenon kapcsán, vagy az ősbennyomás vizsgálatában – azonban módszertanában, amely végig valamilyen idealitást kíván kiszabadítani a realitásból, egyre inkább eltávolodik ettől a korábban felmutatott közvetlenségtől. Eljárásának olyan központi elemei, mint az epokhé vagy az eidetikus redukció, bár az apodiktikus evidencia megtalálásában és az arra épülő építkezésben eredményesnek bizonyulnak, azonban folyamatosan elzárnak előle minden közvetlen utat a közvetlenség felé. Mindeközben folyamatosan foglalkoztatja az élet fogalma is, és a transzcendentálfilozófiai eszközök mérsékelt háttérbe szorítása után a kései filozófiában megdöbbentő lépéseket tesz az életvilág fogalmiságának kidolgozásakor. Összességében egy óriási ívet ír le filozófiai fejlődésében.

#### 3.1. A közvetlenség *felfakadási* pontjai:

Husserl az ősbennyomás kapcsán használja a felfakadási pont (*Auslaufpunkt*) kifejezést, de nagyon jellemzőnek tartom a közvetlenséghez való viszonyulásával kapcsolatban is. Husserlnek határozott célkitűzése az élet elérése mindvégig, és a közvetlen többször is – mondhatnánk – felszínre tör filozófiájában. Azonban mivel módszere alapján értelemegységek kinyerésére törekszik közvetett úton, így mindig bekövetkezik az eltávolítás is, és ezzel mintegy ingamozgást végez ezek között az aspektusok között.

Ahhoz nem fér kétség, hogy Husserl a fenomenéknak, mint az eredendő adódásnak a közvetlen felmutatásával hozzáfér ehhez a közvetlenséghez. *A Karteziánus Elmélkedések* 8. §-ban írja:

„De viszonyuljon bárhogy is ez a fenomen a valósághoz (...), maga a fenomen mégsem semmi, hanem éppen az, ami (...) lehetővé teszi, hogy számomra bármi, mint igaz lét – mint véglegesen eldöntött vagy mint eldöntendő – értelmet és érvényt nyerjen. (...) S újra: tegyük föl, hogy távol tartok magamtól minden érzéki és érzékiségében fundált tapasztalati hitet, (...). De ez a tartózkodás mégis az marad, ami, mégpedig a tapasztaló élet egész áramlásával együtt. S számomra ez a tartózkodás ráadásul folytonosan jelen van, tapasztalatilag a jelenléti mező összefüggésében tudatos a maga tősgyökeres eredetiségében, mint *ugyanaz* a valami” (Husserl 2000:30).

Világosan kimondja, hogy bármilyen technikai státuszt is rendelünk a fenomen mellé, lényegében akkor is az lesz számunkra az a tősgyökeres adódás, az az eredeti, tapasztaló áramló élet, ami minden értelemadásnak és evidenciának a sarokkővét fogja képezni (Husserl 2000:30). Ráadásul ez az adódás egy folyamatosan jelen lévő áramlás is, a tapasztalati élmények folyama kezdetben, később pedig maga a tudat, amely „van”. Itt a bemutatott folytonosság és áramlás, valamint az eredetszerű fenomen az észlelés és értelemadás genealógiáján keresztül értelmezhető. Nemcsak elénk kerülő képekről van szó - amik vagy

<sup>25</sup> Ide kapcsolódóan ld. Toronyai 2001.

vannak, vagy nincsenek – hanem valami olyanról, ami valós, mozgásban van, és folyamatában eleven.

A *Logikai vizsgálódások* aktuselméletében is megjelenik egy kevésbé artikulált közvetlenség, méghozzá az egyszerű, érzéki észlelések kapcsán. „Minden észlelésről azt mondják, hogy magát a tárgyat közvetlenül ragadja meg. Azonban ez a közvetlen megragadás különböző értelemmel és karakterrel rendelkezik aszerint, hogy szűkebb vagy kitágított értelemben vett észlelésről van-e szó, (...) másképp kifejezve: reális vagy ideális tárgy” (Husserl 2009:85). Husserl itt az egyszerű *intuitívészleleti* aktusok (például egy tárgy különböző irányokból megtekintve) egységéről beszél, és emellett érvel, hogy ez egy egyszerű egység, mely „a részintenciók közvetlen összeolvadásaként és új aktusintenciók hozzájárulása nélkül lép fel” (Husserl 2009:87). Tehát legalább az egyszerű észlelések szintjén nem szorulunk valamilyen közvetettségre vagy fundáltságra. Ezek az intuitív aktusok a *Logikai vizsgálódásokban*: az észlelés, a visszaemlékezés, az előlegezés, a képzelet és a képtudat. Érdekes megjegyezni, hogy Husserl és Bergson mindketten használják az intuíció módszerét, azonban más-más jelentéssel (ld. függelék), Jacobs & Perri elemzése szerint ezek nem is esnek olyan messze egymástól, mint gondolnánk (Jacobs & Perri 2010:107).

Az aktuselméletnek lép a helyébe a húszas évek kései filozófiájában a genetikus fenomenológia, amely már nemcsak a fenomének formai jellegével, hanem egyben tartami meghatározottságaival is foglalkozni kíván, be akarja emelni a vizsgálatba azok létrejövésének dimenzióját is. Az egyszerű, passzív genezisek konstitúcióját az asszociáció elve működteti. Mint írja: „Ez a konstitúciós kör a „velünk született” a priori birodalma, ami nélkül az ego mint olyan elgondolhatatlan lenne” (Husserl 2000:95). Ezáltal kapunk egy olyan modellt, amely már reagálni tud az eleven mozgására, azonban kizárólag közvetett módon, mivel asszociációs betöltődés útján funkcionál. Az *Ideen I.* kötetében írja Husserl, „hogyminden, ami *intuíciónban*, primordiálisan adódik, elfogadandó, úgy, ahogyan adódik”. Sőt, önmagát nevezi a valódi empiristának, mert azzal az igénnyel lép fel, hogy minden gondolat és elmélet a tapasztalatnak legyen alárendelve (Smith 2003:134).

Husserl Bergsonhoz hasonlóan szintén elutasítja a tudat pillanatnyiségének dogmáját és a tudat immanens ideje mellett érvel. Nem szűkíthető le az intencionális tudat egy pontszerű jelenre, mert az időtudat egyrészt a tudat konstitúciójának horizontja, másrészt pedig terméke, tehát mindenképpen csakis folyamatában szemlélhető, a retenciók – ősbnyomások – protenciók egysége megbonthatatlan. Az *ősbnyomás* „az a felfakadási pont, mellyel az időben tartó tárgy létrejötté elkezdődik” (Husserl 2002:41). Közvetlenségét mi sem jelzi jobban, mint az *Időelőadások I.* számú mellékletében megadott elnevezései: „abszolút kezdet”, „ősforrás”, *genesis spontanea*, „őslétrejövés” (Tengelyi 2007:163). Ez az abszolút eredendő, az új, melyet a tudatspontaneitás már csak növekedéshez juttat. Ez a gondolat Henryra és Levinasra is inspiratíván hat.

Szintén egy közvetlen motívum Husserlnél a tudat esszenciális jegye az intencionalitás, az irányultság – a tudat azáltal konstituálódik, hogy valamire irányul. Ezt a jellemzőt ugyan elsőre paradoxnak tűnhet a közvetlenséghez kapcsolni, de a közvetlenség lényege az elválasztottság hiánya. És husserli értelemben az intencionális tudat és tárgya közé már nem ékelődik semmilyen ismeretelméleti akadály. „Eszert az intencionalitás közvetlen viszony tudat és tárgy között, a tudat ugyanis mindig valaminek a tudata (Bewusstsein von ...), vagyis a tudat soha nincs tárgy nélkül, ahogy a tárgy sem értelmezhető a rá irányuló tudataktustól függetlenül” (Ullmann 2010:146). Ezt nevezhetnénk akár a fenomenológia egyszerre távolságot megszüntető, és ugyanakkor távolságot létrehozó eszközének – hiszen a közvetlenség csak fenomenológiailag értelmezhető. Husserl a *Logikai vizsgálódásokban* írja (V. vizsgálódás 12. §):



„Objektíve tekintve (...) természetesen helyes az, hogy az én *minden aktusban* intencionálisan a tárgyra irányul. Ez magától értetődő, amennyiben számunkra az én semmi több, mint a „tudat egysége”, mint az élmények mindenkori „nyalábja”, vagy (...) mint olyan folyamatos, dologi egység, ami a tudategységben az élmények személyes szubjektumaként intencionálisan konstituálódik (...)” (Husserl: 2009:31).

Végül tekintsük át röviden a kései filozófia *életvilág* tematikájáról, amely teljessé teszi bizonyosságunkat Husserl közvetlenség felé haladó törekvését illetően. *Az európai tudományok válsága és a transzcendentális fenomenológia* című mű idejére Husserl jelentős változtatásokat hajtott végre gondolkodásában. Két olyan módszertani eszköztől is eltávolodik, amelyek korábban fontosak voltak a számára, mégpedig a redukció közvetettséget eredményező eljárásától és az abszolút kezdet felkutatására irányuló törekvéséről is. Az állandó feladatot jelentő tudományosság eszméjét a természetes beállítódásban kell újragondolni. De ennél is jelentősebb számunkra a tudományt megelőző élet alapzatának feltárására irányuló törekvés.

„Az életvilág számunkra, akik éberben élünk benne – (...) – mindig jelen van, eleve létezik: a »talaja« bármilyen, akár elméleti, akár elméleten kívüli gyakorlatnak. A világ számunkra éber, valamiképpen mindig gyakorlatilag érdekelt szubjektumok számára nem alkalomszerűen, hanem mindig és szükségképpen, mint minden valóságos és lehetséges gyakorlat egyetemes mezője, mint horizont van eleve adva. Az élet nem más, mint állandóan a világ bizonyosságában való élés” (Husserl 1998:181).

Ez az idézet magáért beszél, azt hiszem: az életvilág mint természetes horizont, és az élet mint a világ bizonyossága. Mintegy megtérés a közvetlenséghez, ezzel a kör bezárul. Husserl asszisztense és Heidegger későbbi követője, Eugen Fink néhány kritikai észrevételt fogalmaz meg az életvilág kapcsán, de ezek részletes tárgyalásától most eltekintünk. Felhívja a figyelmet például arra, hogy az életvilágot ne csak tárgyyszerű viszonyokban gondoljuk el, mert ez erősen sematizálja mestere modelljét (Bruzina 2004:372), amely a különböző életvilágok találkozása esetén itt is egyfajta módosult asszociációt vagy beleérzést alkalmazott.

### 3.2. Az eltávolított közvetlen

Kénytelenek vagyunk megemlíteni Husserl azon periódusait, tematikáit is, amelyek nem közelebb, hanem inkább távolabb juttatták őt a közvetlentől. Mint ismeretes, nála a kérdésfeltevés alapvetően nem magára a létre, hanem a lét értelmeire, fenomenális szerkezetére irányul. Így legalább annyira jellemzi a közvetett módszerek iránti vonzódás, mint a gyakran előtörő közvetlenhez való visszatérés.

A korai Husserlre jellemző formalizáló attitűd bukkan elő például a „lét nem valami észlelhető” (Husserl 2009:80) elvében is, melyet Kant nyomdokain visz tovább, és mely megközelítés jól rímel Hegel tanaira (Hegel 1979:45 és 1979:58) az áthatolhatatlan tiszta létről (vö. Hegel 1979:45-58). Husserl érvelése is logikai irányból közelít, miszerint a lét szó nem rendelkezik objektív korrelátummal, ezáltal az észlelési aktusban nincs olyan jelentés, amely betölthető lenne ennek kapcsán. Ezt a kijelentést még el is fogadhatnánk, ha egy leszűkített értelmezési keretben vizsgáljuk, bár így is ellentmond neki Merleau-Ponty kései ontológiájának létfelfogása, mely szerint: „A világ húsa a látott Lét, vagyis olyan Lét, mely lényege szerint *percipi* (észlelt), és csakis általa érthetjük meg a *percipere* (észlelni) mibenlétét” (Merleau-Ponty 2006:280). A létezés észlelhetőségének elvitatásának gondolata egy új formában jelenik meg az epokhé módszerében Husserlnél, amely majd az *Ideen* 1913-as kiadásában tűnik fel, és részletes kifejtésre kerül a *Karteziánus elméletekben* is. Az epokhé (ἐποχή) némileg a karteziánus kétely mintájára egy ismeretelméleti biztosítékként funkcionál. Husserl arra

törekszik, hogy a descartes-i és kanti hagyomány kritikájával és újraértelmezésével egy apodiktikus evidenciához jusson el. Ennek érdekében létre kell hoznia egy megtisztított tudatfogalmat, melynek során el kell vonnia a tudat nem evidens tartalmait, sőt, minden nem apodiktikusan evidens tartalmát.

„Nem elégséges tehát, ha minden számunkra eleve adott tudományt érvénytelennek nyilvánítunk és elfogadhatatlan előzetes ítéletek gyűjteményeként elutasítunk, hanem a tudományok egyetemes talaját, a tapasztalati világot is meg kell fosztanunk naivan elfogadott érvényességétől. A világ léte, mely a természetes tapasztalati evidencián alapszik, nem lehet számunkra magától értetődő tény, hanem csupán érvényesség-fenomén” (Husserl 2000:28).

A *Karteziánus elmélkedések* megfogalmazása szerint a *fenomenológiai epokhé* (Husserl 2000:31) nem más, mint a transzcendentális redukció által történő minden külsőnek a „zárójelzése”. Az epokhé segítségével előzetesen sterilizált tapasztalati horizont létrehozása után Husserl a fenomenológiai, később eidetikus redukció eszközével a korábban lebontott majd helyreállított világból tiszta értelemegységeket nyer ki. Ugyan ez a fenomenológiai vizsgálat nem csak a konstituáló, tehát értelemadó oldalhoz fér hozzá, hanem a konstituált, intencionális tárgyiaság is közvetlen evidencia módján adódik egyfajta immanenciaként, másrésztől azonban ez a megszüntetett majd visszaállított tárgyiaság mégiscsak egyfajta lejárása, redukálása lesz annak a közvetlen valóságnak, amelyet megragadni szeretnénk. Lényegében Husserl azért mond le szükségszerűen a közvetlenségről, mert idealitások formájában szeretné megragadni a nyers realitást, és eközben részben átalakítja azt, a tiszta adekvát megismerés ígéretéért cserébe. Az eidetikus redukcióval és kategoriális szemlélet működésével egy közös probléma van: az ideális tárgy. Husserl az eidetikus redukciót az eidetikus látás metodológiailag megalapozott, tudatos gyakorlatának látja. Világos, hogy ezek az ideális entitások nem valamilyen örökkévaló ideák, hanem csak a természetes entitások viszonylatában ideálisak, méghozzá általánosságuk által. De még ha nem is tételezünk ezeknek az idealitásoknak egy autonóm ontológiai létszintet (ami ellen Husserl többször is védekezett), akkor sem tűnik elfogadhatónak az a feltevés, hogy „ideális tárgyak nélkül nincsen tapasztalat. Csak az ideális tárgyak teszik lehetővé, hogy tényállásokat észleljünk, hogy szituációkban találjuk magunkat. Az ideális entitások részt vesznek a tapasztalat artikulálásában, a tapasztalat konkrétsága belőlük fakad” (Marosán 2017:80). Ez némileg ellentmondásos gondolatnak tűnik, hiszen a tapasztalat már a fogalmi szint előtt is elér minket, egyértelműen megelőzi a konstruált idealitásokat, ha csak azok nem örökérvényű ideák. És még ha részt is vesznek ezek az idealitások a tapasztalat artikulálásában, konkrétságuk és evidenciájuk a létből fakad. De ezen túl további probléma az is, hogy kategoriális szemlélet ideális tárgyiaságai, melyek egy észlelési szituációban betöltődnek, mindig viszonylagosak lesznek, hiszen ezek a lényegiségek nem magukból a tárgyakból fakadnak, hanem a szemlélőből, aki ezeket a személyes ítéleteket általánosnak és ideálisnak nevezi. Az ilyen „általános” viszonylagossága miatt mindig súlytalan lesz. Merleau-Ponty azzal érvel:

„A lényeg léte nem elsődleges, nem alapozza meg önmagát, általa nem érthetjük meg, hogy mi a Lét. (...) Az általunk feltárt lényegekkkel kapcsolatban semmilyen jogunk sincs azt állítani, hogy a Lét eredeti értelmét adnák, hogy az önmagában való lehetőséget, vagyis a lehetőségek összességét meghatároznák (...)” (Merleau-Ponty 2006:126).

A lényeg ehelyett inkább a létnek egyfajta megnyilvánulási módja, stílusa – mondja ugyanitt. Hasonló kritikát fogalmaz meg Tengelyi is a *Tapasztalat és kifejezésben*, mikor arról beszél, hogy Husserl mindig „élményként” fogja fel a tapasztalatot, amely nem más, mint a tudat átkeresztelése. Azonban a tapasztalat újdonságával meglepi a tudatot, és mindig hordoz

tudatidegen elemeket is (Tengelyi 2007:19). A tapasztalat részben egy magától meginduló, önálló értelemképződés terméke, ezt a kései Husserl már megsejti.

Husserl közvetett eljárásainál ugyanaz a probléma az *asszociációs elvvel*, mint a tiszta idealitásokra történő *redukcióval*, vagy a *beleérzés* aktusával az interszubsztívitás probléma kapcsán. Mégpedig, hogy mindig már valami előre adottból, valami már megismertből indul ki, és azt feltételezi, hogy a tapasztalt majd ehhez fog igazodni. Ezek az eljárások azt a kockázatot hordják magukban, hogy az önkényes sematizmus vádját vonják magukra és a valódi tapasztalás helyett annak csak az utánzatát állítják elő, miközben elveszítik az eredeti kapcsolatot az eleven tapasztalattal, a világgal és a Másikkal.

#### 4. Összegzés

Röviden összefoglalva vázlatos áttekintésünk eredményeit, kitűzött célunknak megfelelően a közvetlenség nyomait igyekeztünk feltárni Bergson és Husserl munkásságában. Bergson több fontos lépést tesz meg, amely előkészíti az utat az Élet közvetlen fenomenológiai megragadása felé. Ilyen a tudat eleven és komplex élményáramként való meghatározása, mely sajátos természetű idővel rendelkezik; az intuíciónak, mint egy prereflexív megismerési módnak az előtérbe helyezése; és végül az eleven Élet folytonosan teremtődő, mozgó és változó természetének felismerése a tudatban és a világban egyaránt.

Mint láhattuk, Husserl megítélése rendkívül problematikus, egyrészt (részben kiadatlan) munkáinak mennyisége miatt, részben azért, mert Husserl úgy is olvasható, mint akiben transzcendentális eszközei ellenére mindvégig megvan egy közvetlent is megragadó attitűd. Még Merleau-Ponty is így olvassa Husserlt és próbálja megtalálni például az eidetikus redukció eredeti értelmét. „Az eidetikus redukció viszont arra való eltökéltség, hogy úgy készessük megjeleníteni a világot, ahogyan az minden önmagunkhoz való visszatérés előtt van, az az ambíció, hogy a reflexió megfelelésbe kerüljön a tudat reflektálatlan életével” (Merleau-Ponty 2012:16). Bergson és a kései Husserl kapcsán hiba lenne szoros kapcsolódási pontokat vagy párhuzamokat keresni az életre irányuló modelljük kapcsán, hiszen alapvetően eltérnek intencióik. Azonban az életvilág gondolat kibontakozásának idejétől a karteziánus ihletettséggű fenomenológia valami újnak adja át a helyét (Kerszberg 2010:241).

Abban biztosak lehetünk, hogy Bergson és Husserl szerteágazó, és a módszertan minden szegletét feltérképező filozófiai munkássága egy új fejezetet nyitott a filozófiatörténetben, és lehetővé tette a fenomenológia további alakváltozatainak megjelenését. És végül mindketten eljutnak az életnek ahhoz a közvetlenségéhez, amelyet oly erősen szerettek volna megragadni.

## 5. Függelék

Áttekintő ábra a Bergsonnál és Husserlnél is előforduló fogalmak jelentésbeli különbségeiről

Közös fogalmak	Bergson	Husserl
<b>Tudat, mint áramlás</b>	Komplex élményáram és 2 szintű Én 1. felszíni Én (szociális időben él, reflektál) 2. mély-Én (folyamatos heterogén komplex élményáram, mely nem hozzáférhető a hagyományos intellektuális eszközökkel)	Őseredeti nem tárgyiasítható adódás, mint az élmények folyama és a 3 rétegű Én: 1. élmények azonosságpólusa 2. habitualitások, a megszerzett ismeretek és meggyőződések szubsztrátuma 3. a teljes konkrétságában vett Én, a monász
<b>Intuíció</b>	A tartam megismerésének kitüntetett módszere, mely nem az időn kívül ragadja meg tárgyát, közvetlen, hasonló módon.	Egyszerű észleleti, passzív intuitív aktusok, az analitikus hierarchiában a legalsó helyen állnak, egyszerű adottságok és semmiképpen sem fundált szintézisek megragadására képesek.
<b>Belső idő</b>	Élményidő, heterogén időfolyam, nem mérhető a térbeliesített fizikai idő alapján.	A tudat immanens ideje nem bontható kimerevített pontokra, az egótól nem elválasztható a múlt és jelen aurája.

## Bibliográfia

- Bergson, Henri (2012): *A Gondolkodás és a mozgó – Esszék és előadások*. Budapest: L' Harmattan
- Bergson, Henri (1990): *Idő és szabadság*. Szeged: Franklin reprint
- Bergson, Henri (1987): *Teremtő fejlődés*. Budapest: Akadémiai Kiadó
- Bergson, Henri (1910): *Bevezetés a metafizikába*. Budapest: Politzer Zsigmond
- Ronald Bruzina (2004): *Edmund Husserl & Eugen Fink – Beginnings and Ends in Phenomenology 1928-1938*. London: Yale University Press
- Deleuze, Gilles (2000): *A bergsoni filozófia*. Budapest: Atlantisz Kiadó
- Gadamer, Hans-Georg (1984): *Igazság és módszer – Egy filozófiai hermeneutika vázlata*. Budapest: Gondolat Kiadó
- Hegel, G. W. F. (1982): *Ifjúkori írások*. Budapest: Gondolat Kiadó
- Hegel, G. W. F. (1979): *A logika tudománya I-II*. Budapest: Akadémiai Kiadó
- Heidegger, Martin (1989): *Lét és idő*. Budapest: Gondolat Kiadó
- Henry, Michel (2013): *Az élő test*. Budapest: Bencés
- Husserl, Edmund (1998): *Az európai tudományok válsága I-II*. Budapest: Atlantisz Kiadó
- Husserl, Edmund (2000): *Karteziánus elmékedések*. Budapest: Atlantisz Kiadó
- Husserl, Edmund (2002): *Előadások az időről*. Budapest: Atlantisz Kiadó
- Jacobs, Hanne & Perri, Trevor: *Intuition and Freedom (2010): Bergson, Husserl and the Movement of Philosophy In.: Bergson and Phenomenology* (szerk. Michael R. Kelly) New York: Palgrave Macmillan

- Kelly, R. Michael (2010): *Bergson's Phenomenological Reception: The Spirit of a Dialogue of Self-Resistance* In.: *Bergson and Phenomenology*. (szerk. Michael R. Kelly) New York: Palgrave Macmillan
- Kerszberg, Pierre (2010): *From the World of Life to the Life-World* In.: *Bergson and Phenomenology* (szerk. Michael R. Kelly) New York: Palgrave Macmillan
- Marosán Bence Péter (2017): *Kontextus és fenomén*. Budapest: L'Harmattan
- Merleau-Ponty, Maurice (2006): *A látható és a láthatatlan*. Budapest: L'Harmattan
- Smith, A. D. (2003): *Husserl and the Cartesian Meditations*. New York: Routledge
- Tengelyi László (2007): *Tapasztalat és kifejezés*. Budapest: Atlantisz Kiadó
- Tengelyi László (1998): *Élettörténet és sorseseemény*. Budapest: Atlantisz Kiadó
- Toronyai Gábor (2001): *A késő husserli transzcendentális fenomenológia mint tudományos életfilozófia* In: *Magyar Filozófiai Szemle 2001/1-2. sz.*
- Ullmann Tamás (2010): *A láthatatlan forma – Sematizmus és intencionalitás I*. Budapest: L'Harmattan
- Ullmann Tamás (2011): *Az intuíció problémája Bergson és Merleau-Ponty filozófiájában* In.: *Bergson aktualitása*. Budapest: Gondolat Kiadó
- Varga Péter András – Zuh Deodáth (szerk.) (2009): *Husserl és a logikai vizsgálódások*. Budapest: L' Harmattan

## **Hobbes a hatalomról és a jogról a természeti állapotban** **Csornay Annamária (Eötvös Loránd Tudományegyetem)**

### **Absztrakt**

Hobbesot a hatalom elsősorú teoretikusaként tartják számon az angolszász politikafilozófiában. Hatalomelméletére sokan hivatkoztak, de az elemzések ritkán térnek ki a hatalom és a jog kapcsolatára, vagy tévesen értelmezik azt. Dolgozatomban a Hobbes-féle természeti állapotban kívánom bemutatni a hatalom és a jog viszonyát. Kiindulásképpen ismertetem a hobbesi egoista emberképet, aminek lényege, hogy az individualista ember számára önmaga érdekeinek érvényesítése a legfontosabb, és ez az, ami motiválja hatalomvágyát. Ezt követően megvizsgálom a Hobbes hatalomdefinícióiban megjelenő hatalomfelfogásokat: a hatalmat, mint képességet és a hatalmat, mint hatóképességet, valamint ezek összeegyeztethetőségét a szabadság fogalmának megfelelő értelmezésével. A hatalom és a szabadság fogalma meghatározza, hogy mit tekinthetünk a hatalom korlátjának. Számos akadály van az előtt, hogy mit tehet meg az ember. Vannak belső korlátok (például a képességek hiánya), és vannak külső akadályok (például, ha az ember egy nagyobb erővel találja szemben magát). A természeti törvények érvényességének elemzése során rávilágítok arra, hogy a természeti törvények nem jelenthetnek valódi korlátot a hatalomnak. Továbbá megmutatom, hogy a természeti törvények és a természetjog látszólagos ellentmondása feloldható. Ezzel egyúttal a szerződések betartásának köteleességéről szóló vita is eldönthetővé válik: hiába írja elő a harmadik természeti törvény, hogy a megkötött megállapodásokat teljesíteni kell, értelmezésem szerint, ha az ígéret nem betartása jobban szolgálja az ember érdekét, nem kötelező betartani azt. A természeti törvények és a természetjog elemzése alapján megállapítom, hogy az, hogy „mindenkinek mindenhez joga van”, vagyis a természetjog alapján kijelentett korlátlan hatalomhasználat az erősebb jogának érvényesülését jelenti a hobbesi természeti állapotban.

### **1. A hatalom meghatározásai**

Hobbes egész filozófiájának középpontjában a hatalom áll.<sup>26</sup> A hobbesi hatalomfogalom megértéséhez először a hatalom birtokosát, az embert szükséges megvizsgálni. Hobbes az embert önmagában állóként kezeli. Az egyedi emberi lények megelőzik a társadalmi interakciót, nem termékei a társas környezetnek, ezt nevezi Hampton radikális individualizmusnak (Hampton 1987, 9). Ezért az egyén az az egység, amely a vizsgálat tárgyát kell, hogy képezze (Oakeshott 1975, 34-35). Hobbes embere egoista: elsősorban az önfenntartás vezérli, és ennek megfelelően cselekszik. El akarja kerülni az erőszakos halált, a *summum malumot*, azaz a legfőbb rosszat. A halál elkerüléséhez szüksége van erőre, hatalomra. Ráadásul a természeti állapotban az emberek nagyjából egyenlők, bárki képes legyőzni, akár meg is ölni a másikat. Szükségleteik és vágyaik, a versengés, a bizalmatlanság és a dicsvágy miatt konfliktusba kerülnek egymással. Mivel nincs legfőbb jó, ezért sokféle lehet a boldogulás útja, és az ezért folyó állandó küzdelem szintén konfliktusokat okozhat. Így jön létre, és marad fenn

---

<sup>26</sup> “It is, indeed, of the greatest importance, for Hobbes’s philosophy is, in all its parts, preeminently a philosophy of power precisely because philosophy is reasoning, reasoning the elucidation of mechanism, and mechanism essentially the combination, transfer, and resolution of forces. The end of philosophy itself is power – scientia propter potentiam. Man is a complex of powers; desire is the desire for power, pride is illusion about power, honour opinion about power, life the unremitting exercise of power, and death the absolute loss of power. And the civil order is conceived as a coherence of powers, not because politics is vulgarly observed to be a competition of powers, or because civil philosophy must take its conceptions from natural philosophy, but because to subject the civil order to rational enquiry unavoidably turns it into a mechanism.” (Oakeshott 1975, 19)

a *bellum omnium contra omnes* állapot. Mivel az ember folyamatosan fél, „az emberi élet magányos, szegényes, csúnya, állatias és rövid” (Hobbes 1999a, 169).

Hobbes az ember és a hatalom kapcsolatában általánosnak és elsődlegesnek tartja „az újabb hatalom iránti örökös és szüntelen vágyat” (Hobbes 1999a, 145), amelynek az az oka, hogy a jó élethez szükséges megszerzett hatalom hosszabbtávú élvezetét csak újabb és újabb hatalomszerzéssel lehet biztosítani. A különböző veszélyek és fenyegetettség miatt mindenkinek jól felfogott érdeke, hogy minél több hatalomra törekedjen, mert annál biztosabb, hogy meg tudja védeni önmagát. Vagyis az egyén számára a hatalom eszköz, nem önmagában való cél. Ennek felismerése már rámutat arra, hogy Hobbes nem hataloméhesnek és megalománnak tartja az embereket, akik a hatalmat a hataloméért akarják. Lehetnek ilyen emberek is, de nem ez az általános. Az emberek leginkább azért nem elégszenek meg annyi hatalommal, amennyivel képesek megvédeni magukat másokkal szemben, mert nem tudhatják, hogy mennyi az önvédelemhez biztosan elég hatalom.

Ahhoz, hogy érthetővé váljon, pontosan mire irányul a hatalomvágy, meg kell válaszolni a kérdést, hogy mi a hatalom. Hobbes a következő definíciókat adja:

1. *Az Elements of Lawban*: „Ez alatt az erő alatt ugyanazt értem, mint a test és az elme képességeit, amelyeket az első fejezetben említettem, vagyis a test tápláló, nemző, mozgató képességét; és az elméjét, a tudást. [...] És mivel az egyik ember hatalma ellenáll és akadályozza a másik hatásait: a hatalom egyszerűen nem több mint az egyik hatalma a másik fölött. Ha egyenlő hatalmak egymás ellen lépnek fel, elpusztítják egymást; ezt a szembenállást versengésnek nevezzük.” (ford. a szerző) (Hobbes 2017, 66).
2. *A De Civeben*: „Az emberi természet képességei négy típusra vezethetők vissza: testi erő, tapasztalat, értelem, szenvedély” (ford. a szerző) (Hobbes 2017, 128).
3. *A De Corporeban*: „Az oknak és az okozatnak megfelel a *hatalom* és a *cselekedet*; sőt, azok és ezek ugyanazon dolgok” (ford. a szerző) (Hobbes 1839, 127).
4. *A Leviatánban*: „Az emberi hatalom általánosságban véve azokat az eszközöket jelenti, amelyek valakinek egy adott pillanatban valamely jövőbeli, jónak tetsző dolog eléréséhez rendelkezésére állnak, s ez a hatalom vagy eredeti, vagy járulékos. [...] A természetes hatalom a test vagy elme olyan kiemelkedő képessége, mint például a rendkívüli erő, szépség, okosság, ügyesség, ékesszólás, bőkezűség, nemesség” (Hobbes 1999a, 135).

A hatalom fenti meghatározásaiból kiindulva, két része van Hobbes hatalom-konceptiójának. Egyrészt Hobbes számára a hatalom az ember természetes erejét, képességeit jelenti, másrészt egy kívánt hatás elérésének képességét. Még egyszerűbben megfogalmazva: egyfelől a hatalom képesség, másfelől hatóképesség. A legkorábbi szövegben a hatalom mind két értelmezése megjelenik: a hatalom, mint képesség és a hatalom, mint másokkal szemben meglévő hatóképesség. A másik korai meghatározás tisztán a képességekre fókuszál. A harmadik idézet éppen ellenkezőleg: nem a képességek oldaláról, hanem a kiváltott hatás oldaláról határozza meg a hatalmat. E szerint a meghatározás szerint a hatalom és az ok azonos, és csak azért használunk különböző szavakat, mert az egyik szó esetében a hatás kiváltására való képességre utalunk, ezt hívjuk hatalomnak; a másik szó esetében pedig egy időbeli helyzetre, ezt hívjuk oknak (Alexander 1971, 42). Ennek ellenére meg kell jegyezni, hogy a természetes hatalom mégsem követi Hobbes kauzalitás modelljét (azaz nem egyirányú és nem tranzitív). A természeti állapotban éppen ebből fakadnak a problémák, ezért a később létrehozott mesterséges hatalom a természetes kauzalitás mintájára van megalkotva (Read 1991). A

*Leviatánban* található definíció a hatalomnak a szerzésre való képességét emeli ki, de megjelennek a képességek is, amelyek természetes hatalomként vannak bemutatva.

A hatalom, mint képesség és a hatalom, mint hatóképesség közötti különbség lényege könnyen világossá válik a következő megfontolások nyomán. Hobbes az *Elements of Lawban* és a *De Civeben* a hatalmat elsősorban természetes képességekkel azonosította, ugyan megjelenik a hatóképesség is, mint fontos szempont, de nem a hatalom definíciójaként. A *Leviatánban* viszont már társadalmi konstrukcióként kezeli a hatalmat Hobbes (Field 2014). Ez az olvasat a hatalom, mint pusztán képesség és a véleményen alapuló hatalom szétválasztását koncepcionális változásként értékeli. Hobbes a *Leviatánban* a hatalmat attól teszi függővé, hogy az a társadalmi viszonyokban mennyire használható. „Aki abban a hírben áll, hogy hatalma van, annak valóban hatalma van, mert ez által a védelemre rászorulókat magához vonzza” (Hobbes 1999a, 135). Ebből az is következik, hogy amit Hobbes járulékos hatalomnak nevez – gazdagság, hírnév, barátok, jó szerencse, vagy máshol vagyon, tudás és rang – míg korábban csak a hatalom jele volt, a *Leviatánban* már a természetes hatalommal azonos státusszal bír. Hatalommennyiség tekintetében nincs értelme a járulékos hatalmat az eredeti (vagy természetes) hatalomra redukálni, mert azonos képességekkel rendelkező egyének közül nyilvánvalóan annak van nagyobb hatalma, aki (képességei segítségével) több vagyonra, hírnévre, és egyéb dolgokra tudott szert tenni. A *Leviatánban* bemutatott hobbesi hatalomelméletben emellett, hogy felértékelődik a társadalmi nézőpont és megjelennek például a szövetségesek, mint alapvető részei a hatalomnak, előtérbe kerül a hatalom változékony természete, és az, hogy az egyéneken kívül álló dolgok is befolyásolják az egyén hatalmát.

Az *Elements of Lawban* található hatalomfelfogáshoz képest a *Leviatánban* megjelenő hatalomdefiníció egyértelműen a hatóképesség értelmében használja a hatalmat, de ez korántsem problémamentes. Ha a hatalom valami elérésére való képességként értelmezendő, azaz helyzetfüggő, kérdés, hogy hogyan egyeztethető össze Hobbes szabadságfogalmával. Ezt a problémát segít körbejárni a Skinner kontra Kramer vita a szabadság és a hatalom közötti viszonyról Hobbes elméletében. A vita fő kérdése, hogy a szabadság-e a nagyobb kategória, ami magában foglalja az hatalmat, vagy éppen fordítva, a hatalom feltételezi a szabadságot. Amennyiben csak azt hívjuk hatalomnak, amire megvan a szabadság, úgy a hatalomgyakorlás előtt nincsen külső akadály. A hatalomnak ez az értelmezése összeegyeztethető a hatalom, mint hatóképesség leviatáni meghatározásával. Viszont, ha azt fogadjuk el, hogy lehet olyan eset, amikor van erőnk, de nincsen szabadságunk, akkor külső akadályok korlátozhatják a hatalom használatát. Ez az értelmezés azonban nem egyeztethető össze a hatalom hatóképességként való elgondolásával.

Skinner úgy gondolja, hogy az ember természetes szabadsága – a szó megfelelő értelmében – akkor valósul meg, ha akaratának (vágyainak) végrehajtásához megvan a képessége és nincs megakadályozva abban, hogy ennek megfelelően cselekedjen (Skinner 1990). Amennyiben akár külső nyomás ellenére is megvan a képessége arra, hogy máshogy cselekedjen, akkor az illető szabadnak minősül. Ha viszont nincs erő vagy nincs akarat, akkor nincs értelme szabadságról, pontosabban szabadsághiányról beszélni. Ezzel szemben Kramer álláspontja szerint a hatalom cselekvésre való képességéből, valamint külső korlátok hiányából, azaz szabadságból kell, hogy álljon (Kramer 2001).

Hobbes a szabadságot így írja le: „valami azért szabad, mert nem ütközik ellenállásba” (Hobbes 1999a, 99). Kramer a következő idézettel kívánja alátámasztani álláspontját. „*Szabadságon* a szó eredeti értelmében a külső akadályok távollétét értjük. Ezek az akadályok gyakran elvonják az ember erejének egy részét attól, amit tenni szeretne, azt azonban nem gátolhatják meg, hogy ereje megmaradó részét megítélésének és értelmének parancsa szerint használja fel.” (Hobbes 1999a, 171.) Igaz, hogy ha Hobbes következetes lett volna, akkor azt írta volna, hogy a külső akadályok az ember szabadságának egy részét vonják el, ahelyett, hogy erejének egy részét veszik el, de fel kell tenni a kérdést, hogy mit is jelent pontosan a szabadság



elvonása. A szabadságot erő nélkül nem lehet értelmezni, a szabadság mindig az erőhasználatra vonatkozik. Tehát a külső akadályok végsősoron az erőhasználatra vannak hatással, azt korlátozzák: az egyén abban van megátolva, amire amúgy képes lenne. Ezért az idézet nem arra világít rá, hogy a hatalom vagy a szabadság a nagyobb kategória, hanem a szabadság és az erő viszonyára.

A következő példák segítségével viszont el lehet dönteni, hogy Skinner vagy Kramer olvasata áll-e közelebb Hobbes szabadságfogalmához. Skinner koncepciója azt feltételezi, hogy ha nincs erő, képesség, akkor nem beszélhetünk szabadságról. Hobbes példájára vonatkoztatva ezt, ha egy embert betegsége ágyhoz köti, akkor nem azért nem tud elmenni, mert nincsen szabadsága, hanem mert nincsen ereje. Ezzel szemben, ha valaki fogságban van, akkor a börtönből nem azért nem tud elmenni, mert nincs ereje, hanem mert nincsen szabadsága. Kramer viszont úgy gondolja, hogy ha nincsen szabadság, akkor nincsen erő. Ebben az esetben a fenti példák között nem lehet lényegi különbséget tenni: a beteg ember ugyanúgy nem szabad, mint a börtönben lévő ember. Ez azonban ellentmond Hobbes álláspontjának, miszerint, ha a cselekvés akadályának nem külső, hanem belső oka van, nem a szabadság hiányáról van szó, hanem a képesség hiányáról (Hobbes 1999a, 240), és – ahogy azt végsősoron Kramer is elismeri – ennek csak Skinner értelmezése felel meg.

A probléma az, hogy éppen Skinner olvasata nem egyeztethető össze a *Leviatánban* található hatalomdefinícióval. Ha a hatalom hatóképesség, akkor a külső akadályok hiánya, vagyis a szabadság szükségszerű kell, hogy legyen. Nem világos, hogy hogyan lehetne egyszerre fenntartani a hatalom és a szabadság ezen meghatározásait. Ráadásul a hatalom további vizsgálata során még inkább úgy tűnik, hogy mindkét definícióra szükség van. Annak, hogy mit tehet meg az egyén, vannak külső és belső korlátai. Belső akadály például a képességek hiánya, külső akadály például mások ereje vagy olyan természeti erők, amelyek gátat szabnak a cselekvésnek. Kramer olvasatával és a hatalom, mint hatóképességként való elgondolással szemben Skinner szerint külső akadályok szabadságkorlátozást jelentenek, azaz a hatalomhasználat nem korlátlanul szabad – a szó megfelelő értelmében.

## 2. A hatalom és a természeti törvények

A hatalomhasználat akadályait vizsgálva, a következő kérdés az, hogy a természeti törvények jelentenek-e valódi korlátot. A hatalommal és a hatalomvággyal szemben az emberben vannak érzelmek és értelem, amelyek békére ösztönzik és megalapozzák a természeti állapotból való kikerülést. Ilyenek például a halálfélelem és a kényelmes élet vágya, továbbá az értelem által felismert együttélés alapelvei. Ezek az alapelvek a természeti törvények. Hobbes tizenkilenc ilyenet azonosít. Az első kimondja, hogy az emberek törekedjenek a békére, és egyúttal meghatározza, hogy mi a természetjog. A második kimondja, hogy le kell mondani a természeti jogról, amennyiben mások is lemondanak saját jogukról. A harmadik a szerződések megtartását mondja ki. A többi előírás is mind a békét hivatott elősegíteni, a társadalmi érintkezés során felmerülő konfliktusokat pedig megoldani. Első ránézésre úgy tűnik, hogy a természeti törvények olyan szabályokat írnak elő, amelyek egyértelműen limitálhatják azt, hogy mit tehet meg az egyén a hatalmával. Ahhoz, hogy el lehessen dönteni, ez igaz-e vagy sem, meg kell válaszolni azt, hogy Hobbes hogyan alkotja meg a természeti törvények és természetjog egymáshoz való viszonyát.

A természeti törvény (*lex naturalis*) „az értelem által felhasznált olyan előírás vagy általános érvényű szabály, amely megtiltja nekünk, hogy elmulassunk valamit, amellyel véleményünk szerint életünket a legbiztosabban megoltalmazhatnánk” (Hobbes 1999a, 171). A természetjog (*jus naturale*) „mindenki számára azt a szabadságot jelenti, hogy önnön erejét saját akarata szerint lényének, vagyis saját életének a megoltalmazására használja, következésképpen mindent megtehet, amit a cél érdekében saját értelme és megítélése szerint

a legelőnyösebbnek tart” (Hobbes 1999a, 171). Az világos, hogy a jog szabadságot nyújt, a törvény pedig köteleességet ír elő, és az is, hogy mindkettő ugyanarra vonatkozik: a túlélés biztosítására. A kettőt egyszerre mégis problémás fenntartani, ugyanis a két állítás ellent látszik mondani egymásnak. Vagy az igaz, hogy a természeti törvények érvényesek, tehát nem lehet akármit megtenni, vagy az, hogy a természetjog érvényes, és mindenkinek mindenhez joga van. A feloldási kísérlet első lépéséhez meg kell válaszolni azt, hogy törvények-e egyáltalán azok a szabályok, amelyeket Hobbes természeti törvényeknek hív. Vagyis meg kell válaszolni, hogy mi a természeti törvények „ontológiai státusza” (Ludassy 1999). Hobbes a következőképpen jellemzi a természeti törvényeket: a természeti törvények megváltoztathatatlanok, örökérvényűek, elhallgathatatlanok, Istentől származnak, megkövetelik az egyén egyetértését és hogy akarja azt, hogy érvényben legyenek, megtiltják, hogy az egyén olyat tegyen mással, amit nem kíván magának, kifejezik az egyetlen igaz erkölcsfilozófiát, megtiltják a gonoszsgot, a kegyetlenséget, a hálátlanságot és megkövetelik a szerződések megtartását (Hobbes 1999a). Végül a következővel zárja le Hobbes a természeti törvények bemutatását:

„Az értelemnek e parancsait az emberek általában törvényeknek nevezik, de helytelenül. Mert ezek csak végkövetkeztetések vagy tantételek arra vonatkozóan, mi az, ami az emberi élet fenntartását és védelmét szolgálja. Ezzel szemben a *törvény* voltaképp annak a szava, aki jogosan parancsol másoknak. Ha azonban ugyanezeket a tantételeket Isten ígéjével hirdetett tantételeknek tekintjük, akkor – mivel Isten jogosan parancsol mindennek – mégis helyesen nevezzük őket *törvényeknek*.” (Hobbes 1999a, 196)

A természeti törvények értelmezését megnehezíti, hogy Hobbes három különböző értelemben is használja a törvény szót. A törvény egyrészt parancs, másrészt alapvető szabályszerűség, harmadrészt tanács, szabály (Alexander 1971, 42). A fenti idézet alapján szigorúan véve a törvény „annak a szava, aki jogosan parancsol” – míg a polgári törvények egyértelműen ebbe a kategóriába esnek, a természeti törvények esetében ennél többről van szó. A természeti törvények tekinthetők egyszerre isteni parancsnak, leírásnak vagy tanácsnak attól függően, hogy milyen nézőpontból szemléljük őket (Alexander 1971, 42). Ez segíti Hobbes fogalomhasználatának megértését, viszont önmagában nem ad választ az eredeti kérdésre. Az, hogy ezek hogyan egyeztethetők össze, hogyan értelmezhető érvényességük, további magyarázatot igényel.

Hobbes azt mondja, hogy *in foro interno* mindegyik természeti törvény érvényes: azaz az embernek kötelessége törekedni arra, hogy érvényben legyenek e törvények. Viszont, *in foro externo* nem mindig érvényesek: amennyiben az adott helyzetben a törvény betartása veszélyezteti az önfenntartást, akkor nem kell követni a természeti törvényeket. Ezt Hampton úgy magyarázza, hogy a természeti törvények feltételes törvények, hipotetikus imperatívuszok (Hampton 1987, 47). A második törvény struktúrája támasztja ezt alá, amely a következő. Ha békére törekszel (amely az önfenntartáshoz szükséges) cselekedj x-et, amennyiben mások is hajlandók x-et cselekedni (Hampton 1987, 90). Ha mások nem tartják be a törvényeket, akkor mi se tartsuk, mert önmagunkat veszélyeztetnénk vele, márpedig ez ellentmondana az első törvénynek. Ez előrevetíti, hogy nem minden természeti törvénynek azonos az ontológiai státusza.

Az első két természeti törvénynek *in foro interno* és *in foro externo* is mindig kötelezőnek kell lennie, nem lehetnek pusztán hipotetikus imperatívuszok (Hampton 1987, 91). A második esetében evidens, hogy miért. Az a törvény, ami előírja, hogy csak akkor kell a törvénynek megfelelően cselekedni, ha az az önfenntartásunkat szolgálja, mindig kötelező kell, hogy legyen, különben nem lehetne kijelenteni, hogy van, amikor nem kell a törvényeknek megfelelően cselekedni. Az első törvény pedig a másodiknak ad értelmet (pontosabban a

második kifejti, hogy mit jelent az első): meghatározza azt, hogy az embernek meg kell védenie önmagát. E törvény felfüggeszhetőségének szintén nincs értelme, mert a hobbesi ember nem tud lemondani az életben maradás ösztönéről.

Míg az első két természeti törvényt az ember nem képes megsérteni, a továbbiakat igen. Ezeket meg lehet szegni konkrét cselekedettel, sőt a törvénnyel ellentétes szándékkal is, például, ha valaki nem törekszik békére olyankor, amikor mások viszont igen. Mégis, felmerül a kérdés, hogy ha a törvények formáját öltő jótanácsok azt kívánják szolgálni, hogy az emberek minél nagyobb békében és ezáltal biztonságban éljenek, akkor miért lehet egyáltalán nem betartani az ezt segítő szabályokat. Ennek oka, hogy ezek a szabályok a természeti állapotban gyakran összeegyeztethetetlenek az első és a második természeti törvénnyel, ekkor pedig mindig az utóbbiak érvényesek a többivel szemben. Ez azt jelenti a gyakorlatban – a fenti példánál maradva –, hogy abban az esetben nem kell az egyénnek a békére törekednie (annak ellenére, hogy a többi ember törekszik a békére), ha úgy ítéli meg, hogy ez az önfenntartását jobban szolgálja. Ennek ugyan lehet az az eredménye, hogy ezáltal nagyobb veszélybe sodorja magát, mintha a természeti törvényeknek megfelelően cselekedett volna, de ez csupán azt jelenti, hogy tévedett azzal kapcsolatban, hogy mi szolgálja leginkább az érdekét, és nem azt, hogy képes lenne feladni ösztönét az önfenntartásra. Hobbes egész politikafilozófiájának ez a megalapozása: az embereket mindig az erőszakos halál elkerülése mozgatja, és ennek megfelelően fognak cselekedni.

A természeti törvények kötelező erejéről szóló megfontolásokat, megállapítható összegezve, hogy a természeti törvényeket két kategóriába lehet sorolni, és erre azért van szükség, mert Hobbes más értelemben használja törvény szót az egyik, illetve a másik esetben. Az első és a második törvény örökérvényű, e kettő úgy viselkedik, mint a természettudományos „törvények”, amelyeket nem lehet nem betartani. A további törvények feltételes érvényűek és elsősorban a túlélést szolgáló praktikus tanácsok, amelyek leginkább erkölcsi előírásokra hasonlítanak. Ezek érvényessége felfüggeszhető a természeti állapotban az egyén saját ítélete szerint. Az ebbe a két kategóriába tartozó törvények merőben eltérnek a polgári törvényektől, amelyek kedvező esetben majd ezeknek a szabályoknak fognak érvényt szerezni, azáltal, hogy a szuverén parancsa következtében a szó valódi értelmében törvénnyé válnak – ami azt jelenti, hogy köteletség fog keletkezni a betartásukra és retorzió fogja követni a be nem tartásukat.

### 3. A hatalom és a természetjog

A természeti törvények érvényességének értelmezése után a második lépésként a természetjog szorul magyarázatra. A természetjog, ahogy azt már idéztem, „mindenki számára azt a szabadságot jelenti, hogy önnön erejét saját akarata szerint lényének, vagyis életének megoltalmazására használhatja, s következőképpen mindent megtehet, amit e cél érdekében saját megítélése és értelme szerint a legelőnyösebbnek tart” (Hobbes 1999a, 171). Tehát a természetjog szabadságot feltételez, azaz a „külső akadályok távollétét”. Ez a természeti állapotban azt jelenti, hogy az ember megteheti azt, aminek megtételére képes. Nincs különbség a között, hogy mindent megtehet az ember, és a között, hogy mindent megtehet élete védelmében, mert mindennek, amit tesz, végső soron életének megóvása a célja, nem tud nem ez lenni. Tehát téves azt gondolni, hogy csak igazolt esetben lehet bármit megtenni.

Sőt, ennél többet is állít Hobbes. Nem csak arra van természetes joga az egyénnek, amire képes, hanem mindenre, vagyis korlátlan.<sup>27</sup> Felmerül a kérdés, hogy van-e értelme ennek fényében Hobbes természetjog fogalmát egyáltalán jognak nevezni. Hobbes természetjog fogalma egyszerűen a természet adta szabadságra utal, amely kimondja például az

---

<sup>27</sup> “Indeed, his natural right, which is absolute, must be vastly greater than his power which, in the circumstances, is small because it is uncertain. It appears, then, that while natural right is absolute, power is a variable quality.” (Oakeshott 1975, 69)

önvédelemhez való jogot. Ez a jog azonban sem morális, sem legális szempontból nem tekinthető jognak, mert senkinek sem keletkezik ebből kötelessége (segítésre, de még csak a be nem avatkozásra sem). Az élet megóvásához való természetjoghoz nem párosul és nem párosulhat mások támadása ellen való követelés, azaz másoknak nincs természetes kötelességük tiszteletben tartani ezt a jogot. Éppen ezért a természeti állapotban az, aki képes megölni a másikat, nincsen korlátozva abban, hogy ezt megtegye.

Kavka három jogot különböztet meg Hobbes rendszerében: jog a megengedethez, jog a be nem avatkozáshoz, és jog a támogatáshoz (Kavka 1986, 297). A természetjog az első alá tartozik, mert a fentieknek megfelelően nem követeli meg a be nem avatkozást. Azzal folytatja az elemzést, hogy mivel a természetjog a külső akadályoktól mentes erőhasználatot jelenti, a természetjog hobbesi koncepciója vagy hibás (mert nyilvánvalóan vannak külső akadályai a képességek használatának) vagy tautológián alapszik és haszontalan. Kavka a probléma feloldásaképpen a természetjogot úgy értelmezi, hogy nincsenek se jogi szabályok, se erkölcsi előírások, se kötelesség, ami normatív módon korlátozná az embert önmaga megvédésében. Tehát a természetjog szabadság, ami a kötelesség hiánya (Kavka 1986, 299-300). Ebben úgy vélem igaz van Kavkának, viszont ezzel nem oldotta meg azt, hogy a természetjog fogalma haszontalannak tűnik. Ráadásul erre Hobbes is utal: ha minden embernek joga van mindenhez, akkor az olyan, mintha senkinek se lenne joga. „De az, hogy minden embernek joga van mindenhez, a gyakorlatban nem jobb, mint ha senkinek se lenne joga semmihez. Mert kevés haszna és előnye van az ember jogának, amikor másnak, aki olyan erős vagy erősebb, mint ő, joga van ugyanahhoz.” (ford. a szerző) (Hobbes 2017, 137)

Ezek alapján úgy tűnik, hogy a természetjog nem ad hozzá semmit a természeti állapotban lévők eszköztárához (ahogy a természeti törvények sem jelentenek igazi korlátokat, pusztán a nyilvánvalót írják le). Akkor mégis milyen magyarázatot lehet adni arra, hogy Hobbes miért használja a természetjog fogalmát? Egyrészt úgy gondolom, hogy a hagyományos természetjogi koncepciók hibájára kíván rámutatni ezzel, hiszen a természeti jog egyetlen helyes felfogása szerint semmilyen más természetjog nincs, csak az, hogy mindenkinek mindenre joga van – a természetjog más értelmezése téves. Ezzel ugyanakkor még nem teljes a kép, mert azt is meg kell válaszolni, hogy Hobbes miért használja egyáltalán a jog fogalmát. Erre azért lehet szükség, mert a polgári társadalom állapotát megelőzően kell, hogy legyen valami, amire támaszkodva számot lehet adni arról, hogy az emberek mi alapján képesek létrehozni a szuverént (az abszolút természetes jogról való lemondással), és hogy a szuverénnek (aki nem mond le természetes jogáról) honnan származik a joga a hatalomgyakorláshoz. A természetjog tehát a jog eredetére utal, vagyis megalapozza a polgári rendet, annak jogait és törvényeit.

A természeti törvények és a természetjog érvényességének elemzése után a kettő kapcsolatát kell bemutatni ahhoz, hogy a természeti törvények és a természetjog közötti konfliktust fel lehessen oldani. A természeti törvények és a természetjog között lévő ellentét paradigmikus példája a szerződések megtartásának kötelessége, ami központi problémát jelent a hobbesi modellben. A kérdés az, hogy meg kell-e tartani az ígéreteinket, vagy ha érdekünk úgy diktálja, akkor ez nem szükséges. A tét persze az, hogy vajon a társadalmi szerződés megkötése során tett ígéreteket be kell-e tartani, ami az egész polgári társadalom állapotának alapját biztosítja. Míg Hobbes korai írásaiban fizikai szükségszerűségnek tartotta az ígéret megkötését, vagyis úgy gondolta, hogy az ember nem tudja nem betartani az ígéreteit, addig a *Leviatánban* már reális veszélynek tartotta azt, hogy van (a potyautas), aki nem tartja magát a megkötött szerződésekhez (Kiesselbach 2010). A korai természetes kötelességet, aminek köszönhetően eleve nem kerülhet az ember olyan helyzetbe, hogy a természeti törvényekkel szemben akarjon cselekedni, felváltja a szerződéses kötelesség, ami viszont úgy tűnik, konfliktusba kerülhet a természeti törvények előírásaival.

A harmadik törvény kimondja, hogy a „megkötött megállapodásokat teljesíteni kell” (Hobbes 1999a, 183). Pontosabban, ha megbizonyosodtunk róla, hogy a másik fél teljesítette saját vállalását, a szerződések ránk eső részét mindig teljesíteni kell. Ha egy ellenségnek az életemért cserébe váltságdíjat ígértem, és ő megkímélte életemet, köteles vagyok neki fizetni. A természetjog viszont kimondja, hogy mindent meg lehet tenni, aminek megtételére megvan a képesség, márpedig ebben az esetben megvan a képességem a nem fizetésre. A problémát a következőképpen lehet feloldani. Ha ellentmondásba kerül az első két természeti törvény a többivel (mint a váltságdíjas példában), akkor mindig az első kettő érvényesül, mert *in foro interno* és *in foro externo* is érvényesek. Minthogy a természetjog benne foglaltatik az első természeti törvényben, ezek alapján annak kell érvényesülni a harmadik és a többi természeti törvénnyel szemben is. Úgy gondolom, hogy ebből az következik, hogy a megállapodásokat nem kell betartani, ha az egyén úgy ítéli meg, hogy azáltal jobb helyzetbe kerül életének megoltalmazása szempontjából. Ez természetesen nem zárja ki azt, hogy a váltságdíj megfizetését is gondolhatjuk a legjobb opciónak önmagunk megvédéséhez.

Az embernek nem csak képessége lehet, hanem szabadsága is az ígéreteinek be nem tartására. Amikor az ígérek szabadságkorlátozó ereje mellett érvelnek (Mill 1995), akkor valójában nem a szabadság korlátozásáról van szó (a szabadság megfelelő értelme szerint). Az a korábbiakból világossá vált, hogy ha megvan a képesség arra, hogy a nyomás ellenében máshogy cselekedjen, akkor szabadnak számít az egyén – ez teljesül a szerződések be nem tartása esetén. Tehát téves értelmezés az, hogy az emberek nem szabadok, hogy a természeti törvény ellenében cselekedjenek, ha az ész azt diktálja, hogy biztonságos követni őket (Mill 1995). Ez azért nem jelenthet szabadságkorlátozást, mert eleve az volt a szabadság definíciója, hogy az az akaratnak megfelelő cselekvés. Ha az észhasználat vagy a mérlegelés során arra jut az egyén, hogy biztonságos követni a természeti törvényeket, akkor követésükben szabad. Ha arra jutott volna, hogy nem biztonságos követni azokat, akkor a nem követés cselekedetében lett volna szabad. Az viszont abszurd, hogy valaki azt gondolja, biztonságos követni a törvényeket, és mégsem akar így cselekedni, mert ebben az esetben az önfenntartás ösztönének mondana ellent.

Ez az értelmezés talán nem az általános olvasatokhoz tartozik. Akik valamilyen kötelességetika megalapozását akarják belelátni a természeti törvényekbe, mint Warrender, ők ezért nem fogadják el ezt az interpretációt. A másik oldalról éppen azt vetik Hobbes szemére, hogy ha igazán következetes lett volna, akkor kijelentené, hogy az ígérek nem kötik az embert, azaz nem kell megfizetni a megígért váltságdíjat a fenti példában (Curley 1991). Összeségében úgy vélem, hogy a fenti olvasat van a leginkább összhangban Hobbes elméletével. Hobbes elismeri, hogy nincs is könnyebb, mint az ígéreteinket megszegni. A természeti törvények nem tudják ezt megakadályozni, éppen ezért kellene majd polgári törvények. Ráadásul Hobbes rögtön ad is egy kibúvót: akkor érvényesek a megállapodások, ha nem merül fel új ok a félelemre, tehát megfogalmaz egy olyan körülményt, amiben érvényét veszti a harmadik természeti törvény. Így Hobbes maga mutat rá, hogy szükségszerű a harmadik természeti törvényt is felfüggeszthetőnek tekinteni. Általánosságban elmondható, hogy mivel az első és második természeti törvény, valamint a természetjog ugyanannak a dolognak a különböző oldala, és nincs olyan további természeti törvény, amely felülírhatná ezeket, ezért az ezek által kijelölt hatókört a további természeti törvények nem befolyásolják.

Mi következik abból, hogy a jog végtelen, a hatalomnak viszont vannak korlátai, a hatalom (*might*) és jog (*right*) kapcsolatára nézve? Hobbes a kérdést a hatalom és a mások feletti uralkodáshoz való jog esetében tárgyalja. Az *Elements of Law*-ban azt írja az uralkodáshoz való joggal kapcsolatban, hogy „a természeti állapotban az ellenállhatatlan hatalom jog” (ford. a szerző) (Hobbes 2017, 140). Hasonlóan nyilatkozik a *De Cive*-ben is: „ahonnan megérthetjük az emberek természetes állapotának következményeit is, hogy egy *biztos és ellenállhatatlan hatalom felruház az uralom és a döntés jogával azok felett, akik nem tudnak ellenállni;*

olyannyira, hogy minden megtehető dolognak joga alapvetően és azonnal elválaszthatatlan az ebből fakadó mindenhatóságtól” (ford. a szerző) (Hobbes 2017, 140). A *Leviatánban* már nem ennyire határozott az álláspontja: „[h]olott ha létezett volna olyan ember, akinek ellenállhatatlan hatalma van, semmi indok nem lett volna arra, miért ne éljen belátása szerint ezzel a hatalommal” (Hobbes 1999a, 358). Az *Of Liberty and Necessity*ből viszont kiderül, hogy ellenállhatatlan hatalommal kizárólag Isten rendelkezik: „az ellenállhatatlan hatalom igazol minden cselekedetet, valóban és megfelelően, bárkiben is legyen; a kevesebb hatalom nem, és mivel ez a hatalom csak Istenben van, minden cselekedetében igaznak kell lennie” (ford. a szerző) (Hobbes 1999b, 22-23).

Azok, akik szeretnék kimutatni, hogy még Hobbes sem állítja azt, hogy akármit megtehet az ember, vagy akármi megtételére joga van az embernek – az ígéretek kötelező megtartása mellett – az utóbbi passzusra hivatkozva próbálnak érvelni (például Curley 1991), és azt állítják, hogy csak az ellenállhatatlan hatalom jogosít fel akármilyen megtételére, de ezzel az ember nem rendelkezik. Azonban nem egyértelmű, hogy a hatalom fogalmához hozzáadna bármit is az ellenállhatatlan jelző. Ha a hatalom viszonyokban értelmezendő – ahogy azt bemutattam korábban – akkor az adott hatalommennyiség vagy több vagy kevesebb vagy egyenlő a másikkal. Ha több, akkor ott és akkor ellenállhatatlan, ha kevesebb vagy azonos, akkor pedig ott és akkor semmit sem ér. Ebből az következik, hogy nem lehet igaz az az állítás, miszerint csak az ellenállhatatlan hatalom jelent jogot, a hatalom önmagában nem.

Ez jelenti-e azt is, hogy a hatalom és jog azonos? Oakeshott úgy érvel, hogy a hatalom és a jog két különböző dolog, egyik sem oka a másiknak, sőt még akkor sem azonosak, amikor egyenlők.<sup>28</sup> Valóban nem lehet azonos a kettő, mert a természeti állapotban többre van joga az embernek, mint amire képes. Továbbá a természeti állapotban a hatalom nem okozza a jogot (*might makes right*), mert a természetjog abszolút, a hatalom viszont korlátos. Ugyanígy a jog sem képes hatalmat okozni. (Ezek a megfontolások értelemszerűen nem vonatkoznak a polgári társadalom állapotára és annak pozitív jogaira.) Minden hatalomhasználat a természetjog révén „jogos” (*might is right*), azaz a belső hiányosságokon és külső korlátokon túl nincsenek egyéb metafizikai – például morális – korlátok. A természeti állapotban nincs igazságos és igazságtalan (ahogy helyes és helytelen sincs). Amikor Hobbes arról beszél, hogy a természetjog az a szabadság, hogy megvédjük magunkat, nyilvánvalóan nem a külső akadályok hiányáról beszél, hanem éppen ezeknek a fajta korlátoknak a hiányáról.

Hobbes természeti állapotában érvényben van az erősebb joga: a hatalmasabb azt tehet a gyengébbel szemben, amit akar a természetjog alapján. Ez mégsem jár borzalmas következményekkel, ha ehhez hozzákapcsoljuk Hobbes antropológiáját. Az embert a félelem és a túlélés vágya mozgatja. Saját preferenciáit részesíti előnyben másokéval szemben, de nincsen benne rosszakarat – érdek nélkül legalábbis nincs (Ludassy 1999). Azaz nem gonosz, haszon nélkül nem erőszakos. Természetéből fakadóan nem fog értelmetlenül kegyetlenül viselkedni. Persze Hobbes emberképe egyértelműen távol áll az arisztotelészi *zoon politikon*tól, ami azt jelenti, hogy az egyén a polgári társadalmat nem önmagáért keresi, hanem valamilyen előny vagy haszon reményében. Mivel szereti a kényelmet, értelme segítségével képes belátni, hogy a legtöbb esetben az erőszak elkerülése jobban biztosítja ezeket. Az erőszak elkerülése leginkább a polgári társadalomban garantált, ezért a kényelmes élet reményében hajlandó lemondani ereje (hatalma) egy részének alkalmazásáról, amelyet a természetjog biztosított neki. Míg a természeti állapotban elválaszthatatlan az önvédelem a hatalomtól, addig a polgári társadalomban a veszély elhárulása miatt csökken a motiváció a hatalomszerzésre is. Ebből az következik, hogy a tágran értelmezett hatalomvágy, ha kitörölhetetlen része is az emberi természetnek, változó intenzitású és nem határtalan, ahogyan maga a hatalom sem az. Ez

---

<sup>28</sup> “Natural right and the power to enjoy it are, therefore, two different considerations; neither is the cause of the other, and even where (as in God) they are equal, they are still not identifiable with one another. Might and Right are never the same thing.” (Oakeshott 1975, 69)

alapozza meg azt, hogy az ember egyáltalán le tudjon mondani természetjogáról és képes legyen társadalomban élni.

A konklúzió az, hogy a természeti törvények közül az első kettő örökérvényű – mert az ember ösztönét írja le, ezért ezeket lehetetlen megszegni –, a többi természeti törvény jó tanács, praktikus előírás, de ezeket nem szükséges minden esetben betartani. A természetjog és a természeti törvények nem tudnak egymással konfliktusba kerülni, mert a természetjog benne foglaltatik a természeti törvényben, tehát nincs ellentmondás a kettő érvényessége között. Míg a természetjog abszolút, a hatalom véges. Tehát a kérdést biztosan el lehet dönteni: a természeti állapotban azt tesz az ember, amire van képessége és akarata, valamint aminek nincsenek külső akadályai. A természeti törvények nem jelentenek szabadságkorlátozó tényezőt. Ezek alapján kijelenthető, hogy Hobbes természeti állapotában érvényben van az erősebb joga, pontosabban az erősebb természetjoga, de ez a jog nem involvál semmilyen moralitást vagy legalitást. Vagyis az erősebb joga nem jelent többet, minthogy az erősebb.

## **Bibliográfia**

Hobbes, T. (1839): De Corpore. In: W. Molesworth, ed. *The English Works of Thomas Hobbes*. London: John Bohn.

Hobbes, T. (1999a): *Leviatán*. Budapest: Kossuth Kiadó.

Hobbes, T. (1999b): On Liberty and Necessity. In: *Hobbes and Bramhall on Liberty and Necessity*. Cambridge: Cambridge University Press.

Hobbes, T. (2017): De Cive. In: D. Baumgold, ed. *Three-Text Edition of Thomas Hobbes's Political Theory*. Cambridge: Cambridge University Press.

Hobbes, T. (2017): The Elements of Law. In: D. Baumgold, szerk. *Three-Text Edition of Thomas Hobbes's Political Theory*. Deborah Baumgold szerk. Cambridge: Cambridge University Press.

Alexander, R. W. (1971): The Myth of Power: Hobbes's Leviathan. *The Journal of English and Germanic Philology*, 70(1), pp. 31-50.

Curley, E. (1991): The State of Nature and Its Law in Hobbes and Spinoza. *Philosophical Topics*, 19(1), pp. 97-117.

Field, S. (2014): Hobbes and the Question of Power. *Journal of the History of Philosophy*, 52(1), pp. 61-86.

Hampton, J. (1987): *Hobbes and the Social Contract Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press.

Kavka, G. S. (1986): *Hobbesian Moral and Political Theory*. Princeton: Princeton University Press.

Kiesselbach, M. (2010): Hobbes's Struggle with Contractual Obligation. On the Status of the Laws of Nature in Hobbes's Work. *Hobbes Studies*, 23. kötet, p. 105–123.

Kramer, M. H. (2001): Freedom, Unfreedom and Skinner's Hobbes. *The Journal of Political Philosophy*, 9(2), pp. 204-216.

Ludassy, M. (1999): *Leviatán - természetünk mesterséges szörnyszülőtte*. In: *Leviatán*. Budapest: Kossuth Kiadó, pp. 7-63.

Mill, D. (1995): Hobbes's Theories of Freedom. *The Journal of Politics*, 57(2), pp. 443-459.

Oakeshott, M. (1975): Introduction to Leviathan. In: *Hobbes on Civil Association*. Indianapolis: Liberty Fund, Inc., pp. 1-79.

Read, J. H. (1991): Thomas Hobbes: Power in the State of Nature, Power in Civil Society. *Polity*, 23(4), pp. 505-525.

Skinner, Q. (1990): Thomas Hobbes on the Proper Signification of Liberty. *Transactions of the Royal Historical Society*, 40. kötet, pp. 121-151.



## „*Porcheria tedesca*”: Otto Jahn szerepe a *Titus kegyelme* recepciótörténetében Gyárfás Orsolya (Eötvös Loránd Tudományegyetem)

### Absztrakt

Tanulmányomban Otto Jahn 1856–59-es Mozart-életrajzában publikált *Titus kegyelme*-elemzését tárgyalom, Jahn műelemzésén keresztül mutatva be a *Titus* recepciótörténetében a XX. század közepéig domináns értelmezői irányzatot. A *Titus kegyelmét* több mint egy évszázadon át fércműként tartották számon a Mozart-operák közt, kizárva az operát mind a mozarti „mesterművek” köréből, mind a bevett operarepertoárból. Azt, hogy a muzikológiai recepcióban ez a határozott elutasítás minek volt köszönhető, Jahn *Titus*-kritikája (és annak hatástörténete), illetve az általa képviselt interpretációs irányzat, az ún. romantika kritikai tradíciója ismeretében lehet értelmezni. Jahn műve, mint az első nagy, tudományos igényű Mozart-életrajz, hosszú ideig az egyik legtekintélyesebb munkának számított, a *Titus* recepciótörténetében pedig a romantika kritikai tradíciója betetőzésének tekinthető; a *Titust* illető muzikológiai diskurzusban a XX. század közepéig meghatározó tényezőként maradt fent.

A bevezetőben Jahn művének kontextualizálása érdekében röviden ismertetem a *Titus kegyelme* keletkezését és korai fogadtatását, a romantika kritikai tradíciójának bemutatására koncentrálni. Az operát elutasító ezen kritikai megítélés magyarázatoként pedig a romantika zeneesztétikájára és annak az *opera seria* műfaját illető kritikájára is kitérek, mely Jahn elemzésének is központi eleme. Tárgyalom emellett a XIX. század közepére kialakuló Mozart-képet és annak hatását Mozart operáinak korabeli értelmezésére, John Daverio és Sergio Durante a recepciótörténetet vizsgáló munkásságára támaszkodva. Jahn *Titus*-kritikáját ezen esztétikai-muzikológiai kontextus bemutatásával elemzem, kiemelve az *opera seriának* a műfaj minden aspektusára kiterjedő, rendkívül negatív megítélését, amely Jahn kritikájának alapját képezi.

A tanulmány zárlataként pedig Jahn *Titus*-kritikájának hatástörténetét mutatom be röviden az olyan meghatározó Mozart-kutatók munkásságán keresztül, mint Edward J. Dent, Hermann Abert és Alfred Einstein. Különösen érdekesek Dent és Einstein *Titus*-értelmezései, mert azt demonstrálják, hogy még az egyébként a korábbi értelmezési tradíciókkal szemben kritikus attitűdöt képviselő Mozart-kutatók a *Titus* esetében hogyan ragadtak meg a már bevett értelmezési keretknél, tovább éltetve a már igen elavult interpretációkat.

*Kulcsszó: zeneesztétika, recepcióesztétika, opera, Mozart, Titus kegyelme*

### 1. Bevezetés

A *Titus kegyelme*: a koronázási opera, melyet a mű recepciójában több mint másfél évszázadon át fennmaradó legenda szerint Mária Lujza császárnő „német disznóságnak” minősített; melyet Niemetschek még „esztétikai szempontból [...] Mozart legcsiszoltabbjának” (Niemetschek, 1798, 73) titulált; ám melyben Otto Jahn fél évszázaddal később már csak egy tételt talált, melyben szerinte Mozart zsenije „tisztán és teljesen” (Jahn, 1882, 299) megmutatkozott. Minek köszönhető ez a hatalmas eltérés a mű megítélésében? Honnan származik a több mint másfél évszázados ellenszenv a *Titusszal* szemben, mely meghatározta az opera recepciótörténetét és a művet a XX. század második feléig kizárta a mozarti „mesteroperák” kánonjából? A *Titus* recepciótörténetét elsősorban a Mozart-biográfiák vizsgálatán keresztül igyekszem megválaszolni ezeket a kérdéseket, a recepciót a XVIII. század végi korai életrajzoktól a romantika elítélő–elutasító kritikai hozzáállásának (John A. Rice terminológiájával élve: a romantika kritikai tradíciójának) kialakulásáig térképezve fel, kitérve egyben annak továbbélésére is a XX. században. A recepciótörténet elemzése során szeretném kiemelni azt,

hogy Otto Jahn 1853–56 közt publikált Mozart-életrajzában megjelenő *Titus*-kritikája milyen meghatározó szerepet töltött be ezen értelmezői irányzatban, összegezve a romantika kritikai tradíciójának szemléletmódját és kijelölve a recepciótörténetben a XX. század közepéig domináns értelmezési keretet.

A zenetörténeti recepció és a komolyzenei kánon kapcsolatának, egymásra hatásának kérdése élénken tárgyalt témája a muzikológiai kutatásnak Carl Dahlhaus *A zenetörténet alapjai* (1983) című, a jaussi recepcióesztétikai elméletet és annak zenetörténetírásban való alkalmazhatóságát is feldolgozó könyve óta. Bevezetőmben röviden szeretnék csak arra kitérni, hogy a recepciótörténet vizsgálata miért kiemelten fontos feladat a komolyzenei kánon értékelésének és újraértékelésének folyamatában. Mark Everist a recepciókutatás szükségessége mellett érvelve mutatott rá arra, hogy egy-egy adott műnek (vagy akár egy zeneszerző teljes életművének) a kánonban betöltött pozíciója nem a műből fakadóan eleve adott, hanem mindig történeti körülmények feltétele, változása ezért megköveteli a módszeres elemzést (Everist 2001). A műalkotások értékének, a(z intézményi) recepciónak és a kánon alakulásának kapcsolatát Everist Barbara Herrstein Smith alábbi, a kánon formálásának mechanizmusát hatásosan bemutató idézetével emelte ki:

„Amit gyakran az „idő próbájának” neveznek [...] az nem, mint a szófordulat sejteti, egy személytelen és elfogulatlan mechanizmus; mert a kulturális intézményeket, melyeken keresztül működik (iskolák, könyvtárak, színházak, múzeumok, kiadók és nyomdák, szerkesztőségek, díjosztó bizottságok, állami cenzorok stb.), természetesen mind *személyek* igazgatják (akik értelemszerűen kulturális hatalommal, és gyakran a hatalom egyéb formáival is rendelkeznek); és mivel a szövegek, melyeket az „idő” kiválaszt és megőriz, jellemzően mindig azok lesznek, melyek „illenek” az *ő* sajátos igényeikhez, érdekeikhez, forrásaikhoz és céljaikhoz, ezen vizsgáló mechanizmus magába foglalja a saját beépített elfogultságait, melyek egyre felhalmozódnak és így *felerősödnek az idő múlásával.*” (Everist 2001, 392-393)

Egy-egy műnek a kánonba való befogadása (ami zeneművek esetében egyértelműen a repertoárban való jelenlétet is jelenti), vagy abból való kizáratása tehát nem a mű eleve adott, objektív, időtlen értékéből fakad, hanem korszakonként a kulturális intézmények nagyon is szubjektív szempontjai alapján történhet meg. Everist ezzel mintegy egybehangzóan Berlioz és Rossini példáján keresztül mutatott rá arra, hogy a tudományos és/vagy zenei „újralfelfedezésre” tett eltökélt kísérletek milyen jelentős változást tudnak előidézni a kánonban, akár teljes életműveket emelve újra be a repertoárba és téve a tudományos kutatás méltó tárgyává (Everist, 2001, 397–398). (Rossini esetében ilyen volt Philip Gossett munkássága, mely többek közt Rossini a muzikológiában addig komolyan nem kutatott operáinak vizsgálatát, és kritikai kiadásai összeállítását, valamint a korábban hanyagolt operák előadásának propagálását foglalta magába, Berlioz esetében pedig a Berlioz Társaság megalakulása, a *New Berlioz Edition* publikálása és Sir Colin Davis Berlioz-felvételeinek majdnem a teljes életművet lefedő sorozata.) Rendkívül releváns mindez épp a *Titus* kapcsán: az operának a mozarti kánonból való kizáratása egy adott korszak értékítéletén alapuló, és intézményi szinten hosszú ideig rögzülő elutasításának volt az eredménye, a kánonba való visszaemelés pedig csakis ezen korábbi értelmezésmód felülvizsgálatával következhetett be.

## **2. A *Titus kegyelme*: Keletkezéstörténet és a korai recepció**

A *Titus kegyelme* Mozart 1791-es, utolsó előtti operája, legutolsó műveinek egyike. Az opera a II. Lipót császár cseh királlyá koronázása alkalmából rendezett ünnepségek részeként a cseh rendek felkérésére készült, Mozart igen sietős tempóban, 1791 nyarán komponálta meg

(véltetőleg kevesebb mint egy hónap alatt), a *Varázsfuvola* munkálatait félbeszakítva. A relatív idősűke miatt Mozart nem új szövegekönnyvvel dolgozott, hanem a már jól bevált Metastasio-librettó, a *Titus kegyelme* átíratára komponált, melyet a szász választófejedelem udvari költője, a Bécsben Da Pontét udvari költőként ideiglenesen felváltó Caterino Mazzolà készített elő számára. A librettó egyben meghatározta az opera műfaját is: Metastasio *Titusa* az *opera seriának*, a XVIII. század nagyoperai, az udvari reprezentációs kultúrához szorosan kötődő műfajának egyik alapműve volt – kézenfekvő választásnak tekinthető ez a mű a koronázási ünnepekre. Nincs okunk feltételezni azt, hogy (mint azt az opera későbbi elemzői gyakran állították) Mozart kényszerből fogadta volna el a felkérést, vagy hogy kritikus időhiányban végezte volna a komponálást. A koronázási opera komponálására való felkérés kitüntetett feladatot jelentett, melyet még jelentősebbé tehetett Mozart számára az, hogy a *Titus* komponálása remek lehetőséget adott egyben arra, hogy II. Lipót császár előtt (aki trónra lépése óta határozottan figyelmen kívül hagyta Mozartot az udvar zenei életének igazgatása során) bizonyítsa tehetségét, valamint, ahogy azt Julian Rushton kiemelte, az egy évtizednyi, II. József kultúrpolitikájának betudható „kényszerszünet” után ismét lehetősége adódott egy *opera seria* komponálására (Rushton, 2003, 155).

Az opera bemutatója és a koronázási ünnepek alatti fogadtatása nem volt egyöntetűen sikeresnek mondható. A császári udvar tagjai nem lelkesedtek a *Titusért*: Zinzendorf gróf naplójában az operáról mint „a legunalmasabb látványosságról” írt (idézi Tessing Schneider és Tatlow 2018, 14), Mária Lujza császárné levele szerint a zene olyan rossz volt, hogy a császár környezetében majdnem mindenki elaludt az előadás alatt (Eisen 1991, 70), Rottenhan gróf véleménye szerint pedig a császári udvar „előre kialakított ellenszenvvel” viseltetett Mozart műve iránt (idézi Tessing Schneider és Tatlow 2018, 19). Az udvari körhöz nem tartozó nézők tollából sokkal lelkesebb beszámolók születtek: Franz Alexander von Kleist „nagyon szép új opera” -ként (idézi Tessing Schneider és Tatlow, 2018, 17) említette a *Titust*, mely „egészen méltó mesteréhez” (uo.), Johann Friedrich Ernst Albrecht a maga koronázási naplójában pedig így nyilatkozott: „A mű a híres Mozarttól származik, és becsületére válik” (idézi Tessing Schneider és Tatlow, 2018, 16). Az ünnepsorozat elmúltát és a császári udvar elutazását követően a *Titus* pedig egyre nagyobb sikerre tett szert: a szeptember 30-i utolsó előadásról Anton Stadler beszámolójából értesülő Mozart az 1791. október 7-én Constanzenak küldött levelében már arról ír, hogy a közönség milyen lelkesen ünnepelte az operát (Tessing Schneider és Tatlow 2018, 18).

A kiobbanóan sikeresnek nem mondható bemutató után vitathatatlan tény azonban az, hogy a *Titus* jelentős népszerűségnek az 1790-es évek második felétől az 1820-as évekig. 1791 és 1793 közt az opera még háttérbe szorult, elsősorban a *Varázsfuvolával* szemben: John A. Rice rámutatott, hogy míg a *Varázsfuvolát* legalább tizenhat városban vitték színpadra, a *Titus* alig ért meg néhány előadást (Rice, 1991, 105). 1794-ben következett be alapvető fordulat az opera előadástörténetében, mégpedig Constanze Mozartnak köszönhetően, aki az operát, mint Mozart utolsó, a prágai és bécsi közönségen kívül a világ előtt még ismeretlen művét népszerűsítette, és 1794 és 1797 közt szervezett koncertturnéin rendszeresen előadta, időnként valamely szerepben maga is fellépve. A koncertsorozattal együtt növelte az opera ismertségét és sikerét az, hogy 1795-ben két különböző kiadásban is megjelent belőle zongorakivonat, a Breitkopf & Härtel illetve a Günther & Böhme kiadóknál. A Breitkopf & Härtelnél ezt követően újabb zongorakivonat jelent meg 1803-ban, majd végül a teljes partitúra 1809-ben, a teljes Mozart-életmű kiadásának részeként (Senici 1997).

Az opera 1797-től kezdett el német fordításokban terjedni „Titus”, „Titus der Gütige” vagy „Titus der Grossmütige” címeken, és gyakorlatilag nem volt évad, mely során ne játszott volna több operaház is a *Titus* valamely verzióját. Ezekkel a fordításokkal az opera több különböző szövegvariánsa született meg, mely helyenként a szöveg és ezzel az opera cselekményének radikális átíratát hozta magával. A szöveggel együtt pedig gyakran változott a

zenei anyag is: a korban megszokott módon nyugodtan transzponáltak szerepeket, ha az adott társulat összetétele ezt követelte meg (így került sor például Londonban 1806-ban és Prágában 1808-ban a tenor által énekelt Sextus, vagy az 1804-ben Bécsben a bariton Titus színpadra lépésére), illetve látták el az operát más zeneszerzőktől származó anyaggal, helyenként épp az eredeti áriákkal megbirkózni nem tudó énekesek kiegészítésének céljából. Sergio Durante részletesen ismerteti a német nyelvű színpadokon meghatározó bécsi és kasseli verziók tartalmát és utóéletét, melyek közül kiemelt fontosságú a recepció szempontjából az 1797-es kasseli verzió: az 1809-es Breitkopf & Härtel-féle partitúra szövege a kasseli átiratot használta fel, Otto Jahn pedig elsősorban erre a szövegre alapozta a Metastasio librettóját élesen elítélő *Titus*-elemzését (Durante, 1993, 38).

Az opera a fent említett módosításokkal együtt is (melyet a korabeli kritikusok többször a mű „ódivatúságával” tartottak szükségesnek indokolni [Senici 1997, 67]) az 1820-as évekig kiválóan „működőképesnek” bizonyult, mint azt a német színpadok rendkívül élénk előadástörténete bizonyítja. A *Titus*, mint az udvari propaganda eszköze német nyelvterületen, mindenekelőtt a Habsburgok körében pedig az 1820-as éveket követően is tudott működni – a mindennapi operaelőadásban azonban már nem. Az *opera seria* ekkorra egyértelműen ódivatúvá vált, az érdeklődés egyre inkább más operai műfajok felé fordult (például épp a Rossini munkásságával létrejövő, az *opera seria* megújításának-továbbélésének tekinthető *opera semiseria* és *melodramma eroico* felé), a *Titus* pedig már a korábbi átirásokkal sem bizonyult menthetőnek. Ezt a változást tükrözte mind az, hogy az opera egyre ritkábban került színpadra, mind pedig a zenetörténetírásban és zenekritikákban megjelenő, egyre ellenségesebb hozzáállás; a kettő pedig kölcsönösen erősítette is egymást.

### 3. Az első Mozart-életrajzok és a romantika kritikai tradíciójának megszületése

A *Titus* ezen korai népszerűségének korszakával egyidejűek azon első korai Mozart-életrajzok, melyek meghatározóan alakították az opera muzikológiai recepcióját. Az alább elemzett művekben kirajzolódik egy fokozatosan egyre negatívabbá váló szemléletmód: ez a John A. Rice által a romantikai kritikai tradíciójának nevezett, elsősorban a német romantika eszmeiségéből fakadó értelmezői irányzat (Rice, 1991). A *Titust* illető kritika alapját több különböző komponens adta: egyrészt az a vélekedés, mely szerint Mozartnak túl kevés ideje volt a komponálásra, másrészt, hogy betegsége miatt a munkát hanyagul végezte, harmadrészt pedig, hogy az opera komponálást inkább (pénzügyi nehézségekből adódó) kényszerből, mint lelkesedéssel vállalta el. Mindezt kiegészítette még a romantika zeneesztétikájából adódó képzet, miszerint az *opera seria* elavult műfaj lett volna, mely Mozart zsenijét alkotásában korlátozta (Rice 1991, 119–120). Ezen érvelések, képzetek alapját félig vagy egészen hamis információk, alaptalan életrajzi mítoszok adták, ez azonban nem akadályozta meg sem azok elterjedését és dominánssá válását a Mozart-életrajzírásban, sem pedig ennek következményeként a *Titus* komoly leértékelését a muzikológiában a XX. század második feléig.

Franz Xaver Niemetschek 1798-as műve volt az első a Mozart-életrajzok sorában, mely a mozarti életművet és kiemelten az operákat (így a *Titust* is) tárgyalta. Niemetschek Mozart-életrajza rendkívül fontos a *Titus*-recepcióban: ez a mű alapozta meg azt a tévhitet, miszerint Mozart mindössze 18 nap alatt kényszerült volna megírni a *Titust*, mely a romantika kritikai tradíciójának egyik alapvetésévé vált annak a nézetnek a támogatásában, mely szerint a *Titus* sietve, összehesapva és mintegy kényszerből megírva született opera volt. A sors iróniája, hogy Niemetschek maga korántsem Mozart megszorítottóságát, hanem épp alkotói zsenijét hangsúlyozandó emelte ki a mindössze 18 napot kitöltő munkaidőt. Niemetschek művének érdekessége egyben, hogy a későbbi értelmezőkkel ellentétben még a klasszicista esztétika nézőpontjából vizsgálta és ítélte meg a Mozart-operákat: a *Titust* magasztaló elemzésének

kulcsszavai az „egyszerűség” és a „csendes nagyság”,<sup>29</sup> az „egész szép egysége”, majd az 1808-as kiadásban Mozart „helyes ítéletének és ízlésének” dicsérete (idézi Tessing Schneider és Tatlow 2018, 25–28). Ez az elemzői pozíció magyarázza azt a XIX. századi recepció ismeretében egyenesen lenyűgöző lelkesedést, amivel Niemetschek a *Titusról* írt. Niemetschek Mozart operái közt egészen kiemelt pozícióba helyezte a *Titust*, azt állítva, hogy az opera „esztétikai szempontból [...] Mozart legcsiszoltabb műve” (Niemetschek, 1798, 73). A későbbi, a *Titust* a *Varázsfuvola* és a *Requiem* közt leginkább elfelejtendő szégyenfoltnak tekintő recepcióval szemben Niemetschek Mozart ízlése és művészete érlelődésének egyértelmű jelét látta a műben a korábbi operákhoz képest; azt állítva, hogy a *Titus* mintegy előremutat arra, hogy az érett Mozart művészete hova fejlődhetett volna még. Külön hangsúlyozta azt, hogy Mozart a *Titusszal* milyen mértékben volt képes az *opera seria* „öreg” műfajának felemelésére és meghaladására, értve ez alatt mind konkrétan Metastasio szövegét és annak kezelését, mind pedig a *seriában* elvárható átlagos zenei minőségén való felülemelkedést (különösen a *bravura*-áriák tekintetében). Érdemes megjegyezni, hogy azon részletek, melyeket Niemetschek külön kiemelt (mindkét felvonás fináléja, valamint Vitellia második felvonásbeli rondója, a *Non più di fiori*), visszatérő elemei lettek később a *Titust* illető dicséreteknek, még a művet egyébként igen kevésre tartó elemzőknél is.

Niemetschek esztétikai szemléletmódjának ismeretében nem tudok egyetérteni John A. Rice értelmezésével, mely Niemetschek elemzését a romantika kritikai tradíciójaként ismertetett irányzat kezdőpontjaként jelölte meg (Rice, 1991) Niemetschek munkássága nem a romantika zeneesztétikájának része, a *Titusról* alkotott véleménye pedig radikálisan eltért a romantikus tradíció olyan képviselőitől, mint Otto Jahn vagy Alexander Ulibisev. Amikor Rice apologetikusnak minősítette Niemetschek lelkesedését az opera iránt, egyszerűen alapvetően értette félre azt az elemzői nézőpontot és esztétikai irányzatot, melyet Niemetschek képviselt, és mely a Mozart-életrajzírok közt egyedinek mondható. Sergio Durante szavaival élve: Niemetschek elemzése egy „másik, a korabeli romantikusokétól távol álló kultúra” (Durante, 1993, 48) része.

Friedrich Rochlitz Mozart-életrajza (illetve a Mozart életét ábrázoló anekdotagyűjteménye) Niemetschekével gyakorlatilag egyidőben, 1798-ban jelent meg az *Allgemeine musikalische Zeitung* lapjain, azonban Niemetschekétől látványosan eltérő véleményeket fogalmazott meg. Ennek háttérében az állt, hogy Rochlitz már egyértelműen egy korai romantikus zeneesztétika alapján bírálta a Mozart-életművet: innentől datálható igazán a romantika kritikai tradíciójának kezdete. Niemetschekhez hasonlóan Rochlitz is kiemelte, hogy Mozartnak rendkívül kevés idő állt rendelkezésére az opera komponálására, mely nem adott lehetőséget a mű felülvizsgálatára, valamint Mozart nem is tudta az egész munkát maga végezni, a recitativókat másra hagyta. Rochlitz azonban egy egészen újszerű értelmezéssel állt elő: nézete szerint Mozartnak az időhiány miatt döntést kellett hoznia arról, hogy vagy egy egészen közepszerű művet szerez-e, vagy csak a legfontosabb részeket komponálja meg kiemelkedően, a többit pedig pusztán a közönség ízlésének megfelelően alkotja meg. Rochlitz szerint természetesen Mozart ez utóbbit választotta: ez a teória meghatározónak bizonyult és rendszeresen visszatért aztán a romantika Mozart-életrajzírói műveiben is. Rochlitz egyedül Mozartnak tulajdonította emellett a Metastasio-librettó revízióját is, mellyel szerinte a zeneszerző „ízlésének helyességéről és a színház és közönsége ismeretéről” tett tanúbizonyságot (idézi Tessing Schneider és Tatlow 2018, 27). Ennek a jegyében született meg Rochlitz szerint az első felvonás fináléja, melynek grandiózussága és rémületessége Mozart shakespeare-i magaslatokba emelkedő művészi erejének bizonyítéka, s mely ilyen tekintetben még a *Don Giovanni* első felvonásának fináléját is meghaladta – egyértelmű itt az elemzésben a klasszicista eszményektől a romantika esztétikája felé való elmozdulás.

---

29 vö. A „nemes egyszerűség” és „csendes nagyság” terminusaival Winckelmannál (Winckelmann, 2005, 25).

Csaknem egy az egyben Rochlitz szövegét vette át a Georg Nikolaus von Nissen által összeállított, s halála után felesége, Constanze Mozart, és Johann Heinrich Feuerstein által befejezett és 1828-ban kiadott életrajz. William Stafford szerint ez a mű vált az elkövetkező három évtizedben az autoritativ Mozart-életrajzzá: a Mozart özvegyéhez való közelség és a Constanze által Nissen rendelkezésére bocsátott családi levelezés egyértelműen olyan legitimitással ruházta fel a művet, amivel más életrajzi munkák nem tudtak vetekedni (Stafford, 2003, 203).

A *Titus* számára az életrajz ilyen státusza semmi jót nem jelentett. A Nissen-mű is megismételte Niemetschek állítását a tizennyolc napra szoruló, sietős komponálásról, és szóról szóra vette át Rochlitz állításait a művet illetően, azonban ki is egészítette azokat. Nissen egyrészt tévesen Da Pontét jelölte meg a *Titus* librettistájaként, másrészt értelmezése szerint az, hogy Mozart már betegen utazott Prágába, alapvetően kihatott az opera komponálására. Nissen még egy lapon említette a *Titusta Requiem*mel és a *Varázsfuvolával*, s bár ez utóbbit tekintette a legkiemelkedőbbnek, a hármat együtt emlegette úgy, mint Mozart azon műveit, mely halhatatlanságát és a zeneszerzők közt örökkön az első helyét biztosította. A *Titusról* adott tényleges elemzése azonban már korántsem volt ennyire lelkes: az opera egyszerű hangszerelése mögött Mozart életerejének és zsenijének hanyatlását vélte felfedezni, a zenében melankóliát érzékelt, abban pedig, hogy Metastasio eredeti három felvonása a *Titusban* kettőre lett lerövidítve, Mozart erőtlenségének és ehhez a munkához való kedvetlenségének bizonyítékát látta. Nissen ráadásul leszögezte azt is, hogy Mozart már befejezte a *Varázsfuvola* komponálását a prágai utazás előtt, ezzel ügyesen megkerülve a lehetséges ellentmondást a *Varázsfuvola* és a *Titus* minősítésében. A zene jellemzésében ugyanakkor megfigyelhető az E.T.A. Hoffmann „bájos szellemhangok” és „a szférák örök tánca” (Hoffmann, 2007, 52–53) képei által fémjelzett zenei leírásához hasonlóan semmitmondó, de kétségkívül költői romantikus olvasat: „Mindenütt egy névtelen varázs található, mely úgy lebeg mindenek felett, akár egy könnyű virágfuvallat »a citromok honából«” (Nissen 1828, 557).

Nissennél artikulálódott teljességében az a narratíva, melyet már Rochlitz megalapozott azzal a mítosszal, hogy Mozart önmagát már betegen a végkimerülésig hajszolta volna élete utolsó évében. Eszerint a *Titus* a már súlyosan beteg, az opera komponálására mintegy kényszerített, és azt kedv és ihlet nélkül kivitelező Mozart műve volt. Ez a szemléletmód a *Titus* muzikológiai recepciójában legalább egy évszázadon át dominált, mint azt az elkövetkezőekben igyekszem bemutatni, a publikum tudatában pedig a mai napig meghatározónak bizonyult.

#### 4. Mozart-képek a XIX. század közepén

A Mozart körüli mítoszteremtés, mely már Rochlitznél megkezdődött, a XIX. század közepén virágkorát élte. A kanonikus Mozart-kép erősen romantikus trópusokra épített, Mozartot mint a saját korában meg nem értett, tragikus zsenit jelenítve meg, aki ihletét mintegy isteni, de legalábbis természetfeletti forrásból merítette<sup>30</sup>, művészi tevékenységét pedig mintegy nemesi patrónusai és a császári udvarral szemben lázadóva vitte véghez (Stafford 2003). Nem véletlen, hogy a romantika számára (s még a későbbi korokban is) Mozart operái közül a természetfelettiiben tobzódó, a világrendet felforgató, „démoni” *Don Giovanni* vált a paradigmaticus művé, *Don Giovanni* alakja pedig tökéletes romantikus (anti-)hőssé, mely az irodalomban (E.T.A. Hoffmann) és a filozófiában (Kierkegaard) egyaránt nagy visszhangra lelt. Az az értelmezési keret pedig, mely a *Don Giovannit* Mozart legjelentősebb operájának tette meg, a *Titust* egyértelműen képtelen volt befogadni mint Mozart saját akaratából komponált (és jól megkomponált) művét: jól megmutatkozik ez az alább tárgyalt Mozart-életrajzokban is.

---

30 Ez a nézet kifejezetten domináns például a jelen tanulmányban nem tárgyalt Alexander Ulibisevnek (1847) a XIX. század közepén írt és a korban igen népszerű Mozart-életrajzában.



Fontosnak tartom a romantika kritikai tradíciójának két meghatározó elméleti aspektusát kiemelni: a zenetörténet teleologikus koncepcióját, valamint a zeneszerző a műben való önkifejezésének gondolatát. A korszakra és életműre egyaránt vonatkoztatott teleologikus zene-szemléletet lehet felfedezni annak (a XIX. század során egyre erősödő) képzetnek a háttérében, miszerint Mozart számára a *seria* már, mint idejétmúlt műfaj adódott, melynek fiatalkori használata még elnézhető (sőt, akár sikeresnek is tekinthető) volt, a műfajhoz érett fejjel való visszatérése azonban már elkerülhetetlenül inadekvát volt és kudarccal végződött. Az alkotói önkifejezés problematikája a *Titus* esetében pedig az opera udvari (!) rendelésre való komponálásához kötődött: eszerint Mozart nem saját ihletettségéből fakadóan, hanem mintegy kényszerítve szerezte a *Titust*, melyben az alkalom (udvari esemény: koronázás), a kijelölt műfaj (*opera seria*) és a librettó (az uralkodó propagandisztikus dicsőítése) szigorú keretei közé szorítva eleve nem adathatott meg a lehetőség a szerzői szubjektum önkifejezésére. (A romantika kritikai tradíciójának önellentmondásos értelmezési keretére jó példa, hogy a *Titus* rendelésre való komponálásának negatív szemléletét nem módosította az a tudat, hogy a korban ez a művészi alkotás bevett eleme volt, ahogy az sem, hogy más művek esetében korántsem szemlélték ugyanezt a tényezőt ilyen negatív módon: a *Requiem* esetében külön mítoszok kiépítésére adott lehetőséget a rendelő személy kilétének kérdése, a mű értékelését egyáltalán nem érintve.) Mindez együttesen járult hozzá ahhoz, hogy – mint arra Durante (Durante, 1993, 26) rámutatott – a romantika elemzői szemében a *Titus* eleve elítélendő művé váljon.

## 5. Otto Jahn és a *Titus* kegyelme

Otto Jahn 1856–59 közt publikált háromkötetes Mozart-életrajza tekinthető az első tudományos igényvel megírt, Mozart életét és életművét kritikai szemlélettel feldolgozó munkának a Mozart-biográfiák sorában, mely aztán a XX. század első feléig az egyik legtekintélyesebb Mozart-életrajznak számított. Jahn munkája igen jelentős fordulópontot jelentett a *Titus*-receptióban, egy új irányt jelölve ki az opera értelmezésében: itt vált a *Titus* műfaja, az *opera seria* a művet elítélő kritika meghatározó alapjává. A *seria* negatív megítélése már bevett volt a korban, a német romantikában elsősorban August Wilhelm Schlegel *A drámai művészetéről és irodalomról* előadásorozatban megfogalmazott Metastasio-kritikája következményeként, mely a műfajt vélt (a francia klasszicista drámából eredő) kimért, üres formaisága, statikussága, „természetellenessége” (mindenekelőtt a *castrati* prominens szerepe okán), és az udvari reprezentációs kultúrával való szoros összefonódása miatt bírálta (Durante 1993, 29–35). A *Titus* kapcsán a *seria* műfajának ilyen kritikája ugyan már korábbi Mozart-életrajzokban is megjelent (Nissen után pl. igen hangsúlyosan Ulibisevnel), de Jahn volt az első, aki programszerűen, részletekbe menően fejtette ki azt, hogy miért tartja Metastasio művét és a *seria* műfaját, és ebből szükségszerűen adódóan, Mozart operáját is értéktelennek. Noha az olyan motívumok, mint Mozart betegsége, rossz pénzügyi helyzete vagy a jelentős időszükében végzett komponálás, Jahnnál is feltűntek az életrajzban, a *Titus* igen negatív kritikájának alapját már elsődlegesen és csaknem kizárólagosan az opera librettója és műfaja képezte.

Jahn *Titus*-kritikája ennek megfelelően a Metastasio-librettó bemutatásával és kritikájával nyitott. A szövegben Mazzola szerkesztői munkájának rövid elismerése után az egész elemzés hangvételét megadja Jahn azon kijelentése, mely szerint az opera „élénk drámai érdekekkel” való feltöltése bármilyen átírással lehetetlen volt (Jahn, 1882, 290). Jahn értelmezése szerint a Mazzola által kivitelezett változtatások nem hozták magukkal a librettó alapvető karakterének módosítását, tehát az továbbra is megmaradt az *opera seria*-formánál és mint ilyen, menthetetlen volt: „a cselekmény és a szereplők egyaránt híján vannak bármilyen drámai érdekeknek” (Jahn, 1882, 292). Jahn értékelése szerint a szereplők a *seria* kétdimenziós, tényleges személyiség nélküli figurái voltak, melyek képtelenek szimpátiát kelteni a nézőben, Metastasio stílusának „kecses finomsága” pedig az *opera seriától* elvárható méltóságteljeség helyett

„illetlen lágysággal” látta el a szöveg tónusát, komolyság helyett üres pompát hozva magával (uo.). Külön szégyenfolt volt Jahn szemében a (vélt) két *travesti*-szerep, mindenekelőtt Sextus léte is: a női énekes által előadott férfiszerepet a mű drámai erejét gyengítő elemnek találta, melyet tovább rontott a karakter „gyenge, nőies jellege”, Sextus Vitellia iránti szerelmét ebben a szituációban pedig „természetellenesnek” titulálta (1882, 294) – a recepcióban itt találkozunk először egészen nyíltan homofób megnyilvánulásokkal a szerep kapcsán (bár nem utoljára). Jahn nézete szerint tehát Mozartnak egy már idejétmúlttá vált műfaj üres formáihoz láncolva kellett operát komponálnia, a kényszerhelyzetét pedig fokozta, hogy a *seria* kereteihez való igazodás mellett arra is ügyelnie kellett, hogy a főszerepeket éneklő olasz sztárenekesek kedvére is tegyen – Jahn pedig ezek után elégedetten megállapíthatta, hogy ezen tényezők gyakorlatilag biztosították az opera bukását.

Jahn a fenti megállapításaihoz illően a kompozíció gyengeségét mindig a librettó alacsony színvonalára vezette vissza az opera zenei elemzésében, mintegy kényszeresen a drámai szituáció inadekvátságára mutatva rá minden olyan részlet esetében, ahol még hajlandó volt a zenét dicsérni. Két részlet esetében azonban képes volt csaknem egyöntetűen pozitívan nyilatkozni: a *Non più di fiorit* az „opera gyöngyszemének” találta, melynek tökéletessége látványosan elüt környezetétől (Jahn 1882, 297), az első felvonás fináléjában pedig Mozart zsenijének „tisza és teljes megmutatkozását” látta, mely drámai ereje és zenei szépsége megmutatta, hogy az *opera seria* a műfaj jelentős kiművelésével milyen magasságokba emelhető – még ha az operán belül csak egyszer is (Jahn, 1882, 299–300). Az elemzést Jahn azonban az *Idomeneó*val való összehasonlítással zárta, ami az értékelésben nem vált a *Titus* előnyére: Jahn az *Idomeneó*ban látta még a *seria* formájának figyelemre méltó zenei tartalommal való kitöltését, míg a *Titus* véleménye szerint már csak a kiüresedett formát őrizte meg. Jahn szerint a *Titus* zenéjében megmutatkozó érettebb ízlés nem lehetett elég ahhoz, hogy a túlnyomóan az énekhangok kíséretére szorítkozó zenekari szólama és az általában drámai érdektelenségbe fulladó zene felvegye a versenyt az *Idomeneo* finoman kimunkált, briliáns zenéjével. Ugyanakkor még ha Jahn azt említette is, hogy Mozart szerencsésebb körülmények közt talán többre lett volna képes a *Titusszal*, arra már nem tért ki, hogy a mindössze egy évtizeddel a *Titus* előtt születő *Idomeneó*nál miért nem látja még a *seria* kereteit érvénytelen, a zeneszerző kezét láncként megkötő tényezőnek, vagy a *seria* ilyen hirtelen, radikális hitelvesztése minek lenne köszönhető.

Az *opera seria* műfajának fent ismertetett ostromozása mellett érdemesnek tartom kiemelni, hogy Jahn elemzése sem volt híján torzításoknak vagy hamis információknak a *Titus* keletkezési körülményeit illetően. A legfontosabb ezek közül talán az, hogy Jahn-tól indult el az a *Titus*-recepcióban a mai napig hatalmas népszerűségnek örvendő tévhit, miszerint Mária Ludovika császárné az operát „német disznóságnak” („una porcheria tedesca”) bélyegezte volna (Jahn 1882, 289) – nincs *Titus*-elemzés, mely ne ismételte volna meg ezt az állítást. Jahn egyben törekedett arra, hogy Prágát a Mozart zsenijét valóban értékelné képes közönség városának állítsa be a komponistával szemben elutasítóbb Béccsel ellentétben, s ennek érdekében jelentette ki, hogy a cseh rendek egyenesen Mozartot kérték volna fel a *Titus* komponálására – a későbbi elemzők ezt az állítását azonban nem vették át. Emellett, ha a tizenhét napot nem is ismételte meg, Jahn is hangsúlyozta a komponálás szűkös időtartamát, mely Mozartot arra kényszerítette, hogy már Prágába menet az úton nekikezdjen az opera megírásának. Alexander Ulibisev állításával szemben Jahn tagadta azonban, hogy Süßmayr a *secco* recitatívókon kívül bármilyen módon részt vett volna a komponálásban, a teljes művet (és azzal annak kudarcát is) csak Mozartnak tulajdonítva.

A *Titus* tárgyalását Jahn Rochlitzet idézve azzal a megállapítással zárta, miszerint az opera nagy részének a közönség ízléséhez való igazodása, valamint a lenyűgöző díszletek és effektusok használata állhattak annak háttérben, hogy a *Titus* jelentős ideig sikerre tett szert a német színpadon. Csaknem komikusnak mondható, ahogy Jahn az opera még általa is ismert



korábbi sikerét megpróbálta összeegyeztetni a róla alkotott, egyöntetűen negatív képpel, a megoldást abban találva meg, hogy a *Titus* népszerűségét az opera színpadi pompájához kötötte – lenyűgözően vitriolos és tökéletes végszava ez Jahn *Titus*-elemzésének. A Jahnt követő muzikológus-nemzedékek számára Jahn szemléletmódja paradigmatickussá, a császárnének tulajdonított *bonmot* pedig minden elkövetkezendő *Titus*-elemzés elengedhetetlen részévé vált, több mint egy évszázadon át megbélyegezve ezzel az operát.

## 6. A romantika kritikai tradíciója a XX. században

Az eddig ismertetett, a XIX. század első felében kialakuló értelmezési tradíció meghatározó maradt a XX. század második feléig. Az alábbiakban a romantika kritikai tradíciójának ezen késői nyúlványait szeretném bemutatni, ha már nem is szigorúan a Mozart-életrajzok, hanem szélesebb körben a Mozart-operákról írt tanulmányokon keresztül, Edward J. Dent, Hermann Abert és Alfred Einstein *Titus*-elemzéseit vizsgálva.

Edward J. Dent 1913-as Mozart-kötete bár „A Critical Study” alcímet viselte és bizonyos Mozart-operák (névleg például a *Don Giovanni*) esetében valóban komolyan felülbíráta a romantika korának bevett elemzéseit, a *Titust* illetően kevésbé tett tanúságot kritikai hozzáállásról, a *Titus*-értelmezések és a Mozart-biográfiák már megszokott frázisait ismételte meg. Dent a *Titus*-elemzését Mozart elszegényedésének, betegeskedésének és a II. József halálával a császári kegyből való teljes kiesésének képével indította, megismételte a tizenhét napos komponálási időt, a bemutató sikertelenségét és az opera későbbi, rövid sikerét. Metastasio librettóját Dent „fellengzős és kimért drámának” bélyegezte, mely „az udvari körökben fél évszázaddal korábban volt népszerű” (Dent, 1913, 315), de nem nyilatkozott pozitívabban Mazzola módosításairól sem, Vernon Lee Metastasio-tanulmánya (1887) nyomán a két szerző stílusának ütközését, valamint a szerkezeti módosításokkal a mű drámai erejének gyengülését problematizálva. A zenével kapcsolatban pedig Jahn véleményét ismételte meg: a *seria*-forma már az *Idomeneo* idején régimódi volt, 1791-re pedig Mozart ezt már végleg meghaladta, és csak kényszerűségből tért hozzá vissza; az *Idomeneo*val ellentétben a *Titus* esetében Mozart tehát már archaikus, kiüresedett formával dolgozott, „inspiráció és valódi szenvedély hiányában” komponált, „rideg, üres érzetűvé” téve az opera nagyságát (Dent 1913, 321). Dent azonban maga is dicsérte az *ensemble*-ket, különösen az első felvonás fináléját a kórus újszerű használata miatt, de emellett visszhangozta Jahn véleményét azt illetően, hogy a *Titus* népszerűségét az általában a közönség ízlését követő, befogadásához kevés intellektuális erőfeszítést igénylő zenéjének köszönhette. A *Titus* interpretációihoz semmi újat nem tett hozzá ez az elemzés, a bevett negatív szövegeket viszont lelkesen visszhangozta: a már jól megalapozott tradíció elemeit, és mindenekelőtt Otto Jahn véleményét láthatjuk Dent szövegében. A kötet második, 1947-es kiadásában Dent egyenesen a következőt jelentette ki: „az opera a mai színpadon legfeljebb, mint múzeumi darab tud megjelenni” (Rice, 1991, 104).

Szorosan Otto Jahn munkásságához kötődött a következő nagy Mozart-életrajz is, Hermann Abert 1921-ben kiadott műve: Abert saját tanulmányát egyszerűen Jahn szövegének átdolgozásával írta meg, ebből következően pedig, ha helyenként eltérésekkel is, de jórészt Jahn nézeteit ismételte meg. Durante jogosan sérelmezte azt, hogy Abert ilyen kritikátlanul vette át Jahn állításait, még olyan helyeken is, ahol Jahn nyilvánvalóan tévedett és Abertnek már lehetősége lett volna előde hibáit felismerni és kijavítani, így például a librettó teljes eredeti szövege, és ebből adódóan az opera cselekményének leírása terén (Durante, 1993, 40).

Abertnél ugyanakkor megjelent a *Titus* és a *Varázsfuvola* összehasonlításának igénye: érdekes, hogy mind tematikus szinten (a felvilágosult, kegyes uralkodót megtestesítő Titus és Sarastro alakjaival), mind zenei megformálás tekintetében (kiemelten a *Del più sublime soglio* és az *In diesen heil'gen Hallen* áriák esetében) összehasonlításra érdemesnek tartotta a két operát (Abert 1956, 605.). Az összehasonlítás elsődleges célja természetesen így is a *Titus*

degradálása volt: Abert az első felvonás fináléja kapcsán állapította meg, hogy a *Varázsfuvola* „tisza és emelkedett szelleme” hatásának köszönhető e testvéroperán belül ez az egyetlen kiemelkedő részlet (Abert 1956, 609).

Alfred Einstein 1945-ös munkája bizonyos szempontból anomáliának tekinthető a romantika kritikai tradíciójához tartozó Mozart-életrajzok körében. Einstein szerint Mozart a *Titust* ugyan „sietve, de nem fáradtan” (Einstein, 1979, 423) alkotta és rámutatott arra is, hogy a *Titusszal* egyidőben komponált *Varázsfuvola* és *Requiem* nem mutatják annak a végkimerülésnek a jeleit, amelyeket a korábbi elemzők eltökélten a *Titusnak* tulajdonítottak. Einstein kiemelte azt is, hogy Mazzolà volt az egyetlen librettista, akinek a nevét Mozart felvezette művei jegyzékébe – ez olyan megtiszteltetés, amit sem Da Ponténak, sem Schikanedernek nem adott meg, Einstein szerint pedig Mozart jogosan volt rendkívül hálás Mazzolának a munkájáért. Einstein ugyanakkor a *Titus* rövid tárgyalása során erősen apologetikus hangnemet ütött meg, az időhiányt okolva a zenei anyag rendkívüli egyszerűségéért, valamint a *seria* műfaját általában azért, hogy Mozart, még ha a *Titusszal* a *seria* műfaji határait a lehető legjobban szét is feszítette, meghaladni nem tudta, ahogy a műfajban „igazán halhatatlan” művet alkotni sem. Einstein érvelése szerint ugyanakkor senki más sem volt képes a XVIII. században igazán maradandót alkotni a *seria* műfajában, mely 1791-ben már egyébként is „öskövület” volt: ehhez előbb a műfaj átalakítása kellett a XIX. században, hogy nagyoperaként majd Verdi és Wagner alatt virágozni tudjon (Einstein, 1979, 426). Einstein elemzése tehát, ha bizonyos lépéseket tett is előre a mű szemléletét illetően, a *seria* mint alapvetően inadekvát opera műfaj, és ennek következtében a *Titus*, mint a tökéletességet elérni szükségszerűen képtelen mű nézetével a romantika kritikai tradíciójának keretein belül maradt.

## 7. Konklúzió

A romantika kritikai tradíciójának értelmezési kerete meghatározó maradt egészen az 1970-es évekig. Az innentől meginduló muzikológiai revízió folyamatát több különböző tényező segítette elő: a muzikológiának az *opera seria* műfaját illető lassú attitűdváltása, valamint a *Titust* életképes, előadásra érdemes műként felmutató rendezések (kiemelten Jean-Pierre Ponnelle 1969-es kölni és Anthony Besch 1974-es londoni rendezései), melyek jelentősen hozzájárultak az opera tudományos újraértékeléséhez (Rice 1991). A romantika kritikai tradíciójának felülvizsgálata, majd elvetése, és végül a *Titusnak* a mozarti „mesteroperák” kánonjába való visszaemelése az 1970–90-es évek során az olyan muzikológusok munkásságának köszönhetően ment végbe, mint Stanley Sadie és William Mann, majd Daniel Heartz, Helga Lühning, Sergio Durante, John A. Rice és Emanuele Senici.<sup>31</sup>

A *Titus* recepciótörténetének vizsgálata nem csak egy rendkívül izgalmas kutatás lehetőségét kínálja, hanem tökéletesen rávilágít az operai kánonképzés mechanizmusaira is, jól mutatva azt, hogy milyen tényezők alakíthatják meghatározóan (még ha alaptalanul is) egy-egy opera sorsát. A *Titus* esetében ilyen volt a mű romantikus zeneesztétikával való kezdeti ütközése, valamint ezzel egybefonódva a mítoszok és félinformációk felhalmozódása és folyamatos, kritikátlan továbbörökítése a szaktekintélynek számító kutatók munkájában, melyek dogmatikus pozíciója a kánonból való kizáratásra ítélte. A recepciótörténet vizsgálata és kritikája pedig elősegítette nem csak a korábbi értelmezések problematikus elemeire való rámutatást, hanem azok értékelésének felülbírálását és a *Titus* jelentős újraértékelését is. A romantika kritikai tradíciójának vizsgálata jól mutatja, hogy a muzikológiai revízió folyamata kifejezetten szükséges lehet az olyan méltatlanul elítélt és elhanyagolt művek rehabilitációjának érdekében, mint amilyenek a *Titus* is bizonyult. Ez a folyamat pedig nem csak az adott

---

31 A revíziós folyamat részletes ismertetését és a *Titus* reneszánszát az operaszínpadon ld. John A. Rice (1991).

operáról, hanem annak zeneszerzőjéről kialakult téves képek átértékeléséhez és új, pontosabb és mélyebb ismeretek megszerzéséhez is vezethet.



AZ EMBERI ERŐFORRÁSOK MINISZTERIUMA ÚNKP-18-2 KÓDSZÁMÚ ÚJ NEMZETI KIVÁLÓSÁG PROGRAMJÁNAK TÁMOGATÁSÁVAL KÉSZÜLT

## Bibliográfia

- Abert, H. (1956): *W.A. Mozart. Neubearbeitete und erweiterte Ausgabe von Otto Jahns Mozart*, 7. kiadás, 2. kötet. Lipcse: Breitkopf & Härtel. (<http://www.zeno.org/Musik/M/Abert,+Hermann/W.A.+Mozart.+Neubearbeitete+und+erweiterte+Ausgabe+von+Otto+Jahns+Mozart/Zweiter+Teil/La+Clemenza+di+Tito>. (letöltve: 2018. 10. 27.)
- Dahlhaus, C. (1983): *The Foundations of Music History*, ford. J. B. Robinson. Cambridge: Cambridge University Press.
- Daverio, J. (2003): Mozart in the nineteenth century. In.: S. P. Keefe (szerk.), *The Cambridge Companion to Mozart*, Cambridge: Cambridge University Press. pp. 171–184.
- Dent, E. J. (1913): *Mozart's Operas: A Critical Study*, New York: McBride, Nast & Co.
- Durante, S. (1993): *Mozart and the idea of „vera opera”*: A Study of „*La clemenza di Tito*”. PhD-disszertáció, Harvard University.
- Einstein, A. (1979): *Mozart: His Character, His Work*. 11. kiadás. Ford. A. Mendel és N. Broder, London: Granada Publishing.
- Eisen, C. (1991): *New Mozart Documents: A Supplement to O.E.Deutsch's Documentary Biography*, London: Macmillan.
- Everist, M. (2001): Reception Theories, Canonic Discourses, and Musical Value. In.: N. Cook & M. Everist (szerk.): *Rethinking Music*, Oxford: Oxford University Press. pp. 378–402.
- Hoffmann, E.T.A. (2007): Beethoven hangszeres zenéje. In.: *Fantáziadarabok Callot modorában*, 1. kötet. Szerk. és ford. Horváth G., Budapest: Cartaphilus.
- Jahn, O. (1882): *The Life of Mozart*. 3. kötet. Ford. Paula Townsend, London: Novello, Ewer & Co.
- Lee, V. (1887): Metastasio and the Opera. In.: *Studies of the Eighteenth Century in Italy*. London: T. Fischer Unwin.
- Niemetschek, F. (1798): *Leben des K.K. Kapellmeisters Wolfgang Gottlieb Mozart*. Prága: Herrlichen Buchhandlung. (<http://mozartsocietyofamerica.org/embp/Niemetschek-1798.pdf> (letöltve: 2018. 10. 11.)
- Nissen, G. N. von. (1828): *Biographie W.A. Mozart's*, Lipcse: Breitkopf & Härtel. (<http://www.zeno.org/Musik/M/Nissen,+Georg+Nikolaus+von/Biographie+W.A.+Mozart's/10.+Reise>. (letöltve: 2018. 10. 03.)
- Rice, J. A. (1991): *W. A. Mozart: La clemenza di Tito*. Cambridge: Cambridge University Press. 1991.
- Rochlitz, F. (1798): *Anekdoten aus Mozarts Leben. Allgemeine Musikalische Zeitung*. <http://mozartsocietyofamerica.org/embp/RochlitzAnekdoten.pdf>. (letöltve: 2019. 03. 31.)

- Rushton, J. (2003): Mozart and opera seria. In.: S. P. Keefe (szerk.), *The Cambridge Companion to Mozart*, Cambridge: Cambridge University Press. pp. 147–155.
- Senici, E. (1997): *La clemenza di Tito di Mozart: I primi trent'anni (1791-1821)*. Amszterdam és Cremona: Brepols.
- Stafford, W. (2003): The evolution of Mozartian biography. In.: S. P. Keefe (szerk.): *The Cambridge Companion to Mozart*, Cambridge: Cambridge University Press. pp. 200–214.
- Tessing Schneider, M. & Tatlow, R., szerk. (2018): *Mozart's „La clemenza di Tito”: A Reappraisal*. Stockholm: Stockholm University Press.
- Ulibisev, A. (1847): *Mozart's Leben*. 3. kötet. Ford. Albert von Schraishuon. Stuttgart: Becher's Verlag. (<https://archive.org/details/mozartsleben02schrgoog>. (letöltve: 2018. 08. 13.)
- Winckelmann, J. J. (2005): Gondolatok a görög műalkotások utánzásáról a festészetben és a szobrászatban. In.: *Művészeti írások*, 2. kiadás. Ford. Rajnai L. és Tímár Á. Budapest: Helikon.

## A szubjektum. Identitás/különbség Kintli Borbála (Eötvös Loránd Tudományegyetem)

### Absztrakt

Az identitás, az önazonosság leírása problémákat vet fel, ha azt a különbségen keresztül kívánjuk megközelíteni. Tanulmányomban a szubjektum kérdését egyrészt Ricœur *Soi-même comme un autre* című tanulmánykötetének alap gondolata felől vizsgálom, mely szerint az önmagasság azt az állandó reflexiót foglalja magában, amely folyamatosan a mássággal, a különbséggel szembesít, másrészt Deleuze-nek a *Différence et répétition*-ban kifejtett „magában vett különbség” (*différence en elle-même*) elképzelésének perspektívájából. Deleuze különbség-megközelítése a differencia leírásának, leírhatóságának nehézségére irányítja a figyelmet, arra a kérdésre, miként lehetséges az abszolút másnak az elgondolása. Deleuze megoldása, a platóni filozófia újraértelmezésén keresztül, a reprezentáció elvetéséhez vezet, ennek következtében a különbséget mediatív jellegétől megtisztítva, önmagában, a differenciációban válik megragadhatóvá. Az önmagában vett különbség azonban az identitás megkérdőjelezéséhez vezet, amennyiben az azonosság teljes elutasításán alapul. Miközben a differencia Deleuze filozófiájában a szubjektum radikális átértelmezéséhez vezet, a felszámolódó, feloldódó szubjektumhoz (*moi dissous*), Ricœur „önmaga hermeneutikája” (*l’herméneutique du soi*) a szubjektum olyan értelmezését teszi lehetővé, amely a különbség tudatosításán keresztül vezet az önazonosság megszerzéséhez. Az én mindig a „más, mint önmaga” (*autre que soi*) is, így magamra egyúttal, mint másra is kell tekintenem.

A szubjektum és különbség kapcsolatának horizontján szemlélődve, jelen elemzésem a két szerzőnél található Descartes és Kant kritika összevetésére fut ki. Ezen keresztül arra a nehézségre irányítom a figyelmet, amellyel a differencia egyoldalú hangsúlyozása szembesít, egyúttal aláhúzza a különbség számbavételének jogos, kiküszöbölhetetlen voltát a szubjektum-elméletek vonatkozásában, annak konstitutív jellegére koncentrálna. Ricœur számára a descartes-i vállalkozás – mint a filozófia cogitón keresztüli megalapozásának kísérlete – a szubjektum központi jelentőségét emeli ki, azonban egyúttal jelzi annak képtelen voltát is. A kanti filozófia, mintegy a descartes-i gondolatok radikalizálása, egy a szubjektumra vonatkozó lehetséges állásfoglalás végletekig fokozott formáját jelenti a ricœur-i cogito filozófiája paradigmán belül. Deleuze esetében, ezzel szemben, a kanti mozzanat egy olyan pillanatot jelez a filozófiatörténetben, ahol a szubjektum felszámolását figyelhetjük meg. A descartes-i és kanti cogitót temporális vonatkozásaikban ellentétbe állítva, Deleuze az apprehenzió szintézisében a szemléleti formaként megjelenő időre összpontosít, abban egy a szubjektumot átszelő hasadást (*fêlure*) – a különbséget ismerve fel. A deleuze-i elemzések során az válik nyilvánvalóvá, hogy a reflexiótól megtisztított különbség, bármennyire is le kíván számolni a reprezentáció örökségeként tekinthető azonossággal, az mégis sorra visszatérni látszik a leírásokba, ennek jelentősége pedig, a szubjektum identitására, vagyis az önazonosságra irányítva a figyelmet, aligha alábecsülhető.

*Kulcsszavak: önazonosság, Deleuze, differencia, reflexió, Ricœur*

### 1.

A szubjektumra vonatkozó kérdésfeltevés semmiképp sem tekinthető marginálisnak a filozófia számára, sőt, amennyiben a descartes-i tradíciót választjuk kiindulópontként, a cogito leírása egyenesen a filozófia megalapozásának problémájával esik egybe, ebből a nézőpontból szemlélve, jelentősége aligha alábecsülhető.<sup>32</sup> Descartesot a gondolkodás aktusának elemzése

---

<sup>32</sup> A karteziánus vállalkozás Ricœur *Soi-même comme un autre* című tanulmánykötetének bevezetőjében olyan nyitóperspektívát jelent, amely a szubjektumra való rákérdezés félresöpörhetően jogosultságát húzza alá, mintegy a filozófia számára megfogalmazandó első kérdésként jelenik meg.

a szubjektum bizonyosságának belátásához vezet: én, aki ezt elgondolom, szükségképpen létezem. Descartes nyomán mindenekelőtt az válik nyilvánvalóvá, hogy a cogito leírása, leírhatósága a filozófia megalapozásának problémájával fonódik egybe, azonban – ezt elfogadva – nyugtalanító kérdésként merül fel, miképpen gondolható el a szubjektum egy olyan filozófia keretein belül, amely már nem a megalapozást tekinti legfőbb céljának, hanem azzal ellentétben, éppen az alapról kíván lemondani, mivel abban egy a gondolkodás tevékenységét korlátozó – radikálisabban fogalmazva azt ellehetetlenítő – biztosítékra ismer rá.<sup>33</sup> Ennek következtében, a célja már nem az, hogy olyan pontra leljen, amely rögzíthető, melyre rendszer építhető, avagy másként közelítve, nem az, hogy a látszatok világában azonosságra bukkanjon, ezáltal szilárd formát kölcsönözzön a gondolkodás aktusának, rendet vigyen a bizonytalanba, a rendezetlenbe, hanem az, hogy teret adjon a szimulakrumoknak.

Ezen a horizonton válik érdekessé, miként közelíthető meg a szubjektum egy olyan gondolkodás keretein belül, amely az azonosság helyett a különbséget részesíti előnyben. Még ha nem jelenthetjük is ki általánosan, hogy azok a filozófiák, amelyek a különbség újragondolására tesznek kísérletet, minden esetben kiterjesztik elméletüket a szubjektumra, úgy tűnik, a kérdésfeltevés aligha hagyható figyelmen kívül. Egy ilyen irányú vizsgálat számára pedig elsősorban nem is az válik érdekessé, miként tudja megragadni az identitást, mennyiben foglal állást egy statikus, avagy egy dinamikus elképzelés mellett, hanem sokkal inkább ennek egyáltalában vett lehetőségét kell kérdésként megfogalmaznia a maga számára. A különbséget mindenek elé állító filozófia szembe találja magát azzal a problémával, hogy a változás radikális előnyben részesítése, az állandóság olyan szintű háttérbe szorítását, akár teljes kiküszöbölését vonja maga után, aminek következtében szinte lehetetlenné válik önazonosságról beszélni. Szubjektum és különbség kapcsolata így kihívásként jelentkezik a vizsgálódás során, amely a radikális másság kérdésének újrafogalmazását teszi szükségessé, olyan területet nyitva a gondolkodás számára, ahol az abszolút különböző megközelítésének behatóbb, árnyaltabb elemzése válik lehetségessé.

Jelen szándékom elsősorban mégsem az, hogy a szubjektum olyan megközelítésére nyújtsak példát, amely a fenti feltételek mellett lenne képes azt elemezni, vagyis egy a differenciát egyoldalúóan hangsúlyozó leírason keresztül, amely valóban képes lemondani arról, hogy mindeközben az azonosság feltételezésén nyugodjon. Céлом jóval inkább az, hogy differenciafilozófiai belátásokat érvényre juttatva, magának a problémának a jogosultságára mutassak rá. Vizsgálódásomban így egyrészt arra koncentrálok, miként válik nélkülözhetetlenné a különbségnek – mint konstitutív elemnek – a bevonása a szubjektum leírásába, egyidejűleg azonban szem előtt tartva azt is, miért jelentkezik sorra sürgető nehézségként az azonosságnak kiküszöbölhetetlen volta. Az egész filozófiatörténetet átszelő kérdést néhány olyan szerző elemzésére koncentrálok, akik egyes állásfoglalásai, a szubjektum megközelítésének irányait tekintve, paradigmaticusnak mondhatók, radikalitásuknak, avagy egyedi nézőpontjuknak köszönhetően. Tanulmányomban így mindenekelőtt a deleuzei univokális ontológia jut meghatározó szerephez, amely a lét egyetlen értelmét a magában vett különbségnek felelteti meg, a differenciának egy az azonosság logikájától teljességgel megtisztított formájának. Deleuze filozófiája ezáltal a különbséget végletesen előtérbe helyező kísérletként érthető, amely egyúttal ennek a gondolkodásnak a filozófiatörténeti beágyazását is célul tűzi ki, visszanyúlva annak platóni gyökereihez. Mintegy a deleuzei filozófia ellenpontjaként vonom be a dolgozat keretébe Ricœur „önmaga, mint másik” elképzelését, amely a deleuzei gondolkodással szemben egy józanabb, mértéktartóbb perspektívát ígér, azáltal, hogy a különbség jelentőségének hangsúlyozásakor nem feltételezi egyúttal az

---

<sup>33</sup> Amint majd látni fogjuk, Deleuze nézőpontja az alap (*fondement*) helyett jóval inkább az *effondement* felől határozható meg, mivel a megalapozás számára a gondolkodásnak a *sens commun* és a *bon sens* által uralt és megbénított formájával esik egybe, amelyet a gondolkodás képének nevez (Deleuze 1968: 169–173.). (Vö. Foucault 1994: 90.)

azonosság teljes kiküszöbölését, ehelyett azt az állandó reflexiót helyezi előtérbe, amely az önazonosság tudatosítása közben sorra saját másságával, vagyis a különbséggel szembesít. Miközben igyekszem némi betekintést nyújtani a deleuzei, illetve ricœuri gondolkodásba, azok legfőbb viszonyítási pontjait vázolni, célom jelenleg mégis az, hogy a két szerző azon elemzéseire jussak el, amelyekben a descartes-i, illetve kanti szubjektum eltérő – azonban egyaránt kritikainak tekinthető – interpretációját nyújtják.

## 2.

Bár Ricœur *Soi-même comme un autre (Önmaga mint másik)* (Ricœur 1990) című művének kiinduló perspektívája szerint a karteziánus cogito elméletének kidolgozása a végső bizonyosság megszerzésével oly mértékben összefonódik, hogy a filozófia megalapozásának kísérlete kizárólag a kettejük együttes számbavételén keresztül hajtható végre (Ricœur 1990: 15.), a szubjektum kérdésének igazi tétje mégsem ezen nyugszik Ricœur számára, tehát nem a megalapozás problémája az, amely valóban számot tart érdeklődésére, hanem egy ilyen irányú vállalkozás alighanem lehetetlen volta. Így – a descartesi programmal szembehelyezkedve – a kételyt tűzi ki vizsgálódása céljául, ahelyett, hogy a bizonyosság megszerzésére törekedne. A kérdés nem egyszerűen az, hogy ki vagyok én, aki ezt elgondolom, hanem az, hogy ki vagy mi az, ami folyamatosan kétségessé tesz önazonosságomban, ezáltal magának a kérdésnek a feltételére késztesz? Belátva, hogy az identitás kérdése nem nyugodhat kizárólag az önazonos énem, Ricœur olyan kérdések nyomába indul, mint, hogy miként ragadható meg saját vonatkozásomban a másság, miként konstituál a rajtam kívüli, a „más, mint önmagam”, összegezve: mit érthetünk az „önmaga, mint másik” kifejezés alatt?

Vállalkozása számára, bármennyire céljaival ellentétes színben tűnjen fel, mégis a descartes-i szubjektum-elképzelés nyújtja a kiindulópontot, mint a „cogito filozófiája” elnevezéssel fémjelzett vállalkozások paradigmatis példája. Miközben Descartes a gondolkodás aktusaként létező szubjektumban (*je pense, je suis*) végső alapra látszik találni, Ricœur saját hangsúlyait a karteziánus vállalkozás törekénységére helyezi, rámutatva arra, hogy a megalapozás igyekezete egyidejű annak kudarcával, ennek megfelelően – Ricœur szóhasználatához híven – a descartes-i filozófia mindenekelőtt a cogito krízisére figyelmeztet, ezzel, akaratlanul is, eltérő útját nyitva meg a szubjektum megközelítésének, amely majd elvezet a nietzschei „megtört cogito” (*cogito brisé*) irányába. Descartes-tal így nem csupán a megalapozás lehetősége inog meg, mivel a szubjektumba vetett bizonyosság lehetetlenségének belátása, amellet, hogy nehézséget jelent a filozófia kiindulópontja felől nézve, maga után vonja az én pozíciójának elbizonytalanodását is. Ricœur Descartes-elemzését arra hegyezi ki, hogy a cogito bizonyossága, vagyis a véges én léte, kizárólag egy végtelen Isten feltételezése árán vezethető le, a cogito ennek következtében pedig nem képezi az első alapot, második helyre szorul vissza.<sup>34</sup>

A descartesi kísérlet kudarca, hogy a cogitón keresztül alapozza meg a filozófiát, Ricœurt az „önmaga hermeneutikája” (*l’herméneutique du soi*) elmélet kidolgozása felé vezeti. (Ricœur 1990: 27.) Az én (*je*, illetve *moi*) helyett az önmagát (*soi*) helyezve előtérbe, amely értelmezésében a szubjektum saját magára vonatkozó állandó reflexióját hangsúlyozza, én és másik olyan leírása válik lehetővé, amely az ének az állandó másik általi megkérdőjelezésére irányítja a figyelmet. (Ricœur 1990: 11–12.) Ricœur állítását talán helyesebb egy némiképp radikálisabb formában is megfogalmaznunk, aláhúzva azt a kijelentését, mely szerint nem egyszerűen a *soi-même comme un autre*, tehát az önmaga mint másik esetről van szó, hanem a *soi-même en tant que... autre* helyzetéről, amely értelmében nem pusztán önmaga és másik hasonlóságáról, vagyis összevethetőségük lehetőségéről, hanem némiképp az önmaga más, másik általi helyettesítéséről, az én alteritásáról kell beszélnünk; vagyis arról a viszonyról,

---

<sup>34</sup> Vö. Descartes 1994: 64–65.



amely az önmagát a rajta kívüli vagy a más, mint önmaga (*autre que soi*) felé vezeti (Ricœur 1990: 14.).<sup>35</sup>

Az önmaga hermeneutikája elképzelésnek a bevonása, illetve a későbbiekben Ricœur elemzéseinek viszonyítási pontként való alkalmazása azért válik fontossá jelen perspektívából, mivel olyan dinamikus megközelítést nyújt a szubjektum leírásához, amely miközben úgy igyekszik megragadni a szubjektumot, hogy számot vet a másik konstitutív szerepével, egyúttal nem mond le arról, hogy az identitást továbbra is körvonalazhatónak tartsa. A másik nem vezet az önazonosság megszűnéséhez, ellenkezőleg, az identitás reflexivitása az önmagaság árnyalt megközelítését eredményezi, amelyet Ricœur az ipszeitás fogalmában összegez (Ricœur 1990: 12–13.).<sup>36</sup>

### 3.

A 20. század második felének francia filozófiájában megfogalmazott különbség-elméletek között kiemelt helyet foglal el Deleuze értelmezése. Az „önmagában vett különbség” (*différence en elle-même*) megközelítés radikális állásfoglalásnak tekinthető, ahol a különbségből való kiindulás elsősorban a negáció mozzanatának, a hegeli értelemben vett dialektikának a felszámolását jelenti.<sup>37</sup> Tanulmányomban ezen a vonalon haladva Deleuze szubjektum-értelmezését vizsgálom az 1968-as *Différence et répétition (Különbség és ismétlés)* alapján. (Deleuze 1968) Amellett fogok érvelni, hogy Deleuze elsősorban a biztos kiindulási pontot nyújtó szubjektum megszűnésének, felbomlásának irányába mozdul el, egyúttal jelezve, hogy az általa kidolgozott különbség-elképzelés, illetve ontológia miként veszélyezteti a szubjektum leírhatóságát, amennyiben egyik elsődleges célja, hogy az azonosság, az identitás fogalmi elől kihátráljon. Ugyanakkor kérdésként merül fel, hogy a deleuzei pozíció mennyiben vállalható, és akár maga Deleuze mennyiben képes kitartani az általa bevezetett feltételrendszer mellett. Ezen túl azt vizsgálom, lehetséges-e olyan szubjektum-elméletet dolgozni ki, amely egy az énen belül megjelenő, azt egyúttal fel is számoló törésre, hasadásra alapoz; így arra ösztönözne, hogy elvessük a ricœur-i önmaga, mint másik struktúrájának a jogosultságát, azt állítva, hogy az én viszonylatában megjelenő más(ik) képtelen annak konstitutív részévé válni, a különbség végső soron destruál. Egy ilyen állítás pedig, amellett, hogy végzetes a szubjektumra vonatkozóan, arra mutatna rá, hogy Deleuze azon kísérlete, amely az önmagában vett különbség afirmatív erejét hangsúlyozza, mentesítve azt a negativitás minden jegyétől, tarthatatlanná válik; tehát az önmagában vett különbség, úgy ahogyan azt Deleuze le szeretné írni, nem lehetséges.

---

<sup>35</sup> A *Soi-même comme un autre* kötetben Ricœur ahelyett, hogy a szubjektum egy aspektusú megközelítését nyújtana, az önmaga hermeneutikája alatt olyan szempontrendszert dolgoz ki, amely a szubjektum eltérő perspektívából való elemzésének ad teret. Ricœur célja ezzel összhangban nem az, hogy egyértelműen lezárható interpretációkat nyújtson az egyes tanulmányokban, hanem az, hogy nyelvfilozófiai kérdésfeltevésektől kiindulva az „önmaga, mint másik” elképzelését a cselekvéseméletek, az etika, a narrativitás síkján vizsgálja, végül metafizikai horizonton szerezzen érvényességet a problémának, ezáltal annak szerteágazó, komplex jellegére irányítsa a figyelmet. Az „önmaga, mint másik” gondolata így mindenekelőtt azt jelzi, hogy az én azonosságának, magának az identitásnak az ellenőrizhetőségét (*vérification*), annak igazolhatóságát (*attestation*) miként kérdőjelezi meg állandóan az a reflexió, amely a mással való szembesítésen keresztül az egyértelműen körvonalazható én helyére az önmagát állítja. Tanulmányomban magam is a ricœur-i mű ezen átfogó gondolatára összpontosítok, így jelenleg nem tekintem céloknak, hogy akár az egyik, akár a másik fejezetnek behatóbb, irányítottabb elemzését vonjam be vizsgálódásaim körébe.

<sup>36</sup> Vö. Tengelyi 1998: 16–18. Ricœur a latin *idem* és *ipse* kettősségére alapozva különbséget tesz az önazonosságra vonatkozóan, a francia nyelv *même*, *même*-t kifejezését kihasználva, egyrészt az identitás statikus szerkezetét hangsúlyozza, amely a *je/én*, illetve *moi(-même)/én* (magam) formájában adható vissza, e mellett azonban felhívja a figyelmet az *ipse* értelmében vehető *soi/önmaga* formulára, amely az identitást az „önazonosak maradhatunk anélkül, hogy ugyanazok maradnánk” (Tengelyi 1998: 18) kérdésévé alakítja, ezáltal reflektív struktúrát eredményez.

<sup>37</sup> Ld. Moldvay 1997



Foucault joggal mutat rá *Theatrum philosophicum* című kritikájában – mely elsőnek tekinthető azon recenziók közül, amelyek Deleuze, immár saját filozófiát kifejtő, műveinek (*Différence et répétition*, illetve *Logique du sens*) interpretációjára vállalkoznak: minden filozófiai mű valójában az anti-platonizmus vezényszava alatt elemezhető. (Foucault 1994: 77.) Így aligha meglepő, hogy Deleuze maga is a nyugati metafizikai hagyomány teljes felforgatását célozza meg a *renversement du platonisme* (platonizmus kifordítása) felkiáltással. A problémafelvetés azon alapul, hogy Deleuze a platóni gondolkodást olyan radikális filozófiai állásfoglalásként értékeli, amely az egész filozófiatörténetre végérvényes vonatkozásokkal bír. (Deleuze 1968: 166.) Innen eredeztethető az a hagyomány, amely az azonosság, az ellentét, a hasonlóság és az analógia négyesére épít, ezáltal – többek között – képtelen a különbséget úgy közelíteni meg, hogy azt végül ne ezeken a fogalmakon keresztül írja le. E filozófia szerint – amelyet Deleuze a reprezentáció logikájaként határoz meg – a különbség már eleve alá van rendelve a hasonlóságnak, kettejük kapcsolata elsődlegesebb magának a különbségnek a leírásánál is: „csak az, ami hasonlít, különbözik” (Deleuze 1969: 302.) – fogalmazza meg. A kérdés Deleuze számára: lehetséges-e abból a formulából indulni ki, mely szerint „csak a különbségek hasonlítanak” (Deleuze 1969: 302.), tehát ahelyett, hogy a reprezentáció négy alapfogalmának egyikéből, ez esetben a hasonlóságból vezetné le a különbséget, azt vegye kiindulópontként. *Platon et le simulacre* (Platón és a szimulakrum) című tanulmányában (Deleuze 1969: 292–307.) miközben éles kritikával illeti a metafizikai hagyományt, egyidejűleg rámutat arra is, hogy e bírálat első megfogalmazója maga Platón. Deleuze tanulmányában a részesedés (*participation*) platóni fogalmát vizsgálja: miként különíthető el egymásól lényeg és jelenség, az, ami valóban részesül, attól, ami „hamis követelő”? Deleuze egyik oldalon az ikont (*icôn*) és másolatot (*copie*), a másikon pedig a szimulakrumot (*simulacre*) és a fantazmát (*phantasme*) különíti el (Deleuze 1969: 296.). Értelmezésében a két oldal között éles feszültség húzódik, mivel a másolat esetében a hasonlóság révén valós részesedésről beszélhetünk, tehát ezen vonatkozásokban a másolat és ikon közötti távolság áthidalható, addig a szimulakrum és fantazma „hasonlóság nélküli képként” (Deleuze 1969: 297.) jelenik meg. Az osztályozás egyenes következménye pedig ez utóbbiak leértékelése a valóban részesülőkkel szemben. Deleuze úgy véli, ennek a különbségtételnek a hálójában mozog az egész nyugati metafizika, nem figyelve fel arra, hogy az éles elhatárolás már Platón életművén belül megfogható. A szofista alakja ugyanis pontosan ezt a megkülönböztetést bizonytalanítja el. A szofista Deleuze számára maga a szimulakrum, aki nem egyszerűen rossz másolatként tűnik fel, hanem olyan alakként, aki létével megkérdőjelezi a reprezentáció logikáját. Foucault tanulmányában rámutat, ahhoz, hogy a szimulakrumok viszonyítási perspektívaként szolgálhassanak, nem szükséges azok jogának helyreállítása, vagyis, hogy a megjelenőt szilárd alakkal rendelkezőként mutassa fel, értelemmel lássa el, annak érdekében, hogy majd az esszenciával bíró formákhoz közelítse, a feladat: szakítani az esszenciával. Így értve Deleuzet, a vállalkozás Foucault számára a platóni kérdés áthelyezését jelenti, innentől a lényegekre való rákérdezés helyett az válik fontossá, miként határozhatunk meg valamit,<sup>38</sup> a figyelem a módszerre: az elválasztásra (*division*) irányul, ahelyett, hogy az autentikusra való rátalálásra fókuszálna. A platóni filozófia ezáltal a megragadhatatlan szingularitást keresi: a hamis színben feltűnőt hamis voltában, a szimulakrumot pedig magában a megtévesztő hasonlóságban kívánja megközelíteni (Foucault 1994: 77–78.).<sup>39</sup>

A szimulakrum jelleg előtérbe állítása annak feltétele, hogy Deleuze számára a különbség olyan értelmezése váljon lehetővé, amely nincs alárendelve a közvetítésnek.<sup>40</sup> A különbséget magában, különbségként kell ugyanis megközelíteni, a differenciációban (*la*

<sup>38</sup> A kérdés tehát nem a *qui-est ?* (ki?) hanem a *qu'est-ce que ?* (mi az?). (Foucault 1994: 77.)

<sup>39</sup> A szingularitás elemzése az esemény fogalmának kidolgozása felé vezet. Az esemény deleuze-i értelmezéséhez ld. Moldvay 2016

<sup>40</sup> Ld. Moldvay 1997

*différence en se différenciant*) (Deleuze 1968: 79.), azonban egyszerre úgy, hogy valóban újként létezessen, nem lehet tehát pusztán módosulás. A különbség ezáltal mint a meghatározatlan alapból kiemelkedő meghatározás válik értelmezhetővé (Czétány 2014: 81.), ahogyan a villám megkülönbözteti magát az égbolton, miközben az nem különbözteti meg magát tőle – legalábbis a szemléletes deleuze-i példa szerint. (Deleuze 1968: 43.) Ahhoz, hogy a különbség ne ragadjon az azonosság hálójába, Deleuze-nek a differencia komplex kidolgozására van szüksége, a cél ugyanis nem lehet a különbségként való *azonosítás*, a különbség értelmét a megkülönböztetések szintjén kell megragadni, ennek megfelelően a differenciáció nem egyszerűen a virtuális aktualizációjában tűnik fel, hanem egyidejűleg maga a virtuális<sup>41</sup> is ezen keresztül válik leírhatóvá (Czétány 2014: 98.).

Abban, ahogyan Deleuze kidolgozza a különbség-elméletét, kiemelt szerephez jut a nietzschei örök visszatérés gondolata, azonban Deleuze eltávolodik azoktól a klasszikusnak tekinthető megközelítésekől, amelyek az örök visszatérés alatt az azonosnak, a hasonlónak, avagy az egyenlőnek a visszatérését értik, tehát egy az identitást feltételező alapon nyugszanak, Deleuze, ezzel szemben, pontosan egy azt nélkülöző talajra hagyatkozik, melyet a differenciálódás alkot (Deleuze 1968: 311). Mégis kérdésként merül fel, mennyiben képes teljesen lemondani az azonosság képzetéről, vagy akár az, hogy mennyiben kívánja azt abszolút mértékben kiküszöbölni? A visszatérés logikája az identitás eltörlésének irányába mutat, mivel nem beszélhetünk többé kiindulópontként vehető identitásról, amihez képest valamit különbözőként értékelhetünk, hiszen Deleuze számára nem a különböző létezik, hanem maga a különbség.

„Az örök visszatérés nem jelentheti az Identitás visszatérését, mivel azzal szemben egy olyan világot feltételez [...], ahol minden előzetes identitás megszűnt és felbomlott. A visszatérés lét, de csak a valamivé válás (*devenir*) léte. Az örök visszatérés nem hozza vissza az »azonosságot« (*même*), hanem a visszatérés határozza meg a valamivé válás egyetlen azonosságát. A visszatérés az önmagává válásnak (*devenir lui-même*) az identikussá-válása (*devenir-identique*)” (Deleuze 1968: 59.; ford. K. B.).

Avagy egy másik megfogalmazás szerint:

„Azt fejezi ki [az örök visszatérés], amelynek nincs azonossága, hasonlósága, nem egyenlő. Ő az azonos, amely kifejezi a differenciát, a hasonlóság, amely a tisztán különbözőket, az egyenlő, amely csak az egyenlőtleneket enged szóhoz [...]” (Deleuze 1968: 311.; ford. K. B.).

A probléma tehát jóval összetettebb. Miközben Deleuze, mint a reprezentáció négyesének egyikét, határozottan elutasítja az azonosság/identitás fogalmát, mégis úgy tűnik, hogy a *devenir* (valamivé válás) paradigmatis esetének tekinthető örök visszatérés értelmezésekor nem képes teljesen elhatárolódni attól. Ha eltérő vonatkozásokban is, de újra megjelenik valamiféle azonosság, hiszen az önmagává válásnak az *identikussá-válásáról* beszél, avagy a differenciálódás azonosságáról.

#### 4.

Ahhoz, hogy Deleuze kitérjen a platóni hagyományokat jelentő reprezentáció logikája elől, szükségessé válik a szubjektumról, legalábbis egy olyan szubjektumfelfogásról lemondania,

---

<sup>41</sup> A deleuze-i különbség pontosabb megértéséhez szükséges jelezni egy a virtualitással kapcsolatos problémát, nevezetesen annak a lehetőségessé váló összetévesztését. A virtualitás aktualizációjának elemzése során Deleuze hangsúlyozza, hogy azt semmiképpen sem közelíthetjük meg a lehetséges felől. Az aktualizáció ugyanis nem valaminek a lehetőségessé válása, vagyis realizációja, mivel a virtuális már maga a valós, mint az aktuális. Deleuze ezáltal elsősorban azt kívánja elkerülni, hogy a virtualitást a hiány felől határozza meg, Deleuze számára a virtuális teljes (Deleuze 1968: 272–276.).

amely annak identitása mellett kötelezi el magát. (A probléma természetesen felveti egyúttal azt a kérdést is, hogy beszélhetünk-e egyáltalán identitás hiányában bármiféle szubjektumról? És, ha igen, azonosság hiányában, miként közelíthetjük meg?) Deleuze döntésének komplexitására mutat rá, hogy rögtön a *Différence et répétition* elején, a műhöz írt előszavában saját pozíciójának problematizálásával kezdi, amikor a mű perspektíváját az „on”, a francia nyelvben található semleges személyes névmással azonosítja. A könyv, Deleuze szándéka szerint, nem egy isteni és nem is egy az én felől megközelíthető nézőpontot mutat fel (Deleuze 1968: 4.)<sup>42</sup>. Az „on”, pozíciója bármilyen homályos formában jelenik is meg, mégis arra enged következtetni, hogy ezen keresztül Deleuze már elindul abba az irányba, amely, az ikonnal és a másolattal szemben, a fantazma és a szimulakrum szintjére való visszalépést<sup>43</sup> jelenti. A szimulakrum vonatkozásában az „on” mintegy az alany távollétét fejezi ki, amikor mindenki által elfoglalható, kitüntetett nézőpontot nélkülöző perspektívaként tűnik fel,<sup>44</sup> mely ennek következtében mintegy magát a „kijelentést” engedi szóhoz jutni; ahogyan a különbség esetén a differenciáció kap hangsúlyt a különbség fogalmi meghatározásával szemben (Deleuze 1968: 41.) – tehetjük hozzá.<sup>45</sup>

A deleuzei differenciafilozófia szempontjából egy a szubjektumra vonatkozó lehetséges állásfoglalás a kanti transzcendentálfilozófia temporalitásának elemzésén keresztül rajzolódik ki. Deleuze értelmezésében a kanti szubjektumfelfogás mint a descartes-i cogito ellentéte jelenik meg. A deleuzei pozíció jelen szempontból azért válik érdekessé, mivel Ricœur elemzésében szintén feltűnik a karteziánus és transzcendentális filozófia viszonya, azonban a kettő kapcsolatának értelmezése számára ellentétes irányba mutat, mint ahogy majd Deleuze esetében látjuk. Bár jelentős módosítást jelent Kant elképzelése Descartes-hoz képest a filozófia megalapozásának kérdése felől, annyiban mégsem jelez eltérő irányt, hogy Ricœur képes az énré alapozott bizonyosság paradigmáján belül értelmezni mindkét vállalkozást. Amint azt korábban láttuk, Ricœur értelmezésében jelentőséget nyer az a tény, mely szerint Descartes-nak végső soron kudarcba fullad kísérlete, hogy a cogitót mint végső alapot határozza meg a filozófia számára; a véges én kizárólag Isten végtelen szubsztanciájának köszönhetően bír létezéssel. Ricœur a descartes-i megalapozási kísérlet továbbgondolásaként mutatja fel a kanti vállalkozást. Azáltal, hogy Kant a magánvalóról leválasztott jelenségvilágra korlátozza vizsgálódásának terepét, képes kiküszöbölni a descartes-i problémát, a szubjektum valóban végső alapként tud szolgálni, amennyiben a tapasztalat egységét az appercepciót kísérő „én gondolom” tudata biztosítja – még akkor is, ha Kantnál valójában a vizsgálat terepének radikális korlátozásával kell szembenéznünk. Mindeközben azt azért fontos jelezni, hogy Ricœur esetében sem beszélhetünk arról, hogy észrevétlenül siklana át azon a radikális átalakuláson, amelyet a kanti szubjektumfelfogás magában rejt. Ricœur érzékeli annak problémáját, hogy a szintetikus appercepció egységeként meghatározott szubjektum a cogito rendkívül lecsupaszított változatának felel csak meg, amennyiben a megismerés pusztá feltételére redukálódott. A nehézséget Ricœur számára alapvetően az jelenti, hogy a szubjektum megközelítése ezáltal nagymértékben eltávolodott attól, hogy a személyiség kérdésének vonatkozásában értelmezhető legyen<sup>46</sup>, ugyanakkor az én-te viszony vizsgálata is lehetetlenné

---

<sup>42</sup> Deleuze elemzéseiben ehhez kapcsolódóan gyakran kiemeli a – józan ésszel szembeállított – örület, ostobaság (*bêtise*) jelenlétét. Ld. Foucault 1994: 93–95.

<sup>43</sup> A visszalépés természetesen nem jelenti Deleuze vállalkozásának leértékelését, a visszahátrálás, leszállás gondolata megjelenik Foucault-tanulmányában is. (Foucault 1994: 79.)

<sup>44</sup> A centrum hiánya ugyanakkor az egész deleuze-i mű karakterét meghatározza, Foucault-bírálatá többek között jól érzékelteti ennek nehézségét, amennyiben saját kritikájában is megkísérel eltérő perspektívákat érvényre juttatni, és végül ezek összességében ragadni meg Deleuze műveit. (Foucault 1994: 76.)

<sup>45</sup> A mű zárófejezetében Deleuze az *on* világát a személytelen individuációk és a preindividuais szingularitások tereként határozza meg. (Deleuze 1968: 355.)

<sup>46</sup> Vö. Ricœur 1990: 46–54.

vált (Ricœur 1990: 21–22.)<sup>47</sup>. Az önmaga hermeneutikája Ricœur számára pedig kétségkívül elfogadhatatlan.

Ricœurrel szemben Deleuze a descartesi és a kanti megközelítés radikális különbségét hangsúlyozza egy sajátos terminológia bevezetésén keresztül. Az elemzés egyidejűleg ahhoz a temporalitás felfogáshoz kapcsolódik, amelyet a *Différence et répétition* második fejezetében dolgoz ki, ahol az önmagában vett különbség helyett már az ismétlés és különbség kapcsolatát állítja előtérbe.<sup>48</sup> Ebből a szempontból Deleuze kijelentése, mely szerint semmi sem tanulságosabb az időelemzések szempontjából, mint a descartesi cogito és a kanti szubjektum közti különbség (Deleuze 1968: 116.), túlmutat a két elmélet pusztá összevetésén, saját filozófiájának lényegi meglátásai felé vezet. A descartes-i módszert kritikával illetve – mely szerint az a meghatározatlan (*indéterminé*) a pusztá meghatározáson (*détermination*) keresztül kívánja megragadni, amikor az én gondolkodom formulából mint meghatározásból vezeti le az én létezését, a meghatározatlan mint gondolkodó dolgot – Deleuze azt hangsúlyozza, hogy hiányzik a két elem közti közvetítés, tehát nem tisztázott a meghatározatlan és a meghatározás közti viszony. Ezzel szemben a kanti filozófia éppen ezt a kapcsolatot teremti meg, amikor az időt mint szemléleti formát a tapasztalás belső feltételeként határozza meg, az időt mint meghatározhatót (*déterminable*) a meghatározás és a meghatározatlan közé iktatva (Deleuze 1968: 116.)<sup>49</sup>. Az elemzés jelentősége azonban nem csupán egy módszertani lépés bemutatása, hanem a szubjektumra vonatkozó strukturális változásnak a hangsúlyozása. Az idő a kanti cogito számára már nem a végtelen isteni szubsztanciából származik, tehát nem külső meghatározásként adódik számára, hanem belülről határozza meg. A cogito belső feltételeként megjelenő időt mint szemléleti formát Deleuze a szubjektumot átszelő repedésként, hasadásként (*fêlure*) ismeri fel.<sup>50</sup> A szubjektumba beíródó idő a differenciáció mozgásának felel meg, különbségtételt jelent.<sup>51</sup> *JE est un autre* – fogalmazza meg Deleuze (Deleuze 1968: 116–117.), ahol az én viszonylatában megjelenő más az én felszámolásának irányába mutat, egy olyan szerkezetet, amelyben a szubjektum bizonyos értelemben megszűnik, feloldódik.<sup>52</sup>

A lépés jelentősége a magában vett különbség leírásával függ össze. A különbség és ismétlés összefonódásaként bemutatott differenciáció mozgásában – melyhez az örök visszatérés szolgál példaként – olyan szerkezet válik szükségessé Deleuze számára, amely felszámolja az alapot az *effondement* (Deleuze 1968: 92.) struktúrájában, és visszaállítja helyére a szimulakrumok világát. Innen tekintve Deleuze filozófiája messzire távolodik azoktól a vállalkozásoktól, amelyek a végső bizonyosságra, a megalapozásra törekedtek, tehát azoktól a

---

<sup>47</sup> Vö. Ricœur *L'annonciation et le sujet parlant* című tanulmányával (Ricœur 1990: 55–72.)

<sup>48</sup> A tiszta idő a magáért való ismétlésként határozható meg. (Czétány 2014: 97.) A temporalitás elemzéséhez ld. Czétány 2014: 106–115.

<sup>49</sup> Deleuze elemzése elsősorban a 25. § egyik lábjegyzetén alapul, melyben Kant azt elemzi, hogy a gondolkodás működése mellett a belső érzék formája, tehát az a priori időmeghatározás is szükséges önmagunk ismeretéhez. (Kant 2009: 162–163. – kiemelés az eredetiben)

<sup>50</sup> Ebben a deleuze-i értelmezés sajátos logikáját ismerhetjük fel: az idő egyszerre jelenti a meghatározhatót, illetve azt az elemet, amely végső soron a meghatározás egész folyamatának ellentmond. Montebello tanulmányában rámutat, hogy Deleuze filozófiájának meghatározó jegye a paradoxitás, ennek értelmében Deleuze célja, hogy olyan értelmezéseket nyújtson, amelyek során egymással ellentétes gondolatokat olyan formában kapcsol össze, hogy végül, a két végpontot egyaránt megőrizve, azok együttesét fejazzék ki, ezáltal új összefüggéseket teremten. (Montebello 2008: 9–11.)

<sup>51</sup> Deleuze a zárófejezetben, a felhasított szubjektumot (*Je fêlé*) elemezve, hangsúlyozza, hogy az nem tekinthető antiénként (*anti-moi, anti-Je*), a passzív szubjektum az összevonás (*contraction*) aktusában az előzetes individuációk mezejében, a sorozatok közötti rezonanciaként – azok különbségeként – határozható meg, amely egy – az on perspektívája felől leírható – világnak feleltethető meg. (Deleuze 1968: 354–355.)

<sup>52</sup> A „JE est un autre” kifejezés deleuze-i értelmezése némiképp leegyszerűsítő, mivel Deleuze elsősorban az én felszámolódását igyekszik általa jelezni, így az elemzés, amelyet Deleuze sejtetni enged Rimbaud jóval enigmatikusabb megfogalmazásának bevonásával, éppúgy az egyoldalúság problémáját veti fel, ahogyan a különbséget túlságosan előtérbe helyező deleuze-i szubjektum megközelítés, ezáltal akár példászerűnek is tekinthető. (Vö. a kifejezés behatódott értelmezésével: Sajó 2014: 157–161.)

kísérletektől, amelyeket Ricœur a cogito filozófiájaként ír le. Ezt a távolságtartást mi sem jelzi jobban, mint az a felismerés, amelyet részben a nietzschei filozófiától kölcsönöz Deleuze. Ahhoz, hogy egy alapot nélkülöző rendszer – Nietzsche esetében az örök visszatérés – lehetővé váljon, nem elég Istennek, mint legfőbb biztosítéknak a kiiktatása, hiszen az, ha némiképp átalakult formában, de lényegét tekintve továbbra is megőrződne az önazonos, véges énben (Deleuze 1968: 81–82.). Így válik nélkülözhetelenné a feloldódott én (*moi dissous*), amelyet Deleuze a tapasztalat spontaneitásaként megjelenő kanti szubjektumban vél felfedezni.

Deleuze Kant értelmezése azonban számos nehézséget vet fel – aminek forrása nem kis mértékben az interpretáció szükségessége. Miközben a descartes-i megközelítéssel szembeállítva jól érzékelteti a tapasztalat temporalitásának eltérő megragadását, és ezáltal érthetőnek tűnik a deleuzei alapprobléma, amellyel az immáron belső szemléleti formaként megragadott idő szembesít a szubjektumra vonatkozóan, valójában Deleuze ugyanannyira el is bizonytalanít, mint amennyire válaszokat kínál. Ezek közelebbi vizsgálata pedig éppen az azonosság kérdésével szegez szembe, így jelentőségük egyáltalán nem lebecsülhető sem a szubjektum, sem Deleuze elemzésének viszonylatában.

A probléma megragadható – többek között – a passzivitás perspektívájából. Deleuze elemzése ugyanis sarkít, mivel a transzcendentális dedukció mozzanatai közül az apprehenzióra, vagyis az érzéki sokféleség receptív befogadására, ezáltal a passzivitásra összpontosít, ebben a vonatkozásban nem az appercepció szintetikus egységeként értelmezhető énről van még szó, amely az érzéki sokféleségbe rendet visz az értelmi kategóriákon keresztül, ami tehát emiatt egyfajta aktivitást foglalna magába.<sup>53</sup> Még ha Deleuze jelzi is, hogy a kanti rendszerben ennek megfelelően az én „feltámadásáról” kell is beszélni az elméleti kereteket tekintve, saját filozófiája számára nem ezt az aspektust emeli ki, hanem a pillanatszerűként bemutatott kanti mozzanatot, amelyben időlegesen felbomlik az én – legalábbis értelmezése szerint. Kérdés azonban, mennyiben lehet valóban szétválasztani a transzcendentális dedukció szintéziseit? Amennyiben azok kizárólag egymást feltételezve értelmezhetők, a deleuzei lépés, melynek célja az apprehenzió passzív voltának hangsúlyozása, félrevezető, mivel az apprehenzió maga is a reprodukció, illetve a rekogníció szintézisével együttesen válik érthetővé, azok pedig már semmiképpen sem tekinthetők a pusztá passzivitás keretén belül.<sup>54</sup> Az apprehenzió empirikus – passzív – szubjektuma, a belső érzék, így elválaszthatatlan a transzcendentális szubjektumtól, amely azon túl, hogy a rekogníció – aktív – szintézisének eredménye, az azonosságnak a biztosítását jelenti, mely az érzéki sokféleség egyetlen tapasztalatban való összefogását teszi lehetővé.<sup>55</sup> Így, még ha érthető is Deleuze részéről a belső érzék kanti mozzanatának kiemelése, mint a szubjektumot átszelő temporalitásnak a felfedezése, némiképp mégis ironikus, hogy a különbségre, a differenciációra koncentrálnak a gondolatmenetében egy olyan filozófusra esik a választás, akinél – végső soron – a szubjektum kizárólag az azonosság feltételeként határozható meg, amennyiben a szintetikus appercepció a tapasztalat egységét biztosítva teszi lehetővé a megismerést. A kanti szubjektum így nem több, mint magának az azonosságnak pusztá léte, amelynek esetében az azonosság még csak nem is igazán önazonosságot, az önmagáságnak a tudatosítását jelenti, ahogy azt Ricœur jelzi.

---

<sup>53</sup> Vö. Kant 2009: 145–150.

<sup>54</sup> Ullmann Tamás a dedukció első változatának értelmezése közben kiemeli a szintézisek szoros összekapcsolódását, azok egymástól nem elválaszthatók. (Ullmann 2010: 25.)

<sup>55</sup> „E tiszta, eredeti, változhatatlan tudatot transzcendentális appercepciónak nevezem. Hogy megérdemli e nevet, az már abból kiviláglik, hogy még a legtisztább objektív egység, nevezetesen az a priori fogalmaké (a tér és az idő fogalmaié) is csak úgy lehetséges, hogy a szemléletet rá vonatkoztatjuk. Ezen appercepció számszerű egysége ugyanúgy a priori módon alapja tehát minden fogalomnak, mint a tér és az idő sokfélesége az érzékelés szemléleteinek.” (Kant 2009: 674–675.) Vö. Ullmann 2010: 24–35. A második változatban pedig az alábbi megfogalmazást olvashatjuk: „A szemléletben adott sokféleség appercepciójának ezen átfogó azonossága ugyanis magában foglalja a képzetek valamilyen szintézisét, s csupán e szintézis tudata által lehetséges.” (Kant 2009: 145.)

Deleuze Kant-értelmezésében tehát nem jelent problémát – ahogy azt korábban Ricœur esetében láttuk –, hogy az appercepció szintetikus egységeként felfogott cogito oly mértékben sematizálódik, hogy a személyiség kérdése irrelevánssá válik, hiszen ebben az értelemben a szubjektum olyan üres formája felé közelít, amelyet Deleuze az „on” perspektívájában már sejtetett. Ricœur felől olvasva azonban bírálattal illelhetjük Deleuze azon igényét, amelyet a felbomlott szubjektumra vonatkozóan megfogalmaz. Az önmaga hermeneutikája elképzelését Ricœur nem csupán a Descartes-ra visszavezethető cogito filozófiájával szemben dolgozza ki, hanem egyúttal a nietzschei anti-cogito irányával is szembeszáll, amely az énen keresztüli megalapozás lehetetlenségét belátva a megtört szubjektumra (*cogito brisé*) helyezi a hangsúlyt. (Ricœur 1990: 22–27.) A ricœuri kritikába nem nehéz belelátani egyúttal a deleuze-i felfogás problematikus voltát. Miközben Ricœur az önmaga hermeneutikája elképzeléséből a reflexivitás hangsúlyozásán keresztül olyan elmélet bontakozik ki, amely a szubjektum árnyalt elemzését teszi lehetővé az önmaga és a „más, mint önmaga” kettősén keresztül, ezáltal konstitutív szerepet biztosítva a különbségnek, addig Deleuze differenciafilozófiájában a különbség mozgása kizárólag egyfajta preindividuális szingularitásnak enged teret, amely bár a keletkezés, az újdonság problémájának komplex elemzését nyújtja, végső soron képtelen arra, hogy a személyiség aspektusának bevonásával a szubjektum kérdésének súlyát, összetettségét érzékeltetni tudja.<sup>56</sup>

## Bibliográfia

- Czétány György (2014): *Az immanens elkülönöződés filozófiája. Az immanencia hegeli és deleuze-i fogalma és a transzcendentális illúzió*. ELTE BTK, doktori disszertáció
- Deleuze, Gilles (1968): *Différence et répétition*. Paris, PUF
- Deleuze, Gilles (1969): *Logique du sens*, Paris, Édition de Minuit
- Descartes, René (1994): *Elmélkedések az első filozófiáról*. ford. Boros Gábor, Budapest, Atlantisz
- Foucault, Michel (1994): *Theatrum philosophicum*. In.: *Dits et écrits II*. Paris, Gallimard, 75-99.
- Kant, Immanuel (2009): *A tiszta ész kritikája*. ford. Kis János – Papp Zoltán, Budapest, Atlantisz
- Moldvay Tamás (1997): Deleuze és a filozófia. In.: *Metropolis 2*, (<http://www.c3.hu/scripta/metropolis/9702/moldvay.htm> – 2019. márc. 24.)
- Moldvay Tamás (2016): E mint esemény. In.: *Tiszatáj*, 9. 46–59.
- Montebello, Pierro (2008): *Deleuze. La passion de la pensée*. Paris, Vrin
- Ricœur, Paul (1990): *Soi-même comme un autre*. Paris, Édition du Seuil (Collection Points Essais)
- Sajó Sándor (2014): *Majdnem minden. A megtört totalitás dialektikája*. Budapest, L’Harmattan
- Tengelyi László (1998): *Élettörténet és sorseseemény*. Budapest, Atlantisz
- Ullmann Tamás (2010): *A láthatatlan forma. Sematizmus és intencionalitás*. Budapest, L’Harmattan

---

<sup>56</sup> Ezúton szeretnék köszönetet mondani Czétány Györgynek, a dolgozat konferencián bemutatott, korábbi változatához írt, alapos bírálatáért. Kritikai meglátásai nagy mértékben segítettek mindenekelőtt a deleuzei különbség értelmezésében, ezen túl azonban Deleuze filozófiai módszerének pontosabb megértéséhez is hozzájárultak.

## **Thomas Hobbes kötelesség–fogalma** **Lehr János (Eötvös Loránd Tudományegyetem)**

### **Absztrakt**

Thomas Hobbes politikai filozófiájának egyik legtöbb kérdést kiváltó problémája az emberek természeti állapotból történő átlépése a társadalmi állapotba, a megállapodás mozzanata, melynek során ösztönös indulataikat félretéve megegyeznek egy államszervezet létrehozásában, bizonyos mértékig lemondva korábbi jogaik önérdekből fakadó érvényesítéséről, továbbá vállalva olyan, a saját indulataikkal ellentétes szolgálatokat, melyek elmulasztása a megbüntetésüket vonja maga után. Az interpretációk és a magyarázatokkal szolgáló elméletek skálája széles. Nemcsak abban találhatók nézeteltérések, hogy milyen alapon fogadják el az emberek a kötelezettségeik terhét, hanem abban is, léteznek-e egyáltalán kötelezettségek a politikai testület megalakulása előtt a gyakorlatilag állatias életformát folytató emberek szemében.

Egyes elemzők szerint, mint Warrender (Warrender 1957, 7) már maga a természeti állapot sem mentes kötelezettségektől, ugyanis az isteni hatalom által megalkotott természeti törvény is kötelezettségekkel ruházza fel az embert, melyek követése, végeredményét tekintve a társadalomban való élet szándékának és a társadalom megteremtésének fundamentális oka. Más szerzők szerint, mint MacPherson (MacPherson 1962, 83) és Rapaczynski (Rapaczynski 1987, 99-100) a kötelezettség fogalma kizárólag logikai alapokra épülhet, hiszen semmilyen okunk nincs arra, hogy moralitást feltételezzünk pusztán természetes impulzusaikat követő lényektől, ráadásul ez a társadalom megszületése után sem változik, vagyis kötelességeink betartása mindig is egy logikai döntés eredménye marad, semmiféle erkölcsi indíttatás nem játszik szerepet a végrehajtásukban. Ugyanakkor abban sincs egyetértés, mi az a természeti törvény által sugallt vezérelv, ami elvezet minket ide. Nincs egyetértés abban, vajon az embereket inkább a „Védd meg önmagadat!”, a jogbiztonságot és a kártérítés intézményét garantáló elve tereli a társadalmi együttműködés felé, vagy a „Törekedj a békére!”, az együttműködést szorgalmazó és az emberi természet jóindulatára apelláló tézise a számottevő indoka annak, hogy az emberek hajlandók lesznek társadalmat alapítani, és naturális vágyaikat korlátozni.

Ebben az írásban amellettt érvelek, hogy a korábbi interpretációk mind Hobbes elméletének egy részterületére koncentráltak, valamilyen módon nagyobb hangsúlyt fektetve egy, az egész elméletből kiemelt szegmensre. Meggyőződésem, hogy a kötelesség teoretikája sokkalta összetettebb módon vesz részt Hobbes filozófiájában, mintsem azt egyoldalúan magyarázni lehetne. Értelmetlen lenne feltételezni, hogy a kötelesség koncepciója teljesen ismeretlen az emberek számára a társadalom létrejötte előtt, valamint az sem plauzibilis, miért maradna, vagy lenne egyáltalán teljesen független bárminemű erkölcsi indíttatástól és indoktól. Továbbá a kötelesség fogalmának pontos ismerete elősegít bennünket a hobbes-i társadalom működésének pontosabb megismerésében is.

*Kulcsszavak: Thomas Hobbes, kötelesség, politikai filozófia, természetjog, etika.*

Thomas Hobbes leginkább az állami hatalom elméletének megalkotásáról ismert. Azonban kevesen foglalkoztak a kötelességgel, mint fogalomnak, mint a társadalmat megalkotó készítésnek szerepével. Egészen az '50-es évek végéig, Howard Warrender könyvének megjelenéséig (Warrender 1957), melyben Hobbes filozófiáját a szerző teljesen a kötelesség tematikájára redukálta. Ebben a tanulmányban ismertetni kívánom ezt az interpretációt, kritikáit, valamint szerepét a politikai kötelesség megszületésében.

Warrender arra a következtetésre jut (Warrender 1957, 322), hogy minden kötelesség a természetes kötelességből származik, azoknak a válfaja. Elismeri, két típusa van a kötelezettségeknek, az egyikben a cselekvő akarata nem játszik szerepet, ezért a nem szándékos cselekedetekhez van köze, a másik pedig magyarázat a szándékos cselekvésekre. E különbség ellenére mindkettő természetes kötelesség. Az első meghatározza, hogy mint élőlényeknek, mit kell mindenképpen megtennünk, hogy életben maradjunk, milyen képességek állnak rendelkezésünkre ennek megtételére, valamint elfogadtatja velünk a tényt, hogy nem változtathatjuk meg az alapvető adottságainkat. Warrender ezt nevezi *fizikai* kötelességnek – azon kötelességek gyűjteménye, melyek biológiai jellegünkből és korlátainkból fakadnak, a lehetőségek, hogy bármely testileg nem lehetetlen dolgot végrehajtsunk, vagyis a *szabadságunk* és minden, ami a *hatalmunkban* áll, az opciók melyek elérhetők számunkra egy adott helyzetben, ahol külső körülmények korlátoznak bennünket. Ez a kötelesség nem szándékos, hanem egy reakció a természet megváltoztathatatlan törvényei által uralt világra.

A kötelesség második típusa akaratlagos. Erről akkor beszélünk, ha fenyegetve érezzük a szabadságunkat, sérülékenynek érezzük magunkat egy külső hatástól, melyet nem tudunk elhárítani, vagy kiiktatni. A jövő bizonytalansága, a halálfélelem, az erősebbektől való rettegés okozta aggodalom arra készítteti, hogy olyasmit is végrehajtsunk, amit nem szeretnénk, és olyan dolgoktól tartózkodunk, melyeket igazából elkövetnénk. Ezek szóbeli, kölcsönös egyezségeken nyilvánulnak meg, a másiknak nyújtott szolgáltatásokban melyek mindkét fél számára előnyösek. A legvégső kötelesség magunkat és a cselekedeteinket Isten akaratának és végtelen hatalmának alárendelni. Az emberek közötti szerződések nem biztos, hogy hosszú távúak, ráadásul nem követelhető kártérítés, ha megsértik őket (Rapaczynski 1987, 93-4). Ezek a kötelességek ugyanakkor fontosak, mert a politikai társadalomban működő kötelességekhez hasonlítanak (Warrender 1957, 8-10), és ezek azok, melyeket általában *morális* kötelezettségeknek nevezünk.

Warrender erre építi az elméletét (Hobbes 2003, 174-5)<sup>57</sup> és fő érve a következő: csak az minősül kötelességnek, melyet állandóan egy szignifikáns erő határoz meg, amely kész azonnal megbüntetni azokat, akik nem tartják azt be, vagy ellene cselekednek. Az önérdek önmagában nem lehet érvényes magyarázata annak, miért tartunk be kötelességeket. Az önérdek elsődleges céljai lehet, hogy minden ember számára azonosak, az éhség csillapítása, az igény a szállásra, például ilyenek, de számos más célkitűzés teljesen eltérhet a többségétől. A szubjektív vágyak sokasága, a személyes ízlés sokfélesége aláaknázhatja a közérdek fogalmának kialakulását. Egy, kizárólag morális elvekre épülő élet sem jelenti a kötelesség elméletének bármilyen alapját. Bárki viselkedhet, cselekedhet és együttműködhet másokkal, lehet tisztelettudó irántuk. Továbbá bárki élhet etikusan életet anélkül, hogy hinne Istenben (Raphael, 346). De valaki mondhatja erre azt, hogy egy ilyen személy csak azért tartja be az ígéreteit, segít másokon és tartja be a természeti törvényt, mert ez előnyös a számára. Lehetséges, hogy hiú; a helyes magatartás a részéről pusztán eszköz, a megfontolásai eredménye. Ezért, állítja Warrender, egy végrehajtott cselekedet kapcsán csak az bizonyítja, hogy kötelességből hajtjuk végre, vagy sem, ha egy „sajátos megfontolás” miatt teszünk így, ha a legvégső jutalom vagy büntetés tárgyát képezi, ha megfelel, vagy ellentmond az isteni rendelkezéseknek, Isten akaratának. Az úgynevezett *politikai* kötelezettségek, melyek a társadalmi állapotban bukkannak fel, a polgári törvények eredményei, összhangban állnak az isteni törvényekkel, és valójában azok altípusai.

A természeti állapotban már létezniük kell bizonyos viselkedési előírásoknak, hogy rájuk tudjuk építeni a polgári törvényeket és társadalmi szabályokat alkothassunk. Ezeket a természeti törvények felfedezésével ismerjük meg és csak egy végtelen Teremtő parancsai lehetnek (Warrender 1957, 10; 1962, 353; Raphael, 345). Bizonyos mértékig Hobbes egy korai

---

<sup>57</sup> Idézi: Warrender 1957, 8.



deistának is tekinthető, mert tisztában kell lennünk Isten létezésével, habár képtelenek vagyunk bármit is kideríteni a jellemzőiről, vagy a szándékairól (Hobbes 1840a, 59-60).

Ráeszmélve, hogy minden esemény vagy változás okai és eredményei, melyet a fizikai világban tapasztalhatunk, hogy az állatok magatartása javarészt állandó, és az emberi életet is túlnyomó részben ez a természetes rend irányítja, azt feltételezzük, kell léteznie egy örökkévaló, értelmes lénynek, aki megtervezte mindazt, amit magunk körül érzékelünk. Mindazonáltal meg kell említeni, hogy erre a következtetésre kizárólag pusztán megfigyeléssel és racionális észhasználattal jutunk. A természeti törvények szisztematikus megismerése és a kötelességeink alkalmazása, hogy egy velük összhangban lévő életet élhessünk, nincsenek befolyásolva teológiai spekulációk által, és nem fektetik le semmilyen vallásos hit vagy kultusz alapjait (Hobbes 2003, 172-3). Ezért nem létezik természetes vallás. A rituálék és gyakorlatok, melyeket a hívők számára előírnyoznak, az adott vallások sajátosságainak, az istentisztelet egyedi kötelezettségeinek tekinthetők, mellékesek a természeti kötelezettségek felől nézve, bár semmilyen módon nem lehetnek velük ellentétesek, a hívők egyetértéséből fakadnak, és el vannak választva a polgári előírásoktól, mert az egyház hatáskörébe tartoznak (Hobbes 1996, 26; 2003, 183-9; 230-2; Warrender 1957, 280).

Egy másik különbség a kötelességek fajtái között, hogy teljesítésük vagy a természeti törvények figyelembevételével történik (*in foro interno*), vagy a természeti törvény egy adott szituációban történő személyes értelmezésének eredményei (*in foro externo*). Az első esetben nem egyszerűen követjük a természeti törvény diktátumait, hanem egyfajta hajlandóságot, egy személyes vágyat érzünk, hogy így tegyünk, felfogjuk, hogy az engedelmesség szolgálja leginkább az egyéni javainkat. Hobbes azt sugallja továbbá, hogy a természeti törvények pontos követésének ismeretével, a körülményektől függetlenül, kialakítunk egy hajlamot, egy mentális hozzáállást, amely azért részesíti előnyben a kötelességeinket, mert értelem húzódik meg mögöttük, nem egyszerűen el vannak rendelve (Warrender 1957, 54). Késztetést érzünk arra, hogy a törvény szerint cselekedjünk. Ez annál is érdekesebb, mivel azok a kötelességek esnek ennek a körébe, melyeket mindig is teljesítenünk kell. A kötelező erejük nyilvánvaló és a legalapvetőbb természeti törvényekre épülnek, mint az önfenntartás szükségessége, az erőszaktól való tartózkodás, amíg nem elkerülhetetlenül szükséges, a lemondás bizonyos jogokról a béke érdekében, amennyiben mások is így tesznek, a szerződések betartása és a hála azok iránt, akik a segítségünkre siettek (Hobbes 1996, 86-7; 95-6; 100; Warrender 1957, 48-51).

A második esetben (Hobbes 1840b, 107-8; 1996, 105)<sup>58</sup> valamilyen módon akadályoztatva vagyunk, hogy végrehajtsuk a természeti törvény által előírnyozott kötelességeket. Emiatt ki kell iktatnunk egyes nehézségeket, vagy megoldást kell találnunk rájuk, mielőtt teljesíthetnénk az előírnyozott feladatainkat. Lehet, hogy közvetett módon vagyunk korlátozva, például, ha habozunk kockázatot vállalni, vagy meghozni egy olyan döntést, melynek következményei beláthatatlanok. Tegyük fel, látok egy bőven termő gyümölcsöst, de el vagyok tőle választva egy széles, sebes folyású patak által, melyen átkelni veszélyes lehet. Vagy közvetlenül is korlátozva lehetünk, amennyiben a cselekedeteink ellentétesek egy másik személyével, ha valaki nem engedi meg, hogy a kötelességeinket teljesítsük. Az előző példánál maradva: látom, hogy valaki már szedi a gyümölcsöket, és feltételezem, hogy harcra kerül sor, ha megközelítem. Mindkét esetben a helyzet ugyanaz: úgy érezzük, a saját épségünket kockáztatjuk, ha úgy döntünk, továbbra is el akarjuk érni a jelenlegi célunkat (Warrender 1957, 58). A módszer, amelyet használunk, hogy megoldást találjunk ezekre a problémákra, teljesen a saját értelmünkön nyugszik. Ez nem jelenti azt, hogy a kötelességeink kényszerítő ereje csorbulna, vagy figyelmen kívül lehetne hagyni. Az ilyen és ehhez hasonló szituációk egyszerűen lehetővé teszik, hogy rövid időre felfüggeszük a

---

<sup>58</sup> Idézi: Warrender 1957, 53.

kötelességeinket, engedik, hogy választ találjunk a kihívásokra, melyekkel szembe kell néznünk. Míg a felelősségünk a természeti törvények iránt továbbra is elsődleges marad, szabadságunkban áll mérlegelni a lehetőségeinket és választani közülük. Az egyéni döntések, amíg összecsengenek az önfenntartás és a konfliktus elkerülésének alapelveivel, elfogadható és megfelelő eszközei annak, hogy elérjük a kötelességeink által előírányzott dolgokat. Hobbes filozófiájában ez a legalapvetőbb és legegyszerűbb meghatározása a *jogoknak* (Warrender 1957, 59-61).

A jogok kérdése azért problematikus, mert nem szolgálhatnak sérthetetlen zsinórmértékként, amikor a szuverén kialakítja a polgári törvényeket. Nem immanensek, nem egyetemes egyetértés tárgyai, sokszínűségük miatt eltérően lehet őket értelmezni, akár a kötelességeket (Warrender 1957, 253). A jogokra akkor van szükség, amikor nincs optimális, előírányzott cselekvés, ahol „a törvény csendben van.” Ameddig nem létezik egységes elv egy kötelesség teljesítésének mikéntjére vonatkozóan, vagy nem sértünk meg egy fennálló elvet, hogy életben maradjunk, elkerülve az agressziót, bármennyire is szokatlan, furcsa módon tesszük is ezt, ha a természeti törvény nem tiltja nyilvánvalóan, akkor szabadságunkban áll a cselekedet kivitelezése. Ez a polgári törvények életbe lépése után is igaz. Az *in foro externo* körébe tartozó kötelességeinket úgy teljesítjük, hogy racionális döntéseket hozunk bizonyos helyzetekben, ezáltal élve a szabadságunkkal és kialakítjuk a moralitásunkat. Minden aktivitás, amellyel az alapvető kötelességeinket végrehajtjuk, etikai gyakorlattá válik az idők során – a moralitás annak révén születik meg, milyen módszerrel szállunk szembe a minket érintő kihívásokkal és ez az, ahogy a jogainkat gyakoroljuk (Hobbes 1996, 150).

Ez a szabadság az, amely az embereket a természeti állapotban ugyan felhatalmazza egyéniségük és személyes erkölcsük kidolgozására, végeredményben kimeríti őket. Mivel állandóan az individuális kiteljesedésükön kell munkálkodniuk, elfáradnak és a mindennapjaik megkönnyítésére áhítoznak (Warrender 1957, 103). A „mindenki harca mindenki ellen” állapota valójában az egyéni szenvedélyek és kielégítésüknek módszereiből fakadó sokaságának születéséből fakadó eredmény. Ezért rendelik alá magukat az emberek egy általános akarathoz, legyen az egy személyé vagy egy testületé. Bizonyos jogukat ezért adják fel, hogy valaki helyettük ítélkezzen és biztosítsa a békét (Hobbes 1996, 114; Warrender 1957, 104). Jogaik mostantól e politikai szerveződés jogai lesznek (Hobbes 1996, 87-8; Warrender 1957, 105-6). Az emberek így tesznek szert *politikai* kötelességekre, melyek közös békéjüket és védelmüket fogják szolgálni, útmutatók lesznek, hogy egyes kötelességeiket hogyan tartsák be és csak akkor tagadhatják meg ezt, ha az előírányzottak önfenntartásukkal összeegyeztethetetlen. Hobbes (és Warrender) értelmezése szerint azonban az ilyen helyzetek olyan ritkák, hogy az emberek inkább vállalják az új kötelességeket, mintsem visszatérjenek a természeti állapot állandó bizalmatlanságába, hovatovább az uralkodó, mivel mindig a közösség előnyeit veszi figyelembe, nem lesz rosszindulatú, nem hoz önkényes törvényeket, ezért kedvezőbb választás az akarata szerint cselekedni, mint visszatérni a természeti állapot kiszámíthatatlanságába.

Ezt az elméletet azonban többen kritizálták. Thomas Nagel elképzelése alapján az önfenntartás készítő erejét nem lehet kihagyni a kötelesség megmagyarázásából. Szerinte minden elgondolás, mely valamilyen morális indokot feltételez Hobbes kötelesség-teóriájában, halva született. Még a szerződések és a törvények betartásának oka is az önszeretet elvéből fakad, és ha valóban szerepel bármilyen megfogalmazásban etika Hobbes munkájában, az csak és kizárólag egy egoista etika lehet (Nagel 1959, 70; 81). Warrender érvelése, mely szerint az önfenntartás csak érvényesítő feltétele, de nem kiváltó oka egy cselekvésnek, olyan mértékben hagyja figyelmen kívül Hobbes elméletének egyik sarkalatos pontját, hogy tagadja az egyéni érdekből, az életben maradás céljából elkövetett tettek kötelességgként elismerését. A természeti törvények tehát nem az önérdek érvényesítését írják elő, hanem megtiltják, miért ne végezzünk önpusztítást, ha pedig valamit a lelkünkre kötnek, az csak az lehet, hogyan működünk együtt

másokkal. Nagel szerint ez túl nagy súlyt helyez a „törekedj a békére” elvének fontosságára a „védd meg magad” elvével szemben (Warrender 1957, 14; 214-6; Nagel 1959, 71). Ha ez igaz, akkor kizárólag a nem kötelességből elkövetett tettek lehetnek bármilyenű moralitás alapjai. Nagel szerint ez képtelenség: egy erkölcsös cselekvésnek ellenkeznie kell a szimpla önérdekkel, hogy erkölcsösnek nevezhessük. Nem származhat pusztán egoizmusból, és nem parancs miatt követjük el (Nagel 1959, 73-4). Ahogy Nagel megjegyzi, Hobbes soha nem írta, hogy azok az utasítások, melyek nem egy elismert és elfogadott hatalomtól származnak, nem lehetnek kötelezőek, csupán annyit, hogy azok nem lehetnek törvények (Hobbes 1996, 106). A szüleink kéréseit nem egyszerűen az isteni utasítás miatt teljesítjük, hanem mert értelmük van. Ezt az értelmet keressük a természeti törvények betartásakor, ezért fogadunk el tanácsokat (Hobbes 1996, 169; Nagel 1959, 77). Amikor a moralitásról van szó, akkor a saját értelmezésünk szerint tartjuk be a természeti törvényt, de Warrender értelmezésével ellentétben ilyenkor nem egy fölsőbb hatalmat, hanem saját emberségünket és gondolatainkat vesszük figyelembe (Nagel 1959, 78-80).

David Raphael szerint azonban magának a kötelességnek, mint fogalomnak a megértése elégséges indok az emberek számára, hogy teljesítsék azt, amiben megegyeztek (Raphael 1962, 346). Ha létezik is értelem vagy hatalom a kötelességek mögött, az magából a harmadik természeti törvényből származik (Hobbes 1996, 95; Raphael 1962, 348). Nincs szükségünk különösebb indokra. Ha vállaltuk, hogy ezt és ezt megteesszük, ezért és ezért cserébe, akkor mellékes, miféle hatalom büntet meg az ígéretünk megszegésekor, miféle kár ér bennünket az elmulasztása során. A kötelesség teljesítése, az adott szó megtartása nem függ a megállapodás mivoltától, mert ezek mesterségesek. Azonban az eljárás, hogy az adott szó kötelez, a szerződéseket be kell tartani, nem az. Magát a kötelességet, tekinthetjük konvenció eredményének, de azt az általános princípiumot, hogy szerintük kell eljárni, nem. Egy adott kötelesség tehát mindig is egy szóbeli megállapodás eredménye, utasítások formájában ölthet testet és végrehajtó hatalom állhat mögötte. De az, hogy mint kötelességet önmaga okán kell betartani, az nem emberi szerződés eredménye, hanem a természeti törvény előírása, ezért maga a logika, amiért engedelmeskedünk egyes rendelkezéseknek eltérhet, de annak belátása, miért kell megtennünk azt, amire a szavunkat adtuk, folyamatosan egy általános elv marad (Hobbes 1996, 169).<sup>59</sup> Magának a kötelesség koncepciójának megértése a lényeg. Aki van annyira racionális, hogy megértse a kötelesség lényegét, az lehet a társadalom tagja, mert csak vele lehet szerződni, ezáltal megjutalmazni a szolgálatáért, vagy megbüntetni annak elmulasztásáért (Hobbes 1996, 199; Nagel 1959, 70). A kötelesség eme meghatározása nem sérti Warrender koncepcióját.<sup>60</sup>

Raphael továbbá felhívja a figyelmünket, hogy nemcsak azok a jogaink léteznek, melyek a döntéseinket meghatározzák, amelyekről lemondunk a társadalomba történő belépéskor, hanem azok is, amelyeket akkor szerzünk, amikor elköteleződést vállalunk. A megegyezések révén ugyanis jogot formálhatunk mindarra, amire ígéretet kaptunk (Raphael, 348-9). Egyrészt biztosítékot kapunk arra, amiért egyáltalán kötelességet vállalunk, másrészt olyasmi kerülhet a birtokunkba az elköteleződés által, melyet egyedül soha nem tudnánk megszerezni. Az önérdek ösztönöz minket, hogy kötelességet vállaljunk, azért, hogy olyasmit is a magunkénak tudhassunk, melyet különben nem érhetnénk el.

Hogy összegezzük az eddigieket, leszögezhető, hogy a természetes kötelesség az emberi értelem eredménye, céljaink elérésének, az életben maradásunknak és a terveink sikerre

---

<sup>59</sup> Idézi: Raphael, 347.

<sup>60</sup> 1) A törvénynek ismertnek, vagy megismerhetőnek kell lennie a kötelezett számára. 2) A törvényhozót magát ismerni kell, vagy megismerhetőnek kell lennie: „mert senki nem kötelezhető, amíg nem tudja ki is kötelezi.” (Hobbes 2003, 105.) A törvényt értelmezni kell. 4) A kötelezett személynek álljon indokában betartani a megállapodást (Warrender 1957, 80-1, 85, 87; Nagel 1959, 73.)

vitelének egy eszköze. Az egyezségeinkből fakadó kötelességek segítséget nyújtanak bizonyos helyzetekben, nem feltétlenül függenek egy fölsőbb hatalomtól és olyan előnyökre tehetünk szert általuk, melyekre egyedül képtelenek volnánk. Ide tartoznak például a társas érintkezésből származó pozitív érzelmek is. Erkölcsiségünk pedig a természeti törvény követésének és tisztelésének szándékából ered, melyet kötelességeink betartásával nyilvánítunk ki. A szándék és az elhatározás kritériuma, egyes értelmezések számára a kötelességek elsődleges ismérveként jelenik meg. Rapaczynski szerint a fizikai kötelességek, legalábbis a Warrender által definiált módon, nem is létezhetnek, ugyanis mentesek minden fajta beleegyezéstől azok részéről, akikre vonatkoznak. A kötelességeket egyetlen dolog különbözteti meg a többi szándékolt cselekvéstől: az érintettek előzetes hozzájárulásán kell alapulnia, kölcsönös megállapodásnak kell megelőznie őket (Hobbes 1996, 87-8).

Az emberek testi tulajdonságai és fizikai képességei azonban nem szerződések vagy egyezségek eredményei, hanem adottságok. Hobbes elismeri, hogy az emberi fizikum átfogó tanulmányozása, „egy anatómia a test erőiről” nem képezi vizsgálódásai tárgyát (Hobbes 1840a, 2). Bár Hobbes nem vitatja, hogy léteznek kizárólag az emberi testre, mint élő szervezetre jellemző attribútumok, de ezek vizsgálata nem segíti elő egy politikai filozófia megalkotását és egy állam megalakulásának legitimációját. A táplálkozás, a mozgás, a társkeresés vágya annak indikációi, hogy egy emberi szervezet birtokában van legalapvetőbb képességeinek és fizikailag egészséges. Mindazonáltal ezek a sajátosságok nem elégségesek arra, hogy magyarázatot adjanak arra a dinamikára és ösztönző erőre, mely az embereket a társadalom megteremtése felé vezeti. Ezekkel a képességekkel és hajlamokkal az állatok is rendelkeznek, akiket idomítással ugyan rá lehet venni egyes cselekvések végrehajtására, ám a kötelesség fogalmával és a szerződés aktusával soha nem lehetnek tisztában (Hobbes 1996, 92). Mivel a legegyszerűbb biológiai inklinációk egyöntetűen érvényesek az emberekre nézve és még a gyermekek és az elmebetegek viselkedésének is elemeit képezik, nem szolgálhatnak a kötelességek alapjául (Hobbes 1996, 45; 2003, 22).

A kötelességek továbbá nem azért léteznek, mint a fizikai képességek. Ha választási lehetőség áll fenn *A* és *B* cselekvések között, kötelezve lehetünk rá, hogy *A*-t megtegyük, amennyiben elfogadjuk a feltételeket. Erkölcsileg helyénvalónak tarthatjuk *A*-t, egy esetleges jutalom ígérete vonzóvá teheti, *B* elkövetésétől pedig egy lehetséges retorzió, vagy a büntetés biztos bekövetkezése eltántoríthat bennünket. Fizikai képességeink azonban nem ilyen döntések eredményei. Az, hogy a könyökünk behajlítása mindig azzal jár együtt, hogy a csuklónk közelebb kerül a vállunkhoz, nem egy kötelesség elfogadása miatt történik, hanem mert a könyökünk ízülete megakadályozza, hogy másként hajlítsuk be a karunkat. Semmi befolyásunk nincs fizikumunk felépülésére nézve, rendszeres edzéssel is csak fejleszthetjük a testi képességeinket, de nem változtathatjuk meg őket.

Az érv, miszerint Isten tervezett minket ilyenre és kötelezve vagyunk arra, hogy testi hajlamainkat a fizikai felépítésünk eszközeivel elégtűsük ki, nem megfelelő válasz. Először is, nem különbözteti meg cselekvéseinket az állatok viselkedésétől, megfoszt bennünket a kötelességeink végrehajtását megelőző racionális mérlegelés lehetőségétől, és az erkölcsöt cselekedeteink hozadékává fokozza le (Hobbes 1996, 19).<sup>61</sup> Másodszor, nem ad magyarázatot arra, miért vagyunk képesek cselekvések sokféleségét kötelességként felfogni, hogy választ találjunk a természet kihívásaira. A módszereink számossága, amelyekkel az élet nehézségeit megoldjuk, világos bizonyítéka az értelmünknek és az individualitásunknak. Az éhség nyugtalanító ingere és a vágy, hogy csillapítsuk, ugyan nem szándékos elhatározás függvénye, de a konkrét eszköz és metódus, amellyel táplálékot szerzünk, bár esetleges, mégis szándékból fakad. Ha a kötelességeink forrása azonos lenne, találhatnánk, vagy megfigyelhetnénk egy

---

<sup>61</sup> Mivel az emberek tudni akarják a dolgok okait, még a fizikai kötelességeket is, a hit kötelességei sem épülhetnek vak engedelmességre (Hobbes 1996, 71-3).

általános, könnyen kivitelezhető, vagy legalább is széles körben elfogadott megoldást rájuk, ám ilyen egyöntetű módszer nem áll rendelkezésünkre. Harmadszor, ez egy teológiai érv; nem ad választ arra a kérdésre, miért képesek és hajlandók az emberek végrehajtani az alapvető szükségleteiből származó kötelességeiket egy vallásos hit előfeltételezése nélkül is. Márpedig a mechanisztikusan determinált emberi viselkedés volt Hobbes kiindulópontja (MacPherson 1962, 73; Rapaczynski 1987, 89-92).

Meggyőződésem, hogy célszerűbb lenne a fizikai kötelességeket *személyes* kötelességeknek hívni, közös nevezőre hozva a potenciális, testi adottságainkból adódó képességeinket, minden intézkedést, melyekkel túlélésünket biztosítjuk, a természeti törvények megismerésére irányuló lépéseket, és az érzéseink, szenvedélyeink és mentalitásunk feletti uralmat, ami létrehozza egyéni erkölcsiségünket, és rávesz minket a másokkal történő együttműködésre, a béke megteremtésére. Végül, de nem utolsó sorban annak szabadságát, hogy bizonyos kötelességeinket a hitünkben eredeztethessünk. A vallás nem nélkülözhetetlen ahhoz, hogy egyes cselekedeteket kötelezőnek tekintsünk, mindazonáltal kulcsfontosságú elemként szolgálhat abban, milyen prioritást és értéket tulajdonítunk a tényleges kötelességeinknek, megőrizve az egyéni döntés függetlenségét. Ugyan ez az éretlen, individuális szintű vallás nem hozhat létre összetartást az emberek között, vagy lehet a kötelességek alapja önmagában, hiszen a világ jelenségeinek magyarázataiból áll és nem más, mint megmosolyogtató babonák gyűjteménye (Hobbes 1996, 74). A most felsoroltak természetes kötelességek, mert az emberi természetből, a természeti állapot magányos ágensének természetéből fakadnak. Ezek az eszközei egy zord környezetben, hogy ellenálljon a rideg körülményeinek, a legtöbbet hozza ki a szűkös erőforrásaiból, hogy felkészüljön a kiszámíthatatlan jövőre és ezek alkotják az összes egyéb kötelességének alapjait. Valamint ezeket a kötelességeket felfoghatjuk önmagunkkal kötött szerződések gyanánt; mindegyik olyan tevékenység, mely hasznossága révén gyakorlattá, majd bevett szokássá válhat.

Ezzel párhuzamosan az erkölcsi kötelességeket helyénvalóbb volna *társas* kötelességeknek nevezni. Ide sorolhatóak a *quid pro quo* alapján történő üzletelések szerződései és megállapodásai, a számíton és tervezésen nyugvó együttműködések, a hosszú távú előnyökkel és anyagi haszonnal járó egyezségek és paktumok. Nem elképzelhetetlen, hogy ezek a szövetségek nem morális indokból jönnek létre, a résztvevők nyereség és béke utáni vágya ugyanúgy előidézheti a megszületésüket. Ugyanakkor a betartásuk morális szándékot feltételez, megszegésük erkölcsi vétkeknek minősül. Egyetértek Raphael-lel abban, hogy ezek a szerződések mesterséges kötelességeket teremtenek, de mivel a természeti állapotban kötöttek, valamennyire természetesnek tekinthetők, a természet negyedik törvénye ugyanis kimondja, hogy igazságtalanságnak tekintjük azt, ha valaki nem tartja be a megállapodásokat (Hobbes 1996, 95; 2003, 46). Ha Raphael mellett érvel, hogy a szerződésekben foglaltakat nem a mesterséges voltuk miatt kell teljesíteni, hanem egyszerűen azért, mert a szerződés előírja a teljesítésüket, akkor ugyanúgy kijelenthetjük, hogy a szerződés megszegése igazságtalan, teljesen mellékes, mi a teljesítés elmaradásának indoka. Habár nem létezik hatalom, mely kikényszerítheti, vagy számonkérheti a vállalt kötelesség végrehajtását, nyilvánvaló, hogy a mulasztó fél helytelenül cselekszik. Ez a személy tisztában kell legyen azzal, hogy becsstelenséget követ el, és mindenki más is így fogja gondolni, amennyiben nem tartja be az adott szavát (Nagel 1959, 73-4). Mivel Hobbes szerint a természeti törvények tudománya az egyetlen igazi erkölcsfilozófia (Hobbes 1996, 105-6; Venezia 2015, 86), megállapíthatjuk, hogy a természeti állapotban kötött egyezségeknek rendelkezniük kell morális bázissal, ami nem más, mint a jó és a rossz fogalmainak belátása.

Csakhogy a jó és a rossz koncepciói, még ama kötelességek kapcsán is, melyek kizárólag az erkölcsből származnak, mint pusztán hálából segíteni valakinek (Venezia 2015, 70-2), teljesen szubjektívek és az emberi érzelmek és vélekedések idővel megváltozhatnak. A vallás társas kötelességei, amennyiben eléggé ismertek és elterjedtek, kontrollálhatják a jó és a

rossz értelmezését, azáltal, hogy viselkedésbeli normákat nyújthatnak az embereknek. Ám a vallás kötelességeinek is a józan észre kell épülniük és nagyobb fokú elhivatottságot és buzgalmat kell elvárniuk a hirdetőitől, mint a követőitől, hogy megőrizze transzcendens voltát és meggyőző erejét (Hobbes 1996, 163-6).<sup>62</sup> Mindezen a kötelességek közös vonása, hogy emberek közötti megállapodások eredményei, több ember együttesen hozza létre őket. Ezért helyesebb társas kötelességeknek titulálni őket. Bár a természeti törvények kétségtelen erkölcséből származnak, ez nem garantál minden esetben engedelmességet vagy kényszerítő erőt. A személyes és a társas kötelességek együtt alkotják a természetes kötelességeket és egyöntetűen érvényesek az emberekre nézve.

Bármilyen kényelmesnek és egyszerűnek is tűnjön ez, ki kell hangsúlyozni, hogy e kötelességek még a legkedvezőbb körülmények között sem képesek szavatolni a békés együttélést, a természeti törvények betartását, vagy a tisztességes kereskedelmet az emberek számára. Ha az emberek társadalmi életét néhány kézfogáson és becsületszón alapuló szövetség megalkothatná, sosem éreznék a politikai test létrehozatalának szükségét (Hobbes 1840b, 119-21; 1996, 112; 2003, 71-2). A legfőbb probléma, hogy az emberek által kötött egyezségek pont az emberi önzésre való hajlam miatt a legsérülékenyebbek. Ez Hobbes szemében nem minősül általános negatívumnak, az emberek nem azért bizalmatlanok, telhetetlenek és gorombák mert alapjában véve gonoszak. Mindenkinek maga felé hajlik a keze, mindenki az előnyhöz jutás új módszereit keresi, mindenki másoknál többet akar magáénak tudni, nem pusztán azért, mert az embereken eluralkodik az önzés, ha nem felügyelik őket törvények, hanem mert ez a legésszerűbb és leghatékonyabb, bár nem tökéletes taktikája az életben maradásnak a természeti állapotban (Hobbes 1996, 84-5). Az emberek túlnyomóan nem a pesszimista hozzáállásuk miatt elővigyázatosak; rájönnek, hogy a legrosszabbra felkészülni a legcélravezetőbb stratégia a természeti állapotban. E viselkedés hajtóereje pedig a félelem szüntelen impulzusa. Az egyedüli ember állandóan retteg mindenki mástól, nehogy elárulják, kihasználják, vagy meggyilkolják. Két, látszólag harmonikusan együttműködő személy folyamatosan szemmel fogja tartani egymást, számolva a lehetőséggel, hogy partnerük lekörözi, vagy szolgásgba taszítja őket. És ahogy ketten nem tudják kiiktatni annak a kockázatát, hogy egy *harmadik* esetleg megkárosíthatja őket, úgy nem tudnak százan sem nyugodtak lenni afelől, hogy biztonságban vannak egy tucat fegyveres rablóval szemben. Nemcsak önnön testi épségünk védelmét, hanem a kötelességeink betartásának nyugodt feltételeit is meg akarjuk teremteni a polgári társadalomban. Valamint a kötelesség fogalmának előzetes ismerete, a természetes változatainak gyakorlatban már megvalósult alkalmazása elősegíti az összetett politikai kötelességek, az adózás, az intézményesített közoktatás és közadakozás, a hadkötelezettség és a munkavállalás elfogadását és az abban történő részvételt (Hobbes 1840b, 218-20; 1996, 222; 226-30; Hobbes 2003, 13-5).

Ugyanakkor, mivel maga a politikai társadalom feje, a szuverén sem mentes saját politikai kötelességeitől, mint a polgárok jólétének megteremtése, magánügyeik tiszteletben tartása, hiszen a természeti törvénytől ő sem független. Nem utasíthatja alattvalóit olyan dolog megtételére, mely hosszú távon több kárt okoz, mint amennyi hasznot hajt, sérti a természeti törvények által felállított etikai rendszert, vagy közönséges örültség (Sommerville 1992, 104; Jaume 2007, 209-10; Venezia 2015, 81, 86). Azonban az ilyen esetek sem a kötelesség önkényes feladásának, azok megszüntetésének opcióját adják a polgárok kezébe, nem a törvények preferenciák mentén történő interpretációját teszik lehetővé (Hobbes 1996, 214), hanem a kifogásolt rendelkezések jobbá tételére irányuló racionális javaslatokat követelik meg (Rapaczynski 1987, 110). A kötelességek egyoldalú feladása ugyanis hadiállapothoz vezet, a nyílt lázadás által újra a természeti állapot veszélyeinek tesszük ki magunkat.

---

<sup>62</sup> Ez a sajátosság eleve a vallásra és nem pusztán az intézményesített egyházra vonatkozik.

Hobbes tehát a kötelesség elméletének a kidolgozásával nem egy, a társadalom számára teljesen alárendelt ember képét vázolja fel, hanem olyan fegyvert ad mindenki kezébe, mellyel szembeszállhatnak minden olyan fenyegetéssel, ami a saját védelmük érdekében létrehozott társadalom elnyomásra irányuló intézkedése lehetne. A kötelesség nem egyoldalú alárendelődés, hanem kölcsönös megegyezés, aki pedig megsérti, legyen az akár egyenrangú a szerződő féllel, vagy maga az államhatalom, el kell fogadnia a másik résztvevő jogát a szerződés felmondására, vagy a kártérítés igényére.

## **Bibliográfia**

- Hobbes, Thomas (1840a) *Human Nature or the Fundamental Elements of Policy, (On the Elements of Law, Natural and Politic – Part I)*, In Molesworth, W. (szerk.), *The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury*. London: John Bonn, Vol. 4, 1-76.
- Hobbes, Thomas (1840b) *De Corpore Politico, (On the Elements of Law, Natural and Politic – Part II)*, In Molesworth, W. (szerk.) *The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury*. London: John Bonn, Vol. 4, 77-228.
- Hobbes, Thomas (2003) *On the Citizen*. Silverthorne M. – Tuck R. (szerk.), Cambridge: Cambridge University Press.
- Hobbes, Thomas (1996) *Leviathan, or The Matter, Forme & Power of a Common-wealth Ecclesiasticall and Civill*. Gaskin, J. C. A. (szerk.), Oxford: Oxford University Press.
- Brown, K. C. (szerk.) (1965) *Hobbes Studies*. Oxford: Basil Blackwell.
- Jaume, L. (2007) 'Hobbes and the Philosophical Sources of Liberalism', In Springborg, P. (szerk.) *The Cambridge Companion to Hobbes's Leviathan*. New York: Cambridge University Press, 199-216.
- Flathman, R. E. (2002) *Thomas Hobbes - Skepticism, Individuality and Chastened Politics*. Oxford: Rowman and Littlefield Publishers.
- Gilbert, M. (2006) *A Theory of Political Obligation – Membership, Commitment, and the Bonds of Society*. Oxford: Clarendon Press.
- MacPherson, C. B. (1962) *The Political Theory of Possessive Individualism*. Oxford: Oxford University Press.
- Nagel, T. (1959) 'Hobbes's Concept of Obligation', *The Philosophical Review*, 68, (1), 68-83.
- Rapaczynski, A. (1987) *Nature and Politics – Liberalism in the Philosophies of Hobbes, Locke and Rousseau*. Ithaca: Cornell University Press.
- Raphael, D. D. (1962) 'Obligations and Rights in Hobbes', *Philosophy*, 37, (132), 345-352.
- Sommerville, J. P. (1992) *Thomas Hobbes – Political Ideas in Historical Context*. London: Palgrave-Macmillan.
- Venezia, L. (2015) *Hobbes on Legal Authority and Political Obligation*. London: Palgrave-Macmillan.
- Warrender, H. (1957) *The Political Philosophy of Hobbes*. New York: Oxford University Press.
- Warrender, H. (1962) 'Obligations and Rights in Hobbes', *Philosophy*, 37, (132), 352-357.
- Williamson, C. (1966) 'A contradiction in Hobbes' analysis of sovereignty', *The Canadian Journal of Economics and Political Science*, 32, (2), 202-219.
- Zarka, Y. C. (2016) *Hobbes and Modern Political Thought*. Edinburgh: Edinburgh University Press.

## Az ontológiai liberalizmus F. C. S. Schiller és Graham Harman gondolkodásában Lovász Ádám (Eötvös Loránd Tudományegyetem)

### Absztrakt

Tanulmányomban két, egymástól első pillantásra távoli gondolkodó összehasonlítására vállalkozok. A korai huszadik századi brit filozófus, Ferdinand Canning Scott Schiller, a pragmatizmushoz és retorikához való érdemi, korábban elismert ám mára feledésbe merült hozzájárulásai mellett, egy ambiciózus metafizikai ontológiát is kidolgozott. Számos ponton kapcsolódik az olyan, szintén spekulatív módszereikről ismeretes pragmatistákhoz, mint William James, John Dewey és Charles Sanders Peirce, de a neo-vitalista Henri Bergsonnal is számos kapcsolódási pontot találhatunk Schiller munkásságában. Jelen vizsgálódáshoz a *Riddles of the Sphinx* című metafizikai tárgyú főművét választottuk. Ebben fejti ki Schiller a legszisztematikusabb módon saját lételméleti koncepcióját. Nézete szerint a világ monászokból tevődik össze, amelyek egymáshoz képest hozzáférhetetlenek. Kiindulópontja a valóság sokrétűsége, továbbá a létezők redukálhatatlanul egyéni volta. A valóság ellenáll minden általánosítási kísérletnek. Egységes világ- vagy létstruktúra helyett a létezők egyéniségeket alkotnak. A kölcsönös hozzáférhetetlenség egyben ismeretelméleti szkepticizmust is implikál. Semmilyen módon sem létezhet bármilyen Abszolútum, Isten is csupán egy véges létező a sok közül.

Hasonlóan individualista gondolat képezi kiindulópontját a kortárs filozófia egyik legújabb irányzatának, a spekulatív realizmusnak. Graham Harman, az irányzat alapítója, saját lételméleti koncepcióját, Schillerrel megegyező módon, az objektumoknak visszavonhatatlanul individuális és diszkrét voltára alapozza. Nézete szerint nem létezik az objektumokon túlmutató egységes struktúra. Nincsen világ, csak objektumok léteznek. Végtelen regresszus áll fenn, és nincsen sem legnagyobb, sem legkisebb egység. A holisták tévednek, amikor egységes kozmoszt tételeznek, míg a reduktivisták is tévednek, amikor legkisebb közös alkotóelemet tételeznek. Kizárólag egymástól kölcsönösen elkülönülő monászok létezhetnek, amelyek egymással csupán felszíni módon kommunikálnak, ám minden világszinten eltérő nagyságú és természetű monászok találhatóak. Minden viszony, a hozzáférhetetlenség okán, *véges*. A relációk csak a felszínhez kapcsolódnak. Ami igazán radikálissá teszi Harman realizmusát, az annak plurális jellege. Valóságos ugyanis valamennyi objektum, beleértve a képzeletbeli létezőket is. Semmilyen lételméleti értelemben vett különbség sincsen a valóságos és a spekulatív, a konkrét és az absztrakt kategóriájú létezők között. Ennek gyakorlati konzekvenciája egyfajta tudatos ontológiai infláció: bármi lehet létező, amennyiben objektumként elkülönül a környezetétől.

Paul Wolfendale találó módon Harman filozófiáját „ontológiai liberalizmusként” jellemzi. Wolfendale nézete szerint az ontológiai liberalizmus túlságosan megengedő, végső soron pedig relativizmusba torkolló téveszme. Pejoratív fogalomhasználatával szemben a magunk részéről az ontológiai liberalizmust a gondolkodást felszabadító produktív lehetőségként értelmezzük. Schiller és Harman monista ontológiáiban a reduktivizmus minden formáját ellehetetlenítő átfogó lételméleti individualizmust találjuk.

*Kulcsszavak: individualizmus, pluralizmus, pragmatizmus, realizmus, spekulatív realizmus.*



## 1. Bevezető

A filozófia története is ki van téve a kontingenciának. Olyan gondolkodók is belesüllyedhetnek az ismeretlenség homályába, akik egyébként számottevő gondolati teljesítményt hagytak maguk után. Márpedig az egyén individualitásának alámerülése a történelem törvénytelen, háborgó tengerében távolról sem jelenti azt, hogy gondolatai is ugyanarra a sorsra kell jussanak. A gondolat továbbszikken miután a gondolkodó feje is eltűnt a hullámok habjai között, és új tájakra, új korokba vándorolva éled újjá. Tézisünk szerint pontosan erre a sorsra jutott a korai huszadik századi angolszász pragmatizmus nagy alakja, Ferdinand Canning Scott Schiller. Max Scheler, *Die Stellung des Menschen im Kosmos (Az ember helye a kozmoszban)* című esszéjében a kor olyan pragmatistái mellett említi, mint Charles Sanders Peirce, William James vagy John Dewey. (Scheler 1995, 100.) Hasonlóképpen vélekedik Shishir Kumar Maitra, huszadik századi indiai filozófus is a „neo-romantikus” filozófiai áramlatokról szóló könyvében. A pragmatizmust összefoglaló fejezetben evidenciaként kezeli Schiller egyenrangúságát William James és John Dewey-val, sőt, metafizikai és lételméleti kidolgozottság tekintetében Schillert utóbbiaknál előrébb valónak tartja. (Maitra 1922, 137-144.) Ehhez a korabeli konszenzushoz képest mára ritkán hivatkozott szerzővé vált Schiller. Róla távolról sem áll rendelkezésre az életművének jelentőségéhez mérhető mennyiségű szakirodalom. Tézisünk szerint mégsem tekinthető egészen veszett ügynek a schiller-i metafizika hányattatott sorsa, ugyanis annak lényeges elemei felfedezhetőek a huszonegyedik század egyik legjelentősebb új áramlatának alapítójának filozófiájában. Jelen tanulmány keretén belül F.C.S. Schiller pragmatista metafizikáját Graham Harman spekulatív realista rendszerével kívánjuk összehasonlítani, különös tekintettel az individualizmus és a differenciálódás lételméleti szerepére. Kiindulópontunk két kérdésből áll. Az első az, hogy mit jelent individuumnak lenni? Továbbá, mi következik abból, ha kizárólag egyéni létezőket tételezünk?

## 2. F.C.S. Schiller, avagy a realista pluralizmus lehetősége

Ontológiai rendszerét legvilágosabban és legszisztematikusabban a *Riddles of the Sphinx* című művében fejti ki Schiller. A három, egymás között jelentős eltéréseket mutató kiadás közül a legutolsó, 1910-eset választottuk. Schiller kiindulópontja az élet mibenlétére irányuló kérdésfeltevés. Az élet egy probléma, amelynek jelentésére a filozófiának nemcsak lehetősége, hanem kötelessége egy adekvát válasz kidolgozása. (Schiller 1910, 4.) A pragmatizmus elfogadása azt implicálja Schiller szerint, hogy a filozófiának a bennünket involváló valóságra kell irányulnia. Csakhogy érintettségünk a valóság egészét öleli át. Noha a világ valamennyi bölcselkedésünktől független, a filozófiai vizsgálódásnak eredendően irányulnia kell a praktikus élet követelményeire, az elméleti tartomány elválaszthatatlan a gyakorlati dimenziótól. (i.m. vi) Azzal a lehetőséggel is számolnunk kell viszont, hogy a valóság akár a fikciónál is furcsábbnak mutatkozhat. (i.m. ix) Szakítanunk kell minden előítéletünkkel. Pragmatistaként, Schiller határozottan ellenzi mindazon pozíciókat, amelyek a filozófiát el kívánják választani a gyakorlati élettől. Számára tökéletesen értéktelen minden teória, ami a számunkra fontos kérdések megválaszolásától ódzkodik. Ez könnyen tűnhet valamilyen szubjektivizmusnak, lévén hogy „humanistaként” Schillert elsősorban az ember szempontjából lényeges végső kérdések foglalkoztatják. Ezek a „szfinx” talányai, amelyeket minden gondolkodó lénynek szegez, a lét értelméről szóló végső kérdések. Kötelessége a filozófusnak valamiképpen reagálnia a szfinx által nyújtott kihívásra. De az a mód, ahogyan Schiller eljár, nézetünk szerint határozott realizmusra vall. Eredendően objektív szerkezetű az élet problémájára vonatkozó kérdés, ugyanis „az a nehézség, amelyből a gondolat nekiindul a tudás felé vezető útján, mindig kívülről vannak rákényszerítve.” (i.m. 9) A gondolkodás kényszere a

környezetünk felől érkezik, hívásként, felszólításként. Nem mi választjuk, hanem az választ bennünket.

Mielőtt bármely lételméleti kérdés megválaszolásába fogunk, be kell bizonyítanunk Schiller szerint a kérdés relevanciáját, sőt, létét. Megkülönböztetendő az illuzórikus kérdésfeltevés az autentikus kérdéstől. Ehhez rendkívül érdekes módon a filozófiai kétely módszeréhez folyamodik Schiller. Amellett érvel, hogy az ítélet felfüggesztésének agnosztikus lépése egyenes utat nyit meg a valóság megismerhetőségét tagadó teljes szkepticizmushoz, ami pedig elkerülhetetlenül rezignációhoz, a világ értelemnélküliségét és abszurditását kimondó pesszimizmushoz vezet. Attól, hogy vajon ténylegesen a pesszimizmusba torkolló csúszós lejtőnek tekinthető-e az agnoszticizmus vagy sem, itt és most eltekinthetünk. Ehelyett sokkal érdekesebb az, amiről Schiller úgy gondolja, hogy túléli még a mindenre kiterjedő, legerősebb pesszimizmust is. Rendkívül patetikus módon felerősíti a pesszimizmust addig, míg látszólag minden érték áldozatul esik annak:

„A világ leendése [Becoming] az a szikla, amely megtöri az élet hajóját: ahhoz, hogy tudásra tehesünk szert és boldogak legyünk, kellene rendelkezünk a Létnek [Being] valamely kritériumával, azonban ezen ideálnak semmi sem felel meg. Ennélfogva az ész csupán annyit tehet, hogy regisztrálja helyzetünk reménytelenségét.” (i.m. 125)<sup>63</sup>

A helyzet viszont mégsem egészen reménytelen, mert a minden bizonyosságot aláásó és megsemmisítő szkeptikus és pesszimizista hadak barbár pusztítását követően is megmaradnak sértetlenül bizonyos alapvető értékek, amelyekből felépíthetünk egy realista igényű metafizikát. Annyi előnye mindenképpen adódik a pesszimizista pusztításnak, hogy megtisztítja az utat. Mi marad hát a pesszimizmus után? Amennyiben a reménytelenség álláspontja „a dolgok rendjének végső perverzítésát” mondja ki, úgy az értékelvűségnek az értéket kell tételeznie az egyetemes értéktelenség hipotézisével szemben. (i.m. 135) Egyszerűen fogalmazva, a pesszimizmus képtelen kikezdeni az értékek legalább a pusztá tételezését. Még ha igaza is van a pesszimizistának abban, hogy a világ rendje merő értelmetlenség, a kauzalitás pedig megismerhetetlen, kaotikus egyveleg, még mindig képesek vagyunk értékek tételezésére. Képesek vagyunk továbbra is cselekedni, valamint olyan igazságok kivetítésére, amelyek, még ha nem is egyetemes igényűek, de legalább rendelkeznek valamilyen gyakorlati érvénnyel. Ami működésképtelen, az aligha lehet igaz. (i.m. 133-4) Három alapelemből tevődik össze az aktualizálódófélben lévő világunk: tökéletlenségből, leendésből és időből. (i.m. 137) Cselekvőképesek maradunk, akármit is gondolunk a dolgok végső rendjéről. Az agnoszticizmus, szkepticizmus és pesszimizmus azt mutatják meg számunkra, hogy noha a világot elveszítheti a gondolkodó, de saját önazonossága feltétlenül megmarad. Egyik álláspont sem tagadja a szubjektivitást és individualitást, így a személyes valóság talajáról felfelé építkezve kell megfogalmaznunk az élet és a világ értelmét.<sup>64</sup>

A metafizika mindenekelőtt a legfőbb kérdések tudománya. Arisztotelészre hivatkozva Schiller az individualitást, az egyéniséget tekinti elsődleges valóságnak. (i.m. 165) Szemben a reménytelenség prófétáival, a világnak igenis képesek vagyunk valamilyen értelmet tulajdonítani. Ezt a változás észlelése teszi lehetővé. A világ ugyanis folyamatban, leendésben van. Bármilyen tulajdonságon kívül annyit mindenképpen tudhatunk, hogy a világ

---

<sup>63</sup> „The Becoming of the world is the rock upon which the ark of life is shattered; to know, to be good, to be happy, we required a fixed standard of Being, but the ideal which our reason and our heart demand our eyes can nowhere see.”

<sup>64</sup> Hiányossága Schiller pozíciójának, hogy nem számol kellő komolysággal a pesszimizmus olyan lehetőségeivel, amelyek tagadják az alany létezését. Így említhetnénk Arthur Schopenhauer álláspontját, de szkeptikus szempontból a buddhizmus különböző irányzatai is kézenfekvőek, hiszen a buddhista tanítás kulcsmomentuma az *anatma*, éntelenség. Schiller a későbbiekben valóban említi az éntelenség buddhista doktrínáját, ám azt „agyrémnek” bélyegezve, elhamarkodott módon lesöpri és mellőzi. ld. Schiller 1910, 423.

valamilyen meghatározható irányba halad. A metafizika feladata tehát a „világfolyamat” (world-process) irányának kifürkészése, majd az irányultság milyenségéből származtatható lételméleti következtetések levonása. (i.m. 180) Világunk egyéni létezők sokaságából áll. Sir William Crookes fizikusra hivatkozva azzal az állítással él Schiller, hogy minden egyes létező egyedi és megismételhetetlen, mivel az egyazon elemhez tartozó atomok is számottevő eltéréseket mutatnak egymáshoz képest. Mint fogalmaz, „az atomok olyanok, mint a bármilyen egyéb valóságos dolgok, rendelkeznek egyéni különbségekkel és egyéni jelleggel bírnak.” (i.m. 187) Ha más bizonyossággal nem rendelkezünk, abban mindenképpen bízhatunk, véli Schiller, hogy a valóság mulandó, pontosan azért, mert állandó változásban van. Ugyanakkor egyetlen változás sem lehet végtelen. A változás véges kategória, máskülönben sohasem érkeznénk meg a változó létezőnél. Mindig két végpont közötti változásról beszélünk, amikor leendőről beszélünk. A változatlan két pontja között zajlik a folyamat. Ezt egy rendkívül szemléletes példával illusztrálja Schiller, amikor a soha ki nem kelő tojásról értekeznek. Ha végpontunk és kiindulópontunk akár valamelyike is tisztázatlan marad, akkor a tojás kikelésére bizony sokáig várhatunk, ám tökéletesen értelmetlenül. Ha tojás helyett egy darab krétával rendelkezünk, akkor hiába mondjuk rá, hogy ebből csirke lesz: nem fog a csirke potencialitása megmutatkozni a (csirketojásként félreazonosított) kréta aktualitásából. Mindkettő osztozik a fehér színben, de a kikelés alakulásformája sohasem fog a krétából megvalósulni. Nem fogunk tudni ezekre a krétákra sikeres csirkehús termelőüzemet alapozni. Viszont még rosszabbra fordul a helyzetünk, ha „a szóban forgó tojás még csak nem is egy darab kréta, hanem csalóka látszat, egy örökkön-örökké önmagát változtató Próteusz: ebben az esetben képtelenek vagyunk bármihez kezdeni vele, de még csak le se írhatjuk azt, mivel is van dolgunk.” (i.m. 200) Az objektumok kulcsszerepet játszanak Schiller pragmatista ontológiájában, mivel az ő változásaikból kiindulva jutunk el a következő tanuláshoz: a dolgok változásainak, módosulásainak észlelése nyújtja a változás tényének bizonyosságát, t.i. a változás mindig véges, és mindig meghatározott létezőkhöz tartozik. Mindig meghatározható, körvonalazható létezők változnak, máskülönben értelmét veszti a „változás” kifejezés. A-nak egyenlőnek kell lennie önmagával ahhoz, hogy B-vé alakulhasson át. Ez természetesen nem jelenti azt, hogy lételméleti értelemben az ember volna a teremtés végcélja. Máig korszerű módon úgy véli Schiller, a világfolyamatnak csupán egy előrehaladott, összetett állomása az emberi létező: „az a vég, mely felé minden dolgok haladnak, nem az ember java, és még csak nem is bármely emberi egyed célja, hanem a világfolyamat egyetemes Végzete.” (i.m. 201) A túlélésért való küzdelem az elemek életére is kiterjed: tökéletlen világunkat a viszály (discord) határozza meg. Még, ha az emberen túl is mutat a világfolyamat végső értelme, mégiscsak emberi, azaz, humanista módon kell megközelítenünk azt.

### 3. Isten végessége és az evolúció tétje

A világ egy evolúció, de a világfolyamat csakis fragmentált formában haladhat előre. Legyen szó a természetről vagy a társadalomról, mindenütt megfigyelhetünk Schiller szerint – és ebben támaszkodik a korszak egyik legdivatosabb gondolkodójára, Herbert Spencerre - egyfajta kifinomodást, differenciálódást. Ennek célja civilizatorikus szinten az „individualizálódás” tökélyre fejlesztése. (i.m. 220) A civilizáció a tökéletesebb, azaz, kifinomultabb, sokoldalúbb és egyre magasabb fokú intelligenciával bíró individuumok szociobiokulturális előállítására felelős. Optimista módon úgy gondolja Schiller, hogy a regressziók, legyen szó a létezés bármely szintjéről, csupán időleges visszalépések, amelyek érintetlenül hagyják a világfolyamatot. Itt a paradoxon az, hogy az élet értelme a differenciálódás, de mindez közben valamilyen feltételezett világcél függvényében van értelmezve. Miként a változásról is csupán a változatlan, önazonos kiindulópont (=A) és a hasonlóan diszkrét, különválasztható végpont (=B) vonatkozásában beszélhetünk, úgy a civilizálódásról, mint az egyént a társadalmi

környezettel való harmónia állapotába juttató folyamatról is csak az individuum tökéletlensége okán beszélhetünk. Pontosán azért képes a társadalom a további differenciálódásra, mert „mi magunk még nem vagyunk tökéletes individuumok.” (i.m. 231) A végcél vagy világcél ez alapján a tökéletes szétszórás, valamint a sokféleségből származó össztársadalmi harmónia. Hangsúlyozandó, hogy a világfolyamat ebben a rendszerben egyfajta propedeutikai funkciót szolgál. Létezik világfolyamat, ez viszont a saját absztrakciónk is. Abban segít, hogy rámutathassunk a dolgok tendenciáira, és ebből valamilyen világképet konstruálhassunk önmagunk számára. Saját értelemadó tevékenységünk projekciója is az evolúció: miközben a világ értelmének a kialakításában gyakorlati értelemben nagy segítségünkre van az evolúció eszméje, Schiller a dolgok „attribútumainak végtelenségére” is felhívja olvasói figyelmét. (i.m. 234) Számptalan egyéb tulajdonsággal is bírnak a létezők a fejlődés képességén kívül. Ezek közül csupán bizonyos, elsősorban számunkra relevanciával bíró mozzanatokat ismerhetünk meg, de a legtöbb attribútum megismerhetetlen kell maradjon. Tehát hallgatólagos módon ugyan, de Schiller elfogadja a szkeptikusoknak a bizonyosság lehetőségét tagadó nézetét. Némi részizagsággal rendelkezik a szkepticizmus, de élni csakis életcélokkal lehet.<sup>65</sup> Az egyetlen következetes szkepticizmus a kvietizmus volna. Ennek dacára igaza van a szkeptikusnak, amikor az objektumok belső tartalmát megismerhetetlennek tartja. „Bármely valóságos dolog”, fogalmaz Schiller művének szkepticizmus-fejezetében, „végtelen tartalommal rendelkezik, amit a gondolati viszonyoknak sehogy sem méríthetnek ki.” (i.m. 79) Mint látni fogjuk, ezen kitétel Graham Harman spekulatív realista ontológiájának is az egyik saroktételének tekinthető. Egyetlen egyetemes szándékú gondolati absztrakció sem meríti ki a dolgok redukálhatatlan egyediségét. (i.m. 75) De mi az, ami fejlődik? Az individualitás maga képezi az evolúció tárgyát. Még a viszonylag kezdetleges élő szerveződések szintjén, de úgyszintén az anyagban is megfigyelhető a differenciálódás, elkülönöződés kozmikus folyamata. (i.m. 227) A létezők az egymástól való minél kiterjedtebb elkülönülésre törekednek: túlnyomórészt önkéntelenül, de létrehozzák a minél finomabb különbségeket. Viszont jó kérdés, miként lesz ebből kozmikus egység, harmónia. „A valóság”, figyelmeztet Schiller, „egy háromdimenziós folyamat, amely sohasem kifejezhető az egydimenziós gondolkodás által.” (i.m. 234) Szükségeltetik tehát egy újabb léttartomány bekapcsolása a képbe. Ez volna az isteni szempont bevezetése az ontológiába.

Első látásra kézenfekvő volna a részünkről Istennek az Abszolúttal való azonosítása, miképpen ez következik a monoteista vallási dogmákból. Csakhogy látnunk kell, Schiller pluralista ontológiája kizárja bármilyen abszolút, mindenre kiterjedő hatóképességgel bíró entitás tételezését. Így a tér és idő abszolutizálását is következetes módon tagadja. Nincsen az egyedi objektumokon kívüli Tér vagy Idő, ezek is csupán interobjektív relációk: „a Tér és Idő dolgok által konstituált (...) Az üres Tér és üres Idő csupán fantomok.” (i.m. 246) Hasonlóan, az önmagában fennálló változás is merő értelmetlenség. Realista módon afirmálja Schiller, akár csak Harman is egy évszázad múlva, a változásnak kitett nem-fenomenális világ objektumainak valóságos jellegét. „A világ léte”, fogalmaz, „nem függ annak megnyilvánulásától bárkinek a tudatában.” (i.m. 262) Az evolúció kiteljesedése a legfőbb valóság előállítódása volna. Erre csakis egy Isten lehet képes, de ez távolról sem implicálja egy végtelen, abszolút Isten létét. A legfőbb valóság nem-fenomenális, önmagában fennálló valóság. Pontosabban szólva, ez egy önmagában megállni képes, változatlan valóság volna, egy olyan realitás, aminek immáron nincsen szüksége bármilyen további módosulásra. A legfőbb valóság az önazonosság tökélyre fejlesztett változata. Schiller kifejezetten hangot is ad a hagyományos keresztény teológia szempontjából vitatható nézetének: „az Isten véges.” (i.m.

---

<sup>65</sup> Ennyiben Schiller nézete analógiákat mutat Baruch Spinoza arisztotelianus származású etikai pozíciójával. A természet teleologikus, ugyanakkor szabad voltát illetően egyébként is számos utalás található Spinoza rendszerében. Teleológia és szabadság egymást távolról sem kizáró kategóriák, pontosan a célszerűség és szabadság kibékítése alkotja a spinozai rendszer egész tétjét. Erről bővebben ld. Boros 2018, 27-46.

304) Mivel pluralista ontológia megalkotására vállalkozik, Schiller számára elkerülhetetlen Isten végtelen hatóképességének tagadása. Az isteni létező végtelen hatalma ugyanis kizárná a világfolyamat és azzal együtt bármilyen egyéb aktualizáció lehetőségét. Eleve véghez vitte volna Isten mindazt, amire képes, ha végtelen hatalommal bírna. A világfolyamat nem lehet bármilyen Abszolútum önfeltárulkozása, mert ez szükségszerűen illuzórikussá változtatná a jövőt. A jövő elővételezése kihúzná a talajt a változás alól. Egy végtelen Isten tökéletesen semleges volna: számára olyan a világfolyamat, mint ami már megvalósult. Semmi köze sincsen bármihez, ami végbemegy. Egy alvó, monstrozus Isten lenne, ami sehogyan sem hozható kapcsolatba a leendő tökéletes világában rekedt létezőkkel:

„A mindent átfogó Végtelen nem teszi lehetővé sem a változást, sem a tökéletlenséget, sem az Időt. Ő minden dolog és rendelkezik minden dologgal. (...) A világ ennyiben egy értelemnélküli illúzióvá fajul, jelentésnélküli, inkoherens parádé, amelyet az Abszolútum álmának groteszk káprázatai álmodnak meg, az Abszolútum tudattalan álmának álmjátéka ez a világ, egy fantazmagória, ami csak az azt szemlélő fantomok számára bírna érvénnyel. A változás árnyai nem érintenék az Abszolútumot, sem ő azokat: noha felkiáltunk, az az alvó Isten, akinek az álmai vagyunk, aligha hallhat meg bennünket.” (i.m. 319-320)<sup>66</sup>

Sátánál is rosszabb a végtelen, semleges Isten, hiszen mindarra igent kell mondania, ami létezik. Számára mindegy, mi történik a világban, mert ő egyenértékű a világgal. Tökéletesen semleges, ennél fogva akár meg is szűnhetne.<sup>67</sup> A mindenható, végtelenített Isten képtelen volna ugyanis bárminek a véghezvitelére, mert mindannak aktualizálnak kéne lennie, amire ő képes. (i.m. 322) Egymással összeférhetetlen az általunk megfigyelhető világ változó jellege, és Isten mindenhatóságának teológiai eszméje. Világunk tökéletesen, de pontosan ez szavatolja Isten véges és személyes voltát. Szemben az Abszolútum abszolút változásnélküliségével, a véges Isten első látásra kontraintuitív eszméje lehetővé teszi a leendő megőrzését. Ebből következően „vannak dolgok, amelyek Isten számára is lehetetlenek. (...) Őt a dolgok legfőbb sajátossága korlátozza”, ez az átfogó, meghaladhatatlan korlát pedig a létezők végessége. (i.m. 330) Az individualitás elvét Isten eszméje fölé helyezhetjük tehát.

Minden objektum egyedi, egyszeri és megismételhetetlen. A leendő világának minden egyes objektuma „véges és relatív, és a relatív önmaga számára relatív, nem valamilyen abszolútizált, végtelen nonentitáshoz.” (i.m. 339) Egyetlen létező sem rendelkezhet tényleges végtelenséggel, máskülönben állandóan felvetődne a változás valótlanságának veszélye. Schiller meg kívánja őrizni a világfolyamatot és az objektumok változatosságát. Monizmussal volna tehát dolgunk? Leibniz monaszaira reflektálva, Schiller tagadja a saját pluralista ontológiájának a leibniz-i monizmussal való azonosíthatóságát. Átfogó tagadás tárgyává tette az Abszolútumot, de rendszeréből nem hiányzik egészen az egység eszméje sem. Az egység a létezők egyesülésének, kapcsolatra lépésének *jövőbeni* lehetősége. (i.m. 344) Isten még nem érkezett meg, de megérkezéskor van. Jelenleg a leendő világában élünk, amelyet a viszály (discord) határoz meg. De kozmoszunk jelenlegi egyenetlen, békületlen konstitúciója nem zárja ki egy jövőbeni egység lehetőségét. A természettörvények és az anyag funkciója Schiller bizarnak nevezhető elgondolása szerint az, hogy azok együttesen gúzsba kössék az isteni

<sup>66</sup> „For the all-embracing Infinite admits of change as little as it does of imperfection or of Time. It is all things and has all things, and therefore no change could add to or subtract from its substance. (...) The world would be an inexplicable illusion, an unmeaning, incoherent pageant, dreamt by the grotesque creatures of the Absolute's unconscious dream, an unreal phase of shadows across the dark background of the Absolute, a phantasmagoria existing only in the fancy of the phantoms that behold it. And so its fleeting shadows would not affect the Absolute, nor it them: not though we cry aloud shall we awake the sleeping 'god' of whom we are the dream.”

<sup>67</sup> Ezzel Schiller legfőbbképpen a korában divatos deizmust bírálja. Ugyanakkor elképzelhetőek eltérő panteista jellegű istenfelfogások is amelyekre kevésbé vonatkoztatható ezen kritika.

hatóképességnek nem engedelmességek békétlen szellemeket. Az Anyag börtön, ami az evolúció ellen feleslegesen küzdő Gonosz számára készült. (i.m. 353) Tulajdonképpen pedagógiai funkciót lát el a materialitás, az origenész-i *paidagogosz* értelmében.<sup>68</sup> Ebben a furcsa, gnosztikus utalásokkal is bővelkedő ontológiában, a leendések világát igazgató Isten csupán „egy a Sokaság közül”, azaz, egy bizonyos entitás számtalan individuum között. (i.m. 353) A tanulmányunk második fele szempontjából legrelevánsabb megállapítás ebből az igencsak összetett gondolatmenetből a létezők eredendő pluralitása, végessége és tudatfüggetlensége. A kozmosz nem tartalmaz egyebet az individuumok közel végtelen sokféleségén kívül. Noha emberi tudásunk szempontjából a világ feltárhatatlan, ebből aligha következik annak végtelen volta. Egyedül a számosságra, a létezés sokaságszerű struktúrájára következtethetünk a változatosság körülményéből. Realista módon fogalmaz Schiller, amikor kijelenti, „a világ létezik, és létezéseit sokaságként kell kezelnünk.” (i.m. 348) A pragmatizmusból eszerint nem következik az Abszolútum vagy, ami azzal csaknem egyenértékű, az átfogó egység bármilyen formájának a tagadása. Radikálisan individualista szellemiségű lételméletet művel Schiller, ami még Isten hagyományos eszméjét sem kíméli. Isten is egy Ego, egy diszkrét individuum számos egyéb egyéniség között. Számos létszinten keresztülhaladva, az értelemmel bíró élet a tökéletes harmónia és változatlanság, egyszóval a halhatatlanság „jövőbeni élete” felé halad. (i.m. 387) Egyfajta reinkarnációs folyamaton keresztülhaladva finomodnak a lelkek, míg végül minden egyes szellem eléri, az idők végezetével, a differenciáltság csúcspontját. Ez párhuzamokat mutat Joachim teológiájával, de Gotthold Ephraim Lessing teleologikus történelemfelfogásával is.<sup>69</sup> Mihelyst kellő mértékű érettségre tesznek szert az anyagbeli reinkarnációk hosszú során áteső lelkek. Elérhetővé válik a Mennyek Országa, egy tökéletes immanencia, amelyből „minden súrlódás eltűnik.” (i.m. 414) A jövő szintézise az, ami megvált mindent, még Istent is. Egyértelműen jövőorientált gondolkodó Schiller, mivel mély vallásossága mellett komolyan veszi az evolúció mindenhatóságát. Végtelen változást tételez tehát, preformált potencialitások nélkül.<sup>70</sup> Isten sem képes ellentmondani a változásnak. De a változásnak is, előbb vagy utóbb, ki kell múlnia. Amint eléri teljes potencialitását, minden *potentia*-nak *actus*-á kell átlényegülnie. A kozmosz fekete aszfaltja előbb vagy utóbb teljesen megszárad Isten hősugarainak hatására. Ezen a ponton, amint beteljesül az evolúció, a Leendés végre Létté szilárdul: „a Lét az Ideál, az, aminek kellene léteznie, de még nem létezik.” (i.m. 422) Olyan fázisa lesz a világ alakulásának a megváltás, amikor minden lehetőség megvalósulttá válik. Ebből az is következik, hogy minden lehetőséget meg kell valósítanunk: minél több lehetőséget segítünk világra jönni, annál inkább felgyorsítjuk a megvalósulás kibontakozását. Legfőbb etikai imperatívusként, amelyet kötetének etikai magvának is vehetünk, a változás „felgyorsítását” jelöli meg Schiller. (i.m. 432) Erkölcsi kötelességünk mindent megtenni a változás és változatosság együttes elősegítése érdekében. Minden tőlünk telhető erőt latba kell vetnünk a lehetőségek kibontakoztatásában. A filozófia igazsága a gyakorlat, végső soron az Istennel közösen véghezvitt teremtés műveletén keresztül valósítható meg. (i.m. 437)

#### 4. Graham Harman spekulatív realizmusa és az objektum kettős arculata

Miképpen egyeztethető össze Schiller prométheuszi humanizmusa Harman nem-emberközpontú spekulatív realizmusával? Pontosán azért spekulatív ez a típusú realizmus, mert lehetetlennek tartja a közvetlen hozzáférhetőség bármilyen formáját. Egyetlen dolog sem

---

<sup>68</sup> A *paidagogosz* origenészi fogalmát illetően ld. Chadwick 1948, 83-102; Edwards 1992, 23-37., és Edwards 2002

<sup>69</sup> Teleológia és eszkatológia viszonyát, valamint ezen fogalmak történelemfilozófiai vonatkozásait illetően, Joachim, Lessing és egyéb szerzőkre vonatkoztatva ld. Taubes 2007.

<sup>70</sup> Ebben Schiller analógiákat mutat Denis Diderot felfogásával.

tárhatja fel a másikat egészen. Akárcsak Schiller, úgy Harman is a kimeríthetlenség mozzanatát emeli ki: „a dolgok objektiválódása sohasem mutatja fel azok sötét és csendes munkálkodását, mivel egyetlen objektiválódás sem meríti ki az objektum létét.” (Harman 2002, 91) Első, *Tool-Being: Martin Heidegger and the Metaphysics of Objects* című, 2002-ben megjelent művében Harman a heideggeri kézhezállóság/kéz néllet (Zuhandenheit/Vorhandenheit) univerzális kiterjesztésére vállalkozik. Ez a kétfajta létmód nemcsak az emberi létező, a jelenvalólét (Dasein) vonatkozásában áll fenn Harman provokatív tézise alapján, hanem az összes kauzális viszony egyetemes sémájának tekinthető, így a „kéz” előtagtól elvonatkoztathatunk. Minden interobjektív viszonyt jellemez a kézhezállóság/kéz néllet kettőse, azokat is ahol egyetlen „kéz” sem játszik szerepet. A *Lét és idő* ennél fogva több, mint az emberi szerszámhasználat pragmatista szellemiségű leírása, miképpen azt a Heidegger-szakértők seregei gondolták hosszú időn át. A *Lét és idő* metafizikai tanulása az, véli Harman, hogy „az objektumok mindig eleve rendelkeznek kéznéllevő jelleggel.” (i.m. 16) Miként Schiller, úgy Harman is elismeri tehát az objektumoknak az emberi szubjektivitástól való függetlenségét. Realista, mert filozófiai kiindulópontként kezeli az objektum önállóságát. Fellázadva a huszadik századi kontinentális filozófiában uralkodó antirealizmus ellen, Harman a realizmust tekinti minden lételmélet elégséges és szükséges alapjának.<sup>71</sup> A világ Harman monista ontológiájában kizárólag dolgokból áll, ezek egymástól elzárkóznak. Nincsen átjárás a kézhezálló és kéznéllevő, azaz, az objektum megnyilvánuló (objektiválódó) létszintje és a rejtett létszintje között. Minden egyes létező mintegy kettébontódik, és csupán bizonytalan módon kapcsolódik egyrészt saját rejtett oldalaihoz és belső jegyeihez, másrészt a többi objektum külső „szenzuális” rétegeihez. Itt a szenzualitás a felszínhez való kapcsolódást, a relációban való létet jelöli, és hangsúlyosan nem valamilyen érzés, érzékiség egyetemes, inorganikus objektumokban való fennállását, hiszen Harman elutasítja a pánpszichizmust. Mindaz, ami a dologközi relációkban zajlik, a szenzualitás tartományához tartozik. Olyan, mintha az összes létező megkettőződve létezne. Miként Schiller, úgy Harman is elismeri ugyanakkor a változás valóságosságát. Olyan metafizikát kíván művelni, amely komolyan veszi a változást. Valahogy kapcsolódniuk kell az objektumoknak egymáshoz, dacára annak, hogy egymástól elszigetelt, vákuumszerű állapotban léteznek – akárcsak Leibniz monaszai. Harman ugyanakkor el kívánja kerülni a jótékony, mindenütt beavatkozó Isten eszméjét, mivel ez számára túlságosan egyszerű filozófiai megoldás volna. Mint említettük, a spekulatív realizmus doktrínája értelmében kizárólag dolgok léteznek. Ezek egyike sem képes a másikat feltárni, ennyiben minden kauzális viszony ontológiailag egyenértékű. Ennek ellenére léteznek összetett létezők is, olyan objektumok, amelyek több másikból állnak. Ilyenek a folyamatok, rendszerek és szerszám-egészek. Minden egyes egység egy „dolog”, amely „szerszám-létként, vissza kell húzódjék minden észlelhetőség vagy kauzális hozzáférhetőség elől.” (i.m. 286) Fontos itt a hozzáférhetőség fogalmának kozmikus kiterjesztése és objektivizálása Harman részéről. Minden kauzális viszony félig hozzáférhetőségi reláció, félig pedig az elfedettséggel, azaz, potencialitás létmódjában lévő szubsztancialitásból áll. Minden szubsztancia egyedi és megismételhetetlen. A létező szubsztanciális oldala mindörökké rejtett marad, azonban a különböző létmódok más és más korlátokba ütköznek fennállásuk folyamán. Másképpen szólva, minden objektum feltárja a környezetében létező objektumokat, csak másféleképpen. Ha nem rendelkeznének az objektumok valamilyen rejtett, belső potencialitással, akkor aligha lennének képesek a világban elindítani bármilyen új változást. Fontos észrevennünk, hogy Harman, Schillerhez hasonlóan, a pragmatizmus nyelvezetét alkalmazza egy realista ontológia megalapozásához. Pragmatista az általa kidolgozott rendszer, annyiban, hogy az összes létezőre kiterjeszti a kölcsönös

---

<sup>71</sup> A „kontinentális antirealizmus” fogalmát illetően ld. Braver 2007.

felhasználhatóság lehetőségét. Minden alkalmaz mindent, nincsen szükség elmére vagy szubjektív céltételezésre ahhoz, hogy instrumentális viszonyokról beszélhessünk.

„Szerszám-lét” alatt Harman a meg-nem-nyilvánuló aspektust érti, azt a rejtettséget, amit Heidegger azzal azonosít, ami hátramarad a kalapács meghibásodását követően. Az eltört objektum visszahúzódik a maga kéznélletébe. Ezen állapotot Harman a létezők alaphelyzetének tekinti, és ez érvényes a létezők bármely kategóriájára, legyen szó „emberről, macskáról, zongoráról, lézerről vagy moderről, mindegy Leibniz mit szólna ehhez.” (i.m. 284) A szerszámszerű viszonyulás, ennél fogva pedig a tágran értelmezett pragmatizmus, globális jelenség, mindazt implikálja, ami létező. „A szerszám globális; a létezők pedig szerszám-létezők”, szögezi le Harman. (i.m. 36) De ha pontosan a hozzáférhetetlenség körülménye az, ami szavatolja a dolgok rejtett, még ki nem fejtett potencialitását – miként Schiller esetében a világ még megvalósításra váró egyetemes kibékülése, jövőbeni harmonizálása szavatolja a leendés valóságos jellegét – akkor miképpen jöhet létre egyáltalán a változás? Ontológiai értelemben egyetlen létező sem merítheti ki a másik létét. A viszonyok mindig csupán profiljait, karikatúráit nyújtják a létezőknek, hiszen csupán a felszínre vonatkoznak. Alfred North Whitehead egy kifejezését kölcsönözve, Harman úgy gondolja, hogy minden kauzális viszony „prehenzióként” írható le. Amikor egy élő vagy élettelen objektum találkozik egy másikkal, akkor végbemegy egy prehenzió, azaz, a világban megvalósul valamilyen változás. Mindegy, tudatosul-e vagy sem: lételméleti szempontból ez a distinkció egyszerűen nem számít. „Ontológiai értelemben mindegy, vajon énprehendálok-e a követ, amikor rápillantok, vagy a kígyó amint lassan kanyarodik rajta, vagy egy másik kő amint beleütközik.” (i.m. 288) A spekulatív realizmus zászlajára tűzi az emberi kiváltságosság meghaladását. Ennyiben a humanista perspektíva helyett az antropocentrizmussal szakító álláspontként jellemezhető, ami a késő huszadik századi gondolkodásban egyre népszerűbb pozíció. Ez a radikális ontológiai egalitarizmus azt is implikálja, hogy nincsen húsbavágó különbség az olyan kategóriák között sem, mint a viszonyok vagy önmagukban létező objektum, vagy a képzeletbeli és „valóságos” létező között. Miként későbbi, második főművének tekinthető *Guerrilla Metaphysics* című szisztematikus kötetében kifejti Harman, Edmund Husserlnek a „kentaurok csatájáról” szóló példázata kapcsán, még a képzeletbeli létezőkről sem értelmetlen dolog beszélnünk, hiszen ezek is rendelkeznek „érzéki minőségekkel.” (Harman 2005, 156) Noha egymás között jelentős eltéréseket mutathatnak, és hatóképességeik tekintetében is rendkívül sokféle objektumról beszélhetünk, a lételméleti perspektíva felől mégiscsak egyformák. Objektum az, ami elkülönül a többitől, és rendelkezik jegyekkel, valamint belső, feltárhatatlan lényeggel. Jó kérdés, mi történik Harman rendszerében az idővel, hiszen mindig is lesznek olyan jegyek, amik túlélnek az őket hordozó objektumokat. Elképzelhető, hogy mindaz, ami van, örökkévaló? Szédítő gondolat. Amennyiben kiesik az idő a lételméletből, úgy végső soron a kép és objektum közötti különbség, egyszóval a reprezentációnak akár a pusztasága is, eltűnne látszik. Ezt a kockázatot Harman vakmerően vállalja. „Végezetül, ráébredünk arra, hogy a világban nem léteznek észleletek, ellenben az tele van pakolva entitásokkal.” (Harman 2002, 290) Pluralista ontológia ez, hiszen elismeri a képzeletbeli létezők relevanciáját. Mindazonáltal a 2005-ös kötetben már némiképpen visszahátrál ontológiájának radikálisan relativista következményeitől, amikor a hatóképesség tekintetében mégiscsak bevezet némi fokozatosságot. Valami vagy van, vagy nincsen, de a létezők között sokféle hatóképességet különböztethetünk meg. Abból, hogy előfordulhatnak egy elmezavarodott személy fejében képzeletbeli érmék, még nem következik, hogy ezek azonosak volnának a fizikailag létező érmékkel. „Valóságosnak lenni”, érvel Harman, „annyi, mint jegyeket egyesíteni.” (Harman 2005, 231) Hiába rendelkezünk száz képzeletbeli koronával, illúzióink a pénzintézet széfjében található valóságos száz koronától eltérő dolgok. Mindazonáltal az is feltehető, hogy a képzeletbeli, hallucinált érme is egyesít önmagában bizonyos, jóllehet fantasztikus jegyeket.



Valótlanul valóságos: a fantazma egy, a valóság dologhoz képest kisebb intenzitással bíró objektum.

De továbbra sem válaszoltunk azon kérdésre, hogy ha egyetemes vákuumszerűség jellemzi az objektumok életét, akkor miként jöhet létre közöttük az érintkezés? Valami mégiscsak folyamatban van abban a világban, amely bennünket körülvesz. A valóság csupa változás. Erre vonatkozóan Harman, szemben a teológusokkal, Istennek a saját végtelen szeretetéből végrehajtott állandó közvetítését lecseréli az érzéki minőségek mediálására. Bárhol, ahol két objektum érintkezik, „hússzerű” éter képződik, amelyben „érzéki minőségek” közvetítenek az objektumok felszíni sajátosságai között. (i.m. 164) Hús alatt itt természetesen nem az emberi test leírását kell értenünk, hanem bármilyen kauzális viszonyt, amelyben hatások közvetítődnek. A húsban megy végbe minden esemény, a létezőket egymáshoz pedig az „elragadtatás” (fascination) láncolja. Emmanuel Levinas fogalmát használva, Harman úgy gondolja, hogy minden dolog rendelkezik valamilyen „arccal”, amit a másik felé fordítva tár fel a kauzális érintkezések során. (i.m. 166) Ez a nézet elkerülhetetlenül azt a következményt vonja maga után, hogy az észlelés/észlelhetőségnek semmi köze sincsen bármilyen elme jelenlétéhez. Prehenzióról már Whitehead esetében sem kizárólag értelemmel bíró entitások esetében beszélhetünk, noha a brit folyamatfilozófus esetében valamivel könnyebb a dolgunk, mint a spekulatív realista Harmannál, mert Whitehead kiterjeszti az észlelés jelenségét minden létezőre. Márpedig Harman, minden látszat és szuggesztív szóhasználat ellenére, elhatárolja magát a pánpszichista tézistől. Egyszerűen mondva, noha fogalomhasználata – gondolhatunk itt a „szerszámhasználat” egyetemes kiterjesztésére, vagy, ami ezzel egyenértékű, az intencionalitás fogalmának korlátlan, minden kauzális viszonyra történő kiterjesztésére – az észlelésnek legalább valamilyen kezdetleges formájának a kozmikus jelenlétét sugalmazza, mégsem azonosítja saját tanítását a pánpszichista nézetekkel. Későbbi munkáiban és interjúkban is kategorikusan elzárkózott az észlelési képesség egyetemes kiterjeszhetőségét hirdető pozícióktól. (Harman 2009, 253-283) „A kauzalitás és észlelés”, írja Harman, „az objektumok és azok belsejét jelöli. (...) Észlelni nem annyi, mint reprezentálni, hanem annyi, mint egy objektum plazmaszerű belsejében élni.” (Harman 2005, 189-190) Ebből a perspektívából a vákuumszerű jelleg a szó szigorú értelmében illúzióknak, ám szükségszerű illúzióknak nevezhető, hiszen minden objektum egy másik objektum belsejében áll fenn, viszont egymástól ezek mégiscsak elzárkóznak. A vákuumszerűség tehát fennáll is, meg nem is. Semmi egyebet sem tartalmaz a világ az egymástól elkülönülő, diszkrét objektumokon kívül. Egyetlen átfogó, univerzális, abszolút érvénnyel bíró struktúra sem létezik, amely képes volna az összes entitást egyesíteni. Schillerrel analóg módon, Harman is egy fejnélküli kozmosszal számol, amelyben egyetlen objektum sem rendelkezik a többi feletti uralomhoz szükséges hatóképességgel. Ebből a tanból a végtelen regresszus következik, amit Harman nagy előszeretettel vállal. Ellentétben valamennyi korábbi gondolkodóval, a végtelen regresszust nem tartja kiiktatandó hiányosságnak, a metafizikai rendszerét destabilizáló hibának. Schiller, szemben a „teológusok Istenével” és a „nép Istenével”, még beszél „a filozófusok Istenéről.” Pluralista lételmélete még igényel egy legerősebb, ám véges legfőbb létezőt, egy, a jövőben megvalósuló Istent: „az Istenség még ismeretlen számunkra.” (Schiller 1910, 348-9)

A kozmosznak még nincsen feje, de hamarosan hozzáillesztődik majd egy Isten a készülőfélben lévő világ testére. Vele szemben Harman ontológiája már szélsőségesen decentralizált képződményként, legfőbb egység híján lévőként értelmezi azt, amit „univerzumnak” vagyunk hajlamosak nevezni. Összefoglalva Schillert, azt mondhatjuk Harman nyomán, hogy „a Dolog még ismeretlen számunkra. Még nincsen itt, de az sem bizonyos, valaha is ismertté válhat az objektum fekete lyuk-szerű belseje. Közös, holisztikus, egyetlen világcél felé haladó kozmosz helyett »az objektumokba ágyazódó objektumok végtelen regresszusa van.«” (Harman 2005, 161) Az objektumok kizárólag érzéki módon érintkezhetnek. Mindaz, ami van, különálló entitásként van, ám a hús (azaz: dologközi tér)

érzékiességén keresztül mégis megízlelhetjük egymás felületeit. A spekulatív realizmus azért spekulatív, mert azon módszertani kitételrel él, mely alapján az objektum bensőséges, kéznéllevő oldalát egyedül a spekuláció, a továbbgondolás vagy túlgondolás révénprehendálhatjuk. Olyan prehenzióforma a spekulatív tudás, amely feltárhatja mindazt, amire más tudásformák képtelenek. Radikális individualizmus jellemzi a világ egész konstitúcióját. Csak létezők vannak, többes számban, egymás belsejébe fúródva, ízelve egymás érzéki jegyeit, vonzások és taszítások által manipulálva. Ebben a világleírásban semmilyen komolyabb szerep nem jut a viszonyoknak. „A világ nem tartalmaz viszonyokat” a szó szigorú értelmében, mert minden egyes viszony is egy újabb objektum egyben. (Harman 2002, 295) Felmerül ugyanakkor a kérdés, vajon ennek fordítottja is nem mondható el éppenséggel, nevezetesen, hogy minden egyes objektum alatt újabb viszonyokat találhatunk. Nem világos, miért kellene az objektumok elsőbbségét hirdetni szemben a viszonyok elsőbbségével. Utóbbit a relacionista ontológiák vallják, legyen szó az új materializmusról vagy a buddhista filozófiáról. Akkor is fennállhat, legalább valamilyen relatív színvonalon, a változás, ha csupán viszonyok alkotják a valóságot.

## **5. Konklúzió: Az ontológiai liberalizmuson innen s túl**

Peter Wolfendale, a harmani metafizikát bíráló 2014-es kötetében, „ontológiai liberalizmusként” jellemzi Harman és tágabban, az egész spekulatív realista és objektumorientált-ontológia irányzatot. Ez a típusú fellazított realizmus azt hirdeti, Harman szavaival élve, hogy „nem minden objektum valóságos, de mindegyik egyenlőképpen objektum.” (Harman 2011, 5) Wolfendale nézete szerint túlságosan megengedő az ontológiai liberalizmus, mivel csúszós lejtőt indít el, amelynek végén ott található a relativizmus rémképe. Ha mindent objektumnak tekintünk, ez elkerülhetetlenül összemossa az olyan kategóriákat, mint az objektum/fogalom, vagy természet/kultúra vagy akcidencia/tevékenység. (Wolfendale 2014, 380) Az ontológiai liberalizmus, mivel képtelen számot adni bármilyen totalitásról, végső soron csődöt mond: átfogó, minden létezőre vonatkozó leírás kíván lenni, de pontosan a maga túlzott ambícióiból következik a kudarcossága, mert mindenről képes számot adni a mindenségen kívül. Sohasem érhet véget az illusztratív célú felsorolás, mivel az ontológiai liberalizmusból hiányzik a halmazok halmaza, az összesség fogalma. (i.m. 265-8) Hiányzik a lételméleti szintre emelt individualizmusból Wolfendale szerint a halmazok halmazának fogalma. Noha Harman gazdag nyelvhasználata csábító lehet minden olvasó számára (talán a rigorózus filozófia szerelmesein kívül), az ontológiai liberalizmus önellentmondó vállalkozás, méghozzá a létező fogalmának túlzott kitégítése okán: „noha a szubtraktív ontológia túl sokat hagy kimondatlanul, az utaló jellegű ontológia túl sokat akar mondani – még a kimondhatatlant is ki akarja fejezni – és ezáltal belegabalyodik saját ambícióiba.” (i.m. 271) Egyszerűen kifejezve, Wolfendale kifogása az, hogy Harman ontológiai liberalizmusa hiteltelenné válik, amint számot kíván adni mindarról, ami hozzáférhetetlen. Hasonlóképpen, mintegy retroaktív módon alkalmazhatnánk ezen kritikát Schillerre vonatkozóan is, amikor a „világfolyamat” rejtett értelméről értekezik hosszasan. Ki Harman és ki Schiller, hogy az objektumok magánéletéről vagy a világ evolúciójának végső értelméről értekezzenek számunkra? Miért kell hinnünk nekik? Hinni végső soron semmiben sem kötelező. Wolfendale a gondolkodást és racionalitást félti attól, ha az ontológiai liberalizmus mintájára egyenértékűként ismerjük el a gondolkodást és az objektumot, amiről az hírt ad. Amennyiben eltűnik a gondolat és dolog közötti distinkció, végzetes módon aláásásra kerülhet a racionalitás. Az ontológiai liberalizmus a filozófiát „rezonáló metaforák expresszív tákolmányává” degradálja Wolfendale lesújtó ítélete szerint. (i.m. 267) Schiller nyomán azt válaszolhatjuk, hogy a gondolkodás visszafogása, visszaterelése távolról sem szolgálja a létezés folyamatainak gazdagodását. Etikai értelemben csupán az számít, gazdagítjuk-e a valóságot vagy sem. Még akkor is, ha szükségtelenül termel illúziókat,

az ontológiai liberalizmus szaporítja a létezők körét. Wolfendale hibája a haszonelvűségben található: az ontológiát az ökonómia mintájára gondolja el. Márpedig, ha hiszünk, akkor vállalunk kell a szaporítás kockázatát is. Az ontológiai liberalizmus egy módszer a létezők további tenyésztésére. Ha ez az ára az átfogó deabszolútizálásnak, ha az Abszolútum türannosának a megölésére és felrobbantására az ontológiai liberalizmus egyetlen hasznavehető lételméleti fegyverünk, ám legyen.

Köszönet illeti Dr. Boros Gábort a tanulmánnyal kapcsolatos értékes kritikai észrevételekért, kiegészítő megjegyzésekért.

Az F.C.S. Schiller és Graham Harmantól közölt idézetek a saját fordításaim. Először jelen tanulmány keretén belül jelennek meg magyar nyelven.

### **Bibliográfia**

- Boros, G. (2018): Freedom in Nature, Freedom of the Mind in Spinoza. In *Metaphysics of Freedom? Kant's Concept of Cosmological Freedom in Historical and Systematic Perspective* (pp. 27-46). Brill.
- Braver, L. (2007): *A thing of this world: A history of continental anti-realism*. Northwestern University Press.
- Chadwick, H. (1948): Origen, Celsus, and the Resurrection of the Body. *Harvard theological review*, 41(2), 83-102.
- Edwards, M.J. (2002): *Origen Against Plato*. Routledge.
- Edwards, M.J. (1992): Origen no Gnostic; or, on the Corporeality of Man. *The Journal of Theological Studies*, 43(1), 23-37.
- Harman, G. (2011): *The Quadruple Object*. Zero Books.
- Harman, G. (2009): Zero-Person and the Psyche, In: Skrbina, D. szerk. *Mind That Abides. Panpsychism in the New Millennium*. John Benjamins Publishing Company, 253-283.
- Harman, G. (2005): *Guerrilla Metaphysics. Phenomenology and the Carpentry of Things*. Open Court.
- Harman, G. (2002): *Tool-being: Heidegger and the metaphysics of objects*. Open Court.
- Maitra, S. K. (1922): *The Neo-Romantic Movement in Contemporary Philosophy*. The Book Company.
- Scheler, M. (1995): *Az ember helye a kozmoszban*, ford. Csátár Péter. Osiris.
- Schiller, F.C.S. (1910): *Riddles of the Sphinx. A Study in the Philosophy of Humanism*. The Macmillan Company.
- Taubes, J. (2007): *Nyugati eszkatológia*, ford. Mártonffy Marcell és Miklós Tamás. Atlantisz.
- Wolfendale, P. (2014): *Object-Oriented Philosophy. The Noumenon's New Clothes*. Urbanomic.

## **Étika és büntetőjog határán: A Devlin-Hart vita dworkini értelmezése Molnár Krisztián (Eötvös Loránd Tudományegyetem)**

### **Absztrakt**

A Devlin-Hart vita – melyet az 1957-es Wolfenden-jelentés váltott ki – jelentős hatást gyakorolt mind a következő évtizedek politikaelméletére és jogtudományára, mind a jog és erkölcs viszonyának elméleti továbbgondolására.

Lord Devlin haszonelvű megfontolásból – a társadalom fennmaradásához fűződő érdekünk miatt – azt állítja, hogy a büntetőjogi szankcionálás néhány magatartás, ízlés, vagy preferencia esetében nem nélkülözhető. Gondolatmenetének lényege, hogy a társadalomnak mindenkor alapvető joga dönteni arról, hogy mit tekint bűnnek, felháborítónak, és ebből következően lehetősége – vagy egyenesen kötelessége – is korlátozni az ilyen magatartásokat. Az adott közösség erkölcsi alapjainak, létének megvédése ezért indokolhat büntetőjogi beavatkozást, a jog és az erkölcs tehát szorosan összefüggenek és egymásra utaltak. Devlin egyik legfontosabb tétele szerint ugyanis a magánerkölcsöket (magánéletet) és a közkerölcsöket (közéletet, közösségi életet) nem lehet elválasztani egymástól, ezért a magánszféra szabadsága és beavatkozástól való mentessége sem védhető a jól ismert liberális tétellel, hogy ami nem érinti, nem befolyásolja a közéletet (a társadalmat), az nem szorul állami (jogi) szabályozásra sem.

A jogi pozitívizmus – melyet Hart, majd részben Dworkin képvisel – mindezzel szemben a megengedő oldalon áll: A kizárólag etikai ítélet alá eső, ízlésfüggő magatartások törvényi szabályozása nem megengedett, de nem is lehetséges. A „súlyos kár” hiánya esetén az erkölcsökre hivatkozó beavatkozás (egy esetleges „erkölcsi kár” miatt) valójában a szabadság jelentős sérelmét okozza. A kár ilyen fogalmának elvontsága, bizonytalan jelentése és tartalma miatt nem tekinthető arányosnak és kellően pontosnak a büntetőjogi korlátozások igazolásához. Dworkin az egyenlő méltóság kanti fogalmából vezeti le, hogy az állam nem bánik egyenlően tagjaival, ha az etikai meggyőződéseikre, életvitelükre, ízléseikre hivatkozva tesz különbséget közöttük, az egyes szabadon választott életmódok büntetőjogi szankcióval fenyegetése pedig egyértelműen ilyennek tekinthető.

A későbbi vita fő kérdése az, hogy mely erkölcsi nézeteinket lehet és kell tiszteletben tartania másoknak és az államnak? A felháborodás vagy undor jelentenek-e indokot a büntetőjogi korlátozásra? A vita során Dworkin célja egy új közösségfogalom kidolgozása, és ezzel annak bizonyítása, hogy a közösség fogalma és beépítése egy politika elméletbe nem szükségszerűen áll ellentétben a liberális kiindulóponttal és az egyéni jogokkal. Dworkin szerint az erkölcs, erkölcsi érvelés fogalma csak akkor használható, ha nem támaszkodik előítéletekre, csak racionális, publikus érveket használ, Devlin javaslata azonban ezt a feltételt sem teljesíti. Sőt, Dworkin szerint a kérdés továbbra is az, hogy mi az ijesztőbb: A büntetőjogi beavatkozással fenyegetés, vagy, hogy mit tart Devlin a társadalom alapnormájának.

E dolgozat célja a Dworkin – és kortársai, Williams, Waldron – által a 1980-as évek végén újra felvett fonál követése, és annak megtalálása, hogy Dworkin politikai filozófiájában hogyan jut nyugvópontra az etika és büntetőjog viszonya. A megoldás a közösség fogalmának dworkini újradefiniálása, a publikus érvelés követelményének bevezetése, és az addig megszokottnak, bevettnek tekintett individualista liberalizmusnak egy közösségelvű(bb) meghatározása.

*Kulcsszavak: etika, büntetőjog, társadalom, szabadság, közösség.*

## 1. A Wolfenden-jelentés és a Devlin-Hart vita tárgya

Az 1957-es Wolfenden-jelentés – amely az angol kormány felkérésére készült – alapvetően a házasságtörés/hűtlenség, a prostitúció és a homoszexuális cselekmények jogi (büntetőjogi) szankcionálhatóságának fenntarthatóságát vizsgálta. Elkészültét hosszas vita előzte meg, 1967-ben részben e jelentés hatására került ki a büntetőtörvényből az azonos neműek kapcsolatának büntethetősége. A jelentés fő állítása és javaslata szerint a két felnőtt – betöltött huszonegyedik életévben megjelölve a beleegyezési korhatárt – önkéntes, szabad beleegyezése során létrejött (akár azonos nemű, akár házasságtörő) kapcsolat esetében a büntetőjogi szankciók további fenntartása nem javasolt. Az indokolás szerint a jog – és különösen a büntetőjog – célja nem lehet a magánéletbe való beavatkozás, ugyanígy nem történhet a többség, vagy a „közkerölcs” által kívánatosnak tartott magatartás vagy egyes erkölcsi szabályok, elvek kikényszerítése jogi szabályozás segítségével.

A Wolfenden-jelentésre adott kritikus választ Lord Devlin (1959; 1965) azt állítva, hogy *a mindenkori társadalomnak joga és kötelessége a közösség alapvető normáinak jogi - és nem jogi – érvényre juttatása, kikényszerítése*. H. L. A. Hart viszontválaszában (Hart 1963/1999) a magánélet védelme mellett érvel, valamint a jog olyan definícióját és célját tartja leginkább elfogadhatónak, amely nem engedi meg a jog kiterjesztett alkalmazását az élet minden területére. A Devlin-Hart vita hatása napjainkig megmutatkozik, érvei közvetve vagy közvetlenül rendszeresen visszatérnek a strasbourgi Emberi Jogok Európai Bíróságának és az USA Legfelső Bíróságának érvelésében és döntéseiben is, de ugyanígy megtalálhatók a jogelméleti, vagy filozófiai irodalomban is.

A vita során a jogi pozitívizmus és morálfilozófiai haszonelvűség kapcsolata is megmutatkozik, összefüggésük világos: a jogi pozitívizmus – legalábbis a Devlin-Hart vita keretei között – a haszonelvűség jogelmélete, szerepe így alárendelt (Bretter 2014, 621-629). Lord Devlin tehát haszonelvű megfontolásból – a társadalom fennmaradásához fűződő érdek védelme miatt – állítja, hogy a jogi szabályozás, korlátozás néhány jól körülhatárolható esetben nem nélkülözhető.<sup>72</sup> Ezzel szemben, a kissé újszerűen értett jogi pozitívizmus, melyet Hart, és majd nyomában, eltérésekkel ugyan, de Dworkin is képvisel, a „megengedő”, liberális oldalon áll: a jog és erkölcs egyértelmű, erős elválasztása ebben és a hasonló kérdésekben a szabadságjogok megerősítését szolgálja.

## 2. Lord Devlin érvei a büntetőjog alkalmazása mellett

Lord Devlin a már említett haszonelvű megfontolásból – a társadalom fennmaradásához fűződő érdekünk miatt – azt állítja, hogy a büntetőjogi szankcionálás néhány magatartás, ízlés, vagy preferencia esetében szükséges. Gondolatmenetének lényege, hogy a társadalomnak mindenkori alapvető joga dönteni arról, hogy mit tekint bűnnek, felháborítónak, és ebből következően lehetősége – sőt, egyenesen kötelessége is – korlátozni az ilyen magatartásokat. Az adott közösség erkölcsi alapjainak, létének megvédése tehát emiatt szükségessé tesz büntetőjogi beavatkozást, a jog és az erkölcs így szorosan összefügg. Lord Devlin egyik legfontosabb tétele szerint (1965, 15-19) ugyanis *a magánerkölcsöket (magánéletet) és a közkerölcsöket (közéletet, közösségi életet) nem lehet elválasztani*. Éppen ezért a magánszféra szabadsága és beavatkozástól való mentessége sem védhető azzal a jól ismert liberális tétellel, hogy ami a milli sérelmi elv alapján nem érinti, nem befolyásolja, nem sérti a közéletet (a társadalmat), az nem szorul állami (jogi) szabályozásra.

Lord Devlin érvelése szerint a társadalom *mindig* rendelkezik a morális ítéletalkotás jogával, melynek háttérében a közösség sajátos definíciója áll: minden társadalom, közösség jelentése magában foglal egyfajta közös véleményalkotást, döntést, konszenzust az erkölcsi

<sup>72</sup>A vita politikai-történelmi háttérééről röviden lásd, Bretter 2014, 628-629. Részletesebben: Bretter 2004, 82-94.

„jóról” és „rosszról”. Ez a képesség része a társadalomnak, a nézetközösség pedig maga a társadalom – vagy legalábbis annak egyik igen fontos aspektusa (Bretter 2004, 55-72). Amely közösség nem rendelkezik ilyen közös értékrendszerrel, az vagy nem tekinthető társadalomnak, vagy csupán egy szétesőben lévő társadalom, amely szükségszerűen felbomlik, ha nem kényszeríti ki, és tartja fenn valamilyen formában a saját közös nézetrendszerét, etikai alapját. Ennek a közös értékrendszernek a büntetőjogi érvényesítése azonban már egy másik kérdés, melynek igazolása a „társadalom szétesésének” igen absztrakt, spekulatív indokolásával történik. Lord Devlin szerint tehát magánélet és közélet szférája nem elválasztható, a két terület elkerülhetetlenül egybeolvad. Az egyes, egyéni magatartások sokféleképpen, előre nem látható módon is átszivárognak, megjelennek a közösség, a társadalom szintjén is.<sup>73</sup> Az általános, közösségi morális törvények, alapelvek azonosításának igen egyszerű a módja: az *undor* jelenléte vagy hiánya. Amely magatartás általános undort, azaz közfelháborodást vált ki, az biztosan társadalomellenes, ezzel a társadalom létét is veszélyezteti, ezért korlátozható.

Megállapítható, hogy az undor fogalma és fontos feltétellé válása azonban gyenge pontja az érvelésnek, mivel jórészt erre a leegyszerűsítő, irracionális fogalomra való visszavezetése és a büntetőjog használata alapvetően gyengíti Lord Devlin érvelését. Az undor sokkal inkább tekinthető izlésbeli választásnak vagy ösztönös reakciónak. Kérdés, hogy egy ilyen súlyos kérdésben, mint a büntetőjog alkalmazása, megfelelő viszonyítási pontnak tekinthető-e egy racionálisan nem igazolható mérce. Lord Devlin két módon kívánja kivédeni ezt az ellenvetést. A jogalkotás és a büntetőjogi beavatkozás azzal válik igazolttá, hogy a társadalom integritása, létezése bőven szolgáltat elegendő indokot, igazolást arra, hogy a (büntető)jog eszközeit is igénybe vegyük, az undor pedig egy általános, elemi megnyilvánulás, amelynek ereje pont érzelmi jellegében áll, és abban, hogy nem vitatható racionálisan, így mindenki számára egyértelmű, egyszerűen érthető (érezhető), nem kíván semmilyen elvont igazolást. Emellett Lord Devlin több kritériumot is felállít a jog magatartásokat korlátozó alkalmazására (Devlin 1965): *a társadalomra leselkedő veszélynek kellően nagy súlyúnak kell lennie, közvetlennek, lassúnak (mélynek), és a magánéletet tiszteletben tartásával kell járnia.* Ezek a feltételek – talán szerencsére – sokat levonnak az elsőre ijesztően radikálisnak tűnő elképzelésből, de a jog „bevetésének” lehetősége – sőt parancsa – azonban továbbra is erős fenyegetettséget jelent az egyes szabadságjogokra.<sup>74</sup>

Lord Devlin számára egy teszt szolgál annak eldöntésére, hogy mi számít korlátozhatónak<sup>75</sup>: A teszt egy szimulált esküdtszéki döntést jelent tizenkét racionális, hétköznapi személlyel, akik átlagos tulajdonságokkal rendelkeznek. Ők azok, akik reprezentatív módon kerültek a testületbe és közösen döntenek el, hogy mi az a magatartás, amely már undort kelt.<sup>76</sup> Az esküdtektől megkívánt jellemzők azonban pont nem a teszt egyszerűsége mellett szólnak: gondosság, racionalitás, belátás, előrelátás, tolerancia jellemzi őket, véleményük egyöntetű. Azonban e tulajdonságok együttes feltételezése egy személyben/esküdtben inkább teszi irreálissá Devlin elméletét.

---

<sup>73</sup> Pontosan: Nem lehet előzetesen kivételeket megállapítani az általános szabályokkal kapcsolatban, vagy az erkölcs olyan változatlan tartományát megjelölni, amelyekre a jognak semmilyen körülmények között nem szabad behatolnia. A társadalom jogosult a törvény eszközeivel megvédenie magát a külső és belső veszélyekkel szemben. (Bretter 2004, 61-629)

<sup>74</sup> Bretter és mások mindezt természetesen az egyéni szabadságra kifejezetten veszélyesnek látják, a széles körű beavatkozási lehetőségek miatt valójában igen képlékeny és széles szabályozási lehetőséget biztosít a törvényhozó és jogalkalmazó számára egyaránt. (Bretter, 2003, 66-67)

<sup>75</sup> A modellről részletesebben lásd Bretter 2004, 78-81. tizenkét racionális, hétköznapi személlyel. Az „átlagos ember” jelentéséről és tartalmáról, valamint tartalmi nehézségeiről lásd Bretter 2004, 79.

<sup>76</sup> Továbbra is kérdés persze, hogy undort kelt, vagy undort kelthet legyen-e a kritérium, azaz, meg kell-e várni, hogy a felháborodás meg is történjen, vagy elég ennek lehetősége. Ez a különbség igen lényeges lehet a jogi szabályozás megállapításánál, hiszen utóbbi esetben jóval tágabbra nyílik a szabályozás lehetősége.

Lord Devlin fő állítása szerint tehát a jog – akár büntetőjog – a társadalom önfenntartása érdekében minden területre kiterjeszhető, és nem létezik olyan abszolút védett tartomány, amely minden esetben immunis lenne a jogi szabályozástól. Eszerint az „eszmék közössége” jelenti egy társadalom összetartó erejét és alapjait, nem pusztán az egyének nézeteinek összege. A közerkölcs ebből az erkölcsi „vázból” áll, ami ezt a vázat veszélyezteti, az ellen a közösség már joggal léphet fel.<sup>77</sup>

### 3. Hart Devlin-kritikája

Hart gondolatmenete a Wolfenden-jelentés védelmében a következőképpen alakul (Hart 1999, 19-35): Az alapvető kérdés az erkölcs és ízlés definiálása és elválasztása egymástól, valamint Lord Devlin „undor” fogalmának és kritériumának besorolása, meghatározása. Az erkölcsi – vagy ebben az esetben inkább ízlésbéli – nemtetszés nem lehet a jogi szabályozás alapja, ellenkező esetben ugyanis ízlésdiktatúrában élnénk. Márpedig Hart szerint Lord Devlin erkölcs fogalma ebben az esetben sokkal inkább tekinthető ízlésnek, és ekkor az érvelés egyből gyengévé válik. Minden morális szabály törvénybefoglalása pedig nemcsak lehetetlen, de nem is kívánatos. Elmondhatjuk tehát, hogy a harti (jog)pozitivizmus ebben az esetben a szabadság erősebb védelmét jelenti, hiszen megenged áttérést a természetjogi érvelés területére is, a klasszikus természetjog ugyanis nem enged meg jogi beavatkozást a morál egyes területeire, azaz egyes alapjogokat – magánélet, lelkiismeret szabadsága – kiveszi a jogi szabályozás hatóköréből, és a pozitív, tételes jogtól „mindössze” ezen alapjogok biztosítását várja el.

De Hart érvelése emellett még több pontból is áll, melynek lényege a minimális morális konszenzus elfogadása az együttélés biztosítása érdekében – ebben jórészt egyetért Lord Devlinnel –, de a devlini fő félelem, a társadalom megsemmisülése veszélyének elutasítása.<sup>78</sup> Hart szerint (1999) ebben az esetben el kell választani a tényállítást a normatívától (kritikaitól): az „erkölcsi felbomlás” pusztán véleményt tükröz, ebben az esetben nem engedhető meg jogi beavatkozás, olyan mértékben fikciós jellegű a felbomlás, megsemmisülés, hogy erre hivatkozva konkrét jogi szankciókat igazolni nem lehet. A kérdés sokkal inkább a következő. Ha elfogadjuk, hogy van kikényszeríthető moralitás – és Hart, Lord Devlinhez hasonlóan elfogadja, hiszen a társadalom nem maradhat fenn erkölcsi alapok nélkül (pl. emberölés tilalma) –, akkor a két szerző válasza ott válik el egymástól, hogy a mi tartozik ebbe az erkölcsi alapba, mik azok a szabályok, amelyek olyan súlyosak, fontosak, nélkülözhetetlenek, hogy védelmükben igazolható a jogi beavatkozás is. Hart elmélete itt már tehát eltér Lord Devlinétől: a homoszexualitás, házasságtörés veszélyessége nem „üti meg”, nem éri el a veszélynek, kockázatnak azt a szintjét, hogy a büntetőjogi beavatkozás indokolható lenne, inkább költői túlzásnak tekinthető a társadalom megsemmisülésnek veszélyét vizionálni.

Ennek megfelelően Hart a „társadalom szétesésével” kapcsolatban az ellenkező álláspontra jut (Hart 1999, 48): az etikai pluralizmus inkább erősíti a társadalmat, mintsem gyengíti, a szétesés pedig legfeljebb metaforaként értelmezhető.<sup>79</sup> A jognak erkölcsvédő és kikényszerítő szerepe van és lehet – állítja Hart –, de ez a funkció nem elsődleges, és korlátozott, csak meghatározott területekre lehet érvényes. Ilyen például a büntetőjog alkalmazása az élet védelme érdekében. Ez az alkalmazási terület semelyik társadalom, kultúra esetében nem

---

<sup>77</sup> Lord Devlin a társadalom kollektív és tudatos ítéletének nevezi azt a kört, amelyekre támaszkodva a közösség korlátozó döntéseket hozhat. Ugyanakkor ő is elismeri, hogy az egyéni, szubjektív ítéletek sok esetben nehezen elválaszthatók a közerkölcstől, közizléstől.

<sup>78</sup> Az emberölés általános erkölcsi elfogadhatatlansága erős cementje a társadalmi együttélés mindennapjainak, e nélkül nem beszélhetnénk tartós berendezkedésről, de kérdés, hogy a sima, mindennapos adócsalás átlagos megítélése is jelent-e ilyen erős összetartó erkölcsi kohéziót a társadalom tagjai között. Valószínűleg nem.

<sup>79</sup> Bretter azonban a morális pluralizmus érvét trükknek tartja, és ugyanígy vélekedik Dworkin álláspontjáról is: a bizonyítandó állítást már bizonyítottnak veszi mindkét szerző, ezért ez az érvük nem vehető komolyan. (Bretter, 2004, 90-91)

vitatott. De a jognak ez a felhasználási köre azonban világosan elkülöníthető a magánzférától, ahol a jogi kényszer lehetősége nagyon is kérdéses. Az előbbi (az emberölés) érinti a társadalom egészét, a közösség morális alapját, míg az utóbbi nem. A társadalom szétesése tehát Hart számára is lehetőség, ebben nincs eltérés Lord Devlintől, de abban már annál inkább, hogy mi vezethet oda. A magánerkölcs egyes magatartásai – melyek Hart szerint elválaszthatók a közerkölcstől – biztosan nem jelentenek ilyen erős fenyegetést, de az emberölés, tömeges lopás, rablás már igen, hiszen az élet és tulajdon biztonsága egyértelműen a társadalom alappilléreit jelenti, míg a hálósobák eseményei nyilvánvalóan nem.

Probléma azonban, hogy a társadalom moralitásába fel lehet venni ugyan a magánéleti, erkölcsi pluralizmust, mint értéket, de ekkor egy nem-semleges, hanem már eleve értékkel bíró tulajdonságot veszünk fel, amely tartalma valószínűleg nem fogadható el Lord Devlin és követői számára. Azaz, semleges társadalmi morális szabályokhoz nem jutunk ebben az esetben sem, Lord Devlin és a konzervatívok jelentős része számára a sokféleség biztosan nem önmagában vett érték, főleg nem a vitatottabb területek esetében (pl. azonos neműek kapcsolata). Nyilván Lord Devlin szerint sok olyan magatartás a közösség felbomlásához vezetne, amely magatartást más gondolkodó nem tartana a társadalomra végzetesnek, így konszenzust feltételezni ebben a kérdésben felesleges. Ezen a ponton kapcsolódik be Dworkin a vitába: javaslata szerint a megoldás az, ha semleges érveléssel jutunk az eredményhez, így akkor az sokkal inkább elfogadható lesz. Ezért zárja majd ki Dworkin az előítéletet – és ezen keresztül a devlini undort, mint indokolási „módszert”.

Az általános kérdés még továbbra is az – és ebből indulnak ki a későbbi vita szerzői –, hogy létezik-e a cselekvéseknek, erkölcsnek olyan része, tartománya, amelyre a jog már biztosan nem terjeszthető ki? (Nagel 2014, 565-567) Nagel következtetése szerint, felhasználva Mill sérelem-elvét, nem lehet olyan általános mércét felállítani, amely minden esetről előre eldöntené, hogy van-e helye korlátozásnak, ezért általános megoldás, recept nem létezik.<sup>80</sup>

Hart szintén támaszkodik a milli sérelem elvre (Hart 1999, 69-71): jog és erkölcs két olyan módon elválasztott területet jelent, ahol az átfedés csak kis részben megengedett. Az erkölcs egy jelentős szelete nem eshet jogi szabályozás, megítélés alá, elsősorban tehát a sérelmi elv érvei miatt: Nem igazolható senki életébe a beavatkozás, ha annak célja nem valamilyen egyéb – a beavatkozással arányos – kár, sérelem megakadályozása, megelőzése. Ebből kimutatható Mill és Hart számára is, hogy pusztán az erkölcsi kár, felháborodás, nemtetszés nem jelent olyan erős igazolást, felhatalmazást, amely megengedné az egyes erkölcsi szabályok kikényszerítését, a beavatkozást.<sup>81</sup> A közvetlen, fizikai vagy súlyos kár hiánya esetén az erkölcsökre hivatkozó („erkölcsi kár”) beavatkozás vagy szabályozás valójában már a szabadság jelentős sérelmét okozná, elvontsága és bizonytalan jelentése, tartalma miatt nem tekinthető arányosnak és kellően pontosnak bármilyen korlátozás igazolásához. Ez a jogi beavatkozástól különösen védett terület egyértelműen magában foglalja a magánélet szabadságát, így a Wolfenden-jelentésben említett, és eddig büntetőjogi szankciók alá eső területeket is.<sup>82</sup>

#### 4. Dworkin és a „liberális közösség”

Dworkin érvelése a magánélet – és az általában véve vett szabadság – védelmében Hartéhoz hasonló következtetésekhez vezet, azonban más érvekkel jut el oda. Állítása szerint (Dworkin

---

<sup>80</sup> „A jelentős közérdekű kérdésekben sosem jutunk semmire, ha az általánosítások útján haladunk, vagy ha tetszik, elvek mentén, amelyek minden körülmények között alkalmazhatóak...” - idézi Nagel Learned Hand főbíró. (Nagel 2014, 578.)

<sup>81</sup> Erről részletesebben: Krokovay Zsolt: *Erkölc – Jog – Szabadság*. Budapest, *Világosság*, 43. /10-12., 2002, 84-91.

<sup>82</sup> Lásd Krokovay: „az úgynevezett „erkölcsi kár” ebben az esetben a kár fogalmának elfogadhatatlan kiterjesztése.” Krokovay 2014, 477. valamint Krokovay 2014, 482–504.



2014, 552) az egyenlőség általa helyesnek tekintett fogalmából levezethető, hogy *az állam/közösség nem bánik egyenlően tagjaival, polgáraival, azaz megsérti egyenlő méltóságukat, így egyenlőségüket, ha az etikai meggyőződéseikre hivatkozva tesz különbséget közöttük*, márpedig az egyes magatartások jogi szankcionálása ilyen módon nem megengedhető, nem méltányos, egyenlőséget sértő, és emiatt nem igazolható megkülönböztetésnek tekinthető. Dworkin szerint a közösségnek nincsen joga ahhoz, hogy saját erkölcséit rákényszerítse a tagjaira, az állítólagos kár spekulatív jellegű, az erkölcsösség vitatott és „széles” fogalma nem igazol büntetőjogi felelősséget.

Dworkin elemzésében Lord Devlin két állítását különbözteti meg: Devlin szerint az erkölcsök (ebben az esetben egyes szabályok, magatartások) kikényszerítését vagy éppen korlátozását két módon lehet igazolni (Dworkin 2014, 552-564). Az első, a társadalom önvédelemhez való joga azt jelenti, hogy minden közösségnek joga és egyben kötelessége, hogy saját fennmaradását előtérbe helyezze, és védelmében tagjainak egyes magatartásait preferálja, míg másokat – akár büntetőjogi eszközökkel – háttérbe szorítson. Ennek háttérében a közösség fennmaradáshoz fűződő érdeke áll, amelyhez elengedhetetlenek olyan, mindenki által elfogadott, vagy legalábbis külsőleg nem megkérdőjelezett normák, amelyek egy közösséget képesek összetartani, továbbvinni. Ez az érv egy alapvetően gyakorlati okból elvárt egyneműséget, konformitást feltételez, és kíván meg a közösség tagjaitól. A cél súlyossága és fontossága pedig Lord Devlin szerint megengedhetővé, és egyenesen automatikusan igazolhatóvá teszi a büntetőjog alkalmazását is (Dworkin 2014, 553).

Másodszor, hasonlóan Harthoz, legfeljebb hasonlatként/túlzásként lehet értelmezni azt a devlini következtetést, amely szerint a (köz)erkölcsbe ütközés egyben az adott társadalom túlélését is veszélybe sodorná, és emiatt az adott magatartás üldözése tilthatóvá kell, hogy váljon. Ilyen összefüggés nem létezik a két dolog között, a közerkölcs nehezen megfejthető tartalma és a társadalom fennállásának veszélye ugyanúgy nem elég pontos fogalom ahhoz, hogy emiatt bármilyen komolyabb jogi korlátozást bevezessünk. Devlin azonban szűkebb értelemben használja az érvet: csak olyan magatartásokat vonna be a jog területére, amelyekben legalább a lehetőség formájában megvan a társadalom létére irányuló veszély, tehát vannak vagy lehetnek olyan súlyúak, amelyek már *veszélyeztetik* a közösség létét. Ezzel a Lord Devlin által megnyugtatónak szánt érveléssel azonban sokkal ijesztőbb területekre tévedhetünk, ha elég egy feltételes, távoli, nem konkrét és nem egyértelmű veszély fennállása a korlátozások igazolására. Ekkor a szabályozás sokkal szélesebb területe nyílik meg, amely minden bizonnyal nem a szabadság kiterjesztése irányába fog hatni.

Dworkin – Hart védelmében – nem tartja ezeket az érveket elfogadhatónak: szerinte a Lord Devlin által bevezetett kritérium túl gyenge, mindössze a közfelháborodás (undor) gyakoriságától, erejétől, intenzitásától tenné függővé egyes cselekedetek megengedhetőségét, a közerkölcs és közfelháborodás pedig igen gyakran, gyorsan – és sokszor meglepő fordulatokkal – képes változni. Lord Devlin azzal is védekezik, hogy nem kell a társadalom megszűnése veszélyének fennállnia, elég, ha a felháborodás, megvetés *elég erős*. Ezzel azonban a devlini érv már a saját a feltételét sem veszi komolyan, hiszen nem kívánja meg a megszűnés veszélyét sem, így egyre spekulatívabb érveléshez érünk, amely ezzel egyenes arányban veszít elfogadhatóságából, racionalitásából is. A (köz)felháborodásról ugrik át Devlin a ”megszűnés veszélyére” tiltási indokként. Dworkin szerint egyik sem indokolhatja egy magatartás tiltását, de ez az érvelési „ugrás” még inkább gyengíti Devlin gondolatmenetét (Dworkin 2014, 554).

Devlin egyik legfontosabb érve azonban az volt, hogy a mindenkori társadalomnak joga van ahhoz, hogy saját értékeit, meggyőződéseit kövesse. Dworkin rekonstrukciójában a devlini érv három részből áll: 1. A homoszexualitás – vagy bármi más „alternatív”, „más” életmód, meggyőződés – hatása nem marad meg pusztán az azt gyakorlók között, hanem az egyéb társas interakciók miatt hatással van a társadalom minden részére is. 2. Az 1. pont a betiltáshoz kevés, de lehetnek olyan helyzetek, amikor megalapozhatják azt, ha elérnek egy olyan mértéket,

„erkölcstelenségi szintet”, amelyben a korlátozás már – ha nem is elengedhetetlen – de megfontolandó. Devlin valójában nem állít olyan biztos, konkrét eseteket, területeket, amelyek esetén kötelező lenne a szabályozás. Ez talán azt is jelenti, hogy mintha maga Lord Devlin is bizonytalan lenne a szabályai alkalmazhatóságát illetően. 3. A szabályozásnak/korlátozásnak közvetlenül a közösség döntésén kell alapulnia – szögezi le Lord Devlin, de ez megint csak nehézségekbe ütközhet, hogy mikortól tekintjük kellően reprezentatívnak egy közösség döntését, sőt, sokszor pont a többségi döntéssel szembenő döntés jelenti a morálisan igazolható, vagy méltányos megoldást. Részben talán erre szolgál a már említett esküdti rendszer, amely azonban elég idealisztikus feltevéseken alapul.

Dworkin szerint a Devlin-Hart vita egyik fő kérdése továbbra is az, hogy mely erkölcsi nézeteinket lehet és kell tiszteletben tartania másoknak, melyeket kényszeríthetünk rá és melyeket nem más személyekre. Hol található a választóvonal? Beszélhetünk-e különböző típusú ítéletekről, vagy a különbség máshol van? *Az erkölcsi konszenzus bármilyen fogalma csak akkor használható, ha nem támaszkodik előítéletekre, és csak racionális, publikus érvet használ.*<sup>83</sup> Dworkin szerint a másik kérdés az, hogy az erkölcsi ítéleteink mennyire szorulnak magyarázatra, és milyen mértékig legyenek megindokolhatók úgy, hogy az mindenki számára elfogadható legyen. Ennek a publikus elfogadhatóságnak a feltételei a következők: *Az elfogadható erkölcsi érvelésnek tartalmaznia kell utalást, hivatkozást köteleességszegésre, vagy tényleges kárra, sérelemre, vagy valamilyen ezekhez kapcsolódó végső normákra. Ezek hiányában önkényes (érzelmi) lesz minden erkölcsi követelésünk vagy állításunk.*

De vajon ide tartozik-e a „morális konszenzus” érve, amelyre Lord Devlin hivatkozik a homoszexualitás tiltásakor? Beszélhetünk-e biztos egyetértésről ebben és hasonló kérdésekben? Dworkin szerint természetesen nem, mert nem egy semleges, hanem pusztán előítéleteken nyugvó kijelentésekre támaszkodik: az állítólagos „társadalmi konszenzus” az egyik legtipikusabb példája a nem elfogadható érveknek. A közerkölcs, konszenzus stb. fogalmi bizonytalanságuk és változékonyságuk miatt csak igen szűken, és csak nagyon indokolt esetekben szolgálhatnak bármilyen korlátozás indokául. Dworkin híres megjegyzése szerint, Lord Devlinnek „nem az az elképzelése megdöbbentő és téves, hogy a közösség erkölcsisége számít, hanem hogy szerinte *mi számít* a közösség erkölcsiségének” (Dworkin, 2014, 562). Ezen elfogadható vagy visszautasítandó érvek „kiválogatása”, szűrése a törvényhozás és végső soron a bíróságok feladata lesz, döntően tehát a jogalkalmazó feladata eldönteni, hogy mely érvek tölthetnek be olyan erős szerepet, hogy meghatározzák egyes cselekedet jogi szankcionálhatóságát.

A társadalmi együttélés feltételez tehát közös morális elveket, háttérszabályokat, ezeknek viszont meg kell felelniük több feltételnek is, hogy elfogadott, közös szabályokként tekinthessünk rájuk. Ez az elhatárolás azonban hiányzik Lord Devlin írásaiban – állítja Dworkin – ezért nincs olyan világos mérce, amely elválasztaná, hogy mi tekinthető pusztán magánvéleménynek, és mi közös erkölcsi mércének.<sup>84</sup> Nem tekinthető erkölcsi indoknak, így nem lehet rájuk hivatkozni, és nem szolgálhatnak a társadalom közös irányító alapelveiként a következők: *előítéletesség, személyes érzelem, hamis tényekre hivatkozás, általánosítás.*<sup>85</sup> Dworkin azonban egy szempontból félreérti Lord Devlint, ugyanis utóbbi számára a morális tartalom másodlagos. Egy magatartás szabályozásához, korlátozásához elég a társadalom elítélése, undora, felháborodása, megvetése, ez már önmagában igazoló erővel bír, a tartalom

---

<sup>83</sup> Dworkin e helyen felsorolja, hogy a „rosszul vagyok tőle/x-től/y-től” típusú érvek nem emiatt elfogadhatatlanok. Valamint ugyanígy elutasítandó az összes szubjektív ítéletünk: nem publikusak, nem igazoltak. (Dworkin 2014, 557–558)

<sup>84</sup> Bretter kritikájában a dworkini megoldást mindössze egy trükknek tartja, melynek lényege, hogy az egy sajátos – nem semleges – előítélet fogalomra fűzze fel az erkölcsi szabályok feltételeit. E trükk miatt tehát valódi megoldást nem jelent a dworkini javaslat, ezért nem is elfogadható. (Bretter 2004, 153–154)

<sup>85</sup> Ezekre példa Dworkinnál: Bretter, 2014, 154.

vizsgálatára már nincs is szükség, *a felháborodás maga a tartalom, maga az erkölcsi ítélet* – vagy legalábbis következtetni lehet rá. Ezért a dworkini vagy egyéb szabadságvédő kritika nem fog célba találni olyan szerzők esetében, akik számára a szabadság és annak részjogosítványai – magánszféra-, vallás-, gondolat-, lelkiismeret szabadsága – a közösség, nemzet, többség vélt vagy valós érdekeivel összevetve nem jelentenek kitértetett, vagy akár semmilyen értéket sem. Dworkin reményei szerint a publikus érvekre való hivatkozás remélhetőleg erősebbnek bizonyul, mert nem hivatkozik politikai értékekre, politikai moralításra vagy egyes szabadságjogokra. Ezek ugyanis erősen megosztó fogalmak, értékek, helyette az általánosabb, egyetemesebb, „összemberi” racionalitáshoz fellebbezni talán esélyesebb a szabadság védelmében is.

Dworkin számára a szabadság korlátozása csak nyilvánvaló és közvetlen veszély esetén lehetne indokolt – egy adott magatartás, életvitel, értékrend önmagában ilyen veszély kiváltására nyilvánvalóan nem alkalmas. Fő érv volt a devlini és egyéb konzervatív érvelésben, hogy egyes, a magánszférába tartozónak tekintett magatartások, preferenciák értéktelenek és megrontják, lerontják, bomlasztják a társadalmat. Hasonlóan a Lord Devlin szubjektív-spekulatív érveikhez, Dworkin szerint az „erkölcsi bűncselekmény” vádja egy tipikus spekulatív, tehát nem publikus érv, nem lehet olyan közvetlen, világos következményként kimutatni a kapcsolatot a két esemény, a magatartás és a társadalom veszélyeztetettsége között, hogy egyes cselekedetek betiltását lehetővé tenné. Ugyanígy az erkölcsi konszenzusra való hivatkozás sem több spekulációnál. Dworkin szerint távolról sincs konszenzus a szexualitás egyes kérdéseit illetően, ugyanígy a pornográfiáról sincs. Dworkin szerint mindez egy új liberális közösségfogalom kidolgozását kívánja meg, és annak bizonyítását is, hogy a közösség fogalma és beépítése egy politika elméletbe nem szükségszerűen áll ellentétben egy liberális, szabadságjogokat védő kiindulóponttal. Dworkin négy olyan közösségelvű alapelveket sorol fel, amely állítólag ellentétben áll a liberális felfogással (Dworkin 2014, 172-174): Ez a négy elv és érv: *paternalizmus, többségi elv, integráció érve, társadalmi önérték érve*. Ezek megfelelő újraértelmezésével kimutatható, hogy e négy, eredetileg komunitáriusnak tekintett érték nem mond ellent a liberalizmusnak és a liberálisan értett jogoknak sem.

Mindennek eredményeképpen, Dworkin esetében a harti elgondolás megfordul: a jellemzően pozitivisták megközelítést Dworkin írásaiban azzal egészíti ki, hogy az erkölcs szabályai – az ízléssel szemben – sokkal inkább elvi megalapozásúak, háttérűek, sokszor „adás” jellegű (jogi formát) is öltenek, és emiatt a jogrendszer kötelessége, hogy kifejezze, leképezze ezeket az elveket. Amíg Hart esetében a pozitívizmus természetjogi elvekkel kiegészítve biztosította a szabadságjogok védelmét, és védte az egyén magánszféráját az állam büntetőjogi beavatkozásával szemben, addig Dworkin írásaiban a természetjog és pozitívizmus együttesen sem elegendő a szabadság védelméhez, és sokkal inkább szükség van egy elvi, jogi megalapozásra<sup>86</sup> és egy új típusú, összetettebb, újragondolt, közösség fogalom kialakítására, amelyet sokkal kevésbé érheti majd az individualizmus vádja. Szintén fontos ellenérv volt a Devlin–Hart vita folytatásában az egyéni autonómiára, önrendelkezésre hivatkozó érv, amely szerint az emberi személyiség kibontakoztatásának feltétele, hogy olyan életet éljen, amelyet szeretne. Az egyéni önrendelkezés Lord Devlin idejében még nem kapott elég hangsúlyt. A közösségi konszenzus ebben az esetben ütközik az egyéni döntésekkel, preferenciákkal. A közösségelvű válasz kialakításában Dworkin nincs egyedül: több vélemény szerint az egyéni jogok csupán absztrakciók – noha igen fontosak –, de bizonyos társadalmi feltételek elengedhetetlenek e jogok gyakorlásához, azaz közösségi környezet nélkül nem gyakorolhatók magas színvonalon az egyéni jogok sem (Waldron 2014, 959-982).

---

<sup>86</sup> Itt már érdemes a „matter of principle” és a „rights as trumps” dworkini fogalmaira is hivatkozni.

## 5. Konklúzió: van-e aktualitása a vitának, és ha igen, miért van?

A Devlin–Hart-vita jelentős hatást gyakorolt a következő évtizedek politikaelméletére, jogtudományára, valamint a jog és erkölcs viszonyának egyéb elméleti továbbgondolására. A közelmúltból több USA Legfelső Bírósági döntés is hasonló érveket használ pro és kontra, mint a Wolfenden-jelentés, mely a Devlin–Hart vita során használt érveken alapult.<sup>87</sup> Fontos érv volt ezekben a döntésekben, hogy egyes magatartások, preferenciák, ízlések értéktelenek és megrontják, lerontják, bomlasztják a társadalmat. A homoszexualitás, pornográfia tiltásához egyértelmű kapcsolatot, publikus (erkölcsi) érveket kellene felsorakoztatni, de ilyenekkel soha nem találkozunk, pedig a szabadságjogok korlátozásához a komoly (súlyos) érvek nélkülözhetetlenek. A jogelméleti, alkotmányjogi megközelítés az azonos neműek szabadságához, házasságtörők azon jogához, hogy létezik ilyen jog, szintén több döntés kétségbe vonta, tette mindezt a Devlin–Hart vita ismeretében, a Dworkin válasz előtt vagy után.<sup>88</sup>

A későbbi vita fő kérdése az, hogy mely erkölcsi nézeteinket lehet és kell tiszteletben tartania másoknak és az államnak? A felháborodás, undor jelent-e indokot a büntetőjogi korlátozásra? A vita során Dworkin célja egy új közösségfogalom kidolgozása volt, és ezzel annak bizonyítása, hogy a közösség fogalma és beépítése egy politika elméletbe összebékíthető egy liberális kiindulóponttal és az egyéni jogokkal. Dworkin további álláspontja szerint az erkölcs, erkölcsi érvelés fogalma csak akkor használható, ha nem támaszkodik előítéletekre, csak racionális (publikus) érvet használ, Devlin azonban egyik feltételt sem teljesíti. Sőt, Dworkin szerint a kérdés továbbra is az, hogy mi az ijesztőbb Devlin érvelésében: A büntetőjogi beavatkozással fenyegetés, vagy, hogy mit tart Devlin a társadalom alapszabályának.

Dworkin politikai filozófiájában szintetizáló módon jut nyugvópontra az etika és büntetőjog viszonya: A megoldás a közösség fogalmának újradefiniálása, és az addig megszokottnak, bevettnek tekintett szigorúan individualista liberalizmusnak egy közösségelvű(bb) meghatározása. Ezzel együtt végig kitüntetett módon veszi figyelembe az egyéni jogokat: a *szabadság, egyenlőség, közösség* fogalmai egy „liberális közösségben” nyernek végső jelentést és érnek össze oly módon, hogy mindegyik fogalom feltételezi a másikat, támaszkodik a másokra, a megfelelő („legjobb”) értelmezésük pedig biztosítja, hogy nem is kerülnek egymással ellentmondásba és képesek a minél teljesebben érvényesülésre. Dworkin e vállalkozásának sikere azonban már egy másik kérdés.

### Bibliográfia:

Bretter, Zoltán (2004): *Politika a határon*. Pozsony, Kalligram

Bretter Zoltán (2014): A Devlin-Hart vita rekonstrukciója. In: Cs. Kiss Lajos (Szerk.): *Herbert L. A. Hart jogtudománya kritikai kontextusban*. Budapest, Eötvös, pp. 621-629.

Devlin, Patrick (1959): *The Enforcement of Morals*, Oxford, Oxford UP

---

<sup>87</sup> *Memoirs v. Massachusetts* (Fanny Hill), 383 U. S. 413 (1966) Ebben a döntésben a pornográfia összefoglalva: A döntések alapja: *Roth v. U. S.* 354 U. S. 476 (1957). Obszcenitás kritériuma, hogy egy teszt három részből áll, s ha e három kritérium együttesen teljesül, akkor beszélhetünk pornográfiáról, és akkor az alkotmányos védelem is csökken, mert értéktelen tevékenységről van szó: kéjvágó érdeklődés felkeltése a célja, nyilvánvalóan sértő, nélkülözi a javító társadalmi értékeket. Ezek azonban tipikusan konzervatív felfogást tükröző érvelések, mindegyik eleme szubjektív „kéjvágó növelő”, „sértő”, stb. Emiatt nehezen védhető. (Dworkin, 2014, 563). Egyéb közerkölcs javító szándékú döntések: *Ginzburg v. US*, 383 U. S. 463 (1966), *Mishkin v. New York*, 383 U. S. 502 (1966)

<sup>88</sup> A *Bowers v. Hardwick* döntés szolgál Waldron válaszcikkének alapjául: Ebben az ügyben a USSC nem tartotta alapvető jognak, hogy valaki azonos nemű kapcsolatban élhessen. Erről részletesebben: Bernard Williams (2014): Dworkin a közösségről és a kritikai érdekről. In: Cs. Kiss Lajos (szerk.): *Herbert L. A. Hart jogtudománya kritikai kontextusban*. Budapest, Eötvös, pp. 954-958. E vita kritikai rekonstruálása és továbbgondolása megtalálható Bretter Zoltán már idézett 2004-es könyvében.

- Devlin, Patrick (2014): Az erkölcsök és a büntetőjog. In: Cs. Kiss Lajos (Szerk.): *Herbert L. A. Hart jogtudománya kritikai kontextusban*. Budapest, Eötvös, pp. 507-524.
- Devlin, Patrick (2014): Demokrácia és erkölcs. In: Cs. Kiss Lajos (Szerk.): *Herbert L. A. Hart jogtudománya kritikai kontextusban*. Budapest, Eötvös, pp. 525-535.
- Dworkin, Ronald (2014): Lord Devlin és az erkölcsök kikényszerítése. In: Cs. Kiss Lajos (Szerk.): *Herbert L. A. Hart jogtudománya kritikai kontextusban*. Budapest, Eötvös, pp. 552-564.
- Dworkin, Ronald (2014): Liberális közösség. In: Cs. Kiss Lajos (Szerk.): *Herbert L. A. Hart jogtudománya kritikai kontextusban*. Budapest, Eötvös
- Hart, Herbert L. A (1999).: *Jog, szabadság, erkölcs*. Fordította: Krokovay Zsolt, Budapest, Orisis
- Krokovay, Zsolt (2002): Erkölcs – Jog – Szabadság. Budapest, *Világosság*, 43. /10-12., pp. 84-91.
- Krokovay, Zsolt (2014): Etika Hart útján. In: Cs. Kiss Lajos (Szerk.): *Herbert L. A. Hart jogtudománya kritikai kontextusban*. Budapest, Eötvös, pp. 482-504.
- Nagel, Thomas (2014): Az erkölcsök kikényszerítése. In: Cs. Kiss Lajos (Szerk.): *Herbert L. A. Hart jogtudománya kritikai kontextusban*. Budapest, Eötvös, pp. 565-579.
- Waldron, Jeremy (2014): A partikuláris értékek és kritikai moralitás. In: Cs. Kiss Lajos (Szerk.): *Herbert L. A. Hart jogtudománya kritikai kontextusban*. Budapest, Eötvös, pp. 959-982.
- Williams, Bernard (2014): Dworkin a közösségről és a kritikai érdekről. In: Cs. Kiss Lajos (szerk.): *Herbert L. A. Hart jogtudománya kritikai kontextusban*. Budapest, Eötvös, pp. 954-958.

## **„Elemi köztársaságok” mint ideális politikai modell Hannah Arendt filozófiájában Ruszkai Szilvia Éva (Eötvös Loránd Tudományegyetem)**

### **Absztrakt**

Hannah Arendt politikafilozófus totalitarizmus-bírálatára és modernitás-kritikájára nyomán élesen megfogalmazza, hogy melyek a modern politika nemkívánatos elemei. Kritikai attitűddel veszi górcső alá a modern politikát a totalitárius rendszerektől a képviselői demokráciáig. Elméletalkotása nyomán azonban nehéz arra a kérdésre választ kapni, hogy mindezzel szemben milyen lenne az ideális politikai modell. Kritikai műveiből leszűrhetjük, hogy melyek egy jól működő politikai rendszer szükségszerű előfeltételei, ám ezek korántsem elégséges kritériumai az ideális modell felállításának.

A *forradalom* (1991) című monográfiájában nevezi meg az általa ideálisnak tartott modellt, az elemi tanácsok vagy „elemi köztársaságok” képében. Arendt a tanácsrendszert, mint a legjobbak – politikai értelemben legrátermettebbek – kiválasztásának rendszerét gondolja el. Ehhez három elvnek kell teljesülnie: az alsó szintű politikai szervek önkiválasztásának elve; a személyes megbízhatóság elve; valamint az alsó szintű szervek föderális kormányformává fejlődésének elve. Így jutunk el egy alulról szerveződő, önkormányzati elven működő elemi tanácsok láncolatához, ahol megvalósul a politikai egyenlőség, a szabadság és a közboldogság. Arendt egyedül ebben látja a modern bajok megoldását, úgymint a tömegmozgalmak előretörése vagy a totális struktúrák kialakulása. A tanácsrendszer idealizált formája három forrásból táplálkozik Arendt gondolkodásában. Mindenekelőtt Thomas Jefferson írásai voltak nagy hatással a filozófusnőre. Emellett pedig két történelmi példát vesz alapul: a Nagy Francia Forradalom (Arendt 1991), valamint az 1956-os magyar forradalom és szabadságharc forradalmi tanácsait (Arendt 1992). Fontos azonban szem előtt tartani, hogy ezek csupán kiindulási pontként szolgálnak az arendti ideális rendszer számára. Arendt nem véletlenül nevezi „elemi köztársaságoknak” a tanácsok láncszerű hálózatát. Elgondolása szerint a nemzetállami keretek nem alkalmasak a modernitásból fakadó problémák leküzdésére (Arendt 2008), helyette kisebb szervezeti egységekben kellene gondolkodni, melyek a klasszikus köztársaság mintájára működnének.

Arendt értekezése az „elemi köztársaságok” lehetőségeire azonban nem tér ki, így meglehetősen szabad teret enged az értelmezéseknek. Az elemi köztársaságok arendti láncolatát értelmezhetjük egyfajta absztrakt ideálként vagy metaforaként (Wellmer 2000), vagy pedig a nemzetállami keretek felszámolásán nyugvó, új politikai modellként (Habermas 1979) is. Véleményem szerint azonban fontos azt szem előtt tartani, hogy Arendt igazi célja mindezzel a köztársasági eszmék és az önkormányzás elvének legfőbb politikai értékévé emelése volt. Jelen tanulmányban ismertetem az arendti „elemi köztársaságok” modelljét, különös tekintettel annak gyökereire, az alapjául szolgáló forradalmi tanácsok arendti értelmezéseire. Ezt követően bemutatom, milyen kurrens olvasatai vannak Arendt tanácsrendszer elméletének. Mivel nem ad teljes képet az általa ideálisnak gondolt modellről, így a tanulmány elsődleges célja ezen elmélet rekonstruálása, hogy minél teljesebb képet kapjunk arról, hogyan nézne ki az ideális modell.

*Kulcsszavak: Arendt, tanácsrendszer, elemi köztársaságok, ideális állam, republikanizmus.*

## 1. Az „elemi köztársaságok” arendti modellje

Hannah Arendt a Nagy Francia Forradalom (Arendt 1991), valamint az 1956-os magyar forradalom és szabadságharc (Arendt 1992) elemzésére vállalkozva tárta fel a forradalmi tanácsok mibenlétét<sup>89</sup>, mely alapjául szolgált a tanácsrendszer leírásának, mely, mint a képviseleti demokrácia egyetlen lehetséges demokratikus alternatívájaként jelenik meg számára (Arendt 1992, 623). Arendt elemzései során arra jut, hogy az 1848-as nagy európai forradalmi hullámot követően mindig létrejöttek forradalmi- és munkástanácsok, még akkor is, ha csak pár nap állt rendelkezésre az embereknek arra, hogy összejöjjenek és együtt cselekedjenek az őket elnyomó kormány ellenében (Arendt 1992, 621-622). A tanácsrendszer leírásához részben ezeknek a forradalmi tanácsoknak a történelmi tapasztalatát, részben pedig Thomas Jefferson „elemi köztársaságokról” alkotott koncepcióját használja.

A forradalmak nyomán mindig kialakultak tanácsok spontán és önszerveződő módon azzal a céllal, hogy politikai és gazdasági funkciókat lássanak el a forradalom ideje alatt (Arendt 1992, 622), mely *per definitionem* a szabadság eléréséért és a nyilvános politikai tér létrehozásáért folyik (Arendt 1991, 335). Arendt aláhúzza, hogy bár a forradalmak nyomán azt várhatnánk, hogy a csöcselék vegye át az uralmat vagy egyenesen anarchia törjön ki, az európai forradalmak során mégsem ez történt, hanem az emberek közös együtt cselekvéséből megszülettek az elemi tanácsok, melyek bár egyik esetben sem voltak hosszúéletűek, de felvillantottak egy lehetséges demokratikus alternatívát (Arendt 1992, 621-623). Az elemi tanácsok kizárólag az emberek közös cselekvése és spontán követelése nyomán jöttek létre, nem valamilyen ideológia vagy előre meghatározott cél érdekében, hanem a szabadság nevében, demokratikus módon (Arendt 1992, 623).

De kik az együtt cselekvők? A forradalmi tanácsok átszelték a pártok közötti határvonalat, sőt a párton kívüliek megszervezésére is képes volt. Nyitott volt bárki előtt, aki elhivatott volt a köz ügye iránt és pártpolitikai meggyőződésüktől függetlenül egy közös cél lebegett előttük: az *igazi* köztársaság megteremtése (Arendt 1991, 347). A forradalmi tanácsokat Arendt a szabadság tereiként jellemzi, mivel a cselekvők értelmezése szerint függetlenek voltak minden meggyőződéstől, ideológiától és pártprogramtól, s valóban csak a szabadság és az igazság motiválta őket (Arendt 1992, 618). Tagadhatatlan Arendt elfogultsága a forradalmárok és a köz ügyeiért tenni akaró értelmiségiek iránt, azonban a tanácsrendszer arendti modelljének rekonstruálásához elégséges, ha azt a kritériumot fogalmazzuk meg, hogy az elemi tanácsokat mindig a politika és a közérdek iránt elkötelezett és teljes lényükben elhivatott egyének kell, hogy alkossák. Ez a kritérium önmagában nem elrugaszkodott, hiszen bármely foglalkozás esetén elvárjuk, hogy elfogulatlanul és teljes odaadással végezzék hivatásukat, melyet önként és szabadon választottak.

A tanácsalakítás legfőbb ismérve a spontaneitás, mely a véletlenszerű közelséget politikai intézménnyé alakította: így jöttek létre lakóhelyi tanácsok, diák- és ifjúsági tanácsok, valamint az egyes szakmák tanácsai (Arendt 1991, 350). Az elemi tanácsok tehát ott jöttek létre, ahol az emberek együtt éltek vagy együtt dolgoztak s gyakorlatilag maguk választották ki magukat a feladatra. Ők a *nép politikai elitje*, akiket a forradalom állított a nyilvánosság elé (Arendt 1991, 364). A mintegy véletlenszerűen kialakuló lokális tanácsok pedig olyan koordinációs- és integrációs folyamatot indítottak el, mely meghaladva a regionális kereteket országos szinten volt képes feladatát ellátni (Arendt 1991, 350) méghozzá úgy, hogy az egyes tanácsokból a tanácsstagok küldötteseket választottak a magasabb szintű tanácsba, akiket azonban nem felülről jelöltek ki vagy alulról választottak meg, hanem a velük egyenrangú tanácsstagok delegálták őket a következő szintre (Arendt 1991, 364). Az egyes elemi tanácsok így fonódnak

---

<sup>89</sup> Jelen tanulmányban nem térek ki sem a francia, sem a magyar forradalomnak az elemzésére. Céлом, hogy általános és univerzális attribútumait és kritériumait tárjam fel az arendti tanácsrendszernek, mely az egyetlen expliciten megjelenő ideális politikai modell Arendt filozófiájában.

össze magasabb szintű tanácsokba egymással egyenrangú felekként. Ebben nyilvánul meg a tanácsokkal szembeni második kritérium: a föderatív-elv kritériuma, melynek alapja Thomas Jefferson hatására vezethető vissza a filozófusnő gondolkodásában.

Arendt Jefferson levelezését veszi alapul az elemi köztársaság(ok) leírásához. Értelmezése szerint Jefferson is a nép spontán szerveiként váratlanul kialakuló tanácsokban találta meg az ideális kormányformát, mely szilárd és tartós alapja lehet egy köztársaságnak (Arendt 1991, 328). Jefferson mintaként a helyi önkormányzatokra tekintett, ahol ideális esetben egy egész nép véleménye kerül kifejezésre és megvitatásra, melynek során az állampolgárok *józan értelem* lesz a döntő. Jefferson erre kívánta alkalmazni a föderatív-elv koncepcióját és kiterjeszteni az önkormányzatiságot, s ezt nevezte „kerületi rendszernek” (idézi Arendt 1991, 329). A jeffersoni köztársaság azonban csak akkor lehet életképes, ha azt kerületekre osztjuk, s így sok „kis köztársaság” jön létre, melyek megteremtik annak a lehetőségét, hogy az állam minden polgára a közös kormányzás cselekvő részesévé váljon. A „nagy köztársaság” célja pedig a kerületek elemi köztársaságának fenntartása, ahol mindenki szabad lehet és szabadon járhat el a közügyek világában (Arendt 1991, 333-335). Arendt a forradalmi szellem köztársaságba való „átmentését” fedezte fel Jefferson ezen elgondolásában. Ez azért lényeges, mert így a forradalmi lendület és az alapítás aktusa nem múlik el, s így megőrizhető a politikai cselekvés ezen formája a forradalmak után is.

A forradalmak azonban mindezen túlmenően új lendületet adtak az *igazi* demokrácia közvetlen megújulásának és e tanácsok képében megfogalmazható egy új politikai rend koncepciója, mely a modern egalitárius társadalom valamennyi tagja számára lehetővé tenné, hogy a közügyek aktív résztvevője legyen (Arendt 1991, 345-347). Arendt számára az igazi demokrácia a közügyek nyilvános meghatározását és közös, aktív alakítását jelenti (Arendt 2008, 150), melyre modern viszonyok között leginkább csak a forradalmi tanácsokban nyílik lehetőség. Az így létrejövő tanácsrendszer pedig egy olyan teljesen új kormányforma, mely a szabadság nyilvános tereként jön létre a forradalom aktusában (Arendt 1991, 328). A forradalmi tanácsok közös célja tehát egy új állam megalapítása volt, mely a föderatív-elv alapján új típusú köztársasági kormányként írható le, méghozzá „*elemi köztársaságok föderatív láncolataként*” (Arendt 1991, 350).

Azonban, ha az elemi köztársaságok a legjobb modell, amiben a szabadság munkál, akkor törekedni kellene ennek a kormányformának a kialakítására, akár forradalom nélkül is, azonban Arendt számára az alapítás aktusa mindig egy forradalmi erőhöz kötött folyamat. A forradalom célja mindig kettős: a politikai szabadság elérése és az új állam megalapítása. Arendt kritikus az európai forradalmakkal szemben, mivel értelmzése szerint a forradalom kitörése után folyamatosan elveszítették valódi tartalmukat s már nem e kettősség beteljesítése volt a céljuk, hanem az elnyomás alóli felszabadulás és a nyomor felszámolása, s ez vezetett a bukásukhoz (Arendt 1991).

A magyar forradalmat azért emeli ki ebből a sorból, mert az megmutatta számára a tanácsrendszer lehetséges kiépítésének forgatókönyvét: e szerint először közvetlen választással kell megválasztani az elemi tanácsok tagjait, majd össze kell hangolni az egyes tanácsok működését s képviselőket kell delegálni a magasabb szintű tanácsokba, melyek már nem lokális szintű érdekeket képviselnek, hanem országos szinten képesek a politikai és gazdasági kérdések kezelésére (Arendt 1992, 625). Arendt szerint modern feltételek között ez lehet az egyetlen lehetséges alternatívája a képviseleti elven működő többpártrendszernek, s egyben a legnépszerűbb formája is a kormányzásnak (Arendt 1992, 624-625). Népszerűsége abban áll, hogy itt valóban a népakarat érvényesül, torzítatlan, elemi formájában. Itt nem ideológiák vagy pártprogramok versenyeznek egymással, hanem maguk az emberek, akiknek személyes tulajdonságai – bátorság, rátermettség, ítélőképesség, elhivatottság – döntenek megbízhatóságukról (uo.).



A tanácsrendszer legfőbb előnye a belső rugalmassága. Az elemi tanácsok megalapításához mindösszesen annyi kell, hogy bizonyos számú ember hosszabb időre összejöjjön és együtt cselekedjen. Ez azonban nyilvánvalóan csak egy forradalmi tanács esetén lehet igaz, ha egy stabil és jól működő kormányzati rendszert szeretnénk kiépíteni az elemi tanácsok mintájára, akkor elkerülhetetlen az intézményesülés folyamata. Ugyanakkor ez nem mond ellent Arendt koncepciójának. Önmagában nem az intézményi struktúrákkal szemben kritikus, hanem a túl bürokratizált államapparátussal és a vertikális hierarchiával szemben, melyek értelmezése szerint melegágyai a diktatúrák kialakulásának (Arendt 1992, 314). A tanácsrendszer erre kínál egy lehetséges alternatívát:

*„De míg a tekintély minden általunk ismert autoritárius kormányban felülről szivárog lefelé, ebben az esetben a tekintély nem felül és nem is alul, hanem a piramis összes szintjén keletkezik, és ez nyilván meg tudná oldani a modern politika egyik legsúlyosabb problémáját, (...) hogy hogyan békíthető össze az egyenlőség és a tekintély.”* (Arendt 1991, 364)

Más szavakkal: a tanácsrendszer megoldást kínál arra az évezredek problémára, hogy hogyan tartható fent a demokratikus struktúra anélkül, hogy a hierarchikus felépítés veszélyeztetné az egyenlőséget és magát a demokráciát. Az intézményesülés tehát végbe mehet – sőt, végbe is kell, hogy menjen – azonban a következő alapelveket szem előtt tartva: az alsó szintű politikai szervek önkiválasztásának elve; a személyes megbízhatóság elve; valamint az alsó szintű szervek föderális kormányformává fejlődése elvének figyelembevételével (uo.).

De milyen előnyei lehetnek még a tanácsrendszernek? Arendt Jeffersont idézve állapítja meg, hogy bár a tanácsok létrehozásának egyetlen célja a szabadság, mégis számos más cél eszközévé válhat a kiépülését követően. Mindenekelőtt elejét veheti a tömegmozgalmaknak és a totalitárius tendenciák előretörésének. Továbbá lehetővé teszi, hogy a fent említett ún. népi elit tagjai szétszóródjanak a társadalomban és mindenütt sikerrel érvényesítsék a köz javát szolgáló véleményeiket (Arendt 1991, 365). Ez megteremti annak is a lehetőségét, hogy a társadalom szélesebb rétegei számára elérhetővé váljon a közszabadság és a közboldogság, mely csak annak jár osztályrészül, aki a közügyekkel aktívan foglalkozik (Arendt 1991, 335). Ezeknek az embereknek pedig meg kell teremteni a lehetőséget arra, hogy a nyilvános-politikai térbe beléphessenek. Ez a harmadik kritérium a tanácsrendszerrel szemben s egyben a legjobb politikai modellel szemben támasztott arendti követelmény is:

*„Politikai szempontból ők a legjobbak, s egy jó kormánynak az a feladata, egy jól szervezett köztársaságnak pedig az az ismertetőjele, hogy megadja ezeknek az embereknek jogos helyüket a politikai szférában.”* (Arendt 1991, 365)

Arendt maga is felveti azt a problémát, hogy mindez az általános választójog létjogosultságát kérdőjelezi meg, hiszen az elemi tanácsok vagy elemi köztársaságok rendszerének éppen az a lényege, hogy a politikai értelemben legjobbak feladata és egyben kiváltsága lesz a közügyek rendezése. Ennek értelmében csak annak lenne „joga” a közügyekbe való beleszólás, aki valamely elemi tanács önkéntes tagjaként funkcionál (Arendt 1991, 366). Arendt azonban nem tartja ezt kirekesztőnek, mivel az elemi tanácsok tagjai saját magukat jelölik ki erre a feladatra, tehát aki nem kíván valamely tanács tagja lenni, az önmagát fosztja meg a közügyek igazgatásának *boldogságától*.

Mindez azonban több kérdést is felvet. Az állampolgárok különböző mértékig elhivatottak, különböző mértékben érintettek az egyes ügyekben és különböző mértékben rendelkeznek a politikára fordítható szabadidővel, azonban az arendti elemi köztársaságok rendszere csak szélsőségekben gondolkodik: teljes aktivitást vagy teljes passzivitást vár el az állampolgároktól. Ugyanakkor az érem másik oldala, hogy általa meg lehetne előzni a választórendszer anomáliáit, úgymint a szavazatvásárlás vagy a választók tudatos és szisztematikus befolyásolása, félrevezetése. Mindenesetre az arendti modellel érdemes annak megfontolására, hogy miként biztosítható a közügyek igazgatásának joga azok számára, akik erre érdemesek – nem normatív, hanem utilitarista szempontok alapján – és hogyan biztosítható

a politikától való szabadság joga azok számára, akik teljes mértékben szeretnék kivonni magukat a közügyek igazgatásának terhe alól.

Megállapítható, hogy Arendt a forradalmak nyomán spontán és alulról önszerveződő forradalmi- és munkástanácsok mintájára írja le az általa ideálisnak tartott „elemi köztársaságok” politikai modelljét, mellyel szemben három döntő kritériumot támaszt. Először is, az elemi tanácsok tagjainak politikai értelemben a legjobbaknak kell lenniük: elhivatottnak és rátermettnek, akik önkéntesen választják meg magukat arra a feladatra, hogy mindenkor a köz javát szem előtt tartva igazgassák és vitassák meg a közügyeket. Másodszor, az így létrejövő elemi tanácsok között horizontális, diffúz föderatív láncolatnak kell kialakulnia, melyben egymással egyenlő félként mindenkor önkéntesen együttműködve alakítják a közügyeket s magasabb szintű tanácsokban összefonódva képesek az országos szintű ügyek kezelésére. Harmadszor, az így kialakuló elemi köztársaságokon alapuló tanácsrendszernek fenn kell tartania önmagát, mindenkor biztosítania kell polgárai számára a nyilvános-politikai térben való megmutatkozás lehetőségét és a közügyek igazgatásának jogát.

Az alábbiakban bemutatom az arendti tanácsrendszer értelmezési lehetőségeinek horizontját. Mivel megvalósíthatóságának lehetőségtere meglehetősen szűk – ha nem egyenesen lehetetlen modern viszonyok között – mégis különféle interpretációk születtek. Két alapvető megközelítést különíthetünk el, ami annak is köszönhető, hogy Arendt maga is csapong a gyakorlati megfontolások és az absztrakciós elméleti sík között. Ennek megfelelően az első megközelítés pragmatikus, a tanácsrendszert, mint kormányformát értelmezi, és vizsgálja annak lehetőségterét a modernitásban. A második pedig absztrakciós szinten tárgyalja azt és megkísérel a pusztán elméletinek tekintett fejtegetésekből pragmatikus megfontolásokat lefejteni.

## 2. Az arendti tanácsrendszer, mint új kormányforma

Elsőként azt a megközelítést veszem górcső alá, amely úgy tekint az arendti modellre, mint új kormányformára. Steve Buckler abban összegzi e megközelítés jelentőségét, hogy ez az egyetlen arendti szöveghely, ahol a filozófusnő expliciten megfogalmazza az ideális vagy „jó politikát” s mint ilyet, kénytelenek vagyunk komolyan venni (Buckler 2011, 129). Buckler azzal érvel, hogy ez nem pusztán absztrakciós ideál Arendt számára, mivel bizonyítottan a politikai cselekvés arendti megközelítésének tapasztalatán nyugszik, s így Buckler szerint belátható, hogy a tanácsrendszer Arendt gondolatmenetéből világosan következő állomás. Ugyanakkor hozzáteszi, hogy nem modern viszonylatok között kiépíthető politikai rendszerként érdemes felfogni, hanem annak a bizonyítékaként, hogy a mai, több sebből vérző politikai kultúránkban is megvan a potenciál a cselekvésre és a politikai hitelességre.

Buckler rámutat arra, hogy az arendti elemi köztársaságokban rejlő potenciál nem összebékíthetetlen a modern demokráciával, mivel az arendti koncepció is végső soron azon nyugszik: az aktív részvétel lehetősége mindenki előtt fennáll s csupán az egyének szuverén döntése lehet az attól való távolmaradás. Valamint figyelembe kell venni a mindenkori passzív résztvevők véleményeit is, ez pedig egy alapvető demokratikus érték az értelmezésében. Buckler összekapcsolja Arendt nyilvánosságelméletét is a tanácsrendszerrel s megállapítja, hogy az egyfajta önszabályozó mechanizmusként funkcionálhat a politikai visszaélésekkel szemben, valamint megőrizhetővé válhat a politikai elit szakmai alapon történő kiválasztódása, ha ragaszkodunk az Arendt által felállított mércékhez, valamint, ha a politika nyitottá válna (Buckler 2011, 130). A nyilvánosságelmélettel való összekapcsolásra más teoretikusok is vállalkoztak, így például Jürgen Habermas is.

Habermas Arendt-interpretációja azért különösen fontos, mert belőle kiolvasható saját filozófiája is, s bizonyítható módon építkezik saját elméletalkotásában Arendt *Forradalom-könyvére* és a hatalomról alkotott sajátos felfogására is (Habermas 1979). Arendt a hatalmat a közös együtt cselekvés termékeként írja le. Úgy fogalmaz, hogy mindenütt, ahol emberek

összejönnek és együtt cselekszenek létrejön a nyilvános-politikai tér, mely által hatalom keletkezik (Arendt 1970). Hozzáteszi, hogy a hatalom nem valaki sajátja, az kizárólag a közös cselekvés aktusában jön létre és nyilvánul meg. Azonban csak addig áll fenn, amíg a cselekvésben résztvevők együtt vannak és egymást egyenlőként ismerik fel és el. Ellenkező esetben, vagy ha a cselekvők szétválnak, akkor a hatalom megszűnik. A hatalom Arendtnél tehát egyfajta közösségképző erő, mely összetartja a cselekvők körét és amint megszűnik a politikai cselekvés aktusa, megszűnik a hatalom is.

Habermas az arendti hatalomfogalomból a kommunikatív aspektust emeli ki (Habermas 1979, 287-288). A hatalom kényszermentes kommunikáció által jön létre, mivel a cselekvés többnyire beszédcselekvést jelent, valamint a közügyek nyilvános megvitatását és a cselekvők személyes megmutatkozását, véleményeik/történeteik elmesélését jelenti. A hatalom tehát egyszerre maga a cselekvés és az egyének közti összeköttetés a cselekvés által. Itt nem az egyes akarat többire erőszakolásáról, hanem a közös akaratok megegyezés felé tartó kommunikációjáról van szó. A hatalom tehát a kollektív célok érdekében történő mobilizáció és összefogás a közügyek rendezésére (uo.). A megegyezés Arendtnél azonban nem a meggyőzés eredménye, hanem a plurális vélemények nyilvános megmutatkozásának következménye. Habermas kiemeli, hogy az így megkonstruált hatalom kényszermentes kényszeren alapul: független a meggyőzés kényszerétől, de nem független az elfogadás kényszerétől (Habermas 1979, 289). Az arendti politikai cselekvés sikerességének nem feltétele a konszenzus elérése, azonban a megfogalmazott igényeknek és véleményeknek a ráción kell alapulnia Habermas szerint, mert csak így teljesülhet az az arendti kritérium, hogy a diszkusszió mentes legyen a manipulációtól (uo.). Ugyanakkor Arendt mégsem a rációban találja meg a nyilvános-politikai tér zavartalan működésének zálogát, hanem az ígéret és a megbocsájtás aktusaiban.<sup>90</sup> Habermas ezt a hagyományostól eltérő szerződéselméletként értelmezi<sup>91</sup>, mely a szabadságon és egyenlőségen alapul s általuk konstruálódik meg a hatalom (Habermas 1979, 302-303).

Habermas az arendti hatalmat három cselekvésben fedezi fel. (1) a politikai szabadságot támogató rend létezésében (2) ellenállásban minden olyan politikai renddel szemben, mely kívülről vagy belülről a politikai szabadságot fenyegeti (3) minden forradalmi megmozdulásban, mely a politikai szabadság új intézményét teremti meg (Habermas 1979, 290). Az elsőre Arendt az athéni demokrácia poliszában talál példát. A második a polgári engedetlenség lehetősége. A harmadik pedig a forradalmi tanácsok alapítása. Habermas felveti azonban a problémát, hogy Arendt a hatalmat mindig csak szélsőséges helyzetekben vizsgálta: a radikális demokrácia állapotában; a totalitarizmusban és a forradalmi helyzetekben, így megállapításai nehezen értelmezhetők a „normál állapotra” (Habermas 1979, 292). Ugyanakkor Arendt szélsőségekben gondolkodott a politikai részvétellel kapcsolatban is, s mivel számára a hatalom is egy olyan fenomén, ami az együtt cselekvés által és az együtt cselekvésben jön létre, így ebből következik, hogy a hatalom létrejötte vagy éppen hiánya szintén e szélsőségekben mutatkozik meg. Arendt számára a „normál állapot” csupán egy permanens folyamat kimerevített pillanata, mivel modernitáskritikája szerint a képviseleti demokráciák folyamatosan, fokozatosan csúsznak át a totalitás állapotába (Arendt 1992, 314; 1991, 354). Ezért ő a két végpontot vizsgálta és mutatta be: a totalitarizmust és a tanácsrendszert.

---

<sup>90</sup> A politikai cselekvés folyamata végtelen, melynek sem következményei, sem interpretációi nem beláthatók, így nincsenek korlátai sem. A cselekvés nem visszafordítható, nem lehet „meg nem történté tenni”. Ezért van szükség az ígéret és megbocsájtás aktusára, mert ezek szabnak határt a cselekvésnek: az ígéret a kiszámíthatatlanságot, a megbocsájtás a visszafordíthatatlanságot ellensúlyozza (Arendt 1998, 237).

<sup>91</sup> Verity Smith teljesebb képet ad az arendti szerződéselmélet mikéntjéről. Értelmezése szerint Arendt egy újszerű, horizontális szerződéselmélet alapjait fektette le, melyben az egyének szervezett kisebbségekben mellérendelt szuverénekként kötődnek egymáshoz alkotmányos hűségük és az egymásnak tett ígéreteik által (Smith 2010, 111).

Habermas a forradalmi aktusok nyomán létrejövő hatalomképződéssel folytatja elemzését. Értelmezése szerint Arendt számára az ideális állam olyan tanácsokon alapul, mely mind a bürokráciától, mind a társadalmi- és szociális kérdésektől független, és egyedül a nyilvánosság és a szabadság intézményesül benne (Habermas 1979, 296). Habermas ezt arra alapozza, hogy Arendt szerint a forradalmi tanácsok jó része azért bukott el, mert a szabadság kivívása helyett a szegénység felszámolását tűzték ki célul, és a nyomorúság megszüntetésére tett kísérletek végül felemésztették a politikai szabadság eléréséért tett lépéseket, ugyanakkor nem hozták el a jólétet sem (Arendt 1991, 117-118).

Habermas pragmatikusan próbálja meg értelmezni Arendt elgondolásait az ideálisnak tartott tanácsrendszerrel s ezek alapján a következőket fogalmazza meg: (1) A tanácsrendszer, mint olyan független politikai intézmény a jóléti intézményi struktúráktól (Habermas 1979, 296). Ez nem azt jelenti, hogy nincsenek jóléti- vagy szociális, támogató intézmények, hanem azt, hogy ezek a politikai intézményrendszerrel függetlenek. (2) A tanácsrendszer a radikális demokrácia intézményesülése (uo.). Ez utóbbi azonban nem elképzelhető nemzetállami szinten, mivel még az elemi köztársaságok diffúz láncolata sem lehet alkalmas arra, hogy területileg, és a politikai ügyek számát tekintve ekkora intervallumot legyen képes felölelni és kezelni. Így Habermas szerint ez az út modern viszonyok között elképzelhetetlen. Azonban mégis felmerül az a gondolat kísérlet, hogy ha elvonatkoztatunk a nemzetállami szinttől, akkor lehetséges-e kiépíteni a tanácsrendszer struktúráját. Habermas ragaszkodott ahhoz, hogy Arendt ideális állam leírását szó szerint értelmezzük, ami így a nemzetállami struktúra kritikájaként is felfogható.

Arendt már expliciten is megfogalmazta a nemzetállami berendezkedéssel kapcsolatos fenntartásait, melynek korlátozottságára s bizonyos értelemben elavultságára mutat rá *Nemzetállam és demokrácia* (2008) című esszéjében. Először is, a nemzetállami elv nem értelmezhető a menekültek vonatkozásában, ami már az esszé keletkezésének időpontjában (1963) is hangsúlyos kérdés volt, és azóta csak erősödött a jelentősége. Másodsor, a nemzetállamot strukturáló tényező, a nacionalizmus ideológiája komoly veszélypotenciált hordoz magában a jobboldali diktatúrák kialakulását illetően. Harmadrészt pedig a politikai szabadság elsődlegességét felcseréli a nemzeti érdek elsődlegességével, mely felszámolja a valódi politikát (Arendt 2008, 153-155). Arendt arra mutat rá, hogy a nemzetállamok kialakulása idején számos előnyt hordozott magában e struktúra, azonban modern viszonyok között ezek az előnyök eltűntek s korlátozó tényezőivé váltak a politikai szabadságnak. Arendt a demokratikusság elvét tartja szem előtt s ezért veti el a nemzetállami struktúrákat:

*„De igazi demokrácia, és ebben az összefüggésben talán éppen ez a döntő, csak ott lehetséges, ahol a nemzetállam hatalomkoncentrációja töredezett, és ennek helyére a föderatív rendszerre jellemző diffúz hatalom lép a sok hatalmi központ képében.”* (Arendt 2008, 156)

Világosan rámutat, hogy számára az egyetlen valóban demokratikus kormányforma a föderatív elven működő elemi köztársaságok diffúz hálózata, azaz a tanácsrendszer. Habermas egyetért Arendttel abban, hogy a nemzetállami struktúra nemkívánatos a modern politikában<sup>92</sup>, ugyanakkor szerinte ez a fajta radikális demokrácia nem valósítható meg, s ő azt az álláspontot képviseli, hogy Arendt elméletei közül ne a tanácsrendszer utópisztikus ideáljára fókuszáljunk, hanem azt értsük meg és alkalmazzuk, ami az arendti nyilvános-politikai térben történik. Arendt a politikai legitimitációt egyértelműen a nyilvánosság szférájához köti, s Habermas hajlik arra, hogy a nyilvános-politikai teret önmagában értelmezze új kormányzati formaként (Habermas

---

<sup>92</sup> Habermas Arendt-hez hasonlóan kritizálja a nemzetállamot, mondván nacionalizmusa nem más, mint modern manipulációs eszköz a kulturális és/vagy etnikai homogenitás képzetének fenntartására. Különösen veszélyessé válik, ha a köztársasági eszmével keveredik. Habermas javaslata, hogy az elavult nacionalista-köztársasági eszmék meghaladására kell a republikanizmus felé fordulni, melynek értelmében a politikai döntések csak akkor válnak legitimmé, ha azt a politikai jogok aktív gyakorlása tölti meg tartalommal. A szabadság, mint olyan pedig nem más, mint a politikai autonómia gyakorlása (Habermas 1996, 634).

1996, 147-149). A forradalmi erő által kialakított hatalmi struktúra ugyanakkor felhívja a figyelmet arra, hogy a szabadság előfeltétele a politikai autonómia, mely nemzetállami szinten nem értelmezhető. Habermas kiemeli, hogy bár az arendti tanácsok nem elgondolhatók abban az értelemben, hogy a cselekvők magukat jelöljék ki és maguk hozzák meg törvényeiket, de mindenképpen szükséges a politikai autonómia növelése a szabadság elérésének érdekében (Habermas 1996, 468-469). Arendt kettéválasztja a kommunikatív politikai hatalomgyakorlást (nyilvános-politikai térben zajló eszmecsere), valamint az adminisztratív közigazgatási hatalomgyakorlást (társadalom- és szociálpolitikai intézkedések), s Habermas a hatalmi erők szétválasztásának ezt a formáját tartja megfontolásra érdemesnek (Habermas 1996, 483). Tehát értelmezése szerint Arendt tanácsrendszeréről alkotott elképzeléseit szó szerint kell értenünk, azonban ennek ellenére el kell vetnünk azt kivitelezhetetlensége okán. Ugyanakkor Arendt ennek leírása során felvet olyan kérdéseket, melyeket meg kell fontolnunk. Ilyen a nemzetállami struktúra újragondolása, a politikai autonómia növelése, valamint a politika és szociálpolitika különválasztása. Így, ha új politikai modellben gondolkodunk, nem kell, hogy feltétlenül teljesüljön a tanácsrendszerrel szembeni összes arendti kritérium, elégséges, ha a Habermas által kiemelt, fenti szempontokat tartjuk szem előtt.

Ezen a ponton szeretnék kitérni Habermas saját filozófiájára, mely felfogható az arendti filozófia továbbgondolásaként. '90-es évekbeli műveiben expliciten kitérő céljának tekinthető, hogy kísérletet tegyen annak összebékítésére, hogy hogyan tehető demokratikussá és jól működővé egy olyan tömegdemokrácia, ami az egyének partikuláris (vallási, etnikai, kulturális) különbözőségeivel kell megbirkózzon. Egy olyan politikai kultúrát szeretne leírni, mely egyfelől a köztársasági eszméken nyugszik, másfelől az egyének pluralizmusán és az ebből fakadó értelmezési- és döntéshozatali kihívások talapzatán áll. Habermas impliciten az arendti tanácsrendszer jelenkori lehetőségterének vizsgálatára vállalkozott, jól megragadható módon kiemelve Arendt elméletéből a megfontolásra érdemes aspektusokat, melyeket *Between facts and Norms: Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy* (1996) című könyvében gondolt tovább.

Habermas megoldása a már meglévő republikánus struktúrába való beágyazódás a fent összegzett arendti kritériumokat szem előtt tartva. Továbbá a közérdek/közboldogságra orientáltság és az állampolgári aktivizmus és elhivatottság mindkét filozófus okfejtésében döntő jelentőségű. Habermas úgy véli, a már Arendt által is megkövetelt pluralizmus csak akkor lehet működőképes, ha közös értelmezési horizontot tudnak kialakítani – tehát, ha a diszkusszió lefolytatásának mikéntjében és az alapvető jogi és etikai normákban meg tudnak egyezni – valamint, ha az adott politikai kultúrával valamennyien azonosulni tudnak. Habermas ezt nevezi alkotmányos patriotizmusnak, melynek lényege, hogy a demokratikus döntések meghozatalához nem szükséges a cselekvők homogenitása vagy teljes egyetértése – mindez nem is lenne lehetséges – hanem elégséges, ha az adott politikai kultúra alapelveiben megegyeznek és ez fogja garantálni a legjobb politikai döntések meghozatalát (Habermas 1996, 465-466).

További előfeltétel, hogy a felek egymást szabadként és egyenlőként ismerjék el. A politika, mint olyan pedig az együtt cselekvő felek közös diszkussziója, mely túlmutat a pillanatnyi konszenzusokon, s egy permanens diskurzusként írható le (Habermas 1996, 467-490) Lényeges azonban, hogy Habermas mindezt az észjogi megközelítéssel egészíti ki. Számára nem meggyőző az arendti ígéret és megbocsájtás dinamikája ahhoz, hogy az állampolgárok közötti diszkusszió folyamatos és legitim legyen. Az ő megoldása erre a ráció, azaz, hogy minden egyes kérdésben a *per se* legjobb érv lesz a döntő. Szintén a racionális vita lesz a záloga annak, hogy a plurális közösség sokfélesége kezelhető legyen, Habermas szerint másként nem is lenne lehetséges a diszkusszió, hiszen az állampolgárok, akik ma már sokkal inkább magánemberek, mintsem citoyenek, olyan sokfélék, hogy az észjogi kritériumok nélkül lehetetlen lenne a közös eszmecsere (Habermas 1996, 491-514).

Kérdés, hogy Arendt miért tekintett el a rációtól a közös eszmecsere vonatkozásában, hiszen Thomas Jefferson is a józan értelemre hivatkozik, Arendt pedig részben az ő gondolatait gondolta tovább. A válasz talán az, hogy Arendt nem tartotta a konszenzus vagy kompromisszum elérését lényegesnek, számára csak az volt a mérvadó, hogy mindenki beléphessen a nyilvános térbe és megmutatkozhasson s elegendő volt számára annak biztos tudása, hogy a lehetséges *igazságok* is a megmutatkozó vélemények között vannak. Mindez azonban tovább nehezíti az arendti modell megvalósíthatóságának lehetőségét.

Habermas tehát az alkotmányos patriotizmussal és a ráció kritériumával egészíti ki Arendt modelljét. A habermasi alkotmányos patrióta közösséghez csatlakozhat bárki, ezzel gazdagítva a politikai közösség sokszínűségét. Ilyen értelemben tehát Habermas kézzelfoghatóvá teszi az arendti pluralizmus-feltételt. Kérdés azonban, hogy hol van egy ilyen politikai közösségnek a határa? Szücs László Gergely válasza erre, hogy „[...] az új interpretációk megszületése révén folyamatosan változó politikai kultúrával való azonosulás vagy az interpretációs folyamatban való részvétel igénye jelöli ki az alkotmányos patrióta közösség határait.” (Szücs 2014, 321) Ezen a ponton belátható, hogy Habermas az alkotmányos patriotizmusban az arendti elemi tanácsok kritériumait sűrítette össze, kiegészítve azt a ráció kritériumával, mely nem csupán a megegyezést, hanem a politikai kultúrával való érzelmi azonosulást is magában foglalja (uo.).

Az arendti tanácsrendszer fennmaradhat a politika önértelmezésében, mint kommunikatív cselekvéstípus, s ez az, amire Habermas rávilágított saját megközelítésén keresztül. A szakpolitikák és a politikai igazgatás problematikáját azonban ez nem tudja megoldani. Így az elemi tanácsok modelljét mindenképpen szükséges kiegészíteni a politikai hatalomgyakorlás más színtereivel és folyamataival, így azonban adja magát a kérdés, hogy azt miért nem eleve absztrakcióként kezeljük? Az alábbi fejezetben ezt a megközelítést tárgyalom.

### **3. Az arendti tanácsrendszer, mint absztrakció**

Albrecht Wellmer elveti annak a lehetőségét, hogy a tanácsrendszer arendti koncepcióját szó szerint értelmezzük és azt egy demokratikus kormányzati formaként interpretáljuk. Ugyanakkor azt ő is kiemeli, hogy Arendt egyszerre volt elégedetlen a liberális demokráciával és a szocializmussal, s egy olyan alternatívát keresett, ami mindkét rendszer anomáliáinak kezelésére képes, ezt pedig egy olyan struktúrában tudta elképzelni, melyben a polgárok önkormányzatisága emelkedik a lokális szintről nemzetpolitikai szintre (Wellmer 2000, 221). Mindezt úgy értékeli, hogy az arendti politikai szabadság fogalom a republikánus kormányzat formájában valósul meg, eltekintve attól, hogy Arendt a politikai szabadságot univerzális emberi potenciálként definiálja (Wellmer 2000, 223).

A tanácsrendszer arendti ideálja Wellmer szerint oly' annyira egyszerű, hogy az nem csak elgondolhatatlan lenne modern viszonyok között, de egyenesen naivítás lenne Arendt részéről, ha valós alternatívaként tekintene rá. Ezért Wellmer azt javasolja, hogy az elemi tanácsokra tekintsünk csupán metaforaként, egy autonóm vagy legalább részben autonóm intézmények, szervezetek és szövetségek föderációjaként, melyben a szabad és egyenlő állampolgárok önkormányzatiságának elve érvényesül. Azonban ezek a szervezetek szükségképpen különböző módon, különböző eszközökkel és különböző célokért mozgósítják résztvevőiket, így viszont egy olyan hálózathoz jutunk, melyben nem csupán horizontálisan, hanem vertikálisan is kapcsolódnak és függenek egymástól az egyes szervezeti elemek. Ugyanakkor ez a föderatív hálózat sikerrel képviselheti mind a szövetségi politika intézményrendszerét – helyi és nemzetpolitikai szinten egyaránt – valamint a demokratikus civil társadalom civil szervezeteit és szövetségeit is, szemben a formális politikai intézményekkel, melyek Arendt értelmezése szerint depolitizálják az állampolgárokat (Wellmer 2000, 224).

Wellmer megállapítja, hogy az arendti tanácsrendszer valójában a föderatív politikai rendszer és a civil társadalom legalább részben autonóm szervezeteinek hálózatát jelenti. Utóbbit alátámasztja azzal, hogy Arendt definíciója szerint politikai szabadság érzése csak a közügyekért való közös aggodalom és cselekvés aktusában érhető el, ugyanakkor ez csak akkor gondolható el Wellmer értelmezése szerint, ha az ún. „közös kérdések” a cselekvők saját élettapasztalatain alapszanak, azaz, ha érintettek az adott kérdésben és az kézzelfogható számukra. A közös diszkusszió csupán ennek fényében alakítható ki (uo.). Ez pedig a civil társadalom civil szervezetiben érhető tetten.<sup>93</sup>

Wellmer szerint a politikai szabadság arendti koncepciója ezen túlmenően is csak meghatározott intézményi keretek mellett válhat megvalósíthatóvá s ilyenformán ellentmond annak az arendti kitételnek, hogy univerzális legyen. Ezek a meghatározott keretek a történelmi eseményektől, kulturális hagyományoktól, anyagi feltételektől, valamint a cselekvők elkötelezettségétől függenek (Wellmer 2000, 230). Miután kialakul a politikai szabadság intézménye, meg kell védeni a profitorientáltságtól, az elit hatalmi törekvéseitől, valamint a bürokrácia autoritárius jellegétől, mivel ezek felszámolnák a politikai szabadságot, ahogyan azt Arendt érti. Értelmezése szerint Arendt a köztársasági eszményben egy új, közös világ kialakítását és feltárását látja, mely minden elnyomó kondíciótól független: nem játszanak benne szerepet sem a nemzeti, sem a vallási, sem az etnikai prekonceptiók. Ebben az értelemben pedig Arendt maga is forradalmi gondolkodó volt (Wellmer 2000, 232). Ugyanakkor határozottan elutasítja azt, hogy a szociálpolitika és a társadalmi problémák kezelése ne volnának egyúttal politikai kérdések is. Hiszen amennyiben az közös problémaként artikulálódik, akkor adekvát, hogy a nyilvános-politikai térben megvitatásra kerüljenek. Továbbá az alapvető szociális jogok biztosítása és a garantált alapjövedelem hozzájárulhat ahhoz is, hogy minél többen vegyenek részt a nyilvános-politikai térben és a közügyek alakításában, amit viszont Arendt is prepolitikai előfeltételként jelöl meg (Wellmer 2000, 234).

Wellmer három értelmezési lehetőséget vázol fel az arendti tanácsrendszer metaforájaként. Először is arra, hogy az egyes egyéni érdekek helyett a közérdek maradjon a hangsúlyos kérdés a politikában, a föderatív-elv lehet a garancia, s ezért érdemes Arendt szövegében forgó szöveghelyeit is ennek fényében értelmezni: államok laza és autonóm szövetségeként (Wellmer 2000, 236). Másodsor, az arendti politikai szabadság felfogható egyfajta kommunikatív szabadságként is s ebből következik, hogy a tanácsrendszer kommunikációs csatornaként, kiterjesztett nyilvánosságként értendő (Wellmer 2000, 231). Harmadsor pedig, amit Wellmer a legmegfoghatóbbnak tart, hogy az arendti elemi köztársaságok, melyek a közvetlen demokrácia elvén alapulnak, elgondolhatók a reprezentatív liberális demokráciákon belül, mivel a helyi politikai nyilvánosságok működhetnek közvetlen önkormányzás révén (Wellmer 2000, 237). De bármelyik értelmezési lehetőséget is választjuk, Arendt politikai szabadság fogalma mindenképpen kihívást jelent a modern demokráciák számára. Arendt tézise arra ösztönözheti a kortárs politikafilozófusokat, hogy a politikai szabadság fogalmát újraértelmezzék vagy legalábbis vita tárgyává tegyék s ebből a szempontból megfontolásra érdemes a tanácsrendszer koncepciója is (Wellmer 2000, 231).

Sik Domonkos az elemi tanácsok modelljét Arendt filozófiájának tágabb értelmezési horizontjában elemzi, szintén egyfajta kiterjesztett nyilvánosságként, ezért érdemes ezt a lehetőséget tovább vizsgálni. Politikai cselekvés csak úgy jöhet létre, ha az emberek összejönnek és a nyilvánosság előtt vitatják meg, értelmezik a plurális véleményeket. Így a

---

<sup>93</sup> Az Arendt-értelmezésekben gyakran felmerül a civil társadalom, mint az arendti politikai cselekvés jelenkori alternatívája, mivel azt az állampolgárok közös cselekvéseként és az állammal szembeni érdekérvényesítési potenciálként lehet értelmezni. Továbbá a civil társadalom értelmezhető egyfajta közös állampolgári „okoskodásként” is, mely segítségével olyan témákat és ügyeket hivatott a nyilvánosság segítségével mindenki elé tárni, melyeket a politikai diskurzusokból korábban kizártak vagy figyelmen kívül hagytak, ugyanakkor van politikai relevanciájuk, s ezért megfeleltethető ennek az arendti cselekvés koncepciója.

politikai legitimitáció a nyilvánossághoz kötött. Sik rámutat, hogy ez a nyilvánosságnak egy emancipatorikus értelmezését nyújtja, mivel a nyilvánosságban kialakuló interszjektív viszonyokban jut kifejeződésre a szabadság is (Sik 2012, 140). Az arendti nyilvánosságelmélet tétje tehát nem merül ki a politikai cselekvés aktusában, hanem egzisztenciális jelentőséggel bír az egyénekre vonatkoztatva<sup>94</sup>, hiszen a szabadság állapotának elérése minden cselekvő egzisztenciális érdeke. Az arendti elemi tanácsok is a nyilvános-politikai tér arendti értelmezésén alapulnak, s ezért válik lehetségessé egy olyan olvasat, ami erre helyezi a fókuszot s az elemi tanácsok hálózatát e nyilvánosságmodell rendszerszintű kiterjesztéseként értelmezi.

A nyilvános-politikai tér tehát az a közeg, ahol a (1) politikai cselekvés (2) a hatalom és (3) szabadság is realizálódik. Az elemi tanácsok láncolata azon az elven alapul, hogy a hatalmi potenciál akkor realizálódik a legnagyobb eséllyel, ha egyszerre minél több helyszínen jön létre. Azonban ahhoz, hogy az egyes elemi tanácsok együttesen fejthessék ki hatalmi potenciáljukat a nyilvánosság szférájára van szükség (Sik 2012, 283). Azonban, ha van politikai nyilvánosság, mely betölti ezt a funkciót, akkor ez önmagában elégséges kell, hogy legyen, mivel minden folyamat ebben a közegben megy végbe. Így az elemi tanácsok tulajdonképpen lokális politikai nyilvánosságokként foghatók fel. A forradalmak során spontán kialakuló lakó- és munkahelyi tanácsok mikronyilvánosságokként funkcionáltak, melyek jelentősége túlmutatott önnön létezésükön: s ha kialakul köztük valamiféle kommunikációs hálózat, akkor képesek lehetnek a politikai igazgatás egy magasabb szintjét elérni (uo.) Ez az, amit Arendt „elemi köztársaságokon” alapuló államszervezetként definiál, mely azonban a politikai nyilvánosság makroszintű olvasatát is jelentheti.

A forradalmi tanácsoknak és a nyilvánosság szférájának azonban van még egy összekapcsolódása: Arendt a nyilvánosság történeti dinamikájának elemzése során azt egy lineáris hanyatlástörténetbe ágyazza, melyet időről-időre a forradalmi tanácsok lendülete és a polgári engedetlenség aktusának dinamikája tör meg (Sik 2012, 284). A nyilvánosságnak a fent említett ókori mintákban volt meg az a foka, mely alkalmas volt a politikai szabadság arendti kritériumainak betöltésére. A modernitás azonban újabb gátakat szab ennek. A forradalmi tanácsok ezeknek a gátaknak a felszámolására alakultak meg, s spontaneitásukkal és forradalmi lendületükkel képessé váltak a lokális politikai nyilvánosságok olyan fokú kiépítésére, melyben a politikai szabadság, mint olyan létrejöhetett. A modernitás korában tehát a nyilvánosság csak epizodikusán képes megvalósulni azon a szinten, amit Arendt kívánatosnak tartana, amennyiben nem egy új kormányformában, hanem a meglévő képviseleti demokrácia struktúrájában kívánjuk azt elgondolni: méghozzá a forradalmi tanácsok és a polgári engedetlenség folyamataiban érhető el (Sik 2012, 286). Stabil keretei az ún. polgári nyilvánosságban lehetne kiépíthető, azonban ez a köz- és a magánszféra újbóli szétválasztását követelné meg, ami szintén a modernitás egyik patológiája, hogy az egyes szférák közti határvonalak elmosódtak.<sup>95</sup>

Sik tehát olyan értelmezését adja Arendt filozófiájának, melyben a (politikai) nyilvánosság és az ahhoz való hozzáférés lehetősége a döntő. Nem szükséges új kormányformát vagy államberendezkedést elgondolnunk, amennyiben a már létező állami struktúra megteremti a nyilvános-politikai tér kiépítéséhez és fenntartásához szükséges lehetőséget és hozzáférést

---

<sup>94</sup> Ezzel párhuzamosan létezik az arendti cselekvésnek egy egzisztencialista olvasata is, miszerint a cselekvők valódi motivációja nem merül ki a közügyekért folytatott romantikus küzdelemben, hanem sokkal inkább saját megmutatkozásuk és szereplésük áll a középpontban. A nyilvános térbe belépve mások előtt megmutatkozva kaphatnak választ arra a kérdésre, hogy kik is ők valójában. A nyilvános tér pedig megőrzi saját múltandóságuk után is a cselekvők cselekedeteinek interpretációit, ezzel kielégítve az emberek azon vágyát, hogy valami maradandót alkossanak (Olay 2008, 47).

<sup>95</sup> Arendt szerint a modernításban a köz- és a magánszféra helyét a társadalmi szféra veszi át, melyben az egyéni gazdasági érdekek, a szociális kérdések és az uniformizációs kényszer lesznek hangsúlyosak. Az igazi politikai kérdések helyett a gazdasági érdekek és a szociálpolitika lesznek dominánsak, miközben a közügyektől távol tartott egyének folyamatosan a konformizmus és az egyformaság állapota felé tartanak (Arendt 1998, 28-35).



biztosít azok számára, akik a közügyekkel kívánnak foglalkozni. Az elemi tanácsok tehát a mikronyilvánosságok szinonimái. Ha így értelmezzük, akkor viszont a megvalósíthatósága már korántsem tűnik olyan elgondolhatatlannak, mint ahogyan az eddig látszott.

Verity Smith is azon az állásponton van, hogy az „elemi köztársaságok” láncolatát – értsük akár szervezetként, akár mikronyilvánosságként – ne egy új kormányformaként, hanem a képviseleti demokrácián belül gondoljuk el. Az arendti politikai elit kisebbségi csoportokban és önkéntes szervezetekben tevékenykedve képes lehet a meglévő struktúrán belül a demokratikus eszmék továbbfejlesztésére és közvetítésére, de semmiképpen sem váltható ki általa egy tömegdemokráciában a képviseleti rendszer. Smith szerint négyféleképpen értelmezhető az arendti elemi tanács, s ebből kiindulva négy pontban foglalja össze azokat a kritériumokat, melyeknek egy alkotmányos rendszeren belül teljesülnie kell ahhoz, hogy eljussunk az arendti ideális modellhez. Ezek (1) a lokális nyilvánosságok fenntartása; (2) a közvetítő politikai intézmények jelenléte; (3) az önkéntes szövetségek munkájának biztosítása; (4) a polgári engedetlenség lehetőségének biztosítása (Smith 2010, 111-112).

Arendt ugyanakkor rendkívül kritikus a képviseleti demokráciával szemben, nemcsak annak „antidemokratikus” jellege miatt<sup>96</sup>, hanem azért is, mert egy olyan tendenciát fedezett fel benne, miszerint a képviseleti demokrácia és annak anomáliái – korrupció, manipuláció, lobbicsoportok érvényre jutása, gazdasági érdekek dominanciája, politikai cselekvés lehetőségét korlátozó tényezők – folyamatosan elveszik az állampolgárok kedvét a közügyektől és a politikai cselekvéstől. Így a nyilvános-politikai tér késő modernitásbeli lehetőségterének szűkülésével párhuzamosan, folyamatosan csökken azok száma is, akik be akarnak lépni e térbe és a közügyekkel kívánnak foglalkozni. A munkás- és szakszervezetek működésével szemben szintén kritikusan lép fel, értelmezése szerint ezek a szervezetek nem az igazi politikai célokért harcolnak, hanem a meglévő torz viszonyok fenntartása mellett azok komfortosabbá tételéért – pl.: több szabadidő, kényelmesebb munkakörülmények (Arendt 1998, 71-72). Így Arendt nem tartja elégségesnek a képviseleti demokrácián belüli lehetőségeket a közös cselekvés aktusára, mivel a fennálló rendszer eltorzítja a motivációkat és a szándékokat: a politikai szabadság alárendelődik a nemzeti- és gazdasági érdekeknek, valamint még a kényelemnek is.

Mindennek ellenére megfontolásra érdemes a Sik által felvetett lehetőség, hogy a polgári nyilvánosság intézményét rekonstruáljuk, mely Arendt történeti elemzése nyomán a modernitás kezdetével ért véget (Arendt 1998, 28-35). Ha a tanácsrendszert mikronyilvánosságok hálózataként gondoljuk el, akkor megfontolható az önkormányzati rendszer olyan irányú átalakítása, amelyben a lokálisan érintett, és a feladatra elhivatott állampolgárok folyamatosan, aktívan beleszólhatnak a közügyek alakításába, amennyiben az adott kérdés természeténél fogva közös eszmecserét és nem szaktudást igényel.

#### 4. Összegzés

A tanulmány célja a Hannah Arendt által töredékesen felvetett elemi köztársaságok politikai modelljének rekonstruálása és értelmezési lehetőségeinek bemutatása volt, továbbá, hogy Arendt írásai és az őt értelmezők alapján felvázolja azokat a kritériumokat, melyek teljesülése esetén egy jól működő, stabil és demokratikus államberendezkedést kapunk, mely nem csupán Arendt elvárásait elégítheti ki, hanem a gyakorlatban is elgondolhatók.

A fentiek alapján elmondható, hogy az arendti tanácsrendszernek alapvetően két, egymással élesen szembenálló olvasatát kapjuk. Az egyik dimenzió a tanácsrendszer, mint teljesen új kormányzati forma, mely alternatívája és nem pusztán kiegészítője a képviseleti

---

<sup>96</sup> A képviseleti demokráciával alapvetően az a baj Arendt szerint, hogy természeténél fogva nem tud megfelelően működni. Nem tartja valódi demokráciának, mivel csak a választók érdekét vagy jólétét lehet delegálni vagy képviselni, cselekedeteik és véleményeik azonban nem képviselhetők, s ezek jelentenek a valódi politikai cselekvést (Arendt 1991, 352).

demokráciák rendszerének. A másik dimenzió pedig nem egységként, hanem elemenként értelmezi azt: kiragadva egy-egy jellemzőjét az arendti elemi tanácsoknak értelmezhetjük azt a politikai nyilvánosság kiterjesztéseként vagy az önkormányzatok reformjaként is, de mindenképpen a már meglévő politikai struktúrán belül. A bemutatott értelmezések fényében a második olvasat megragadhatóbb, mely alternatívát kínál a képviseleti demokrácián belül a közügyek közös, aktív gyakorlására.

Ennek megvalósításához az alábbi elveket kell szem előtt tartani: (1) a mindenkori államhatalomnak biztosítania kell polgárai számára, hogy a közügyek alakításának aktív részesei lehessenek. Erre alternatíva lehet az önkormányzatok működési elvének újragondolása az állampolgárok rendszeres, aktív bevonásával; valamint a lokális politikai nyilvánosságok kiépítése valamennyi településen, ahol ezt a polgárok igénylik. (2) a politikai autonómia növelése. Ez részben összefügg az elsővel, hiszen az állampolgárok aktív bevonása egyben a politikai autonómia növelését is jelenti. De ezen túlmenően kibővíthetik az állampolgári jogokat és lehetőségeket, hiszen az arendti politikai szabadság pozitív szabadságjogként artikulálódik, a közügyek aktív alakítására. (3) megfontolandó a közügyek igazgatási- és a valódi politikai kérdések olyan irányú különválasztása, hogy míg előbbi továbbra is szakértők és szakpolitikusok tárgyalják, addig utóbbiak minden esetben nyilvános diszkusszió tárgyát képezzék. Ez nemzetpolitikai szinten nem megvalósítható, ugyanakkor itt ismét érdemes visszatérni az első pontra, az önkormányzatok reformjára, mely alapulhat ezen az elven. (4) föderatív-elven való működés kiterjesztése. Az önkormányzatok szintjét meghaladva, állami szinten is érdemes szövetségi rendszerben gondolkodni, amennyiben ez horizontális és nem hierarchikus struktúrában valósul meg.

Összegzésként két irány fogalmazható meg az arendti elemi tanácsok megvalósításával kapcsolatban. Az egyik az önkormányzati reform, mely a közvetlen demokrácián és az állampolgárok folyamatos, aktív bevonásán alapul. A másik pedig a civil társadalom szerepének és jogkörének növelése. Úgy gondolom, ezen a két úton érdemes továbbgondolni az Arendt által felvetett kérdéseket és lehetőségeket, s így a képviseleti demokrácia rendszerén belül is létrejöhetnek az Arendt által igényelt nyilvános-politikai terek, ahol a politikai szabadság realizálódhat, mi pedig elérhetjük a közboldogság állapotát.

## **Bibliográfia**

Arendt, Hannah (1970): *On Violence*, Florida: Harcourt Brace Jovanovich

Arendt, Hannah (1991): *A forradalom*, Budapest: Európa Könyvkiadó

Arendt, Hannah (1992): *A totalitarizmus gyökerei*, Budapest: Európa Könyvkiadó

Arendt, Hannah (1998): *The Human Condition*, Chicago: The University of Chicago Press

Arendt, Hannah (2008): Nemzetállam és demokrácia, In.: *Fogódzó nélkül: Hannah Arendt olvasókönyv*, Pozsony: Kalligram

Buckler, Steve (2011): Ethics and the Vocation of Politics. In: Anna Yeatman–Phillip Hansen–Magdalena Zolkos–Charles Barbour (szerk.): *Action and Appearance: Ethics and the Politics of Writing in Hannah Arendt*. New York, Continuum Books.

Habermas, Jürgen (1979): Hannah Arendts Begriff der Macht. In.: Adelbert Reif (szerk.): *Hannah Arendt: Materialien zu ihrem Werk*, Bécs: Europa Verlag

Habermas, Jürgen (1996): *Between facts and Norms: Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy*, Cambridge: The MIT Press

Olay Csaba (2008): *Hannah Arendt politikai egzisztencializmusa*, Budapest: L'Harmattan

Sik Domonkos (2012): *A modernizáció ingája. Egy genetikus kritikai elmélet vázlata*, Budapest: ELTE Eötvös Kiadó

Smith, Verity (2010): Dissent in Dark Times. Hannah Arendt on Civil Disobedience and Constitutional Patriotism, In.: Roger Berkowitz, Jeffrey Katz, Thomas Keenan (szerk.): *Thinking in Dark Times. Hannah Arendt on Ethics and Politics*, New York: Fordham University Press

Szücs László Gergely (2014): A politikai közösség határai Jürgen Habermasnál. In.: Buhály Attila; Reszler Gábor; Szoboszlai György; Óbis Hajnalka (szerk.): *Falak és választóvonalak a történelemben*. Nyíregyháza: Nyíregyházi Főiskola

Wellmer, Albrecht (2000): Arendt On Revolution, In.: *Cambridge Companion to Hannah Arendt*, Cambridge: Cambridge University Press

## **In principle – Mit mondhatnak az idegtudományok a szabad akaratról?** **Sági Péter Tamás (Eötvös Loránd Tudományegyetem)**

### **Absztrakt**

A Libet-típusú kísérletek eredményei immár több mint 35 éve vita tárgyát képezik, mind a neurofiziológiában, mind a kortárs filozófiában. Míg a filozófusok egy tábora biztosan állítja, hogy a kérdés már lezárult és az említett kísérletek cáfolták a szabad akarat létét, egy másik tábor szerint még csak elméletben sem lehet olyan kísérletet alkotni, mely cáfolná a szabad akarat létezését. Jelen előadásomban amellet fogok érvelni, hogy egyik tábornak sincs igaza. Jóllehet elméletben alkotható lenne olyan kísérlet, amely veszélyes a szabad akarat létezésére nézve, a Libet-típusú kísérletek jelenlegi formájukban nem voltak képesek megmutatni, hogy szabad akartunk pusztán illúzió.

Habár úgy gondolom, hogy a Libet-típusú kísérletekből levonni azt a következtetést, hogy nem létezik szabad akarat, nagyon elhamarkodott lépés volna, mégis úgy vélem, hogy az idegtudományok *elvben* alkalmasak lennének a szabad akaratnak pusztán illúzióként való leleplezésére. Írásom első részében felvázolom a szabad akarat releváns fogalmait és röviden vázolom, hogy miért nem jelentenek rájuk veszélyt az eddig elvégzett Libet-stílusú kísérletek (pl.: Libet 1983 és Soon et al. 2008). Írásom második, és egyben fő részében arra keresem a választ, vajon *elvben* lehetséges-e olyan kísérlet, amely veszélyes a szabad akaratunkra nézve, vagy másképpen megfogalmazva: relevánsak-e *egyáltalán* az empirikus kísérletek a szabad akarat vitában.

Nahmias és Roskies (2016) amellet érvel, hogy a fentiekhez hasonló kísérletek *elvben* sem cáfolhatják a szabad akarat létezését. Érveik két fő pillérré támaszkodnak: (i) állításuk szerint a szabad akaratba vetett hit empirikus cáfolatához az univerzális determinizmust kellene igazolni, amire az idegtudományok nyilvánvalóan nem képesek; (ii) a többszörös megvalósíthatósági tézis szerintük elméletileg is gátat szab az ilyen kísérletek bizonyító erejének. Habár érveik relevánsak, egyetértek Fischborn (2016) cikkével abban, hogy *mégsem ássák alá* teljesen az empirikus kísérletek bizonyító erejét.

A legfontosabb probléma az, hogy Nahmias és Roskies (valamint több másik szerző) téved, amikor azt mondja, hogy az empirikus kísérletek nem *lehetnek* cáfoló erejűek – például mert ahhoz az univerzális determinizmust kellene igazolniuk. Kísérletet teszek az ilyen típusú érvek általános hibájának feltárására, majd ebből kiindulva felvázolom, hogy a neurológiai kísérletek miként lehetnek cáfoló erejűek a jövőben. Tehát annak ellenére, hogy a jelenlegi Libet-típusú kísérletek még messze vannak attól, hogy cáfolják a szabad akarat létét, a neurofiziológiai kísérletek *fenyegethetik* a szabad akaratba vetett hitünket és nagyon is *relevánsak* ebben a vitában. Sőt plauzibilis azt gondolni, hogy néhány évtized múlva övék lesz a végső szó.

*Kulcsszavak: determinizmus, szabad akarat, idegtudomány, Libet kísérlet, cáfolhatóság.*

### **1.**

A legtöbb filozófiai kérdés nem vizsgálható empirikus módszerekkel. Van-e Isten? Léteznek-e lehetséges világok? Azonosak maradnak-e a fizikai tárgyak az időben? Milyen a tulajdonságok természete? Van-e a testtől független, nem fizikai lélek? Az ilyen és hasonló kérdések valószínűleg sohasem fognak empirikus alapon eldőlni. Léteznek azonban olyan filozófiai problémák, amelyeket talán eldönthet empirikus kísérlet. E témák közül az egyik a szabad akarat problémája. Ám, hogy világossá váljon, mennyiben relevánsak az ilyen irányú empirikus vizsgálódások, kicsit mélyebbre kell ásunk a témában.

Mit értünk egész pontosan szabad akarat alatt? Természetesen sok filozófiai definíció adható a szabad akaratra, de úgy vélem, a legtöbbünk prefilozofikus intuíciójához valami hasonló megfogalmazás áll a legközelebb: szabad akarat a felnőtt, mentálisan egészséges emberek azon képessége, mellyel képesek alternatív lehetőségek közül választani. Vagyis azok a személyek, akik rendelkeznek szabad akarral, dönthettek volna máshogy, mint ahogy éppenséggel döntöttek. Képesek A és B alternatíva közül mindenféle kényszer nélkül az egyik opciót választani úgy, hogy mindvégig nyitva állt előttük a másik opció választásának lehetősége. Általában azokat az eseteket, amikor nem volt lehetőségünk kettő vagy több opció közül választani (például, mert kényszer hatása alatt álltunk), nem tartjuk szabadnak. Tipikusan nem szoktuk felelősnek tartani a cselekvőt egy tettéért, ha nem dönthetett volna máshogy, mint ahogy éppenséggel döntött, így a szabad akarat fogalma nehezen elválasztható a morális felelősség témakörétől. Habár nem minden filozófus fogadná el a szabad akarat alternatív lehetőségekre és a másként cselekvés képességére építő definícióját (például a semi-kompatibilisták, Fischer & Ravizza 1998), mivel úgy tűnik, ez áll a legközelebb legtöbbünk szabad akaratról alkotott felfogásához, és mivel a hamarosan bemutatásra kerülő kísérletek is a máshogy döntés képességét igyekeznek kikezdeni, a továbbiakban a szabad akaratnak erre a definíciójára támaszkodom.

Egy magától értetődő veszély a szabad akaratra, mint a másként cselekvés képességére nézve a fizikai determinizmus. Fizikai determinizmuson itt annyit értünk, hogy ha ismerjük a világ valamennyi fizikai tényállását egy, a messzi múltban található t<sub>1</sub> időpontban, valamint az összes releváns fizikai törvényszerűséget, akkor ebből tökéletes pontossággal megjósolható a világ állapota bármely későbbi időpontra vonatkozóan. Vagyis, ha kiderülne, hogy ebben az értelemben determinisztikus a világ, akkor nem látszik az, hogy hogyan létezhetne szabad akarat (a fentebbi értelemben), mivel egyik időpontban sincsenek jelen olyan alternatívák, melyek a természeti törvények megsértése nélkül elérhetőek lennének. A választásaink tehát nem szabhatnak irányt a jövő alakulásának, hiszen egy ilyen modell esetén már a korábbi fizikai állapotok összességéből és a fizikai törvényekből következik, hogy milyen események fognak bekövetkezni.

De miért lehetnek relevánsak a bevezetőben ígért empirikus kísérletek? Azért, mert a determinizmus bizonyos releváns elméletei empirikusan alátámaszthatóak. Habár egyelőre nem tudjuk megmondani, hogy a végső fizika determinisztikus jellegű lesz-e, egyesek szerint készíthetőek olyan kísérletek, amelyek igazolni képesek egyfajta lokális determinizmust, például az emberi agyban. Ilyen kísérleteken dolgozik a neurofiziológia néhány jeles képviselője is. A kísérletek célja az, hogy az agy vizsgálata során (rendszerint EEG vagy fMRI alapon) megmutassák, az agy legalábbis valamilyen vonatkozásban determinisztikusan működik. Ha például egy bizonyos agyi mintázat mindig ugyanazt a döntést vonná maga után úgy, hogy a mintázat még az alany tudatos döntésménye előtt megjelent, a szabad akarat (mint máshogy cselekvésre való lehetőség) elég problémás helyzetbe kerülne. Ez alapján ugyanis elég plauzibilis állításnak látszik, hogy ilyen helyzetben minden megérzésünk ellenére valójában nem tehattünk volna máshogy, mint ahogy éppenséggel tettünk, hiszen adott agyi mintázatunkból egyértelműen következett egy későbbi cselekvés.

## 2.

A tanulmány tehát arra keresi a választ, hogy egyáltalán relevánsak lehetnek-e a neurológiai kísérletek a szabad akarat szempontjából. Vagy más szavakkal, hogy lehet-e egyáltalán olyan empirikus kísérletet csinálni, amely valami számunkra érdekeset mond a szabad akarat kapcsán. Cikkem végén világos lesz, hogy a neurofiziológia valóban veszélyes lehet a szabad akaratra, ha azon a máshogy cselekvés képességét értjük.

Hogy megtudhassuk valóban veszélyesek-e a neurológiai kísérletek a szabad akaratunkra nézve, azt kell megértenünk, miért gondolnánk *egyáltalán* azt, hogy egy empirikus kísérlet képes lehet a mindennapi szabad akarat képünket megcáfolni. Azt gondolom, hogy erre a célra a legtanulságosabb lenne áttekinteni a Marcelo Fischborn és Adina L. Roskies valamint Eddy Nahmias közti vitát, ugyanis elég pontos képet ad a diskurzusról, éles érvekkel mindkét oldalon.

Fischborn (2016) azt próbálja megmutatni, hogy a neurofiziológiai kísérletek hogyan lehetnek veszélyesek a szabad akaratra nézve. Érvelése szerint habár nagyon is relevánsak az ilyen jellegű kísérletek, attól jelenleg még messze vagyunk, hogy kijelenthessük, az idegtudomány megcáfolta a szabad akarat létét. Ennek fő oka a módszereink és eszközeink kezdetlegessége. Ebben a cikkemben nem térek ki arra, hogy konkrétan milyen érveket hoz fel az ismert empirikus kísérletek konklúziója ellen (mint amilyen Libet (1985) vagy Soon et al (2008)), de érdemes megjegyezni, hogy a jelenlegi kísérletek értelmezése kapcsán egyetért vele a Roskies-Nahmias szerzőpáros is. Ami igazán érdekes azonban, hogy Fischborn milyen érveket hoz fel amellett, hogy a neurofiziológia *elméletben* cáfolhatná a szabad akarat létét.

Fischborn szerint az univerzális determinizmus jelenlegi módszereinkkel nem alátámasztható. Vagyis nem tudjuk megmondani, hogy a világban (vagy, ha úgy tetszik, a befejezett fizikában) *alapvetően* determinizmus uralkodik-e. Ebben a pontban szintén egyetértés van közte és a Roskies-Nahmias páros között. A fő különbség és a cikk fő érdekessége azonban az, hogy Fischborn szerint semmi szükség nincsen az univerzális determinizmus alátámasztására ahhoz, hogy valamilyen empirikus tudomány igenis komoly veszélyt jelentsen a szabad akaratba vetett bizalmunk számára. Szerinte elég, hogyha az univerzális determinizmusnál valami sokkal kevésbé szigorú és könnyebben tesztelhető elmélet empirikusan igazolható - nevezetesen a lokális determinizmus - mégpedig nem is akárhol, hanem az emberi agyban.

A lokális determinizmus szempontjából elég, ha megmutatjuk, hogy két esemény szisztematikusan követi egymást, azaz például bármikor, amikor P történik, akkor Q történik. Nem kell elvárnunk azt, hogy ez igaz legyen az egész világra vagy a fizika legalapvetőbb szintjein (mint, ahogy az univerzális determinizmus lenne), pusztán meg kell figyelniük egy ilyen relációt. Ebből képez Fischborn agyi szabályszerűséget, mikor felvázolja az LD1 törvényt, melyet szerinte elméletben alátámaszthatna egy idegtudományos kísérlet. LD1 a következőképpen nézne ki: minden x-re és S személyre igaz, hogy bármikor, amikor x történik, ami egy B típusú agyi mintázat S agyában, akkor S megnyom egy adott gombot. Ennek érdekessége, hogy LD1 csak a lokális determinációt alátámasztó törvény lenne, vagyis *elvileg* igazolni lehetne empirikus kísérletekkel, de mégis nagyon úgy tűnik, hogy veszélyes lenne a szabad akaratunkra nézve.

Fischborn itt megjegyzi, hogy nem minden szabadakarat-koncepcióra lenne egyformán veszélyes ez a törvény. Egy ilyen törvény még önmagában nem lenne KO érv a szabad akarat ellen. Ugyanis LD1 pusztán azt mutatná meg, hogy egyes döntéseink előzetesen determináltak, nem azt, hogy az *összes* determináltak. Különösen az olyan elméletek, mint amelyet Robert Kane képvisel (Kane, 1996), kevésbé sérülnek egy LD1 jellegű szabály által. Ha például azt állítjuk (ahogy Kane), hogy szabadnak számítanak olyan döntéseink is, amelyek közvetetten egy korábbi szabad döntés eredményei (például olyanoké, amelyek valóban szabadon alakították a személyiségünket), de a jelenben determináltak, akkor elméletünkre kevésbé veszélyesek az LD1-szerű szabályok. Hiszen Kane azt mondhatná egy ilyen kísérletre, hogy valóban nem dönthettünk volna máshogy ebben az adott helyzetben, de a döntésünk szabadnak minősül, hiszen személyiségünkéből fakadt, ami felett egy korábbi pillanatban teljes kontrollal rendelkezünk. Fischborn elismeri ugyan, hogy egy ilyen empirikus bizonyítás Kane elméletére kevésbé lenne veszélyes, azonban minél több LD1 szerű szabályszerűséget találunk, annál

kevésbé lesz valószínű, hogy létezik bármilyen szabad döntés, beleértve Kane személyiségalkító döntéseit is.

Tegyük fel, hogy megfogalmazható egy még ennél is erősebb törvény pusztán lokálisan determinált alapokon. Fischborn ezt a törvényt DNC-nek nevezi, és azt érti alatta, hogy feltételezhető, hogy minden döntésünk előtt van egy azt megelőző agyállapot, ami abban az értelemben determinálja a későbbi döntést, ahogy azt LD1 valamely döntéstípussal összefüggésben leírja. DNC nagyon fontos, mert segítségével könnyen átlátható, hogy nem kell univerzális determinizmus ahhoz, hogy a szabad akarat veszélybe kerüljön. Ha létezik egy DNC jellegű törvény, akkor nyilvánvaló, hogy senki sem dönthetett volna máshogyan, mint ahogyan éppenséggel döntött, hiszen minden döntésre igaz az, hogy volt előtte egy agyállapot, amely egy, az LD1-hez hasonló törvénynek megfelelően determinálta a döntés kimenetelét. Természetesen a DNC igazsága Kane elméletét is veszélyezteti, mert az következne belőle, hogy egyetlen döntésünk sem szabad (mindegyik egy LD1-hez hasonló törvény által determinált), így nem beszélhetünk szabad személyiségalkító döntésekről sem. Fischborn nem foglal állást abban, hogy DNC hogyan lenne megtalálható, de azt állítja, hogy habár még távol állunk tőle, de a neurofiziológia elvben (*in principle*) megtalálhatja.

Fischborn fontosnak tartja megjegyezni, hogy jelenleg még LD1-et sem igazolták az eddigi kísérletek, sőt igen messze vagyunk attól, hogy ez sikerüljön. Viszonylag könnyűnek tartja belátni azt, hogy a Libet és Soon kísérletek elég módszertani és értelmezésembeli problémával rendelkeznek ahhoz, hogy ne tekintsük őket relevánsnak LD1 alátámasztása szempontjából. Azt gondolja azonban, hogy ez pusztán technikai korlát, aminek ledőlése csak idő kérdése. A lényeg gondolatmenete szerint az, hogy az idegtudomány elvben (*in principle*) igenis találhat LD1-jellegű törvényeket, melyek veszélyesek lennének a szabad akaratunkra nézve. Sőt, az idegtudomány az *a* tudomány, amely *elméletileg* képes lehet feltárni ilyen lokális determinizmusból fakadó törvényeket, *ha* azok valóban léteznek.

### 3.

Roskies és Nahmias (Roskies & Nahmias, 2017) Fischborn cikkére válaszul egy azzal ellentétes álláspontot fogalmaz meg az empirikus kísérletek relevanciája kapcsán. Habár egyetértenek abban, hogy a jelenlegi kísérletek nem ássák alá a szabad akaratba vetett hitünket, amellet érvelnek, hogy eleve nem is lehetséges neurofiziológiai kísérletekkel cáfolni a szabad akarat létét. Álláspontjuk mellett több megfontolandó érvet is felhoznak, a következőkben ezeket mutatom be röviden.

Roskies és Nahmias szerint az első probléma az, hogy az inkompatibilista álláspont vonzereje főként annak köszönhető, hogy mellette szólnak a kompatibilizmus ellen felhozott igen erős érvek, mint például a manipuláció érv és a konzekvencia érv. Ebben a tanulmányban nem vállalkozom ezeknek az érveknek elemzésére, de amit fontos megemlíteni, hogy ezek az érvek az univerzális determinizmus és a szabad akarat összeegyeztethetlensége mellett érvelnek, azaz amellet, hogy ha a világ egy távoli múltban található állapotában leírásából és a természeti törvények összességének leírásából következik a világ összes későbbi világállapotának leírása, akkor nem létezhet szabad akarat. Tehát a szerzőpáros szerint a determinizmus a szabad akaratot intuíciónk szerint eleve csak akkor fenyegetné, ha az univerzális determinizmus lenne igaz (ugyanis ekkor működnek a konzekvencia argumentumhoz hasonló gondolat-kísérletek). Szerintük tehát a lokális determinizmus nem jelent problémát a szabad akaratra nézve, egy empirikus kísérletnek az univerzális determinizmust kellene igazolnia, amire az idegtudomány nyilvánvalóan nem képes.

Egy további ellenvetésük, hogy LD1 nem lehet törvény, hiszen nem vonatkozhat mindenkire egyformán. Mivel szigorú értelemben pszichológiai törvények sincsenek, nem látszik az, hogy LD1 hogyan lehetne mindenkire érvényes, univerzális törvényszerűség. Ide

kapcsolódik egy másik ellenvetésük, miszerint a többszörös megvalósíthatósági tézis eleve nem teszi lehetségessé, hogy a neurofiziológia bármilyen értelemben cáfolja a szabad akaratot. Miért? Mert minden egyes agy máshogy működik, például máshol vannak benne bizonyos gondolatok reprezentálva, más neuronok okoznak hasonló érzeteket. Ha ez így van, akkor szerintük nem lehetséges néhány agyból törvényt alkotni arra nézve, hogy minden emberi cselekvés így működik. Mivel minden agy más, ezért ami igaz az egyikben, az teljesen máshogy fog működni a másikban. Ebből az következik, hogy nem állítható fel LD1 vagy DNC jellegű törvény. Ráadásul a többszörös megvalósíthatóság más értelemben is aláássa a szabad akarat elleni kísérleteket, ugyanis az következik belőle, hogy csak pszichológiai törvényeket állíthatunk fel. Mivel neurális szinten az említett tényállás miatt (más és más neuronok realizálhatják ugyanazt a mentális állapotot) nem alkotható törvény, és a kísérletekben egyébként is mindig valamilyen viselkedési kimenetet tanulmányozunk, csak és kizárólag pszichológiai szinten alkothatnánk törvényeket. Azt tehát nem tudhatjuk meg, hogy neurális szinten determinizmus van-e, és léteznek-e törvények. A többszörös megvalósíthatósági tézis miatt csak és kizárólag magasabb szintű leírás során alkothatunk törvényszerűségeket. Vagyis mivel a neuronok nagyon máshogy viselkednek minden kísérleti alany esetében, csak pszichológiai törvények alkothatóak az emberi viselkedéssel kapcsolatban. A szerzőpáros szerint azonban pszichológiai szinten sokkal kevésbé tűnik a szabad akaratra veszélyesnek egy ilyen törvény. Egy pszichológiai törvényszerűségnél ugyanis az okság nem a mechanikus részen (neuron-aktivitás) múlik. Így egy ilyen törvény nem tűnik annyira fenyegetőnek, mint egy tökéletesen kényszerítő mechanikai törvény.

Roskies és Nahmias utolsó érve a komplexitásból vett érv, vagyis, hogy az agy annyira komplex szerv, hogy bizonyos szabályszerűségek még nem jelentik azt, hogy a döntéseink okát találtuk meg benne. Ha például észrevennénk, hogy A B és C neuron tüzelését mindig D neuron tüzelése követi, akkor sem mondhatjuk, hogy ez a fajta lokális determinizmus a döntésünk oka vagy egyáltalán köze van a szabad akarathoz. Minden egyes neuron több ezer másikhoz kapcsolódik, minden gondolatban kicsit máshogy kommunikálnak és az egész rendszer komplexitása szinte végtelen. Ezért a szerzőpáros azt állítja, hogy ha minimális alrendszerekben találnak is ilyen törvényszerűségeket, akkor sem mondhatnánk azt, hogy az bármennyire is befolyásolja a döntésünket (hiszen ezer más tényezőt pedig nem vizsgáltunk közben). Az agy komplexitása tehát fundamentális problémát állít az empirikus kísérletek és a szabad akarat cáfolása közé.

#### 4.

Azt gondolom, hogy Roskies és Nahmias gondolatmenetével több probléma is van. Fischborn (Fischborn 2017) maga is válaszol a cikke, és habár álláspontom megegyezik az övével, úgy látom, hogy válasza nem fed le minden ellenvetést, és erősebb érveket is lehetne hozni a Roskies-Nahmias szerzőpáros gondolatmenete ellen.

Fischborn hangsúlyozza, hogy nem azt állította, hogy ezeket a törvényszerűségeket könnyű lesz felállítani (sőt, triviális, hogy nagyon nehéz lesz), hanem pusztán azt, hogy amennyiben léteznek ilyen törvényszerűségek, a neurofiziológia az alkalmas tudomány arra, hogy ezeket megtalálja az agyban.

De mit jelent egyáltalán az, hogy egy tudomány megtalálhat vagy bizonyíthat valamit? Fischborn szerint azt, hogy ha adott a világban egy szabályszerűség, akkor egy bizonyos tudomány képes felfedezni azt. Nyilvánvaló például, hogy a szociológia nem a megfelelő tudomány LD1 alátámasztására. Ellentétben ezzel, a fizika alátámaszthatja azt, hogy lehetséges időutazás *még akkor is*, ha az a gyakorlatban lehetetlen. Hogy egy tudomány alkalmas egy törvény alátámasztására, azt jelenti, hogy *elméletben (in principle)* bizonyíthatja, vagyis az a megfelelő tudomány a kérdéses törvény alátámasztására. Ebben az értelemben az



idegtudomány a megfelelő tudomány LD1 alátámasztására, hiszen nagyon úgy tűnik, hogy *találhat* LD1 törvényeket, *ha* azok valóban léteznek.

Egyetértek Fischborn-nal abban, hogy e vita szempontjából nem releváns az, hogy a konzekvencia érv alátámasztásához éppenséggel univerzális determinizmus kell. Ez a vita nem arról szól, hogy az inkompatibilizmus igaz-e, hanem hogy a szabad akaratnak, mint a nyitott alternatívák közti választás képességének feltételezése egyáltalán cáfolható-e az idegtudományos kísérletek által. Nyilvánvaló, hogy ha univerzális determinizmus uralkodik a világban, akkor nincs ilyen szabad akarat, de itt éppen az a kérdés, hogy egy annál „gyengébb” feltétel, a lokális determinizmus teljesülése esetén tartható-e a szabad akarat. Alapvetően a libertariánus filozófusok nem mástól félnek, mint az alternatív lehetőségek hiányától és az univerzális determinizmus igazoltsága éppen ezért lenne számukra megoldhatatlanul problémás. A lokális determinizmus a megfelelő helyen (az emberi agyban) azonban éppen azért problematikus, mert ugyanezt az eredményt éri el anélkül, hogy igazoltuk volna a determinizmus univerzális formáját. Vagyis a lokális determinizmus *elméletben* bizonyíthatja, hogy nem dönthettünk volna máshogy, mint ahogyan éppenséggel döntöttünk, és ez a tény *maga* az, ami miatt fenyegetővé válik a szabad akarat számára. Azt gondolom tehát, hogy a szerzőpáros elvét a célját, mikor azt állítja, hogy a szabad akarat veszélyeztetéséhez szükséges lenne az univerzális determinizmust igazolni.

A második komolyabb probléma a törvényekkel van. Roskies és Nahmias azt állítja, hogy nem alkothatunk LD1 szerű törvényeket, mert nem tudhatjuk, hogy azok minden személyre igazak lesznek-e (többek közt a többszörös megvalósíthatósági tézis miatt). Fischborn nem részletezi álláspontját a kérdésben, de úgy tűnik, egyetért azzal, hogy az LD1 jellegű kijelentéseket nem lehet egyértelműen törvénynek tekinteni - ebben azonban nem feltétlenül van igaza. A következőkben látni fogjuk, hogy LD1 igenis lehet törvényszerű bizonyos értelemben, de még ha nem is tekintjük klasszikus törvénynek, akkor sem vagyunk semmivel közelebb ahhoz, hogy ezzel az érveléssel megvédjük az elágazásos értelemben vett szabad akaratot az empirikus kísérletektől.

Úgy gondolom, hogy a szerzőpáros álláspontja a törvényekről nem tükrözi azt, ahogy a tudományos élet működik. Minden egyes tudományos törvény hatalmas számú mintán, különböző helyeken és állapotokon elvégzett kísérleten alapul. Ebből a hatalmas számú mérésből és az ellenpéldák hiányából következtetünk például fizika törvényekre. Tekintve, hogy több ezer mérés és elmélet ugyanazt igazolja, törvénynek fogadjuk el őket. Ez nem jelenti azt, hogy objektíve tudjuk, hogy minden esetben igazak, minden egyes példányra és helyzetre, de azt jelenti, hogy nagyon-nagyon valószínű, hogy igazak.

De ha Nahmias és Roskies azt várja el, hogy végtelen számú kísérletet végezzünk el minden egyes emberen ahhoz, hogy valamilyen törvényszerűségről beszélhessünk, akkor félreértik a tudomány egyik alapvető működtető elvét. Ugyanis nagyon nagyszámú individuális LD1 megtalálásából igenis törvényszerűség következne és ez a tény nagyon is veszélyes lenne a szabad akarat feltételezése szempontjából. Nagyon valószínűnek tűnik, hogy az agy általános működési elvére vonatkozna a törvényszerűség, nem pedig individuális neuronokra.

Vagyis egy ilyen törvény megtalálása nem azt jelenti, hogy adott neuronok minden egyes emberi agy X, Y, Z koordinátáján ugyanazt a mentális állapotot reprezentálják, hiszen ez triviálisan nem igaz. Sokkal inkább arról van szó, hogy hatalmas minta után törvényszerűséget kapnánk abban az értelemben, hogy vagy minden mentális állapot előtt találhatunk olyan agyállapotot, amiből az teljesen biztosan következik, vagy (kevésbé szigorúan) bizonyos mentális állapotok egyértelműen következnek bizonyos agyállapotokból. Mindkét esetben egyénekenként eltérő neuronok okozzák az adott mentális állapotokat, de nagyon erősen megjósolható módon. Azt gondolom, hogy amennyiben akár csak individuális szinten is, de léteznek ilyen törvények, a szabad akarat nagyon nehéz helyzetbe kerül, függetlenül attól, hogy minden egyénben máshol vannak azok a neuronok, amik adott viselkedési kimenetet okoznak.

Az egyéneken belül ugyanis egyértelműen és klasszikus értelemben törvényszerűségekről lenne szó, mégpedig olyanokról, amiket az idegtudomány fedezhet fel. Ha kiderülne, hogy nagyszámú alany működik egyéni, determinisztikus törvényszerűségek alapján, valószínűleg senki nem tartaná tovább, hogy létezik szabad akarat elágazásos értelemben.

Ide kapcsolódik a többszörös megvalósíthatósági tézis, amelynek jelentőségét szintén rosszul értékeli a szerzőpáros. Való igaz, hogy minden egyes individuum agyában más és más neuronok reprezentálnak adott mentális állapotokat, így egyetlen „neurális térkép” és annak szabályszerűségei nem lesznek applikálhatók minden egyes emberre. De miért lennének azok? Ezzel pusztán annyit mondtunk, hogy minden egyes agy máshogy reprezentál és kicsit más helyen tárolja az adott információt. Ez azonban nem egy újszerű állítás és nem releváns a szabad-akarat vitában. A fontos az, hogy megeshet, alapvetően minden agy ugyanazon szabályszerűségek alapján működik, és ha ez így van, akkor az idegtudományok megtalálhatják ezeket a szabályszerűségeket. Nagyon leegyszerűsített példával élve: egy operációs rendszer működése szempontjából irreleváns, hogy az adatok, amelyek alapján működik, a HDD melyik szektorában vannak tárolva, a működési elve azonban adott marad. Képzeljük el, hogy a távoli jövőben már ismerjük ezeket a szabályszerűségeket. Roskies állításából pusztán annyi következik, hogy ismeretlenül egyetlen idegtudós sem lesz képes megmondani, hogy melyik agyállapotunkból melyik következik. Azonban felételezve a technológia megfelelő fejlettségét teljesen plauzibilis azt gondolni, hogy ha adunk a tudósoknak öt percet, hogy kalibrálja a műszert, és feltérképezze, hogy a mi agyunkban hol vannak bizonyos reprezentációk és összeköttetések, később már meg tudná mondani a lokális determinizmus alapján, hogy mit fogunk választani. Ebből az látszik tehát, hogy amennyiben az alapvető szabályszerűségeket ismerjük, a többszörös megvalósítás nem jelentene gátat egy általános működési elv és szabályszerűség felállítására szempontjából. Ha elképzeljük, hogy ezt a kísérletet elvégezték egymillió emberen, és mindig öt perc kalibrálás után képesek voltak az idegtudósok megmondani, hogy mit fogunk dönteni, igen csekély vigasz volna annak kétségbevonása, hogy vajon az idegtudósok által megtalált és alkalmazott szabályszerűségek már törvénynek számítanak-e. Ebben az esetben a szabad akarat, mint a másként cselekvés képességével egészen biztosan nem rendelkezne.

Azt gondolom, hogy a szerzőpáros elvét a célját akkor is, amikor feltételezi, hogy csak pszichológiai törvényszerűségek alkothatók az emberi viselkedéssel kapcsolatban. Nyilvánvalóan nem csak pszichológiai törvényszerűségeket keresünk a neurofiziológiai kísérletekben, hiszen azt vizsgáljuk, hogy milyen agyi aktivitások milyen viselkedési kimenetet okoznak, ez pedig nem számít klasszikus értelemben pszichológiai törvénynek, hiszen a bemenet nem tartalmaz magasabb szintű leírást. Éppenséggel pont a neuron-aktivitást figyeljük és azt, hogy az mit okoz viselkedési szinten. Roskies és Nahmias azt állítja, nem olyan fenyegetőek a pszichológiai törvények, hiszen az oksági szál nem a döntéshozói folyamat mechanikus részén van. Habár ez a kijelentés eleve erősen megkérdőjelezhető, ebben az esetben nem is releváns. *Éppen* az oksági rész, ami a kísérletekben biztosan nem pszichológiai vagy magasabb szintű leírás alapján történik, hiszen az agyi aktivitást vizsgáljuk és semmi mást. Arra vagyunk kíváncsiak milyen agyi történést, milyen viselkedési kimenetet von maga után. Ha az idegtudomány talál valamilyen törvényszerűséget (és ilyet elméletben mindenképpen találhat) akkor, az nem pszichológiai törvényszerűség lesz, hanem egy olyan törvényszerűség, ahol mechanikus okok viselkedési kimeneteket okoznak. Éppen úgy, ahogy adott parancsok lefutása egy robotkar felemelkedését okozza.

De még talán ennél is lehetünk szigorúbbak, és feltételezhetjük, hogy a későbbi viselkedési kimenet (például kézfelemelés) is rendelkezik egy megtalálható agyi mintázattal. Ebben az értelemben pedig a mentális leírás teljesen kizárható, és egy egyszerű, mechanisztikus, fizikai bemenet adott fizikai kimenetet okoz. Úgy is értelmezhetjük a kísérleteket tehát, hogy a céljuk megtalálni adott agyi aktivitást, ami egy másik adott agyi aktivitást von maga után, teljesen mechanisztikus, determinisztikus módon. Minél közelebből

nézzük a problémát, annál jobban látszik, hogy egyfelől az idegtudomány egyáltalán nem pszichológiai törvényszerűségeket keres, másfelől, hogy ezek a törvényszerűségek nagyon is valószerűek, és ha léteznek, a kísérletek megmutathatják őket individuális szinten.

Ugyanez a megoldás probléma lesz a komplexitásból vett érv számára is. Nem azt próbálják alátámasztani a jelenlegi neurofiziológiai kísérletek, hogy adott neuron tüzelése egy másik adott neuron tüzelését vonja maga után, hanem (és ez sokkal erősebb állítás) hogy adott agyi működés (komplexitástól függetlenül) maga után vonhat egy szabadnak tűnő, de determinált viselkedési formát. Ha már egyetlen neuron kisüléséből is következne egy megjósolható döntés az nagyon problémás lenne, de ha nem, akkor is úgy tűnik, hogy a komplexitás probléma pusztán a technológia fejletlensége miatt tűnik problémának. Húsz évvel ezelőtt 100 millió tranzisztor volt egy fejlett asztali számítógép processzorában, ma több mint ötmilliárd van egy okostelefonban. Nem nehéz belátni, hogy a technológia fejlődésével egyre több agyi történést tudunk majd monitorozni valós időben és egyre kevésbé lesz probléma a komplexitás. Valószínűleg már csak idő kérdése, hogy az idegtudományos kísérletekben ne agyterületek vizsgálatáról beszéljünk, hanem egyes neuronokról és azok kisüléseiről, valamint neuron-csoportok összeköttetéseiről. Az agyi vizsgálódások térbeli és időbeli felbontásának mértéke pusztán a technikai fejlettség kérdése. A lényeg azonban most is a következő: ha bármilyen idegtudományi módszerrel megmutatható előre, hogy mit fogunk dönteni, akkor a szabad akarattal, mint a másként cselekvés képességével nem rendelkezhetünk. Ha pedig ilyen kísérlet alkotható, akkor a neurofiziológia a megfelelő tudomány annak megalkotására és kivitelezésére. Vagyis az empirikus kísérletek nagyon is relevánsak és potenciálisan veszélyesek a szabad akaratra nézve.

## **Bibliográfia**

Fischborn, M. (2016). *Libet-style experiments, neuroscience, and libertarian free will*. *Philosophical Psychology*, 29, 494–502.

Fischborn, M. (2017). *Neuroscience and the possibility of locally determined choices: Reply to Adina Roskies and Eddy Nahmias*. *Philosophical Psychology*, 30(1-2), 198-201.

Fischer, J.M., & Ravizza, M. (1998). *Responsibility and Control: A Theory of Moral Responsibility*, Cambridge University Press

Kane, R. (1996). *The significance of free will*. New York: Oxford University Press.

Libet, Benjamin (1985). *Unconscious Cerebral Initiative and the Role of Conscious Will in Voluntary Action*”, *Behavioral and Brain Sciences*, 8(4): 529–566.

Roskies, A., & Nahmias, E. (2017). *“Local determination”, even if we could find it, does not challenge free will: Commentary on Marcelo Fischborn*. *Philosophical Psychology*, 30(1-2), 185-197.

Soon CS, Brass M, Heinze HJ, Haynes JD (2008). *Unconscious determinants of free decisions in the human brain*. *Nat Neurosci* 11: 543–545.

## Megjegyzések az áldozatról Lukács György filozófiájának vonatkozásában Szabados Bettina (Eötvös Loránd Tudományegyetem)

### Absztrakt

A tanulmány abból a felvetésből indul ki, miszerint Lukács György filozófiájának centrális fogalma az áldozat: az ifjúkori írások súlyos etikai dilemmáira végül az áldozathozatal ad választ, melynek csúcspontja Lukács marxista fordulata. Filozófiájának többrétűségéhez tehát az áldozat fogalma nyújt egy újszerű értelmezési lehetőséget. A tanulmány továbbá, amellett, hogy kísérletet tesz ennek a felvetésnek a bebizonyítására, kénytelen szembenézni az áldozat fogalmának jelentéseltolódásaival. Az áldozat értelmezése sok esetben még mindig az archaikus társadalmak áldozatbemutatásához van kötve, miközben a modernkori áldozattal kevés elemző tanulmány foglalkozik (habár az utóbbi években egyre nagyobb figyelmet kapnak a különböző áldozatnarratívák). Münkler-Fischer szerzőpáros az áldozatnak három típusát rögzíti: az első az archaikus társadalmakban bemutatott kultikus adományhoz, felajánláshoz köthető, melynek lényege, hogy közvetlenül valamilyen pozitív hatást kell kifejtenie egy kedvező természeti jelenség (például esőzés) képében. A második típusa az áldozatnak már nem köthető az adományhoz, hiszen végső soron önfeláldozás valamilyen magasabb eszme, cél érdekében, szolgálatában. Az áldozat harmadik típusa pedig egy passzív értelmezés: valamilyen történésnek (például autóbaleset) a károsultjai lesznek áldozatként azonosítva. A modern áldozat utóbbi két típusának esetében tehát már nem beszélhetünk az áldozat adományjellegéről, sokkal inkább a nyelv eszközeivel egy metaforikus átvitel figyelhető meg: valamilyen cselekvés, történés alakjait később áldozatokként azonosítjuk, például az öbölháborúban elesetteket is áldozatnak nevezzük, de a másokért tett erőfeszítéseket is áldozathozatalként szokás emlegetni. A tanulmány szempontjából az áldozat második típusa, az önfeláldozás válik fontossá Lukács György filozófiájának értelmezéséhez. A tanulmány azonban, az előre megszabott keretek miatt, nem vállalkozik arra, hogy átfogóan elemezze az áldozatfogalmat, csupán megjegyzésekkel, kiegészítésekkel szeretne szolgálni az áldozat újszerű megközelítéséhez elsősorban Lukács György filozófiáján keresztül.

Und so lang du das nicht hast,  
Dieses: Stirb und werde!  
Bist du nur ein trüber Gast  
Auf der dunklen Erde.

Johann Wolfgang Goethe: Selige Sehnsucht

A filozófus lét sajátága, hogy a gondolatok nem választhatók le és el magától a gondolkodótól: filozófiájában állandóan „benne” van, dilemmái realizálódnak a gyakorlatban is, melyeknek megoldása egyben megváltás is lenne. Különösen igaz ez a megállapítás Lukács Györgyre, akinek filozófiája etikai dilemmáktól terhes, főként premarxista időszakában, mikor a problémák és különböző megoldásaik egymást váltották, ezzel filozófiájának egy különösen sokszínű szövetét létrehozva, azonban nem csak a gondolatok disszonanciája feltűnő Lukácsnál, hanem ezeknek gyakorlati megvalósítása is. Lukács számára az etikai szférából való kiutat végül a tettnek való alárendelés jelentette, ahol a problémák, dilemmák érvényüket veszítik és minden a megváltás megvalósulását hivatott szolgálni. A megváltáshoz azonban nem vezet egyenes út, ezt ismerte fel Lukács György és a következőt jegyezte fel erről naplójában 1911. október 27-én: „Most oly tisztán látom, mint soha azelőtt: a szentnek előbb bűnösnek

kellett lennie; csak a bűnön, a bűn elkövetésén keresztül tudja abszolút maga alá gyűrni a létet; és ugyanakkor: csak azáltal lehet istenben, hogy azelőtt bűnben leledzett.” (Lukács 1982, 443. skk.) Lukács értelmezésében tehát a bűn elkerülhetetlen eleme a megváltásnak és semmilyen etika nem jelent kiutat a bűnből, melyet vállalni kell. Az „etikai öneszmélet”, ahogy azt Lukács írja 1919-es *Taktika és etika* című cikkében, csupán azt segít felismerni, hogy vannak bizonyos tragikus helyzetek, mikor az egyetlen út a bűn vállalása, miközben az etika arra is megtanít egyúttal, hogy „még ha két bűn között kell is választanunk, akkor is van még mértéke a helyes és a nem helyes cselekvésnek. Ez a mérték: az *áldozat*.” (Lukács 1987, 132 – kiemelés Sz.B) Lukács 1918-as választása, kinyilatkoztatása, jól ismert momentuma mind filozófiájának, mind életútjának: premarxista korszakának polémiája ezután megszűnik és gondolatainak iránya nyugvópontra érkezik, miközben maga Lukács is törekszik egész életútjára és munkásságára egy egységességet felmutatni, például késő önéletrajzi írásában a *Megélt gondolkodásban* (Lukács 1989), mégis 1918-as választása az egyik legtöbbet tárgyalt problémája, töréspontja, filozófiájának. Számítalan értelmezés, megközelítés tárgyalja tehát Lukács „pálfordulását” és későbbi gondolkodói életútjának alakulását, miközben tovább gazdagítja ezeket a tanulmányokat az írójuk autonóm értelmezése is: jelen tanulmány is erre tesz kísérletet, azonban egy eddig még kevésbé érintett szempontból.

\*

Lesznai Anna, aki a Vasárnapi Kör egyik tagja, Lukács barátja és kortársa volt, *Spätherbst in Eden* című regénye 1965-ben (Kőbányai 2019, 678), a magyar kiadás (*Kezdetben volt a kert*) előtt jelent meg és az emigrációs irodalomnak egyik kulcsregénye, noha az irodalmi kánonba sohasem került be. Lesznai már emigrációban, még az 1930-as évek kezdetén kezd el dolgozni 1300 oldalas kétkötetes nagyregényén, melyet aztán harminc éven át ír. A regény munkacíme kezdetben *Béke és pusztulás* volt (i.m. 676), ami kifejezi a regénybe belesűrített már-már közhelyé vált „minden Egész eltörött” –érzését. Lesznai műve körülbelül a szabadságharc elfojtásától kezdve a Tanácsköztársaság bukásán át egészen az emigráció első pár esztendőjéig követi nyomon egy nagybirtokos zsidó család sorsásának alakulását – Lesznai saját és családja életét meséli el a regényben (hiszen valóban mesét ír Lesznai, egy generáció álmának elmesélésére vállalkozik) – miközben megelevenednek az utókor emlékezetének perifériájára szorult alakok – mint az első kötetben a felvidéki földesurak, míg a másodikban a *Szellem*, a *Vasárnapi Kör*, a *Huszádik Század* vagy a *Nyolcak* tagjai (Radnóti 2015). Ez a generáció a megváltásról álmodozik, amely azonban a regénybéli Lizó számára a kiábrándulás képében jön el, míg mások áldozatul esnek oltárán. A regény egyik mellékszereplője, de a történelmi eseményeknek mégis mozgatórugója, Aranyossy László egy elvektől vezérelt tisztaszívű gondolkodóként van ábrázolva, aki nem tud szabadulni a cselekvés felelőssége alól: a cél az egyén szabadsága és megváltása, ennek eszköze a forradalom (Lesznai 2019, 464), azonban – ahogy ez a regényben is jól nyomon követhető – belső harcot vív a teória praxissá emelésének lehetőségeiről. Az elvek – úgy érzi – polgári formulákba merevülnek gondolkodásukban, ahelyett, hogy cselekvő erővé duzzadnának (i.m. 465). László kiútját ebből az elvi zsákutcából az a felismerés jelenti, hogy a megváltás csak úgy jöhet el, ha a megváltandó egyén teremt elő és meg saját megváltását: Hegel filozófiája ekképp válik Marxnál tudománnyá (i.m. 466. skk.). Az eszme tehát a megváltás valósággá tétele, amelyhez azonban a cselekvés, azaz a bűn és az erőszak, vállalásán keresztül vezet az út: „(...) [M]it szólnátok, ha a kubikus megijedne a föld sarától? Milyen jogon féltjük épp mi az erkölcsi tisztaságunkat? Milyen jogon óvakodjunk az erőszaktól, bűnök elkövetésétől, épp mi, akik eddig minden bűn gyümölcsét élveztük?” (i.m. 468) A megváltás áldozattal jár, a regénybéli Aranyossy egyrészt saját erkölcsi felsőbbrendűségét áldozza fel a cselekvés érdekében, majd a Tanácsköztársaságot követő megtorlás áldozatául esik. Az emigrációba menekült „fegyverbarátság” szövetségesei Aranyossy László sorsát beteljesülésnek látják (i.m. 600) – aki megtett kilencvenkilenc lépést

és tudta, hogy a századik már a halálba visz (i.m. 568), hiszen „(...) az áldozattal járó cselekvés fontosabb a legfontosabb döntésnél is.” (i.m. 499)

Kortörténeti kulcsregénynek is nevezhető Lesznai regényének második kötete (Radnóti 2015), hiszen az események és alakok ábrázolása hiteles, habár Lesznai olykor változtat a valóságon: a Lukács Györgyöt megtestesítő Aranyossy László megmarad az erkölcsi tisztaság szintjén, meghal az elveiért, míg a valóságban Lukács nem teszi meg azt a bizonyos századik lépést.<sup>97</sup>

Lukács György egzisztenciális döntését<sup>98</sup> tehát már a kortársak is egyfajta áldozatvállalásnak tekintették, a megváltás érdekében tett kötelező áldozathozatalnak. Így jelen tanulmány végső soron azon a felvetésen alapszik, miszerint Lukács György filozófiájának centrális fogalma az áldozat – etikai dilemmái mind e körül csoportosulnak és műveihez egy mélyebb értelmezési lehetőséget nyújt(hat) az áldozat fogalmának újszerű olvasata. Mindezek mellett további eredménye lehet a tanulmánynak, hogy az áldozat fogalmát más szempontból, új megközelítésből értelmezi, hiszen az áldozat mindeközben egy igencsak terhelt fogalom, mely a huszadik század történelmi eseményeinek tekintetében jelentős átalakulásokon ment át.<sup>99</sup> A dolgozat első felében ennél fogva az áldozatnak ezt a jelentésátalakulását tárgyalom, mely már nem csak archaikus társadalmakhoz köti az áldozatbemutatást, hanem a modernkori áldozatvállalást is (f)elismeri.<sup>100</sup> A dolgozat második felében az áldozatnak ezt az újfajta értelmezési irányát szeretném felmutatni Lukács György filozófiájában és amellet érvelni, hogy a lukácsi filozófia központi eleme, fogalma az áldozat.

## 1. Az áldozat fogalmának jelentéseltolódásai

Herfried Münkler és Karsten Fischer „*Nothing to kill or die for...*” – *Megjegyzések az áldozat politikai elméletéhez* című kiváló tanulmányukban tesznek kísérletet arra, hogy az áldozat huszadik században megfigyelhető jelentéseltolódásait leírják (Münkler-Fischer 2019). A szerzőpáros rávilágít arra, hogy az áldozatnarratívák leginkább az archaikus társadalmak áldozatbemutatásához köthetők, míg a huszadik századi elméletekben alig-alig szerepelnek a kortárs áldozat-jelenségek, miközben az elmúlt évszázadban hatalmas áldozat-retorika fejlődött ki (i.m. 85), amely leginkább a két világháború, a gazdasági és technológiai haladás, valamint a politikai elnyomás és üldözés jelenségeire koncentrálódott (uo.). Megfigyelhető továbbá, ahogy erre a tanulmány is rámutat, hogy különböző területek, például a politikatudomány, a szociológia, a teológia, a filozófia, vagy akár a régészet mind más szempontból beszél az áldozatról és az áldozatnak tulajdonképpen nincs egy általánosan elismert és elfogadott elmélete (uo.). Ezt az elméleti érdektelenséget azzal lehet magyarázni, hogy inkább az archaikus társadalmakban volt valóságos intézmény az áldozat, a modern áldozat ezzel szemben

---

<sup>97</sup> A Vasárnapi Kör társaságának története több regényben is szerepel, például Ritoók Emma *A szellem kalandorai* vagy Kaffka Margit *Állomások* című műve, Sinkó Ervin *Optimisták* című nagyregénye, Tormay Cécile *Bujdosó könyve*, illetve a már elfelejtett Kádár Karr Erzsébet *Gyönyörű ősz* című könyve is ezt a korszakot dolgozza fel. Ide sorolható még Rakovszky Zsuzsa 2014-ben megjelent *Szilánkok* című műve is.

<sup>98</sup> A kifejezés Fehér M. Istvántól származik (Fehér M. 2005).

<sup>99</sup> A tanulmány alapjául szolgáló előadás *Megjegyzések az áldozatról. Az áldozat értelmezése a szent és a profán határán* című előadás az Ütközéspontok VI. konferencián hangzott el 2019. május 24-én. Az előadáshoz korreferátumot Dr. Vassányi Miklós írt, akinek hasznos megjegyzései további értelmezési lehetőségekkel gazdagították a tanulmányt, azonban rámutattak arra a tényre is, hogy az áldozatról továbbra is csak vallástörténeti, vallástudományi értelemben gondolkodnak és az áldozatot még mindig csak az archaikus társadalmakhoz kötik. A korreferátum figyelmen kívül hagyta, hogy az áldozatnak lehetséges a huszadik század társadalom- és politikaelméleteihez köthető értelmezése is, amely már nem azonos az archaikus társadalmakban bemutatott áldozattal.

<sup>100</sup> Az áldozatnak ez az értelmezése azonban korántsem teljes és átfogó a tanulmány előre megszabott keretei miatt. Ahogy a címben is jeleztem, jelen tanulmány „csupán” megjegyzésekkel, kiegészítésekkel tud szolgálni az áldozat újszerű megközelítéséhez, ellenben az itt közölt elemzés a szerző disszertációs dolgozatán alapszik.

sokkal inkább metafora-átvitel, azaz a nyelv eszközeivel, segítségével különböző társadalmi jelenségek azonosítása, értelemadása (i. m. 86). A modern áldozatnak ez a fentebb leírt jellege teszi lehetővé, hogy ekvivokáció jöjjön létre és az áldozat megnevezést mindennapi beszédhelyzetekben is alkalmazzuk, azaz politikai, gazdasági vagy magánéleti kontextusban, például beszélhetünk a második világháború áldozatairól, a közlekedési balesetek áldozatairól vagy akár magánéleti áldozathozatalról is (uo.). Ahhoz, hogy az áldozat fogalma ne maradjon meg a nyelvi értelemátvitel szintjén, szükséges felismerni, hogy az áldozathoz köthető valamifajta lemondás, felajánlás mind az archaikus társadalmakban, mind a modern társadalmakban (uo.). Ennek értelmében a szerzőpáros az áldozat fogalmát háromféleképp definiálja: 1) Az áldozat egyik típusát leginkább az *Opfer* szó fejezi ki, amelynek gyökere a latin *operari* és az *offere* szavakban gyökerezik, melyek egyaránt kifejezik az áldozat cselekvés- és adományjellegét. Az áldozatnak ez a típusa mindig valamilyen kultikus adományhoz köthető és azon a felismerésen, belátáson alapul, hogy az ajándékba kapott létezésért cserébe az embernek is valamilyen áldozatot, legyen az dolog-, állat-, vagy esetleg emberáldozat, kell bemutatni az istenségeknek. Az áldozatnak ez a jellege a mágikus világképhez köthető és nagy kulturális állandósága van, hiszen az áldozatnak tulajdonított hatások sosem maradnak el (értve ezalatt bizonyos természeti jelenségeket, például az esős évszak kezdetét, vagy a társadalmi rend fennmaradását, utóbbi nem közvetlenül, inkább lélektani úton hat). (i.m. 87. skk.) 2) Az áldozatnak a második típusa a *lemondás*on alapszik, ami a valamilyen dologról vagy értékről való lemondástól egészen az önfeláldozásig terjedhet. Az áldozatnak ez a típusa azonban nem köthető a mágikus világképhez, mert nem valósul meg benne az áldozat adományjellege, sokkal inkább a racionális *értelemadás* van elvárva az áldozatnak ettől a fajtájától. Érdemes itt a teljes definíciót idéznünk a biztosabb megértés érdekében:

„Amennyiben egy cselekvésnek (vagy a cselekvés elhagyásának) az értelmezése lép a szigorú, rituális értelemben vett kultikus cselekvés helyére, akkor az odaadást, illetve a lemondást nem szükséges szertartásosan és rituálisan végrehajtani. Épp ez vezethet az áldozat és az áldozatkészség tágabb értelmezéséhez, mivel itt már nem pusztán szigorúan rituális kontextusokban zajló kultikus cselekvésekről van szó, hanem bizonyos cselekvés-konstellációkat értelmeznek kvázi-rituálisan áldozatterhesként (...).” (i.m. 88)

Jelen tanulmány szempontjából az áldozatnak ez az értelmezése válik kulcsfontosságúvá, mivel ennek az áldozattípusnak fontos eleme az önkéntes lemondás és feladás valamilyen cselekvés vagy éppen a cselekvés megtagadása által. Az áldozat harmadik típusa az első kettő típusal ellentétben passzív: valamilyen idegen erőszak elszenvedéséhez köthető. Az áldozat általában valamiben bűncselekmény, baleset vagy katasztrófa károsultja, így az érintett illegitim módon vált áldozattá (uo.). Az áldozatnak ezt az *aktív – passzív* jellegét leginkább a *sacrifice – victim* szóhasználattal lehet megkülönböztetni.

### 1.1. Az áldozat, mint önfeláldozás

Az áldozat második típusa, ami tehát aktív, lemondás és odaadás útján történik, valamint interpretáció révén egy racionális értelemadáshoz köthető mindig valamilyen magasabb cél érdekében jön létre, legyen az egy eszme, Isten vagy a haza szolgálata. Ennélfogva, míg az áldozat első típusát egy vallási áldozatnak tekinthetjük, addig a második típus sokkal inkább morális áldozatként definiálható. A morális áldozat alapja, hogy a saját élet odaadását csak az legitimálhatja, ha valami magasabb rendű érdekében valósul meg az áldozat.<sup>101</sup> Az

<sup>101</sup> A modern áldozat értelmezéséhez hozzátartozik továbbá, hogy míg az archaikus társadalmakban az áldozópap előre felkészítette az áldozatot, addig a modern társadalmakban az áldozatot utólag azonosítják áldozatként, ez az azonosítás pedig a társadalmi értelemközvetítők feladatává vált. Ezzel a megállapítással kapcsolatban Münkler-Fischer szerzőpáros arra hívja fel a figyelmet, hogy a szociálpolitikai elosztási harcban előnyössé vált áldozatnak

áldozatfogalomnak ez az átértelmezése a felvilágosodásig vezethető vissza, ahol az áldozat gondolata még visszás volt, hiszen „az értelem autonómiája nem fogadhatta el a racionálisan nem kalkulálható hatalmaknak az áldozatkultuszban jelenlévő elismerését” (i.m. 96). Az áldozat fentebbi, modern átértelmezéséhez hozzátartozott az ember önképének megváltozása is: a felvilágosodás óta az áldozat elsősorban nem az adományozást jelentette, hanem a valamiről való lemondást, ami tehát egészen az önfeladásig terjed (uo.). A marxista filozófus, Ernst Bloch, is hasonlóan vélekedik az áldozatról *Prinzip Hoffnung* című írásában: az önfeláldozás hősi cselekedetté válik, ha az a feltámadás keresztény reménysége nélkül valósul meg (Bloch 1985). A modern áldozatnak ez az értelmezése azonban ahhoz vezet, hogy az áldozat fogalma kiüresedik és már nincs meg benne az archaikus társadalmakban bemutatott áldozat közvetlen pozitív hatása – azaz áldozatfelejtés következik be. A kultikus áldozatnak – Girard alapján – volt egy társadalmi stabilizációs funkciója (Girard 2014). Az áldozat az erőszak ritualizált formában való elkerítése, amely hozzájárul az erőszak civilizálásához és korlátozza a közösségromboló erőszak elterjedését. Girard kiemeli, hogy az áldozatnak fontos eleme a bűnbak, amelynek paradox módon szükséges ártatlannak lennie, mivel csak így terhelhető meg szimbolikusan bűnnel, továbbá szentnek is kell lennie, annak érdekében, hogy biztosíthassa a társadalmi rend fennmaradását, ugyanakkor szükséges átkozottnak is lennie, hogy szabad lehessen megölni (Münkler-Fischer 2019, 99. skk. és Girard 1988, 166. skk.). A bűnbak funkciója, hogy betöltsön a társadalomban egy pacifikáló funkciót: a ritualizált erőszak megakadályozza a társadalmi valóságban bekövetkező mindennapi erőszakot. A modern társadalmakban bekövetkező áldozatfelejtés azonban veszélyezteti az áldozatnak ezt a Girard által rögzített társadalmi pacifikáló funkcióját. Az áldozat irracionálisát a modernkori társadalmakban egyedül a szekták, a szubkultúrák és a *terroristák* öngyilkos küldetesei idézik újra fel.<sup>102</sup> Ahogy azt Münkler-Fischer páros is megállapítja, a terrorista cselekedetek, mint modernkori áldozatok, rávilágítanak arra, hogy nem az áldozatfelejtés okozza az áldozat társadalomban betöltött funkciójának válságát, hanem jelentésének megváltozása és rejtett módon való továbbélése (Münkler-Fischer 2019, 103). Az áldozat második típusa, tehát a morális áldozat, megszabadult mindenfajta vallási motivációtól és politizálódott (i.m. 105). A morális áldozat így profanikus jellege miatt képtelen a Girard által megállapított pacifikáló funkciót betölteni a társadalomban, miközben megfigyelhető, hogy a huszadik század radikális totalitárius rendszereiben egyfajta sajátos vallásosság fedezhető fel.

---

lenni, hiszen az áldozat státusza bizonyos privilégiumokkal, kártérítéssel jár(hat). Áldozatnak lenni már nem egzisztenciális kérdés, hiszen már nem köthető az öléshez, hanem az áldozat sokkal inkább értelmezési kérdéssé vált. (Münkler-Fischer 2019, 94)

<sup>102</sup> Hasonló következtetésre jut Jean-Luc Marion is *Sketch of a Phenomenological Concept of Sacrifice* című írásában, ahol az áldozatnak egy fenomenológiai olvasatát adja és az áldozat apóriájának nevezi azt, hogy az áldozat az elkerülhetetlen pusztítás által teremti meg a szakralitást (Marion 2013): a terrorizmus az egyetlen modernkori áldozatfajta, amely szakralitást visz végletekig profán világunkba. A propaganda és a közmédia is erősítik a terrorizmusnak effajta felfogását azzal, hogy szemantikailag az áldozat kifejezést használják a terrorista akciók leírására: feláldozta magát az ügyért (v.ö. *sacrifices himself for his cause* Marion 2013, 436), vagy feláldozta ismeretlen áldozatok életét az ügyének terjesztése érdekében (v.ö. *he sacrifices the life of his uncertain victims for the advertisement of his very cause* Marion 2013, 437). A terrorizmus azonban a tiszta és értelmetlen erőszak megnyilatkozása, amely a végletekig eltorzítja az alapjául szolgáló eszmei vagy politikai meggyőződést. Egyszerű barbarizmus, ami egy másik világ abszurd szabályait alkalmazza és kényszeríti rá a mi világunkra. Mindazonáltal a terrorizmus pusztítása az egyedüli áldozatfajta jelenlegi világunkban, minek hatására megjelenik a szakralitás. Habár elpusztult, a kézhezálló (the being at hand, zuhanden) szentté válik, annak az értelmében, hogy többé nem tartozik ahhoz a világhoz, amelyben élünk, amely a profán normalitása által van szabályozva. A terrorizmus az abszurd horror kategóriájának értelmében szentséget állít elő az életek elpusztításával, ideértve saját életét is (Marion 2013, 437). Marion olvasata egy negatív megközelítésmódját mutatja be az áldozatnak.



## 2. A lukácsi áldozat

Lukács filozófiájában az áldozat kérdése két szempontból közelíthető meg: egyrészt Lukács saját áldozatértelmezése felől, mivel maga Lukács is morális áldozatról ír *A bolsevizmus, mint erkölcsi probléma* 1918-as, valamint a *Taktika és etika* 1919-es cikkében, tehát Lukács filozófiájában is centrális problémává, etikai dilemmává duzzadt az áldozathozatal kérdése. Másrészt, az áldozat fentebb tárgyalt definíciójának értelmében, adódik a kérdés, hogy Lukács 1918-as „pálfordulása” valóban morális áldozat volt-e, azaz áldozathozatalnak tekinthetjük-e Lukács döntését. Az áldozat végső célja Lukács filozófiájában a megváltás – azonban felmerül a kérdés, hogy mit jelent a lukácsi filozófiában a megváltás és hogyan, milyen úton éri el azt? Ennek a két kérdésnek a megválaszolása vezet el tulajdonképpen a lukácsi áldozat megértéséhez. 1911. november 17-én Lukács a következő sorokat írta naplójába:

„Nem tisztességesebb és következetesebb-e – intellektuálisan is, filozófiailag is – véget vetni mindennek, mint lassacskán kompromisszumokra kényszerülni, mint hogy a legmagasabbat az egyetlen lényegest elérhetetlenként ábrázoljam, mivel nekem elérhetetlen? (...) Elvégre van abban valami vakmerőség, ha az ember a megváltást, mivel szüksége van rá, mindjárt követeli is; bizony, az nem adatik meg »érdemünk« szerint, hanem ez az isteni álláspont: emberileg szólva, ki kell »érdemelni«. S én aztán igazán nem érdemeltem ki.” (Lukács 1982, 445)

Nem sokkal a napló novemberi bejegyzése után megjelenik 1911 decemberében a két számot megért *Szellem* című folyóiratban Lukács *A lelki szegénységről* című dialógusa, amelyben azzal a morális dilemmával néz szembe, hogy közvetve halálát okozta Seidler Irmának és arra a belátásra jut, hogy a megváltást nem tudja kiérdemelni, számára nincs megváltás, azonban tehet azért, hogy előkészítse a megváltást. Lukácsnál a megváltás az, ami a dolgoknak értelmet, formát ad (Lukács 1977, 548): életünk értelmét folyamatosan eltakarják motívumai, teleológiája, a sorsunkat a muszájok. Így az életnek ebben a zavarosságában sohasem léphet fel valamiféle egységesség, a köznapi élet tisztátalan és keverék jellege összemosza a kategóriákat, a formákat, ami marad, az a belevettség az élet semmilyenjébe, valóság nélkülségébe (Hévízi 2010, 136), ebből kiutat egyedül a *mű* tud jelenteni, ami formateremtésével értelmet ad az állandóan változó és zavaros köznapi létnek (Lukács 1977, 548). Ezt nevezi Lukács *A lelki szegénységben* disszonanciának, a disszonancia-tan Lukácsnál röviden a valóságteremtő aprioritás elve (Hévízi 2010, 137), mivel a disszonancia csak ott lehetséges, ahol egységes és egyértelmű kategóriák vannak, világos értelemképződmények. Lukács a disszonanciát ugyanakkor valódi kísértésnek is nevezi: a kísértés felmutatja saját életünk kérdésességét, „a mi valódi kísértésünket, azt, amely lényegünket rendíti meg, és nemcsak perifériáján okoz rendetlenséget” (Lukács 1977, 548). Ez a megrendülés „homogénná teszi a lelket” – folytatja Lukács – az így kiüresedett lélek pedig képessé válik a befogadásra. „Disszonanciából már lehet konszonancia, zörejek káoszából vagy süket csöndből soha. Lukács olyan távolinak tartja a konszonanciát a köznapi élet kakofóniájától, hogy ez ellenkezőjébe fordítja nála a disszonancia bevett negatív jelentését.” (Hévízi 2010, 137). A lelki szegénység Lukácsnál így egyet jelent önmaga feladásával, annak érdekében, hogy a mű realizálódhasson, csak a mű által válhat ő maga is szükségessé (Lukács 1977, 548).

A megváltás feltétele így az önfeláldozás lesz – ehhez pedig Lukács Hévízi Ottó meghatározásával élve – a kerülőút etikáján jut el. Lukács Kierkegaardtól és Eckhart mestertől vette át az etika áldozathozatal felőli nézetét (Hévízi 2015, 276. skk), azonban nem egzisztenciális problémaként, hanem történelemfilozófiai dilemmaként (uo.). Kierkegaardnál keresztényi és nem-keresztényi etikáról beszélhetünk: a keresztényi etika abból indul ki, hogy a bűnünket el kell fogadni, tudomásul kell venni (uo.). A keresztényi etika értelmében ez azt jelenti, hogy ember és Isten közötti különbség áthidalhatatlan – enélkül a belátás nélkül

transzcendencia nem lehetséges. A második, nem-keresztényi etika, azonban azt hirdeti, hogy az ember képes önmagát önerőből megváltani, így már ezen a világon is lehetséges az immanens kiteljesedés (i.m. 278). Lukácsnál Kierkegaard egzisztenciális problémája történelemfilozófiai dilemmává válik, azonban abban megegyezik Kierkegaard-al, hogy az etikának valamilyen magasabb realitás lehetőségét kell szolgálnia (i.m. 280). Lukács történelemfilozófiai dilemmáját Hévízi ekképp fogalmazta meg:

„Ha a történelem immanenciájáé minden valóság, de onnan nem jöhet lehetőségként új realitás, csak a transzcendensből, amelynek viszont nincs valósága, akkor mi az etika reális feladata?” (uo.)

Lukácsnál az első etika ennek értelmében megszentelhet minden képződményt, azaz észt, törvényt és hatalmat, míg a második etika vonatkozik mindenre, ami szent, ami bűn-vallás, jóság és szeretet (uo.). Azonban Lukács szerint ez sem kínál végső megoldást, mert a második etikában is van valamilyen luciferi változat (uo.). Lukács ebből a dilemmából végül egy kerülőúton jut ki, amelyen vezetője *A lelki szegénység* című dialógusban megjelenő Márta alakja. A dialógusban a jóságában tehetetlen Látó és az önvádoló Etikus kettős öngyilkosságot követ el (i.m. 281), azonban kettőjük között ott áll a Narrátor, Márta. Márta, aki sűrög-forog a Megváltó előtt, nehezményezi, hogy testvére, Mária, nem segít neki a szolgálatban, mire a Megváltó ekképp inti Mártát: „Márta, Márta, sok mindenre gondod van, és sok minden nyugtalanít, pedig csak egy a szükséges. Mária a jobbik részt választotta, nem is veszik el tőle soha.” (Lk 11 41-42) A Narrátor, Márta, alakja testesíti meg a kerülőút-etikáját (vagy *Werkethik*, ahogy Hévízi Ottó nevezi), melyben egy etikai cél fejeződik ki: „Az, hogy a transzcendencia-honos lélekkel megadatott lehetőség egy radikális tettel »átmenjen« a történeti-társadalmi képződmények immanens valóságába.” (Hévízi 2015, 282) A *Werkethik*, amit Márta alakja képvisel tehát ez, a szolgálat, mely arra irányul, hogy a megváltást előkészítse. A megváltás útja pedig, ahogy ez már a lukácsi disszonancia-tan kapcsán meg lett állapítva, a művön keresztül vezet a köznapi világba, mert csak a mű képes hatni, formát, azaz értelmet adni.

A megváltás feltétele azonban az önfeláldozás, mely Lukács filozófiájában közvetlenül korábbi filozófiai dilemmáinak, meggyőződéseinek, közvetve erkölcsének és lelkének feladását jelenti a *megváltásalkotás* érdekében. *A bolsevizmus mint erkölcsi probléma* című 1918-as cikkében, melyben a megváltás előkészítése még tisztán erkölcsi, erőszakmentes dilemma, elveti annak a lehetőségét, hogy lehetséges lenne az igazságig keresztülhazudni magunkat (Lukács 1987, 41). Kérdés, hogy a megváltás megvalósulhat-e erőszakos úton, egy új világrend létrehozása lehetséges-e a régi rend megvetett eszközei által? Ennek a megvalósításához az az áldozat szükséges, hogy a végletekig hinni kell benne, hogy a pusztításból valami jobb születhetik és vállalni az áldozatot, ami a rombolással együtt jár (uo.). 1919-es *Taktika és etika* című cikk már Lukács „pálfordulása” után íródott és a korábbi állásponthez képest ez a kinyilatkoztatás a bűn vállalását vallja. Azon a belátáson, felismerésen alapul, hogy a megváltás cselekvés nélkül nem jöhet létre – a megváltást elő kell készíteni és ezt egy tisztán erkölcsi alapról nem lehet véghez vinni. A megváltáshoz vállalni kell a bűnt, az erőszakot, azaz áldozatot kell hozni: ez az áldozat nem csupán az élet feláldozását jelenti, hanem a tisztaság, az erkölcs, illetve a lélek feláldozását is (i.m. 132). A morális áldozat értelmében Lukács a magasabb cél megvalósítása érdekében eszközzé vált, filozófiájára nézve elkerülhetetlen következményekkel.

Jelen írást szeretném legjobb barátom, társam, családtagom, F. emlékének ajánlani.

## Bibliográfia

- Bloch, E. (1985): *Das Prinzip Hoffnung*. Frankfurt, Suhrkamp Taschenbuch Verlag.
- Fehér M. I. (2005): *Lukács egzisztenciális döntése*. <http://real.mtak.hu/3549/1/1056783.pdf> (utolsó letöltés ideje: 2019. 12. 08.)
- Girard, R. (2014): *A bűnbak*. Budapest, Gondolat.
- Hévizi, O. (2010): *A disszonancia filozófusa és az utolsó dialógus*, [http://fordulat.net/pdf/10/Fordulat10\\_Hevizi.pdf](http://fordulat.net/pdf/10/Fordulat10_Hevizi.pdf) (utolsó letöltés ideje: 2019. 12. 08.)
- Hévizi, O. (2015): *Próbakövek. Van-e arany szabály ércnél maradandóbb?* Budapest, Kalligram.
- Herfried, M. – Fischer, K. (2018): „*Nothing to kill or die for...*” *Megjegyzések az áldozat politikai elméletéhez*. Ford. Sziij Ferenc. In: *Áldozat-narratívák*. Szerk. Balogh László Levente, Takács Miklós, Valastyán Tamás, Budapest, Kijárat, 2019, 85-107.
- Lesznai A. (2019): *Kezdetben volt a kert I-II*. Budapest, Múlt és jövő.
- Lukács, Gy. (1987): *A bolsevizmus mint erkölcsi probléma*. In: *Forradalomban. Cikk, tanulmányok 1918-1919*. Budapest, Magvető, 36-41.
- Lukács, Gy. (1987): *Taktika és etika*. In: *Forradalomban. Cikk, tanulmányok 1918-1919*. Budapest, Magvető, 124-132.
- Lukács, Gy. (1982): *Napló*. In: *Curriculum vitae*. Budapest, Magvető, 415-454.
- Lukács, Gy. (1977): *A lelki szegénységről*. In: *Ifjúkori művek (1902-1918)*. Budapest, Magvető, 537-551.
- Marion, J-L. (2013): *Sketch of a Phenomenological Concept of Sacrifice*. In: *The Essential Writings (Perspectives in Continental Philosophy)*, New York, Fordham University Press.
- Radnóti, M. (2015): *Lesznai Anna: Kezdetben volt a kert*. <https://revizoronline.com/hu/cikk/5703/lesznai-anna-kezdetben-volt-a-kert/> (utolsó letöltés ideje: 2019. 12. 08.)

## **A figyelem filozófiája (Pilinszky János és Simone Weil)** **Szmeskó Gábor (Szegedi Tudományegyetem)**

### **Absztrakt**

Pilinszky János művészetfilozófiájára, esztétikájára nagy hatással volt Simone Weil életműve. A költő esszéiből (1963-67) világosan kitűnik, hogy a francia gondolkodó szövegeit saját szemléletmódjához igazítva válogatta, értelmezte (kultikus olvasás). Első megjelent Weil-ismertetése a figyelem helyes pozicionálásával foglalkozik. A fogalom már az 1947-es – *A mű születése* c. – esszé óta fontos pozíciót foglal el a költő ars poeticájában, így a Weil-hatásban nem egy új fogalom megjelenéséről, hanem egy meglévő továbbgondolásáról beszélhetünk. Kérdéses, hogy Weil széttartó életművében milyen jelentésárnyalatai vannak a fogalomnak, valamint az is, hogy Pilinszky ezekből mit vett át, és hogyan értelmezte őket.

Úgy tűnik, hogy mindkét gondolkodó számára a valóság megragadásával van kapcsolatba a „valódi figyelem” problematikája. Ez azonban nem ismeretelméleti, hanem etikai-metafizikai természetű dilemma. Weil sokat emlegetett újszövetségi parabolája, az irgalmas szamaritánus története kapcsán nem az észlelés hibáiról, vagy megismerőképességünk korlátairól gondolkozik, hanem arról, hogy egy tárgy-szerűen egzisztáló lényt (szerencsétlen), mely „nem több vékonyka, póre, halott és vérző testnél” (Weil 1998a, 113) hogyan ismerünk fel emberként annak érdekében, hogy segíthessünk rajta. Vagyis a fogalom nem pusztán befogadói, hanem cselekvő, alkotó szempontból is kitüntetett jelentőséggel bír. E figyelem kialakítása gyakorlati orientációjú. Nem az érzetek újrendezéséről, hanem a transzcendenciába ágyazott világhoz való viszony helyreállításáról van szó. A tanulmány központi kérdése, hogy Weil és Pilinszky figyelem-fogalmát összehasonlítsa.

Pilinszky életművének vizsgálatában elengedhetetlen, hogy kiemelt szempontot ne kapjon a művészi alkotás és a figyelem kapcsolata. Mi a művész feladata? Miben nyilvánul meg a művész aktivitása? Miben áll a művészi tevékenység?

*Kulcsszavak: figyelem, képzelet, művészetfilozófia, fenomenológia, teológia.*

Pilinszky János 1963-as franciaországi útján jutott hozzá először Simone Weil könyveihez, amelyek a '60-as évek közepétől világnézeti, esztétikai és poétikai változások katalizátorává váltak. A bonyolult filológiai és hatástörténeti kérdések miatt jelen tanulmány csak érinteni, előkészíteni kíván egy hatástörténeti elemzést. Ennek megfelelően a következőkben a két alkotó választott fogalmának az összehasonlítására vállalkoztam. A szeretet és a szenvedés problematikája mellett a figyelem tűnik az egyik, a költő számára fontossá vált weili fogalomnak. Ily módon az elemzés hozzájárul, előkészíti annak a kérdésnek a feltárását, hogy milyen területeken, és milyen mélységben értelmezhetjük Weil hatását a költő életművére.

### **1. A figyelem filozófiája Simone Weil életművében**

Simone Weil (1909-1943) életművének a recepció által kiemelt, 1939 utáni,<sup>103</sup> szakaszának filozófia és misztika határán mozgó szövegeinek egy része a magyar olvasóközönség számára sem ismeretlen. Elsősorban Pilinszky János kapcsán szokás megemlíteni a zsidó származását, s a '30-as évek végétől a római katolikus vallási hagyomány iránt mély érdeklődést tanúsító francia gondolkodót. Weil nem csatlakozott az Egyházhoz, hanem önálló rendszert alakított

---

<sup>103</sup> Az életmű különböző tagolásai: Bende 1998, 7-8., Vető 2005, 19-22.

ki,<sup>104</sup> melynek – Vető Miklós olvasatában – központi problematikája az „egyén megtérése, visszatérése Istenhez”. (Vető 2005, 19) Vető tömör összefoglalójából következik, hogy az ember kapcsán két típusú világhoz való viszonyt feltételezhetünk: vagy Isten felé fordulva él (dekreáció), vagy nem (akarat központú létezés). Az előbbi, autentikus viszony egyik kulcsfogalma a figyelem, mely egyfelől az ember akaratáról való lemondás, másfelől a külső idegenként való elfogadásából fakadóan pusztá várakozás, üresség. Vagyis, ahhoz, hogy pontosabb képet kapjunk Weil figyelem fogalmáról, ebben a rendszerben kell elhelyeznünk.

Weil szerint a teremtésben Isten lemondott hatalmáról és egységéről, annak érdekében, hogy az ember – mint önálló akaratú lény – létezhesen (Vető 2005, 30-31). Isten hatalmának visszahúzódnása abban nyilvánul meg, hogy a világ irányítását a szükségszerűsége bízta, mely Isten szempontjából engedelmisség, emberi oldalról azonban vak mechanizmusnak tűnik. A szükségszerűséget leggyakrabban természeti törvényeként értelmezi a szakirodalom.<sup>105</sup> Az ember alapvetően inautentikus viszonyban áll a világgal, vagyis bűnös. Ahogy Weil írja: „Csakhogy a teremtéskor a teremtmény jobban szerette magát Istennél. Máskülönben lett volna teremtés? Isten azért teremtett, mert jó volt, a teremtmény azért hagyta, hogy megteremtsék, mert rossz volt”. (Weil 1998b, 88)<sup>106</sup> A francia gondolkodó megközelítésében az ember szabad akarata (önállóságra, függetlenségre törekvése) okozza Isten „szétszagattását”.<sup>107</sup> Az embert hamis hatalom, „képzelt középpontúság” (akarat) jellemzi, melyet a teremtésben Isten adott neki, hogy az ember teljesen önként egyezhessen bele akaratába – „meghagyja [Isten] hamis és képzeletbeli uralmunk képességét nemcsak a világegyetemen és az emberen, hanem önmagán [Istene] is”. (Weil 1998a, 171) Az akarat valódi határait pont azok jelölik ki,<sup>108</sup> amelyeket úgy vél, irányít: a szükségszerűség (világegyetem rendje), és az embertársak. (Weil 1998a, 65, 123-124) Az ember feladata, az Istenhez vezető úton, hogy lemondjon képzelt hatalmát megalapozó akaratáról, és belássa, ki van szolgáltatva a szükségszerűség vak mechanizmusának, vagyis nem képes uralni életét. Ennek elfogadása rávilágít a szükségszerűség Isten iránti engedelmisségére, mely példaként szolgál számára. Ettől kezdve feladata az, hogy „Isten szeretetivé váljon”. (Weil 1998a, 105) Ez a belátás, mely egyben lemondás is nem az akarat tevékenységeként megy végbe, mely Weil szerint nem számolhatja fel magát. (Weil 1998b, 96.) Az ember csak könyöröghet Istenhez, várhat megérkezésére, vagyis ő maga nem létrehozta, hanem ajándékba kapja az autentikus viszonyt. Ezt nevezi Weil dekreációnak<sup>109</sup>, az autentikus világhoz való viszonyt és az odavezető módszernek.<sup>110</sup>

Ha a 20. században egyre inkább teret nyerő interperszonalizmus problematikájának vagy az alteritás filozófiájának szemszögéből közelítünk Weil életművéhez, akkor úgy tűnik, az akaratközpontú és a dekreált létezés között az a legnagyobb különbség, hogy az ember eltérő módon használja figyelmét. Az előbbiben önmagából kiindulva és oda visszatérve alkalmazza képességét, míg az utóbbiban a más(ik) idegenségét figyelembe véve, akaratáról lemondva teret

<sup>104</sup> Ebben a püthagoreus, platóni, hellenista gondolkodás legalább annyira meghatározó, mint az *Újszövetség* vagy a *Bhagvad Gita* passzusai, vagyis egyfajta vallási szinkretizmusról van szó, melyből Pilinszky a saját vallásosságának megfeleltethető elemeket szűrte ki.

<sup>105</sup> „A szükségszerűség határ, melyet Isten a káoszra szabott ki.” Vető 2005, 29.; Vincze 2016, 130-132.

<sup>106</sup> Ld még: „Bűnünk az, hogy létezni akarunk, s büntetésünk, hogy azt hisszük: létezőnk” Weil 1998b, 92.; „Istentől loptunk egy kis létet, hogy magunkévá tegyük. Isten nekünk adta. Csakhogy mi úgyis loptuk. Vissza kell hát adnunk.” Uo., 96.

<sup>107</sup> A pontos idézet: „Létezésem olyan, mint Isten szétszagattása.” Weil 1998b, 18.

<sup>108</sup> Vető következetesen az autonómia fogalmát használja. Mivel Weil többször használja az akarat kifejezést, én is inkább ehhez ragaszkodtam. A fogalom pontosabb meghatározására nincs lehetőségem terjedelmi korlátok miatt.

<sup>109</sup> „Dekreáció mint a teremtés transzcendens bevezetése, megsemmisülés Istenben, aki a lét teljességével ajándékozza meg a semmivé lett teremtményt, amiből az mindaddig nem részesül, amíg csak létezik.” *Cahiers III*, 98. Fordítás: Bende 1998, 10.

<sup>110</sup> A dekreáció talán pontosabb meghatározásait adják: Vető 2011, 179.; Bende 1998, 10-11.

enged az idegen megjelenésének. Ezt a szerencsétlenre irányuló figyelem példáján keresztül mutatom be.

Két ember között egyenlő a viszony, ha egyik fél sem tudja akarát ráerőltetni a másikra, aszimmetrikus, ha az egyik erre képes. Ez utóbbi esetben Weil a gyengébbet szerencsétlennek nevezi, ennek a lehetőségnek a vizsgálatára az irgalmas szamaritánus bibliai paraboláját (Lk 10, 31-33) idézi (l. Függelék I.).<sup>111</sup> Kétféle viszonytal találkozunk a példabeszédben: a levita és a pap elmege a rászoruló (szerencsétlen) mellett, míg a szamaritánus segít rajta. Az idézetben Weil különbséget tesz észlelés (*apercevoir, regarder*) és figyelem (*faire attention*) között. A szerencsétlen olyan értelemben vett észrevételén, mely idegenségében képes befogadni a másikat, s ennek következtében „lehajol hozzá”, a figyelem a feltétele. Ez csak az én-te (tágabb értelemben én-más) viszonyban értelmezhető, a külső (elbeszélő) számára csak a cselekvés rögzíthető, mely a figyelem következtében „önként” folyik le. Itt Weil nem ismeretelméleti, hanem etikai-metafizikai<sup>112</sup> különbségre hívja fel a figyelmet. Az eltérő viselkedések a különböző világhoz való viszonytól függnék, melynek következménye egy etikai karakterű megnyilvánulás (megszánja a szerencsétlent, segít rajta). A pap és a levita nem volt képes másikként felfogni a szerencsétlent, ilyen értelemben valóban nem látták őt magát, hiszen nem rendelkeztek a teremtő figyelem képességével, mely *per definitionem* az egocentrizmusról való lemondást követően a másikra irányul. Weil szavaival:

„A figyelem azt jelenti, hogy leállítjuk gondolkodásunkat és disponibilissé (befogadásra képessé) tesszük; üressé és áthatolhatóvá minden tárgy részére, amelyre figyelnünk kell. [...] [A] szellemnek üresnek kell lennie, hogy a maga igazságában befogadhassa a tárgyat, amely beláthatol.” (Weil 1985, 751)<sup>113</sup>

A más(ik) a „maga igazságában”, vagyis az éntől különálló, önálló lényként van jelen a viszonyban. Ennek belátása a teremtő figyelem két aspektusának jelenlétét feltételezi: a lemondást és a várakozást (üresség). A lemondás az ember saját akarata felé irányuló akta, mely az akaratközpontú viszonyt elutasítja. Weilnél már ez az elutasító gesztus is passzív, hiszen az ember csak vágyhat rá. A figyelem fejlesztése teszi egyre inkább alkalmassá (nem pedig képessé) arra az embert, hogy egyszer csak a más(ik)ra tekintsen.<sup>114</sup> Mivel önellentmondás lenne, ha az akarat önmagát szüntetné meg, ezért logikus módon csak egy külső hatás okozhatja ezt – „csak vágyhatunk rá, könyöröghetünk érte” – írja Weil (1998b, 96). A könyörgés Istenhez szól: „Isten csak olyan értelemben mindenható a földön, hogy megmenti azokat, akik vágnak arra, hogy ő megmentse őket.” (Weil 1998b, 86) Vagyis az akaratról való lemondás a vágy helyes működését feltételezve Isten kegyelmétől függ.

A várakozás az ember más(ik)hoz való viszonyát jellemzi. Vagyis a lemondás (magam felé) és a várakozás (más(ik) felé) kölcsönösen feltételezik egymást, paralel folyamatoknak tekinthetők. Mégis, a két fogalom párhuzamos jelenlétében a lemondás logikai elsőbbséget élvez, hiszen, ha az ember nem mond le akarataról, nem képes várakozni a más(ik)ra. A várakozást, ahogy a figyelem más(ik) alteritására irányuló viszonyából következik, a másik szabad beleegyezésére irányuló vágy teszi szükségessé. Ebben az én-te viszonyban – Martin Buber híres könyvéhez hasonlóan – az én nem olvasztja magába a másikat, sem nem oldódik

<sup>111</sup> Az, *Ahol elrejlük az Istenben* Weil viszonyfogalomként is használja a szerencsétlenség fogalmát, és nem csak – az általánosabban ismert módon – egy állapot leírásaként.

<sup>112</sup> A különbség metafizikai karakterű amennyiben Isten létére vonatkozó állításokat tartalmaz, és etikai amennyiben Isten létéből következő, a cselekvések elveire vonatkozó belátásokat hordoz. Vagyis metafizika és etika szoros kapcsolatáról beszélhetünk.

<sup>113</sup> Mással: „E figyelem teremtő figyelem. Ám mihelyt bekövetkezik, lemondás lesz belőle. [...] Az ember úgy fogadja el fogyatkozását, hogy közben már arra figyel, hogyan induljon meg anélkül, hogy kiterjesztené hatalmát, pusztán azért, hogy életre keltsen egy tőle különböző és független embert.” Weil 1998a, 113.

<sup>114</sup> „Még ha évek hosszú során át a figyelem erőfeszítése látszólag nem is hozna eredményt, egy nap ennek az erőfeszítésnek pontosan megfelelő arányban a világosság előnti lelkünket.” Weil 1985, 749.

fel benne, hanem „meghagyja másságának integritását”, (Lévinas 1997, 102-103) vagyis egyenlőség jellemzi a kapcsolatot. Az aszimmetrikus viszonyban a várakozás a másik egyenlő partnerként való belépésére, megjelenésére irányul. Az erősebb távol marad attól, hogy a más(ik)hoz erőszakkal, uralkodóként közelítsen.

Ha az akarat visszahúzódik (lemondó és várakozó), kérdéses, hogy ki hajtja végre a cselekvést. Az ember feladata, hogy „Isten szeretetével váljon” (Weil 1998a, 109), vagyis személytelen médiumként közvetítse Isten akaratát,<sup>115</sup> ebből a megjegyzésből még nem egyértelmű, ki dönt sem az, ki felelős a cselekedetekért.

A figyelem az ember világhoz való viszonyától függő fogalom, amely a más(ik) alteritására irányul. Noha fejleszthető képesség, megjelenése az ember tiszta vágyától és Isten kegyelmétől függ. Amikor a teremtő figyelem megjelenik a viszonyban, akkor maga felé lemondás, a másik felé várakozás jellemzi.

## 2. Pilinszky figyelem fogalma

„A lemondásból táplálkozó képzelet lenne az elíziumi mező?”  
(XV., *Napló*, 77.)

Pilinszky Weilhez hasonlóan többféle fogalmat használ annak a jelenségnek a leírására melyet kutatásom tárgyának választottam. Ennek vizsgálatában az életművet két részre osztva tárgyalom: a Weil hatás kezdetét megelőző, és az azt követő szakaszra. Noha a pontos kép megrajzolása érdekében a lírai és a drámai műveket is elemeznem kellene, mégis, csak a publicisztikát vettem górcső alá – pusztán praktikus, terjedelmi szempont miatt. Így az első periódusban csupán egy szöveg adódik. Az életmű második szakasza azonban komoly nehézséggel állított szembe, amelynek megoldására egy a Weil felőli olvasást segítő fogalomkészletet alakítottam ki. Ezt a vonatkozó fejezetben mutatom be.

### 2.1. Weil előtt

Érdekes módon 1963 előtt csupán egyetlen esszé foglalkozik a figyelem problematikájával: az 1947-es *A mű születése* c. egyetemistáknak tartott előadás lejegyzett változata. Ez a későbbi megközelítést több ponton megalapozó ars poetica (látszólag) nem hordja magán az evangéliumi esztétika vallásos metafizikájának jellemző vonásait. A szöveg – vizsgálati szempontunkból – releváns állítása szerint a figyelem a költő legsajátabb képessége, amit a külsőre szegezett várakozás és éberség jellemez.

„[L]egállandóbb jele a költői alkatnak az örök figyelem, a lankadatlan, ugrásra kész éberség” – írja Pilinszky. (1999, 38) Azonban a költőt leginkább jellemző képességnek jól meghatározható módon kell működnie, különben a költői tevékenységnek ellenálló erővé válik. Vagyis legalább kétféle figyelemfogalom van a szövegben. Egyrészt a figyelem egy ihletet gátló képesség, amely „az élet, túlexponált emlékeknek formátlan, állandóan születő és szaporodó tömege, ami valóságosan megfekszi, rárakódik, elnehezíti” (Pilinszky 1999, 39) a költő figyelmét. A központi problémája ennek a képességnek, egyfelől az, hogy nem független tárgyaitól, s az emlékek „állandóan születő és szaporodó tömege” (Pilinszky 1999, 39) szükségszerűen saját magára (az alkotóra) irányítják a figyelmet, nem pedig a más(ik)ra, mivel nem képes azokat eltávolítani magától („megfekszi, rárakódik, elnehezíti” (Pilinszky 1999, 39)). Ezt a szemléletmódot nevezné Lévinas az Ugyanaz (*Même*) filozófiájának (autonómia), amely a megismerővel szembenálló Más (*Autre*) saját megközelítési módjára vezeti vissza, s így a külső sohasem adódik számára Más(ik)ként. Másfelől érzékelhető az emlékeknek, a

---

<sup>115</sup> „Nem szabad a felebarátot megsegíteni Krisztusért, hanem Krisztustól vezetve. Hogy az én eltűnjék, oly módon, hogy – testünk és lelkünk közvetítésével – maga Jézus segíthessen a felebaráton. Legyek csak szolga, kit ura küld ajándékkal a nyomorulthoz.” Weil 1994, 104. A kiemelések Pilinszkytól származnak. A kiemelésekkel kapcsolatban lásd a költő esztétikájában bekövetkező változást: Hankovszky 2015, 250-257.

megfigyelt dolgok tömegének olyan értelmű leterheltsége is, amely a jelenbeli, a most adódó dolog megfigyelését nehezíti.

Ezzel áll szemben a később teremtőnek, passzívan teremtőnek vagy co-kreatívna nevezett figyelem, melynek két jellemzője van: a külsőre irányul, várakozik.<sup>116</sup> A figyelem (külsőre) irányulását az alábbi idézet támasztja alá: „minden emlékemet túlexponálja az éber, már-már személytelen figyelem. Aki magának él, nem így figyel. Ez már a mi szorosán vett életünkön kívül eső kíváncsiság.” (Pilinszky 1999, 38) Az idézetből következik, hogy ha valaki nem magára, akkor vagy másra, vagy sehova sem figyel (dekoncentráció).<sup>117</sup> Az utóbbi lehetőséget a figyelem aktivitására utaló idézet miatt elvethetjük, vagyis a költői figyelem a rajtam kívülre irányul, a más(ik)ra.<sup>118</sup> Ez alapján tartom már a Weil hatás előtti időszakban külsőre irányulónak a figyelmet. Tovább árnyalja ezt a viszonyulást az a passzus miszerint ez „már-már személytelen figyelem”. (Pilinszky 1999, 38) Ennek pontosabb értelmezéséhez azonban nem nyújt támpontot a szöveg, ahogy ahhoz sem, hogy milyen radikálisan kell elgondolnunk a külsőre való irányulást (egyenlőség (Buber, Sartre), vagy elsőbbség (egocentrizmus, Husserl, vagy a másik elsőbbsége, Lévinas)).

A várakozás aspektusának megértése érdekében Pilinszky birkózó hasonlatát érdemes idézni:

„A birkózóhoz merném hasonlítani [a költőt], aki csak alkalmas pillanatra vár, hogy ellenfelét torkon ragadja. És ez már a tulajdonképpeni „ihlet”, a mű születésének a pillanata. Valamiféleképpen egy réges-régi erőfeszítés termi meg gyümölcsét, legtöbbször kiszámíthatatlanul – hisz az előjáték szövevénye oly dús és ellenőrizhetetlen!” (Pilinszky 1999, 39)<sup>119</sup>

Vagyis az ihlet a figyelem folyamatos éber várakozásától függ. Weil alapján azt a kiegészítést tehetnénk, hogy a figyelem helyes pozicionálása a képesség kiüresítése,<sup>120</sup> várakozás arra, hogy a megfelelő pillanat megérkezzen, elutasítva a kedvezőtlen pillanatot.

## 2.2. A Weil hatástól

Pilinszky szinte teljes rendszertelenséggel alkalmazza a fogalmakat. A problematika tágabb kontextusának bemutatásához a képzelet fogalmát használom. A képzelet fogalmának '63 utáni elemzését Hankovszky Tamás teológiai-, és ehhez a teológiai megközelítéshez köthető filozófiai szempontból már megírta. A tanulmány követhetőségének érdekében összefoglalom azokat a részeket is amelyekben egyetértek Hankovszkyval, amellet, hogy rávilágítok olyan problémákra, amelyekben olvasataink – axiómáink eltérése miatt – különböznek, kiegészítik egymást. Ezzel kapcsolatban szükségesnek tűnik tisztázni azt a fogalomrendszert, melyet Pilinszky-olvasatomban alkalmazok.

Pilinszky János számára a művészet alapvetően vallásos eredetű,<sup>121</sup> s ennek megfelelően esztétikáját, amely alapvetően alkotó központú kérdéseket tárgyal, az életművet átszövő katolikus hagyományba ágyazza. A képzelet fogalma kapcsán ez a katolikus dogmatika átírását

<sup>116</sup> A fogalmakat ld.: Pilinszky 1999, *Egy lírikus naplójából*, 570.; *Egy lírikus naplójából*, 623.; Pilinszky 2015, *A „Teremtő képzelet” sorsa korunkban*, 87.; Pilinszky 1996, *Beszélgetések Sheryl Suttonnal*, 164.

<sup>117</sup> Ez a megjegyzés azért is fontos, mert nem téveszthetjük össze a dekoncentrációt a semmire, a jelen nem lévőre irányuló figyelemmel, ami Weilnél kitüntetett szereppel bír. Vö.: Weil 1998a, 112-115.

<sup>118</sup> A weili korpuszból kikövetkeztethető, hogy ez egy meghatározott világhoz való viszonyt feltételez.

<sup>119</sup> Később az interjúkban a vadász, ill. a halász példája ugyanennek a várakozásnak a részletesebb leírását adják. Vö.: Pilinszky 2016, 258, 275.

<sup>120</sup> Erre már Pilinszky ebben a szövegében is utal, amikor azt írja, hogy „már már személytelen figyelem”.

<sup>121</sup> Ennek mélyebb értelmezésére nincs lehetőségem. Az állításról ld. Pilinszkyt 2015, *A „Teremtő képzelet” sorsa korunkban*, 87.; Pilinszky 1999, *Egy lírikus naplójából*, 623; *Három mai magyar költő*, 526; Pilinszky 2016, *Tragikum és derű*, 317-318; *A személyes és a személytelen*, 51-52.



is jelenti, mivel Pilinszky az ember „alapvető nembeli sajátosságai közé az értelem és az akarat mellé a képzeletet is felvette”. (Hankovszky 2011, 124) Vagyis a képzeletnek ugyanolyan etiológiai leírást kreált, mint amilyen az akaratnak és az értelemnek van a katolikus dogmatikában. Ennek megfelelően, egy korábbi eseménynek – jelen esetben a bűnbeesésnek – a következménye, hogy e nembeli képességek megromlottak, s ennek következtében nem tudják betölteni azt a szerepet, amelyet a teremtésben Isten rájuk bízott. A teremtő képzelet esetében a világ és benne az ember realitása, valamint a világ inkarnációja megsérült. Értelemszerűen a bűnbeesés miatt ugyanannak a képességnek a leírására két fogalmat kell beiktatni.<sup>122</sup>

Pilinszky Baudelaire és T. S. Eliot nyomán a teremtő képzelet kombinatív (fantázia) és analitikus (teremtő képzelet) működési módját különbözteti meg.<sup>123</sup> Hankovszky szerint e kettő között morális különbség van: vagy engedelmessé válik Istennek, vagy nem. (Hankovszky 2011, 127)<sup>124</sup> A bűnbeesett teremtő képzelet, vagyis a fantázia „a képzelet bocsánatos bűne, örök gyermekbetegség” (Pilinszky 2015, 87), míg az autentikus, teremtő figyelem jellemzésére többféle szóösszetételt használ: „teremtő”, „passzívan teremtő”, „co-kreatív”, „képzelet odaadása”.<sup>125</sup> Ezek az elnevezések attól a művészetfilozófiai elképzeléstől való távolságtartást is jelzik, miszerint létezik a művész képességeiből adódó (művészi) teremtés, mellyel szemben Pilinszky sokkal inkább tekintette a művészt személytelen médiumnak, ahogy Simone Weil idézve írja: „Legyek csak pusztá szolga [...] üres lap és költemény között”. (Pilinszky 1999, 370.; Weil 1994, 105) Ezen a ponton belátható, hogy Pilinszky fogalomhasználatának rendszertelensége miatt az összehasonlítás, de egyáltalán Pilinszky gondolatmenetének tisztázása érdekében érdemesnek tűnik egy egységes fogalomrendszert rögzíteni.

Némi zavar támad, amikor Weil teremtő figyelem fogalma felől olvassuk Pilinszky vonatkozó szövegeit. Feltevésem szerint a (teremtő) képzelet, figyelem, fantázia (stb.) szavak rendszertelen alkalmazásában egy kétarcú fogalom rajzolódik ki. Az átláthatóság érdekében a továbbiakban ezeket a költői tevékenységet leíró fogalmakként értelmezem. Ennek egy kifelé és egy befelé forduló aspektusa van. A kifelé irányuló oldalt figyelemnek nevezem, mely *A mű születése* c. korai esszé nyomvonalán elindulva a más(ik) (a figyelem tárgyai) felé várakozással és engedelmességgel viszonyul. A költői tevékenység befelé forduló oldalát pedig képzeletnek, amely az ember alkotótevékenységéért felel, amelyet folyamatos kudarc jellemez. A világ megromlott állapotának helyreállítása, az inkarnáció, csak akkor mehet végbe, ha a költői tevékenység mindkét aspektusa megfelelően működik, ha ez nem valósul meg, akkor a költői tevékenység pusztá fantázia – vagyis ez a költői tevékenység negatív, inautentikus fogalom párja. A továbbiakban, amikor Pilinszkytól idézek az érthetőség és a követhetőség érdekében [] -ben közlöm a megfelelő fogalmat. A költői tevékenységet a két aspektusra bontva vizsgálom a továbbiakban.

### 2.3. Figyelem

---

<sup>122</sup> Ez az egyértelműség a katolikus dogmatikából és nem Weil gondolatvilágából származik, hiszen Weil számára a teremtő figyelem csak az autentikus világhoz való viszonyban van jelen.

<sup>123</sup> Pilinszky 1999, *Egy lírikus naplójából*, 570; *Egy lírikus naplójából*, 623.; Pilinszky 2015, *A „Teremtő képzelet” sorsa korunkban*, 87.; Pilinszky 1996, *Beszélgetések Sheryl Suttonnal*, 164.

<sup>124</sup> Megállapításának alapja: Pilinszky 2015, *A „Teremtő képzelet” sorsa korunkban*, 87. Ez megegyezik Weil szabadságfelfogásával is. Vö.: Weil 1998a, 56.

<sup>125</sup> A fogalomhasználatról ld.: Pilinszky 1999, *Egy lírikus naplójából*, 570.; *Egy lírikus naplójából*, 623.; Pilinszky 2015, *A „Teremtő képzelet” sorsa korunkban*, 87.; Pilinszky 1996, *Beszélgetések Sheryl Suttonnal*, 164.

A figyelem, amely – Pilinszky jólismert vadász-hasonlatában<sup>126</sup> – kifelé, a vadra irányul, várakozik, passzív.<sup>127</sup> Annak reményével él, hogy a dolog, amire vár, megérkezik. „Elereszthettség” jellemzi a figyelőt, melyben az idegen megjelenésére való szabadságot feltételezhetjük.<sup>128</sup> E fogalom nem ismeretelméleti, hanem etikai megalapozottságúnak tűnik, ha visszagondolunk arra, hogy a költői tevékenység „csak feltétlen engedelmesség árán található haza”. (Pilinszky 2015, 87) Mi az, aminek a költői tevékenység, s így a képzelet és a figyelem is engedelmeskedik, s hova talál haza? Hankovszky is megjegyzi, hogy a költő adós marad a kérdés konkrét magyarázatával, de a szövegtörzsből feltételezhető módon mindkét kérdésre Isten a válasz. (Hankovszky 2011, 127-128) A fogalom autentikus működése Istenhez való hazatalálástól függ,<sup>129</sup> hogy mi biztosítja ezt, mi vezet ide, mi kényszeríti ezt ki, arról –úgy tűnik – Pilinszky csak áttételesen beszél.<sup>130</sup> Azt is láttuk, hogy a figyelem a külső felé várakozással fordul. Weilből kiindulva ez a várakozás feltételezi a várakozás megteremtésének lehetőségét, vagyis a magamról való lemondást.<sup>131</sup> A külsőre irányuló figyelem a más(ika)t alteritásként ragadja meg. Ezt példázza olvasatomban az alábbi idézet:

„[I]ksszer leírják, mindenki tudja ezt a szót, hogy „fa” –, ha pontosan látja, illetőleg érzékeli [figyelem] azt a fát, amit leír, természetesen *csak így, hogy „fa”*, akkor az a papíron megjelenik. Ha nem érzékeli [figyelem], akkor nem. Na most van... ez az a bizonyos misztikus pozíció, hogy leírás és megközelítések nélkül, az egyszerű kimondás a legelemibb”. (Pilinszky 2016, 257)<sup>132</sup>

Az egyszerű kimondás – „csak így, hogy fa” – eredményezi, hogy a dolog önmagaként jelenik meg.<sup>133</sup> A jelenséget máshol a következőképpen írja le: „szemlélődéssel vagy kontemplációval [figyelem] tulajdonképpen be lehet hatolni egy kőbe”. (Pilinszky 2016, 283) A behatolásnak más(ik), idegen felé forduló viszonyának hierarchiája (egyenlőség, aszimmetria)<sup>134</sup> nincs meghatározva a költő esszéiben.<sup>135</sup> A figyelem aktivitásának, ill. passzivitásának kérdése felől közelítve az megállapítható, hogy amennyiben aszimmetrikus viszonyt állapítunk meg, az semmiképp sem lehet a költői tevékenység gyakorlójának uralkodó felsőbbségével jellemezhető. Ugyanis, a figyelem aktivitása – paradox módon – a passzivitásban nyilvánul meg. Az aktivitás, mint cselekvés, a másikon való uralkodásról való

---

<sup>126</sup> A költői tevékenység figyelem és képzelet aspektusának meghatározásához érdemes elolvasni Pilinszky Maár Gyulával folytatott beszélgetésének vadász hasonlatát. Vö.: Pilinszky 2016, 258-259.

<sup>127</sup> Mivel művészi tevékenységről van szó, a félreértések elkerülése végett meg kell jegyezni, hogy a figyelem, mely jobb híján intellektuális képességnek tekinthető, nem pusztán a más(ik)hoz mint az emberen kívülihez, hanem mentális tárgyakhoz is fordulhat (pl.: emlék).

<sup>128</sup> „Az igazi fantázia [költői tevékenység] a dolgokat a maguk egyediségében, egyszerűségében képes megragadni. [...] Valamennyi [ti. aműalkotás] a csönd és a monotonia „átváltozásának” csodája, az intuitív fantázia [figyelem] az egy helyben állás parttalan tűzvése, áradása.” Pilinszky 1999, 570.

<sup>129</sup> Vö.: „Úgy érzem, minden igaz mű – kimondatlanul – a tékozló fiú történetének megismétlése.” Pilinszky 1999, 570.

<sup>130</sup> Erről bővebben a képzelet elemzése kapcsán lesz szó.

<sup>131</sup> Ezt a gondolatot használja fel Pilinszky az alábbi naplórészletben: „Nem ösztöneit figyel, de nem is kívánja betörni ihletét. Ihlete ösztönei mögül száll föl, aggálytalanul fogadja, elveti, amit fölkinál: hisz kifogyhatatlan bőségre, teljességre talált. Akiben ez az engedelmisség él már, akár a legválogatosabb lehet.” Pilinszky 1995, 77.

<sup>132</sup> Kiemelés tőlem. A hasonlat szövegváltozata Radnóti Sándor könyve kapcsán: Pilinszky 2016, 283.

<sup>133</sup> Ha tovább kutatjuk, hogy mire irányul a figyelem, akkor a Pilinszky-líra jellegzetességeit ismerve nem túlságosan meglepő szöveget találunk: „részletek kötik le a figyelmét” „a világ peremére tapadó figyelem”. (Pilinszky 1995, 69.) Az „ütések és kopások” betűire, betűformáira figyel. Ezek a jellegzetességek a lírai életmű bevonásával lehetnének tovább vizsgálható.

<sup>134</sup> Vö. még két jellemző idézettel, melyek szintén csak a más másságát emelik ki: „a dolgokat a maguk egyediségében ragadja meg” Pilinszky 1999, 570.; „az egyszeri jelenségbe közvetlenül behatoló [figyelem]” Uo., 623.

<sup>135</sup> Nem azt állítom, hogy ne lenne több vonatkozó szöveg is a kérdésben, azonban azt igen, hogy nem lehet egyértelműen állást foglalni a szövegek elemzése alapján.

lemondásban, a másik alteritására való nyitottságban nyilvánul meg. Ennek az is következménye, hogy a figyelő a másik megnyilvánulásának teret ad, vagyis vár rá, hiszen alteritásának csak úgy tud teret adni, ha az megnyilvánul.

A fentiekben három kérdés alapján vizsgáltam a figyelmet: mitől függ, hogyan és mire irányul. Ha csak három kulcsszóval válaszolhatunk, akkor azok a következők lennének: a hazatalálástól függ, a várakozás módján, a másra irányul. Találónan foglalja ezt össze az alábbi idézet: „Szakrális figyelem. Szinte egyenletes. Az elvont dolgokról is leíró módon beszél (Simone Weil), ahogy a szegények egy ruháról vagy a királyokról. Ez nem más, mint egzisztenciájában ragadni meg a dolgokat.” (Pilinszky 1995, 69)

## 2.4. Képzlet

A képzletet a költői tevékenység cselekvő, aktív aspektusaként értelmezem. A feltételezésből adódóan az akarat és képességek sokasága tartozik ide, mely létrehozza a figyelem által szállított, megragadott nyersanyagból a műalkotást. Legalábbis erre is utalhatna a korábban említett vadász hasonlatnak az a megjegyzése, hogy a költői munka egyik aspektusa „abszolút aktív [...] a koncentráció maximuma”. (Pilinszky 2016, 258-259) Ez azonban csak bizonyos értelemben igaz. A bűnbeesett képzlet (vagyis a fantázia) valóban felfogható aktivitásként, azonban a teremtő képzlet hazatalálása csak „feltétlen engedelmesség árán”, „veritékes munka” (Pilinszky 2015, 88)<sup>136</sup> következtében képes autentikus módon működni. A képzlet munkáját a folyamatos kudarc jellemzi. A költő szavaival: „Az ember elkezd valamit, aztán belebukik, s ha mégis megkapja a befejezés ajándékát az már teljesen ingyenes. [...] Személyes erőfeszítés, majd a holtpontra kétségbeesés magányossága, s ha igen: a „befejeztetett” vagy az „elvégeztetett” kegyelmének ingyenessége.” (Pilinszky 1999, 672)<sup>137</sup> Az idézet alapján három dolgra szeretnék rávilágítani: 1) a képzlet elbukik, 2) az alkotás a kegyelem műve,<sup>138</sup> valamint 3) az alkotás működési struktúrája.

A képzlet cselekvése szükségszerűen sikertelenség, bukás, de ez a sikertelenség mégis szükségesnek tűnik egy műalkotás, de általánosan minden igaz tett megszületéséhez. Ennek gondolati háttéréül Jézus kereszthalála szolgál. A költő felhívja arra a figyelmet, hogy mielőtt Jézus Krisztus a kereszten beteljesíti üdvözítő tettét nem az a szó hagyja el ajkát, hogy elvégeztem, hanem az, hogy „elvégeztetett”. Ezt a pillanatot a személytelenség (a szó passzív alakjából adódóan), a magány, s a sikertelenség uralja. A „siker” – a megváltás – nem a Fiú, hanem az Atya műve (kegyelem), mely csak harmadnapra következik be, s egészen Pünkösdig tart, míg a tanítványokban – a Szentlélek kegyelmének köszönhetően – cselekvő hitté válik a feltámadás örömhíre. Vagyis az üdvtörténet Pilinszky által megidézett példája igen mélyen magában hordozza az egyéni sikertelenséget és a kegyelem jelenlétét. Az újszövetségi történet azonban a sikertelenség okában (teológiai szempontból) nem lehet példája a költőnek. Hiszen a költői tevékenység – s így a képzlet is – a bűnbeesés *miatt* bukik el, Jézus – büntelenként – a bűnös emberért áldozza fel magát. A képzlet mindaddig cselekvőként működik, míg újra és újra be nem látja teljes sikertelenségét, mikor ez bekövetkezik, Isten lehajló kegyelme kezd el működni. Ahogy Pilinszky is írja: „egyedül akkor szólalhat meg, ha előbb belenémul a kifejezés reménytelen erőfeszítésébe, mintegy belehal, belepusztul vállalkozásába”. (Pilinszky 1999, 685) A vonatkozó szövegekből az is következik – a katolikus teológiának megfelelően –, hogy a jóval szemben a bűn választásának lehetőségét nem törölte el a megváltás, vagyis a bűn fenyegető mivolta mindig jelen van. Ebből következhet az a működési struktúra, hogy a

<sup>136</sup> Máshol: Pilinszky 1996, *Beszélgetések Sheryl Suttonnal*, 157.

<sup>137</sup> Ez a leírás többször megjelenik a költőnél: Pilinszky 1999, 623, 685. Pilinszky 2015, 88, 91.

<sup>138</sup> A '60-as évek elején kezdődik a szeretet esztétikájának programja. Vö.: Pilinszky 1995, 20. Erről l. Hankovszky 2015, 250-257.

képzelet minden alkotási folyamatban küzd a bűn ellen,<sup>139</sup> míg a kegyelmet nem választva elfogadja az alkotás „ingyenességét”.<sup>140</sup>

Ahogy az eddigiekből is következik, a figyelem és a képzelet aktivitása eltér egymástól. Míg a figyelem aktivitása a passzivitásra való törekvés, a visszahúzódás, addig a képzelet aktivitása a cselekvésben nyilvánul meg, ami szükségszerű kudarchoz vezet. Ezt a valóságos kudarcot követi a kegyelem ajándékként kapott befejezés, siker.

A költői tevékenység figyelem aspektusa kapcsán felmerült hazatalálás kérdése. A képzelet folyamatosan elbukó, de a kegyelem által Istenhez térő struktúrájában egyfelől magyarázatot nyerhet ennek értelme (a tékozló fiú hazatalálásának bibliai parabolájához hasonlóan), s így a figyelem autentikus működésének feltétele. Másfelől arra is választ kapunk, hogy mi köti össze a két fogalmat. Vagyis a hazatalálás (Istenhez fordulás) a költői tevékenység két oldalát összefogó jellemző. Ennek következtében a két aspektus csak egymást feltételezve működhet.

\*

Az 1963 előtti és utáni felfogás között nem találunk olyan értelemben eltérést, ami ellentétet jelent. *A mű születésében* megjelenő gondolatok – más, várakozás, személytelenség bizonytalan említése – az életmű későbbi szakaszában elmélyülnek, s két fontos elemmel egészülnek ki. Egyfelől azzal, hogy az alkotás a kegyelem műve, s ezzel párhuzamosan az alkotó közvetítőként való felfogása is hangsúlyosabbá válik. Másfelől a képzelet, melynek korábban a figyelem leterhelő oldala feleltethető meg, folyamatos bukásra, kudarcra van ítélve.<sup>141</sup>

### 3. Pilinszky és Weil

A következőkben a két alkotó figyelem-fogalmának összehasonlításával foglalkozom. Meg kell jegyezni, hogy mindkét esetben egy axiómát követve határoztam meg a fogalmakat, mivel az alkotók nem használnak egységes fogalomrendszert. Weil teremtő figyelem-fogalma Pilinszky figyelem-fogalmának feleltethető meg.

A figyelem-fogalma mindkét alkotónál a világhoz való viszonytól függ. Ennek eredetében, azonban eltérések vannak. Weil szerint az ember teremtettségétől fogva rossz, s ennek a rossz állapotnak kell az isteni kegyelem segítségével autentikus viszonyra alakulnia. Pilinszky felfogása szerint azonban az ember teremtettségében jó, csak a bűnbeesés következtében romlottak meg képességei. Ezek autentikus működése – Weilel azonos módon – az isteni kegyelemtől függ. Weilnél a teremtő figyelem működése az autentikus világhoz való viszonyról ad hírt, ami nem az akarat tevékenységeként, hanem, mint ajándék lesz a szubjektum képessége. Ezzel ellentétben Pilinszky a figyelemről, mint a költői (vagy tágabb értelemben a művészi) tevékenység sajátosságáról elmélkedik, nem pedig egy olyan képességről, ami kialakulhat. Továbbá az autentikus figyelem aktivitása nem feltételez egy állandó, stabil autentikus viszonyt.

<sup>139</sup> Vö.: Hankovszky 2011, 130., Pilinszky 1999, 623, 741.

<sup>140</sup> Vö.: „Nem ösztöneit figyelni, de nem is kívánja betörni ihletét. Ihlete ösztönei mögül száll föl, aggálytalanul fogadja, elveti, amit fölkinál: hisz kifogyhatatlan bőségre, teljességre talált. Akiben ez az engedelmisség él már, akár a legválogatosabb lehet. Nem engedetlen ezzel se, csupán engedelmisségét iskolázza. S ha téved, az se baj, hisz ott a holnapi nap. Ami tökélyéből hiányzik, azt ez a bizalom egészíti ki, a tökély egy új formáját teremtve meg vele az engedelmisség sakktablóján, az engedelmisség szisztémáján belül. A lemondás lapályát a remeklés hegy lábánál.” Pilinszky 1995, 77.

<sup>141</sup> Vagyis, ha az általam javasolt fogalomrendszert alkalmazzuk, akkor nem tartható Hankovszkynak az az álláspontja, miszerint Pilinszky és Weil képzelet-fogalma ellentétes lenne. Vö.: Hankovszky 2011, 127-128. (211. lábjegyzet). Ez azért lehetséges, mert Weil képzelet fogalmának Pilinszky fantázia fogalma feleltethető meg, nem pedig a költői tevékenység figyelem aspektusa, ami a weili teremtő figyelemmel állítható kapcsolatba.

A figyelem tartalmi vizsgálatában azonosnak tekinthető az a két jellemző, miszerint a figyelem magam felé lemondásként, a másik felé várakozásként nyilvánul meg. Pilinszky esetében külön hangsúlyoztam, hogy a figyelem passzivitásra törekszik. Ez igaz Weil fogalmára is, ahol az interszubsztívitás problematikáján keresztül világossá vált a más(ik) alteritásának fontossága. E kapcsán azonban érdemes felhívni a figyelmet egy különbségre is. Weilnél a teremtő figyelem működésének következtében a cselekedetek önként folytak le, ezzel szemben Pilinszkyknél a figyelemből csak a másik befogadása következik, a cselekvés – a figyelemmel szoros kapcsolatban álló képzelet hatáskörébe tartozik, amely legalapvetőbb módon kudarcra ítélt, s csak a kudarc után, a kegyelem ajándékként lesz sikeres a költői tevékenység.

\*

Az összehasonlítás alapján úgy tűnik, hogy habár vannak különbségek, a figyelem fogalmának tartalmát tekintve komoly hasonlóság figyelhető meg. Érdemes megjegyezni, hogy ahogy a Pilinszky életművön belül sem voltak radikális eltérések a fogalom értelmezésében, úgy a '63 előtti és utáni megállapítások sok hasonlóságot mutattak a weili fogalommal. Ezzel a kritikának az a sejtése kezd beigazolódni, hogy Simone Weil életműve nem radikális újdonságként, hanem meglévő gondolatok támaszaként van jelen Pilinszky életművében.

Köszönettel tartozom Szénási Zoltánnak (korreferensemnek) és Hankovszky Tamásnak, hogy kritikáikkal, javaslataikkal segítették a tanulmány formálódását.

#### 4. Függelék: Az irgalmas szamaritánus története Weil értelmezésében

„Kettejük közül az egyik nem több vékonyka, póre, halott és vérző testnél, kint az árokparton, névtelenül, kiről senki sem tud semmit. Akik elhaladnak e jelenség mellett, **alig veszik észre** (*l'aperçoivent à peine*), s néhány pillanattal később el is felejtik, hogy **észrevették [őt]** (*qu'ils l'ont aperçue*). [Csak egy áll meg és figyel oda] (*Un seul s'arrête et y fait attention*).<sup>142</sup> A következő pillanatok tettei önként folynak ebből a pillanatból. E figyelem teremtő figyelem. Ám mihelyt bekövetkezik, lemondás lesz belőle. [...] Az ember úgy fogadja el fogyatkozását, hogy közben már arra figyel, hogyan induljon meg anélkül, hogy kiterjesztené hatalmát, pusztán azért, hogy életre keltsen egy tőle különböző és független embert. [...] A teremtő figyelem abból áll, hogy valósággal figyelünk arra, ami nincs. Az út szélén heverő névtelen test életteleniségében nincs ember. A szamaritánus, **aki megáll és ránéz**, mégis e hiányzó emberre szegezi a **figyelmét** (*qui s'arrête et regarde fait pourtant attention à cette humanité absente*), s nyomon következő mozdulatai tanúsítják, hogy figyelme valóságos volt.” (Weil 1998a, 113, 115, Weil 1996, 99, 101)

#### Bibliográfia

Bende József (2000): *Kapcsolatok Pilinszky és Simone Weil életműve között*. Vigilia. 7. sz., pp. 514-523.

Hafner Zoltán szerk. (1997): *Pilinszky János összegyűjtött levelei*. Budapest: Osiris

Hafner Zoltán szerk. (2012): *Levelek Pilinszkynek*. Tatabánya: Új Forrás könyvek, József Attila Megyei Könyvtár

Hankovszky Tamás (2011): *Pilinszky János evangéliumi esztétikája, Teremtő képzelet és metafizika*. Budapest: Kairosz

Hankovszky Tamás (2015): *A megváltott lét hermeneutikája*. Budapest: Kairosz

---

<sup>142</sup> Pilinszky János fordítását ebben a mondatban javítottam (SzG). PJ: „Egyvalaki figyel föl rá.”

- Lévinas, Emmanuel (1997): Martin Buber és a megismerés elmélete In. Uő. *Nyelv és közelség*. Pécs: Tanulmány Jelenkor
- Pilinszky János (1995): *Naplók, töredékek*. Szerk. Hafner Zoltán. Budapest: Osiris
- Pilinszky János (1996): *Széppróza*. Szerk. Hafner Zoltán Budapest: Osiris (Beszélgetések Sheryl Suttonnal)
- Pilinszky János (1999): *Publicisztikai írások*. Szerk. Hafner Zoltán Budapest: Osiris
- Pilinszky János (2015): *Pilinszky János összes versei*. Szerk. Hafner Zoltán, Budapest: Magvető
- Pilinszky János (2016): *Beszélgetések*. Szerk. Hafner Zoltán Budapest: Magvető
- Vető Miklós (2005): *Simone Weil vallásos metafizikája*. Budapest: L'Harmattan Kiadó.
- Vető Miklós (2011): Misztika és visszateremtés. In: Gutbrod Gizella – Sepsi Enikő (szerk.): *Simone Weil – filozófia, misztika, esztétika*. Budapest: Gondolat Kiadó.
- Vincze Krisztián (2016): Simone Weil Istenhez vezető útja a szépségen keresztül. *Athanasiana*. 43. sz., pp. 128-139.
- Weil, Simone (1985): Iskolai tanulás és istenszeretet. Ford. Barsi Balázs *Vigilia* 9. sz., 748-752.
- Weil, Simone (1994): *Kegyelem és nehézkedés*. Ford. Pilinszky János. Szerk. Hafner Zoltán. Gond. jegyz. Bende József, Hafner Zoltán. Budapest: Vigilia
- Weil, Simone (1996): *Attente de Dieu*. Paris: Fayard
- Weil, Simone (1998a): *Ami személyes, és ami szent*. Ford. Pilinszky János, Reisinger János és Szedő Dénes. Budapest: Vigilia Kiadó. (Szerencsétlenség és istenszeretet, pp. 45-62; Ami személyes, és ami szent, pp. 63-97; Ahol elrejlík az Isten, pp. 105-174.)
- Weil, Simone (1998b): *Szerencsétlenség és istenszeretet*. Ford. Bende József. Budapest: Vigilia Kiadó. (Rendszertelen elmélkedések az istenszeretetről, pp. 17-24; Szerencsétlenség és istenszeretet II, pp. 25-41; Amerikai füzetek, pp. 81-100.)

# Társadalmi intézmények vizsgálatának lehetséges elméleti kerete a késő modernitás korába

Takács Flóra (Eötvös Loránd Tudományegyetem)

## Absztrakt

A késő modernitás korának egyik legnagyobb kérdése, hogy hogyan alakulnak át a társadalmi integrációs folyamatok, milyen erők hatnak a társadalmi struktúrákra és hogyan változik meg a cselekvők és az intézmények viszonyrendszere. Az alábbi tanulmányban kísérletet teszek egy olyan elméleti keret bemutatására, melyből kiindulva a modernitás és késő modernitás intézményeinek és szervezeteinek működését, illetve változásait empirikus módon is vizsgálni lehet. Az elméleti keret két olyan társadalomelmélet szintézisének az eredménye, melyek a modernitás és a késő modernitás korának megértését tűzték ki célul és többek között a társadalmi integráció, a cselekvéskoordináció, illetve a legitimáció kérdéseit járják körül. Egyfelől Jürgen Habermas kommunikatív cselekvésről és életvilágról szóló elméletét, másfelől Anthony Giddens modernizációelméletét veszem alapul elméleti munkámhoz.

*Kulcsszavak:* késő modernitás, társadalmi integráció, reflexivitas, kommunikatív cselekvés, modernizáció.

## 1. Társadalmi integráció

A társadalmi integráció kérdését tárgyaló elméletek közös pontja, hogy az integráció fokát egyfelől az által határozzák meg, hogy a társadalom tagjai és a különféle intézmények által osztott normák, szabályok milyen széles kör számára jelennek meg legitim módon, másfelől mennyire ismert a cselekvők számára a rendszer alkotóelemeinek működés módja és az egymáshoz kapcsolódásuk logikája. A késő modernitás korában az integráció problémája a társadalomtudományok fókuszába kerül, mivel a számtalan egyéni szinten nehezen kontrollálható bizonytalanság következtében a cselekvők számára különösen fontossá válik, hogy az általuk lefektetett közös normák és szabályok mentén ki tudják számítani egymás cselekvéseit, ezzel is csökkentve a kiszámíthatatlanságot. A társadalmi integráció kívánt szintje ezen felül fenn tudja tartani a kooperációt, a cselekvők összetartozás érzését és ki tudja alakítja köztük a bizalmat, ami a társadalmi intézmények legitimációs alapjaként is szolgál (Dupcsik – Szabari 2015).

A különféle elméletek között azonban eltérések vannak abban a tekintetben, hogy az integrációs mechanizmusok változását, a társadalmak differenciálódását, az alrendszerek létrejöttét mivel magyarázzák, a normákat és értékeket mennyire tekintik stabilnak, illetve a cselekvők szemszögéből mennyire tekintik a fennálló struktúrát megváltoztathatatlanak. Egyes elméletek valamilyen normatív értéket tulajdonítanak az integrációnak, mint például Jürgen Habermas kommunikatív cselekvés elmélete (Habermas 1994b, 1995), melyben a jól működő integrációs mechanizmus a demokrácia és az igazságosság alapjait teremti meg. Más elméletek, mint Niklas Luhmann rendszerelmélete (Luhmann 2006, 2009), vagy Anthony Giddens strukturáció elmélete (Giddens 1990) hátrébb lépnek, és kizárólag leíró módon viszonyulnak a problémához, nem kötnek normatív kritériumokat az integráció kérdéséhez.

A legtöbb elmélet egyetért abban, hogy a különféle intézmények és szervezetek kiemelten fontos szerepet játszanak a társadalmi integráció folyamatában. Az intézmények nélkül a cselekvések kiszámíthatatlanok lennének az egyének számára, nem tudnák, hogy egy adott cselekvési helyzetben mire számíthatnak a másik fél részéről, ami nagyon idő és energiaigényessé tenné a társadalmi szintű együttműködések kialakítását és fenntartását. Egy intézmények nélküli társadalom nem lenne képes munkamegosztásra, differenciálódásra, különféle társadalmi szerepek kialakítására. A premodern társadalmakban a morál és a vallás

végezték el a társadalmi integráció feladatát. A modernitás korától kezdve pedig, amikor megnőtt a társadalmak komplexitása, olyan integrációs mechanizmusok vették át a helyüket, mint a gazdaság, a politikai hatalom, vagy a cselekvők által kialakított, széles körben elfogadott rutinok. A másik oldalról szemlélve azonban az intézmények fennakadásokat is okozhatnak a társadalmi integrációban abban az esetben, ha a társadalmi normák változása felgyorsul – ami különösen jellemző a késő modernitás korára –, és az intézmények stabilitásuknak, időállóságuknak, robosztusságuknak köszönhetően nem tudják ezeket a változásokat követni. Ebben az esetben az egyének azt tapasztalhatják, hogy az intézmények cselekvéseinek normatív bázisa távol esik az övékétől, nem koordinálják megfelelően a cselekvéseket és nem csökkentik elég hatékonyan a kiszámíthatatlanságot, így diszfunkcionálissá válnak, zavart okoznak a cselekvők közötti együttműködésekben, egyes esetekben az elnyomás eszközeivé is válnak.

Az elméletek egy része a társadalmi folyamatokban a struktúra elsőbbségét feltételezi, vagyis azt, hogy ha nem is determinisztikusan hatnak a cselekvéskoordinációs mechanizmusokra, de alapvetően határozzák meg azokat, és az egyéneknek kevés lehetőségük van a megváltoztatásukra. Ez alól kivétel Giddens strukturáció elmélete, mely sokkal nagyobb cselekvési lehetőséget biztosít a reflexív egyéneknek. Giddens elképzelése szerint ugyanis abban az esetben, ha a felgyorsult változásnak köszönhetően az intézmények és az egyének normái távol kerülnek egymástól, a reflexív egyének visszahathatnak rájuk és változásra, reakcióra kényszeríthetik őket.

Az alábbiakban két olyan elméletet vizsgálok meg közelebbről, melyek az intézmények és egyéni cselekvők közötti kapcsolódások és a társadalmi integráció működésmódjának mélyebb megértését teszik lehetővé.

## **2. Jürgen Habermas kommunikatív cselekvésemélete**

Jürgen Habermas átfogó társadalomelméletének segítségével egy (abban a korban) aktuális társadalmi problémát, a demokrácia válságának okait igyekezett megérteni. Habermas azt szerette volna feltárni, hogy milyen folyamatok vezettek a II. világháború kollektív traumájához, a társadalom dezintegrációjához, a demokrácia kiüresedéséhez, és hogyan lehet megelőzni ezek újbóli bekövetkeztét. Különösen fontos kérdés volt számára, hogy a hatalom hogyan ellensúlyozható egyenrangú vitákon keresztül, a demokrácia hogyan működtethető hatékonyan, és miként lehet az egyének számára is átláthatóvá, kritizálhatóvá, igazolásokra kényszeríthetővé tenni a máskülönben antidemokratikus torzulásokra hajlamos intézményrendszert. Végül soron egy igazságosabb és demokratikusabb társadalom kialakításának lehetőségeit járja körül az egyéni cselekvések racionalitását alapul véve. Ebben az értelemben Habermas normatív módon összekapcsolja a demokrácia fejlődését és a morált a racionalizáció folyamatával (Habermas 1994a).

Habermas társadalomelmélete Max Weber átfogó cselekvésemélete (Weber 1987) kiegészítéseként fogható fel. Weber széles körben ismert elméletében két racionális cselekvéstípust határoz meg: a célracionális, illetve az értékrationális cselekvést. A modernizáció és a társadalom racionalizációjának folyamatát főként a célracionális cselekvéseken keresztül ragadja meg, míg az értékrationális cselekvésekről műveiben kevés említést tesz. Habermas fő műveiben ezzel szemben azokat a cselekvéskoordinációs mechanizmusokat igyekszik feltárni, melyek a weber-i értékrationális cselekvéstípuson alapulnak. Habermas elképzelése szerint a modernitásban a társadalom legitimitása, integrációja a társadalom tagjainak közös megegyezésén és az ezen keresztül kialakított közös normarendszeren alapulhat. Azt a folyamatot, mely során a társadalom tagjai ezt a közös megegyezést kialakítják az életvilágban lefolytatott kommunikatív cselekvések segítségével a racionalizáció olyan formájának tekinti, mely a célracionális cselekvésekhez hasonlóan kiemelt jelentőségű a modernizáció korában (Habermas 1994b).



Habermas elképzelése szerint egymással párhuzamosan kétféle társadalmi integrációs szint működik. Az egyik az „*életvilág*”, ahol a cselekvők a normák racionális megvitatásával kialakítják a legitimként elfogadott cselekvéskoordinációs szabályrendszert, a másik a „*társadalmi rendszerek világa*”, mely az életvilággal párhuzamosan működik. A rendszervilágban az életvilágban kialakított szabályok, elvek nem tudatosulnak a cselekvőkben, az integrációs mechanizmusok rutinszerűen működnek. A rendszervilágban funkcionáló intézmények feladata, hogy meghatározott célok mentén összehangolják a társadalom tagjainak cselekvéseit. A közös normák kialakításához szükséges cselekvéskoordinációs mechanizmusokat azonban kizárólag az életvilágban lehet létrehozni, a rendszervilág ezt a szerepet nem képes betölteni. Az életvilág az a tér, ahol a cselekvők kialakíthatják a közös normákat, a közös világértelmezéseket, melyek az együttműködések és a társadalmi integráció alapjaiként szolgálnak. Az egyének különféle szubjektív nézőpontokból szemlélik a világot, a társadalmi történéseket ennek megfelelően sokféle módon értelmezik, amikor azonban az életvilágban kommunikálnak egymással, egymást egyenlő, legitim vitapartnerekként elfogadva arra törekednek, hogy minél jobban megértsék a másik cselekvő perspektíváját és olyan közös világértelmezést alkossanak meg, mely segítségével az eltérő perspektívák minden résztvevő számára kielégítő módon közös nevezőre hozhatóak. Ebben az idealisztikus térben egyik szereplőnek sincs értelmezési monopóliuma, nem gyakorolhat hatalmat mások felett azáltal, hogy a saját világértelmezését rájuk kényszeríti.

Az életvilág fontos szerepet játszik a társadalom integrációjának fenntartásban, hiszen itt kristályosodnak ki azok a normák és ezek mentén a legitim cselekvési lehetőségek, melyek a társadalom működésének folytonosságát, kiszámíthatóságát és egységességét biztosítják. A cselekvőknek ismerniük kell és el kell fogadniuk az itt megszületett világértelmezéseket és normákat ahhoz, hogy valóban cselekvéskoordinációs erővel bírjon az életvilág. Ehhez arra van szükség, hogy a társadalom tagjai közötti kommunikáció racionalizálódási folyamaton menjen keresztül, ami végső soron a rendszerek racionalizációját is eredményezi.

Az életvilág működése azonban nem magától értetődő. Abban az esetben, ha a cselekvők nem motiváltak az életvilágbeli jelentések létrehozására, vagy a megvitatható dolgok köre leszűkül, az egyének világértelmezései idővel eltávolodnak egymástól, mivel az életvilág nem képes ezeket összehangolni. Ez a folyamat olyan társadalmi szintű patológiákat okozhat, mint a dezintegráció, a különféle csoportok felbomlása, bizalomvesztés, anómia, a szolidaritás és az együttműködési képesség csökkenése, az intézmények legitimitásának válsága. Egyéni szinten pedig pszichés zavarok és elidegenedés jelentkezik. Hosszabb távon a demokrácia is sérülhet, ami egy ördögi kört indít be, hiszen a patologikusan működő társadalmi intézmények visszahatnak a szocializációs folyamatokra. A hiányos szocializáció következtében pedig nem alakulnak ki egyéni szinten az életvilágbeli vitákban való részvételéhez szükséges motivációk.

Habermas elmélete szerint a társadalomban egymással párhuzamosan kétféle ideáltípusú cselekvéstípus létezik. Az egyik ideáltípus a „*stratégiai cselekvés*”, ami tulajdonképpen a weberi célracionális cselekvésnek feleltethető meg. Végrehajtásakor a cselekvőt a saját világnézetéből levezethető céljainak elérése motiválja, és az ehhez leghatékonyabb eszközöket és megvalósítási módokat igyekszik megtalálni. A stratégiai cselekvés lehet nyílt, vagy burkolt. A burkolt stratégiai cselekvésről sokszor nem derül ki azonnal, hogy kinek a céljait és milyen módon szolgálja. Elképzelhető, hogy a cselekvő sincs tudatában annak, hogy valamilyen stratégiai célt szolgál a kommunikatív aktusa, ekkor öntudatlan burkolt stratégiai cselekvésről beszélünk, ha pedig tudatos, akkor manipulációról.

A racionális cselekvések másik ideáltípusú formája a „*kommunikatív cselekvés*”, ami tulajdonképpen a weberi értelemben vett értékracionális cselekvés. A kommunikatív cselekvés akkor használható cselekvéskoordinációs mechanizmusként, amikor az egyének nem tudják egymás cselekvéseit kiszámítani, mivel a cselekvők adott helyzetre vonatkozó értelmezései eltérnek egymástól. A korábbi közösen elfogadott normák cselekvéskoordinációban betöltött

szerepében már nem értenek egyet a cselekvők, ezért szükség van arra, hogy új cselekvéskoordinációs elveket határozzanak meg, amit az életvilágban tudnak megtenni a kommunikatív cselekvések segítségével. Ebből a gondolatmenetből jól látható, hogy mind a kétféle cselekvéstípus racionális Habermas értelmezése szerint, de különböző motivációk mentén jönnek létre, és különböző módokon vesznek részt a társadalmi integrációban. (Azt fontos hangsúlyoznunk, hogy a valóságban a cselekvések nem valósulnak meg a fent vázolt tisztaságukban, csupán ideáltípusokról beszélhetünk, amikhez közelíthetnek az egyének által véghezvitt cselekvések.)

A kommunikatív cselekvés akkor tud megfelelően funkcionálni, ha kiegyensúlyozottak az erőviszonyok, a felek egymást teljesértékű, egyenrangú vitapartnernek ismerik el és motiváltak arra, hogy a másik perspektívájába helyezkedjenek, egymáshoz közelítsék az álláspontjaikat, és nem kívánnak sem nyíltan, sem burkoltan saját stratégiai célokat megvalósítani a kölcsönös megértés és egyeztetés helyett. A közléseknek normatívan helyesnek, szubjektíven hitelesnek, és a tényeknek megfelelőnek, a vita során pedig az állításoknak előre meghatározott szabályok alapján vitathatóknak, kétségbevonhatóknak, bírálhatóknak kell lenniük. Ha az egyik fél a másik állításának érvényességét tagadja, akkor vagy az állítás igazságát, vagy a hitelességét, vagy a helyességét kell vitatnia, más alapja nem lehet az elutasításnak. Ahhoz, hogy sikeres legyen a kommunikatív cselekvés a feleknek motiváltaknak kell lenniük az életvilágba való belépésre. Abban az esetben, ha az egyik fél nem vesz részt a kommunikációban, nem reagál az állításokra, nem alakulhat ki kommunikatív cselekvés. A konszenzust a végén mindenkinek el kell fogadnia, a magáénak kell éreznie, kizárólag ekkor beszélhetünk sikeres a kommunikatív cselekvésről.

Habermas hatféle cselekvéskoordinációs módot különböztet meg annak függvényében, hogy a cselekvők mennyire törekednek a tiszta kommunikatív cselekvés terének létrehozására, és milyen alapokon nyugszanak az interakcióik. Az első szint a „*parancs, utasítás*”, ami az egyik fél abszolút hatalmi helyzetéből fakadó egyoldalú, erőszakkal való fenyegetést sem kizáró kommunikáció. A második az „*érdekekre hivatkozás*”, ami már túlmutat az egyszerű erőszakon és a vitázó fél egyéni érdekek mentén érvel. A harmadik az „*általános normákra való hivatkozás*”, ami az adott társadalomban általánosan elfogadott normákat helyezi a középpontba; a negyedik a „*közösen elfogadott közérkölcsiségre hivatkozás*”, ahol már a résztvevők megállapodására is szükség van; az ötödik a „*reflexió és kritikai viszonyulás normáira való hivatkozás*”, a hatodik pedig az abszolút „*általános igazságossági elvre (D-elve) hivatkozás*” (Sik 2015).

Az intézmények és a cselekvők interakciónak vizsgálatakor a fenti tipológia jól használható, ha meg akarjuk érteni, hogy miért nem alakul ki adott esetben a kommunikatív cselekvés. Ha ugyanis a két fél szándéka és cselekvéskoordinációs módja eltér egymástól, és a felek nem törekednek a magasabb szintekre lépéshez, akkor a rendszervilág logikája fog érvényesülni és a hagyományos hatalmi törésvonalak fogják a kommunikációt meghatározni. Ezen értelmezés mentén például a nyílt erőszak gyakorlására olyan patológikus tünetként tekinthetünk, ami azért jöhet létre (egy egyébként olyan társadalomban, ahol normatív alapon széles körben elutasított a nyílt erőszak használata), mert a cselekvők és az intézmények között nincs elég tere a kommunikatív cselekvések széles körben való elterjedésének.

Amikor a fenti elméletet az empirikusan vizsgálható valóságra vonatkoztatjuk, akkor látnunk kell, hogy Habermas a kommunikatív cselekvés fogalmával egy ideáltípust ír le, amit a mindennapi valóságban a cselekvők nem tudnak tiszta formájában gyakorolni. Egy társadalmat azonban le lehet az alapján írni, hogy a társadalom tagjai és intézményei milyen mértékben törekednek arra, hogy a kommunikatív cselekvéseknek a lehető legnagyobb teret biztosítsák minél több alrendszerben. A társadalmak attól függően megkülönböztethetők egymástól, hogy milyen mértékben engedik a tagjaiknak a kommunikatív cselekvés előfeltételeként szolgáló autonómia kialakulását, és mennyire segítik elő, hogy az életvilágbeli

vitákban a jelenleg marginalizált, vitákból kizárt csoportok is részt tudjanak venni, mivel a normák akkor válnak stabilakká, ha a lehető legtöbb csoport részt vesz a kialakításukban és magukénak vallják az ezeken alapuló cselekvéskoordinációs elveket. Az ilyen marginalizált csoportok esetében fontos az is, hogy mennyire igyekeznek az intézmények a bizalmukat előzetesen elnyerni, biztonságos terepet biztosítani a velük folytatott interakcióhoz, mivel az életvilágba való közös belépésnek előfeltétele az is, hogy a felek minimálisan megbízzanak a másik fél jószándékában és ne érezzék magukat kiszolgáltatottnak.

Ahogy a racionális cselekvések gyökereit, úgy a *legitimitás* forrását is máshol találja meg Habermas, mint Weber. Míg Webernél a modernitásban a legitimitás a hatalmon lévők pozícióinak és cselekedeteinek igazolását jelenti (dominánsan a legális-racionális legitimitációra alapozva, szemben a tradicionális és a karizmatikus legitimitációval), addig Habermas értelmezése szerint a legitimitás nem alakulhat ki olyan helyzetekben, melyek nem az egyenrangú kommunikáción alapulnak és az egyik felet a hatalmi pozíciójának megőrzése motiválja a közös megegyezés megtalálásának szándéka helyett. A legitimitáció tehát kizárólag az olyan racionális konszenzusra törekvés útján érhető el, melynek célja a kölcsönös megértés. A társadalmi intézmények akkor tudnak együttműködésre bírni egyéneket, ha legitimek. A nem legitim módon működő intézményekben megtörik a cselekvők bizalma, ami hosszabb távon azt eredményezheti, ha az életvilágban nem tudják visszaállítani a közös normákról alkotott konszenzust, hogy a cselekvők elutasítják a velük való együttműködést, a társadalom pedig dezintegrálódik.

Habermas a társadalmak változását evolúciós folyamatként fogja fel, mely során ideális esetben a cselekvéskoordinációs formák egyre racionálisabbá válnak, ami a társadalmi alrendszerek különválását, a differenciálódást segíti elő. Vagyis az evolúció során a rendszerintegráció feltételezi az életvilág bizonyos fejlettségi fokát. Az első fejlődési fázis a „*prekonvencionális szakasz*” volt, ahol a hatalmi és érdekviszonyok domináltak, majd a „*konvencionális szakasz*” következett, ahol a tradíció és a normák voltak a meghatározó elemek a társadalmi integrációnak, majd végül a „*posztkonvencionális szakasz*” jött el, ahol a partikuláris hagyományok helyett a morális elvek kerültek az előtérbe (Sik 2012).

Az evolúciós folyamat szerves része a demokratizálódás, ami egy igazságosabb és kritikára nyitottabb társadalom létrejöttét segíti elő, köszönhetően annak, hogy egyre több társadalmi folyamat és intézmény válik vitathatóvá. A dogmák helyett szabadon kialakított, reflektált nézetek terjednek el. Egy habermasi értelemben fejlettebb társadalomban az egyének egyre szélesebb köre vesz részt az életvilágbeli vitákban, a deliberatív politikában, az intézmények pedig egyre nyitottabbak hatalmuk lebontására, az egyénekkal folytatott egyelőbb interakciók kialakítására. A reflexivitás ebben a világban megkívánt mind az egyénektől, mind az intézményektől, hiszen ez az alapja az álláspontok vitákban való ütköztetésének és a jelentések folyamatos újratermelésének. Az ehhez szükséges kompetenciák felértékelődnek, és azok a cselekvők boldogulnak jobban ebben a világban, akik ezeket birtokolják. Ezzel a fejlődési folyamattal párhuzamosan olyan cselekvési alrendszerek is elkülönülnek, mint a civil szervezetek, vagy a mozgalmak, melyek kifejezetten annak érdekében jönnek létre, hogy kikényszerítsék és teret biztosítsanak az életvilágnak és a kommunikatív cselekvésnek (Habermas 1987, 1994c). A rendszervilág pedig olyan intézményeken keresztül kellene, hogy működjön egy idealizált társadalomban, melyek eljárásait az életvilágbeli folyamatok legitímálták.

A valóságban azonban ezek a folyamatok nem játszódnak le a fent vázolt tiszta formában, hiszen a kommunikatív cselekvések sokszor más hatások miatt nem tudnak ideáltipikus formájukban megvalósulni. A modernitásban és különösen a késő modernitásban felgyorsul a normák, értékek változása, ami könnyen okozhatja azt, hogy az intézmények nem tudják elég gyorsan követni őket, ha nem nyitnak az egyének felé. Abban az esetben, ha nem kezdeményeznek kommunikatív cselekvéseket, legitimitásukból veszítenek, a beléjük vetett

bizalom megrendül, eredeti funkciójukat nem tudják megfelelően ellátni, végső soron pedig a szolidaritás és a társadalmi integráció is sérül.

Ahogy arra Sik Domonkos is felhívja arra a figyelmet a „*Modernizáció ingája*” című könyvében, ez a fejlődés paradox tendenciákat eredményezhet a modernitásban. Mivel az életvilág racionalizálódásával párhuzamosan a differenciálódás felgyorsul, egyre több alrendszer és intézményrendszer alakul válik külön, aminek köszönhetően a rendszerszerű működési elvek terjednek el a társadalmon belül. Ez viszont az életvilág újratermelődését veszélyezteti hosszabb távon. Más szóval, ahogyan egyre differenciáltabbak lesznek a társadalmak, egyre kevésbé működik a kommunikatív cselekvések általi cselekvéskoordináció, az uralommentes interakcióknak egyre kevesebb lesz a terük, így nem tudnak közös világértelmezések kialakulni, az integráció pedig sérül. Sik ezt a folyamatot nevezi „*paradox modernizációnak*” (Sik 2012). Ezt a tendenciát erősíti az a folyamat, amit Habermas az „*életvilág gyarmatosításának*” hív. A modernitásban a polgári társadalom létrejöttével és térnyerésével a nyilvánosság sérül és eredeti, ideáltipikus funkciójától eltérően egyre kisebb teret tud biztosítani a kommunikatív racionalitásnak és az életvilág folyamatainak. Ráadásul a jog és különféle rendszervilágbeli eljárások széleskörű elterjedésének köszönhetően a rendszervilág egyre inkább gyarmatosítja a magánéletet és az életvilágot. A kommunikatív cselekvések rendszerintegrációs funkcióit egyre inkább átveszik a pénz, a hatalom, a jog médiumai. Kérdésként merül fel, hogy az egyének mennyire tudnak ellenállni ezeknek a gyarmatosító folyamatoknak, és mennyire tudják visszagyarmatosítani az életvilágot azáltal, hogy az eljárások kialakításának folyamatáról és tartalmáról kommunikatív cselekvési aktusokat, vitákat kezdeményeznek a nyilvánosságban.

Habermas elméletében kiemelten fontos szerepet játszanak a *civil szervezetek, mozgalmak és a nyilvánosság*, mint azok a lehetséges terek, ahol megvalósulhatnak a kommunikatív cselekvések és kiteljesedhet a kommunikatív racionalizálódás. A civil társadalomnak kiemelt szerepe van a demokratikus gyakorlatok kidolgozásában és elterjesztésében, az új narratívák kialakításában és a közbeszédbe való eljuttatásában, a hatalom kontrollálásában, illetve az elnyomott csoportok érdekeinek érvényesítésében. Ezért az adott intézmény vizsgálatokor különösen fontos megvizsgálni, hogy ezekkel a társadalmi szereplőkkel milyen kapcsolatban áll és hogyan kommunikál.

### **3. Anthony Giddens modernitáselmélete és a reflexív intézmények társadalmi szerepe**

Az 1970-es évektől kezdve egyre több kritika érte a korábbi nagy társadalomelméleteket, mivel nem tudták már kielégítően megmagyarázni a felgyorsuló társadalmi átalakulásokat és folyamatokat. Egyre több új elmélet helyezte vizsgálódása középpontjába a cselekvők önállóságát és a reflexivitás kérdését. Anthony Giddens Luhmannhoz hasonlóan egy olyan átfogó társadalomelméletet dolgozott ki az 1990-es évek elejétől kezdve folyamatosan, melyben a klasszikus modernitás integrációs mechanizmusainak átalakulására és a modernizáció egy új szakaszának kezdetére reflektál. Egyes elméletalkotók „*posztmodernitásnak*” nevezik ezt a korszakot, jelezve, hogy a modernitás alapvető tendenciái szakadtak meg, és egy új társadalomtörténeti kor kezdődött el. Ezzel szemben Giddens és mások „*késő modernitásként*” jelölik meg ezt a korszakot, utalva arra, hogy a modernitás nem szakadt meg, hanem éppen ellenkezőleg, kiteljesedett. A késő modernitás korát a társadalmi struktúra hálózatosodása; a globalizáció folyamatának felerősödése; újfajta kockázatok megjelenése; információs és technológiai robbanás; a bizalom megingása; illetve az identitáskonstrukció belső konfliktusai és ellentmondásai jellemzik. A klasszikus modernitás struktúrái folyamatosan lebomlanak és átalakulnak. Giddens szerint ebben a korszakban a fő kihívásokat a szakértői tudás megingása, a társadalmi rétegződés fragmentálódása, az új kockázatok kezelése, a bizalom visszaállításának kérdése, és az életutak individualizálódása jelenti. A klasszikus és késő modernitás egymásra rétegződése a társadalmi integrációt; a

különbéle intézmények és szervezetek működését és a társadalmi rendszerben elfoglalt helyüket is alapjaiban érinti (Giddens 1984, 2013a, 2013b).

Giddens társadalomelméleti megközelítése a társadalmi változásokat a cselekvők és az intézmények folyamatos interakciójának eredményeként értelmezi. Ezt az állandóan jelen levő kölcsönhatásokból felépülő folyamatot „*strukturációnak*” nevezi, mely mozgatórugója a cselekvők ontológiai biztonság iránti tudatalatti vágya, vagyis az az igény, hogy otthonosan érezzék magukat a világban (Sik 2013, 2015, Giddens 1984). Mivel a késő modern társadalmakban megszorodtak az olyan bizonytalanságot okozó kockázatok, melyeket nem tudnak hagyományos módokon kontrollálni az egyének, a cselekvőknek olyan újfajta rutinokat kell kialakítaniuk, melyek mentén ismét stabilizálódhat a cselekvés-koordinációjuk. Ezen rutinok mentén a cselekvők képesek lesznek kalkulálni egymás viselkedését, cselekedeteit az adott helyzetekben, ezzel csökkentve a különféle kockázatokat. Ezek a rutinok akkor tudnak megfelelően működni, ha az egyének reflexívvé válnak. Ez a két, egymással ellentétes irányú hatás, a stabilizálódó rutinok és a cselekvők *reflexivitása*, eredményezi a cselekvők és intézmények között folyamatosan fennálló kölcsönhatást (Giddens 1984, Sik 2013). Giddens szerint a késő-modernitásban a racionalitásban gyökerező tradíciókba, illetve a szakértői tudásokba vetett bizalom megrendül, így azok folyamatos igazolásra szorúlnak. Korábban az intézmények működése alapjául szolgáló szakértői tudást nem vonták kétségbe, legitimként fogadták el a cselekvők. Ezzel szemben a késő modernitás korában az intézmények arra kényszerülnek, hogy reflexív módon interakcióba lépjenek az egyénekkal, reagáljanak az igényeikre, problémáikra, és ezen keresztül folyamatosan igazolják a legitimitásuk alapjait. Az új kihívások hatására a cselekvők, az intézmények és a köztük lévő interakció is megváltozik.

A fent felvázolt folyamatnak a következménye a „*generatív politika*” megjelenése is, mely szerint a politikai döntéshozók a cselekvők reflexív működés módjának figyelembevételével hoznak döntéseket:

„Amit tehetnek, az nem más, mint hogy belátják, a politika csupán egy a cselekvő által figyelembe vett szakértői rendszerek közül, így a politikusoknak csupán arra van lehetőségük, hogy reflexió, vagyis a kockázatbecslő kalkulációk szintjén próbálnak meg hatást kiváltani. Ebben egyaránt beletartozik a szakértelemhez való hozzáférés feltételeinek megteremtése, a cselekvési alternatívák terének kitágítása, az autonómia és a reflexivitás fejlesztése, a politikai legitimitás decentralizált döntési mechanizmusokhoz való hozzákapcsolása. Ezt a cselekvők reflexív autonómiáját nem csupán tiszteletben tartó, de egyenesen arra építő, a direkt utasítás helyett a kívánt hatás cselekvők általi létrehozásának előfeltételeire irányuló eljárást nevezzük »generatív politikának«” (Giddens 1995: 92-97, Sik 2013).

A generatív politika megszilárdulásához demokratizálni kell a demokráciát, és dialogikus lehetőségeket kell teremteni a cselekvők között annak érdekében, hogy a reflexív működés módja széles körben teret tudjon nyerni. Ez a demokratizálódási folyamat végbe mehet az intim kapcsolatokban, vagyis a családban és a „*tiszta kapcsolatokban*” (Giddens 1991), a civil szervezetek és mozgalmak tevékenységének köszönhetően, vagy olyan formális szervezetekben, mint a munkahelyek. A dialogikusság elvének elterjedése az intézmények reflexív potenciálját és nyitottságát növeli, illetve ezzel párhuzamosan a cselekvők intézmények iránti bizalmatlanságát csökkenti. Azokban az intézményekben tud a dialogikusság elve elterjedni, ahol uralommentes a kommunikáció, a szervezeti működés átlátható, ellenőrizhetőek a folyamatok, illetve a demokratizálódás színtereiben egyenlőség van a felek között, és így azok autonóm cselekvőként tudnak fellépni az interakciós helyzetekben.

A fenti elméletek mentén két ideáltípus esete létezik a késő modern társadalmak jelenségeire, kihívásaira reagáló intézményeknek. Egyfelől reagálhatnak „*emancipatorikus*”, adaptív módon, úgy, hogy az egyének reflexív képességének, autonómiájának növekedését

követően ők maguk is reflexívebbekké, nyitottabbakká válnak, figyelembe veszik a velük interakcióba lépő egyének véleményét, szándékait. Az ilyen intézmények kevésbé hierarchikusak, demokratikusabbak, nyitottabbak, nagyobb teret hagynak az egyének autonómia törekvéseinek, megteremtik a kritika feltételeit, átláthatóak, ellenőrizhetőek, jellemző rájuk a generatív politika és a kétirányú, partneri kommunikáció az egyénekkel, illetve más velük kapcsolatban álló intézményekkel. Ezzel szemben a spektrum másik végpontján azok a „*patologikusan*” reagáló, a társadalmi integráció szempontjából diszfunkcionálisan működő szervezetek állnak, melyek ragaszkodnak a hierarchikus felépítéshez, a velük kapcsolatba kerülő cselekvőket nem kezelik egyenrangú félként, a felügyelet és kontroll új formáit alkalmazzák, az egyénekre hártják döntéseik felelősségét, a szakértői hatalmi pozícióik megőrzéséhez erőt is használhatnak, működésük ellenőrizhetetlen, átláthatatlan, zárt, nincs tere bennük a kritikának. Az empirikusan vizsgálható, valós intézményekben egyszerre találhatóak meg az emancipatorikus és patologikus vonások, és időben változékony az összetételük struktúrája.

#### **4. Empirikusan vizsgálható dimenziók**

A fenti két társadalomelmélet mentén olyan konkrét dimenziókat hoztam létre, melyek mentén empirikusan is vizsgálhatóak a különféle intézmények. Az alábbi fejezetben ezeket a dimenziókat mutatom be. A dimenziók mentén feltárható, hogy az adott intézményi működési mechanizmusok a premodern, modern, vagy a késő modern társadalmakra, intézményekre jellemzőek-e, illetve ennek megfelelően az adott társadalmi konstellációban mikor tekinthető az intézmény működése emancipatorikusnak, a társadalmi integrációt elősegítőnek; és mikor patologikusnak, vagyis a társadalom más alrendszerivel nem megfelelően együttműködőnek, a dezintegráció irányába mutatónak, diszfunkcionálisnak.

Az első dimenzióban azt vizsgáljuk, hogy az adott intézmény mennyire biztosítja a reflexivitás, a kritika és a kommunikatív cselekvések terét a különféle intézményesült csatornákon, fórumokon keresztül (1). Ahhoz, hogy az intézmény emancipatorikus válaszokat tudjon adni a késő modern társadalmak problémáira és reflexívvé tudjon válni, arra van szükség, hogy a belső működése demokratikus legyen, a cselekvőket egyenrangú partnerként kezelje, az információk terjedését biztosítsa, lehetőség nyújtson a vélemények kifejtéséhez, a kritikák artikulálásához és a különféle érdekek érvényesítéséhez. Ebben a dimenzióban azt is vizsgálom, hogy az intézmény, mint formális szervezet, mennyire tud a generatív-deliberatív politika bázisa lenni és mennyire érvényesül a különféle szinteken a dialogikusság és a demokratizálódás elve.

Külön tárgyalom azokat a fórumokat, melyek a külső szereplőknek biztosítanak a szervezettel való kapcsolattartáshoz teret, illetve azokat, melyek a szervezetben dolgozók számára állnak rendelkezésre. Ez utóbbiak amiatt érdekesek, mert a különféle hálózati pozícióban lévő dolgozók belső visszacsatolásai, demokratikus fórumokon való részvétele hatással van a szervezet belső működésére, ami aztán kihat a környezetével való viszonyára is. Ezen felül a szervezeti szocializációban dőlhet el, hogy mennyire sajátítják el a dolgozók a kommunikatív cselekvés és reflexivitás alapjaként szolgáló tudáselemeket, beállítódásokat. Egy olyan szervezet, amely a belső működésében sem csatornázza be a kritikákat, észrevételeket, tapasztalatokat, az várhatóan a külső cselekvőkkel szemben sem nyitott.

A külső szereplőkkel való együttműködési fórumok lehetnek nyilvános, vagy belső viták, szakmai fórumok, panasztestületek, egyeztetési eljárások. Ezeket kezdeményezhetik a szervezeten belüli ágensek, vagy létrejöhetnek külső cselekvők reflexív nyomása következtében. A fórumoknál fontos megvizsgálni, hogy mennyire működnek rendeltetésüknek megfelelően és mennyire foglalnak el fontos szerepet a szervezet belső életében. Elképzelhető, hogy formálisan ugyan létezik egy egyeztetési fórum, de valójában inkább a kontroll funkcióját gyakorolja, vagy kiüresedett, nem tudnak a felek álláspontjai egymáshoz közeledni, de az is

előfordulhat, hogy az ott kiérlelt közös állaspontok nem jutnak el magasabb szintre, döntéshozatali fórumokhoz.

A fórumok vizsgálatakor érdemes megnézni, hogy a cselekvők milyen széles körét tudják integrálni, a hátrányos helyzetű, marginalizáltabb csoportok, vagy radikálisabb nézeteket képviselő szereplők is be vannak-e vonva a kommunikatív folyamatokba, hálózatokba. Minél heterogénebb a hálózat, annál valószínűbb, hogy sokak nézeteit tükröző vélemények tudnak megjelenni a vitákban, és szélesebb körű egyetértés, kompromisszum tud születni a végén.

A második dimenzióban azt vizsgálom, hogy a fenti csatornákon, fórumokon keresztül mennyiben tudnak a valóságban megvalósulni a kommunikatív cselekvések és a reflexivitás (2). Ebben a dimenzióban eltávolodunk a konkrét formalizált fórumok és kommunikációs csatornák működésétől és azt vizsgáljuk, hogy a gyakorlatban az intézmény milyen módokon lép interakcióba, hogyan kommunikál más intézményekkel, egyénekkel. Az interakciók három típusát különböztetjük meg: az egyéni cselekvők között lejátszódókat; az intézményi aktorok közöttiek, illetve a nyilvánosságban megtörténőeket.

Az első legfontosabb kérdés, hogy az adott intézmény milyen szándékkal és kiket monitoroz (milyen más alrendszerek képviselőit), kiktől vár visszajelzéseket, igazolásokat, a legitimitása megerősítését, kikkel hajlandó kommunikálni és kikkel kíván közös valóságot és normatív cselekvéskoordinációs keretrendszert kialakítani. Egy empirikus kutatás első lépése lehet, hogy ezeket a cselekvőhálózatokat feltárjuk, beazonosítjuk az aktorok közötti interakciós helyzeteket és értelmezzük a jelentésüket. Fontos megérteni, hogy a cselekvők milyen kritikákat fogalmaznak meg az intézménnyel szemben, illetve az intézmény mennyire van tisztában azzal, hogy a különféle cselekvők mit várnának tőle és hogyan vélekednek róla. Az intézmény tekinthet a cselekvőkre a hatalomgyakorlás tárgyaiként, vagy olyan egyénekként, csoportokként, szervezetekként, akik véleményének a meghallgatása, figyelembevétele a hatékony működés módjának előfeltétele. Az elemzés részévé kell tenni, hogy az intézmény a cselekvők igényeit, egyedi sajátosságait mennyire veszi figyelembe, az intézkedéseket, eljárásokat, kommunikációs helyzeteket mennyire igazítja az ő habitusukhoz, tudásukhoz.

Miután feltártuk a cselekvőhálózatokat és cselekvéstípusokat, a konkrét interakciónál a diskurzus mélyebb rétegeire utaló jelekkel is érdemes foglalkoznunk. Meg kell vizsgálnunk, hogy a két fél szándékai mennyire találkoznak egymással, valamelyikük felhasználja-e hatalmi pozícióját a viták, érdekegyeztetések folyamán, ezzel elhallgattatva, marginalizálva a másik felet, vagy valóban ki tud-e alakulni a megértő kommunikáció. A kommunikatív aktusok lehetnek habermasi értelemben véve kommunikatív, vagy stratégiai cselekvések egyaránt, szem előtt tartva természetesen azt, hogy nem csak az intézmény tud manipulátívan, stratégiai cselekvést végrehajtva kommunikálni, hanem a többi cselekvő is. A két fél szándékait és interakcióit egyszerre kell értelmezni, hogy meg tudjuk érteni a kommunikatív mintázatokat. Egyszerre kell vizsgálni azt, hogy mennyire igyekeznek egymást megérteni a felek, a másik nyelvhasználatához igazodni, empátiát gyakorolni, közös normatív keretet kialakítani, és mennyire bátorítják partnerüket a megnyílásra. Sokszor a fogalmak definiálása is hatalmi kérdés, ezért figyelemmel kell kísérenünk, hogy kinek a nyelv és fogalomhasználati módjai dominálnak az adott helyzetben.

Az intézmény egyfelől teljesen elzárkózhat a kommunikációtól és a külső cselekvők szempontjainak figyelembevétele nélkül működhet. Ez a leginkább patológus reagálási mód, amit jó eséllyel a cselekvők bizalmának az elvesztése és a legitimitásának a megroppanása követ, ha kellő számú cselekvő fogalmaz meg kritikát a működésével kapcsolatban. Másfelől megnyithatja részlegesen a kommunikációs csatornáit, szelektálhat a résztvevők közül és hatalmi helyzetének feladása nélkül nyithat a cselekvők felé úgy, hogy valódi megértésre nem törekszik, csupán fenntartja annak a látszatát, hogy reflexívebbé válik. Az is lehetséges, hogy reagál a megkeresésekre, az interakciót kezdeményezőket megnyilvánulásaira, csak nem azokon a fórumokon, ahol a megértésre és a közös állaspont kialakítására lehetőség lenne. Harmadrészt

kialakíthat valóban egyenrangú és egyetértésre törekvő kommunikatív aktusokat, melybe az érintett cselekvők lehető legszélesebb körét vonja be. A leginkább emancipatorikus reagálási mód, amikor nem csak megpróbálja megérteni a cselekvőket, de a konszenzus megtalálását követően igyekszik azt beépíteni intézményi működésmódjába és önmonitorozási folyamataiba.

Az adott interakciónál mindig fontos megvizsgálni, hogy milyen következménnyel jár a vita a felekre nézve. Lehetséges, hogy a két fél eltérően értelmezi a történéseket, interakciókat az adott helyzetben, ami arra utalhat, hogy nem történt meg az egymás megértése, így valódi konszenzus sem alakulhat ki közöttük. Másrészt elképzelhető, hogy a felek között született megállapodás, kialakultak közös normatív szabályok, azonban ezek a gyakorlatban később nem valósulnak meg, ami bizalomvesztést és legitimációs problémákat okozhat.

Ebben a dimenzióban nem csak a formális fórumokra koncentrálunk, hanem az informális interakciókra is. Feltételezésünk szerint más csoportok, vagy egyének fognak inkább a formális és az informális csatornákkal élni. Fontos lehet megnézni, hogy az intézmény mennyire nyitott arra, hogy egyaránt működtessen formális és informális csatornákat. Az informális csatornákkal kapcsolatban azonban figyelembe kell vennünk, hogy a hatásuk kétoldalú lehet. Egyfelől lehetséges, hogy egy informális interakciós helyzet nagyobb biztonságot teremthet egy olyan partnernek, aki máskülönben bizalmatlan, nehezen kommunikál hivatalos szervezetek képviselőivel, másfelől azonban teret adhat az önkényes, diszkrecionális döntéseknek is, ami melegágya lehet az egyenlőtlen bánásmódnak és az igazságtalan eljárásoknak. Ráadásul ezek az eljárások sokszor láthatatlanok mások számára, ami miatt nehéz kritika tárgyává tenni őket.

Az empirikus kutatásnál a leggyakrabban valószínűleg akkor tudjuk feltárni a valós megértés és uralommentes kommunikáció kialakulásának lehetőségét, amikor krízishelyzet következik be. Ilyenkor könnyebben lepleződnek le a különféle manipulatív narratív stratégiák és a felek is jobban rá vannak kényszerülve, hogy új cselekvéskoordinációs mechanizmusokat, megoldásokat találjanak a felmerült problémákra. Ezekben a helyzetekben az is érdekes lehet, hogy mikor képesek a konfliktusokat tárgyalásos úton, megegyezéssel rendezni, és mikor lépnek vissza a premodernitásra jellemző intézményi működésmódokhoz.

A fenti két dimenzióhoz szorosan kapcsolódik az átláthatóság és a kiszámíthatóság (3) kérdése. Ez a két terület különösen fontos, amikor a szervezet legitimitásának forrásait igyekszünk megérteni, ezért érdemes különválasztani őket a reflexivitás és kommunikáció általános problémájától.

Kiszámíthatóság alatt azt értjük, hogy a különféle cselekvők mennyire érzékelik az intézményt olyannak, amely képes az egyének cselekvéseit elég hatékonyan koordinálni és a bizonytalanságokat ezen keresztül csökkenteni. Ahhoz, hogy egy cselekvő kiszámíthatónak érzékelje az intézményt, tudnia kell, hogy milyen helyzetben mit várhat tőle, mik a megszokott formális és informális eljárásai, hogyan reagál diszkurzív helyzetekben, hozzá kell férnie a működését leíró dokumentumokhoz és értelmeznie is tudnia kell azokat. Várhatóan lesznek, akik számára átláthatóbb lesz a rendszer, míg a hátrányosabb helyzetben lévőknek, akik kevesebb információval rendelkeznek, nehezebb lesz kiszámítaniuk, hogy mit várhatnak az intézménytől. A kiszámíthatatlanságot növeli, ha informális, diszkrecionális döntések mentén szisztematikusan eltér az intézmény a formális szabályoktól és ennek logikáját a cselekvők nem ismerik. Az íratlan szabályok önmagukban nem okoznak kiszámíthatatlanságot, még akkor sem, ha a formális szabályoktól eltérnek, ha széles körben ismertek, azonban lehetnek olyan írott szabályok, amiket szinte soha nem alkalmaznak a gyakorlatban, kevesen ismerik őket, és a megletetés erejével hatnak, amikor mégis megjelennek cselekvések igazolásaként.

Az átláthatóság és a számonkérhetőség demokratikus viszonyok között kiemelten fontos a cselekvők számára, hiszen ezen keresztül tudnak kontrollt gyakorolni az intézmények fölött. Ahhoz, hogy hitük legyen abban, hogy reflexivitásra képesek sarkallni az intézményt, és a saját



érdekeiket érvényesíti tudják, először azt kell megérteniük, hogy hogyan működik az intézmény. Ehhez pedig bele kell tudniuk látni a működésébe legalább valamilyen szinten. Ha a számonkérhetőségnek nincsenek megfelelően működő jogi és szervezeti garanciái, ha az intézmény hatalmi helyzete nem megkérdőjelezhető, ha a cselekvőknek nincsenek demokratikus eszközeik vele szemben, akkor hitüket veszíthetik abban, hogy érdemes-e reflexivitással fordulni az adott intézmény felé.

Az intézmény belső működésében vizsgálhatjuk, hogy mennyire intézményesültek és mennyire működnek hatékonyan azok a szervezeti egységek és fórumok, melyek a belső átvilágításért, monitoring folyamatokért és értékelési rendszerekért felelnek, illetve ezek eredményei mennyire elérhetőek a szervezet tagjai és a külső cselekvők számára. Fontos kérdés, hogy a fent említett adatok milyen széles kör számára elérhetőek és milyen elvek mentén szelektál a rendszer.

A negyedik dimenzió a hierarchia lebontása, a hálózatosodás és a decentralizáció (4) kérdéseit tárgyalja. Az előző dimenzióhoz hasonlóan ez a terület is tárgyalható lenne az első két dimenzió részeként, azonban az intézmény szervezeti morfológiájának külön fejezetet szánunk kiemelt fontossága miatt.

A hierarchia lebontása és a decentralizáció kérdése szorosan összefügg a deliberatív politikával és a reflexív cselekvőkkel való együttműködéssel. Egy autonómabb, reflexívebb cselekvő akkor tud egyenrangú partnerként kapcsolódni egy szervezethez, ha nincs azon belül szigorú szervezeti hierarchia, és a döntések hozzá közel dőlnek el. A szervezeti felépítés az információáramlást is befolyásolja, ami fontos lehet a kritikák befogadásakor, interakciók kialakításakor, vagy a különféle új jó gyakorlatok elterjedésekor. A különféle alternatív szakértői tudásközpontok sokkal könnyebben tudnak lazán kapcsolódni és információt cserélni egy decentralizált, hálózatosan működő szervezettel, mint egy mereven hierarchikus, zárttal. A spontánabb, rugalmasabban kialakuló kapcsolatok megkönnyítik, hogy az eljárások összecsiszolódjanak és hatékonyabban dolgozzanak együtt a különféle szervezetek is. A szakértői tudások kétségbevonására született egyfajta emancipatorikus reakció lehet, ha a saját tudását igazolási eljárások keretében megvédi az intézmény, a másik, ha a különféle alternatív szakértői tudásokból bizonyos elemeket beépít a saját működésébe, ezzel elfogadva más részrendszerek tudásának legitimitását. Ahhoz azonban, hogy átlássák, hogy milyen más tudásrendszerek léteznek, valamilyen szinten decentralizálni kell a működésüket, mivel a lokális problémák helyben, a cselekvőkhöz közel érthetőek meg.

A hálózati felépítés a késő modern társadalmak jellemző szervezeti morfológiája. Manuel Castells a késő modern társadalmakat „*hálózati társadalmaknak*” nevezi (Castells 2005), mivel a hálózatok, mint a leghatékonyabb szervezeti morfológiák a társadalom minden részében elterjednek, ezzel a lehető legkülönfélébb társadalmi folyamatokat meghatározva. Castells elmélete szerint az 1960-as évek végétől kezdve az információs technikai forradalomnak, illetve a kapitalizmus és az etatizmus válságának köszönhetően megváltozik a társadalmak struktúrája és kialakul a hálózati társadalom, ami mind a társadalmi cselekvéseket, mind az intézményeket meghatározza. A cselekvők innentől kezdve a hálózatokon keresztül tudják a cselekvéseiket a leghatékonyabban végrehajtani és koordinálni. Mivel a legtöbb szereplő ma már hálózatokban tevékenykedik, aki kimarad belőlük, az nem tud másokhoz kapcsolódni és versenyhátrányba kerül, köszönhetően annak, hogy nem jut hozzá lényeges információkhoz és megszakadnak a kommunikációs lehetőségei más cselekvőkkel. Az innovációk, új gyakorlatok és új normák is ezeken keresztül tudnak a legkönnyebben elterjedni, így nagy szerepük van az új cselekvéskoordinációs mechanizmusok és a társadalmi integráció kialakításában és fenntartásában.

Castells hangsúlyozza, hogy a hálózati társadalomban a munka és kultúra szférája mellett a hatalom szerkezete is radikálisan átalakul, vagyis a hatalomgyakorlás eszközei is a hálózatokra tevődnek át. Az a szervezet, amelyik nem része a hálózatoknak, nem elég rugalmas

és nem birtokol stratégiai hálózati pozíciókat, nem tudja a hatalmát megfelelő mértékben gyakorolni. Ebben a világban az összekötők és a „tolmácsok” szerepe felértékelődik, mivel ők azok, akik az alrendszerek közötti információáramlást és fordítást elősegítik.

Amikor a konkrét hálózatokat vizsgáljuk, meg kell néznünk, hogy a cselekvők milyen széles körére terjednek ki, kik maradnak ki belőle, kikkel van az intézménynek intézményesült és kikkel informális hálózati kapcsolata, kik kezdeményezték a hálózat kialakítását, mennyire áramlik a felek számára kielégítően ezeken a kapcsolatokon keresztül az információ és mennyire kontrollált ez az információáramlás.

Az ötödik dimenzió az önreflexivitás és önmonitorozás képessége (5), mely segítségével az intézmény a saját működését, folyamatait figyeli meg és elemzi. A szervezet megfigyelheti a saját folyamatait olyan módon, hogy tagjainak véleményét, tapasztalatait összegyűjti, rendszerezi. Ezt teheti estei módon, ha krízis van, de szisztematikus, intézményesült monitorozási rendszereket is fenntarthat. Önreflexív működésre utalhat, ha tudományos kutatásokat végez az őt érintő problémákról és ezek eredményét visszacsatornázza a működésébe. Egyéni szinten és különféle nyilatkozatokból, dokumentumokból feltárható az is, hogy a szervezet tagjai vagy vezetése gondolkodik-e az intézmény szerepéről, társadalmi funkciójáról, céljairól, megjelenik-e ez a téma a belső, vagy külső diskurzusokban, vitákban, oktatási anyagokban.

A hatodik és egyben utolsó dimenzió az emancipatorikus gyakorlatok adaptálásának és megvalósításának képessége (6). Emancipatorikus intézményi működésmód esetén a szervezet saját tevékenysége monitorozása nyomán felismeri azokat a patológikus, diszfunkcionális működésmódokat, melyek akadályozhatják hatékonyságát, a társadalom más alrendszerivel való együttműködését és társadalmi integrációs funkcióit. Ezt követően az a tét, hogy képes-e korrigálni cselekvéseit, megreformálni működési mechanizmusait és emancipatorikus gyakorlatokat adaptálni. Hangsúlyozni szeretném, hogy nem normatív evolutív fejlődési pályáról, progresszióról, nyugati minták követéséről beszélünk, hanem az adott társadalmi közeggel való emancipatorikus, funkcionális, a társadalmi integráció irányába mutató együttműködésről. A különféle adaptálható gyakorlatokat nem valamilyen normatív mérce mentén ítéljük meg, csupán azt elemezzük, hogy elősegítik-e a társadalmi integrációt, a cselekvőkkel való dialogikus, demokratikus, uralommentes kommunikációra törekvő együttműködések, vagy sem.

Kérdés az, hogy a rendszerben működő autoritásközpontok mennyire igyekeznek megvédeni a hagyományos szakértői tudásokat, illetve az intézmény milyen módon vesz részt ebben a folyamatban, mennyire képes új módszereket adaptálni, vagy mennyire merevedik meg a kritika hatására és zárkózik be. Abban az esetben, ha nyitott az intézmény a változásra, várhatóan felértékelődik a hálózatos működésmód szerepe, hiszen ezeken keresztül tudnak a legkönnyebben eljutni hozzá az innovációk és a különféle jó gyakorlatok.

A fejlődésben mindig benne van a visszafordulás esélye is, ezért nem csak azt kell vizsgálnunk, hogy bizonyos patológikus gyakorlatok konzerválódnak-e, vagy meg tudnak-e változni, hanem azt is, hogy abban az esetben, ha bekövetkezik a változás, tartós marad-e az adaptált gyakorlat, vagy valamilyen torzító hatás következtében csupán átmeneti fejlődésről beszélhetünk. Sokszor krízisek bekövetkeztekor figyelhető meg visszarendeződés, patológikus gyakorlatokhoz való visszatérés, főként abban az esetben, ha az emancipatorikus gyakorlatok még nem szilárdultak meg, nem ágyazódtak be a szervezeti működésbe, nem váltak a cselekvők habitusának részévé.

A tárgyalt dimenziókon felül vizsgálható az is, hogy mennyire *kiszámítható a reflexív cselekvési tér*, amiben működik az adott intézmény és mennyiben autonóm a működése, vagyis hatnak-e rá olyan külső mezők, erőterek, melyek az emancipatorikus fejlődést gátolják, vagy kifejezetten patológikus, diszfunkcionális működésmódokat konzerválnak, erősítenek meg. Ennek tárgyalása nem tartozik szigorúan a fenti dimenziókhoz és nincs lehetőség itt hosszabban

tárgyalni, de ha teljes képet akarunk kapni az intézmények más cselekvőkkel kialakuló interakcióira és kapcsolataira, akkor ezt is érdemes megvizsgálunk.

A fenti elméleti keret és a dimenziók kialakítása egy kísérlet arra, hogy a különféle intézményeket és szervezeteket a modernizációelméletek alapján empirikusan is vizsgálni tudjuk. Mivel számtalan bizalommal, legitimitással, együttműködéssel, kommunikációval kapcsolatos patológikus vonás figyelhető meg korunkban, ami a társadalmi integrációra és az intézmények működésére is kihat, mindenképpen hasznos, ha közelebbről szemügyre vesszük azokat a mintázatokat, melyek meghatározzák ezeket a folyamatokat.

### **Bibliográfia:**

- Castells, Manuel (2005): *A hálózati társadalom kialakulása*. Ford. Rohonyi András. Budapest: Gondolat-Infonia
- Dupcsik Csaba – Szabari Vera (2015): *Elméleti bevezető az Integrációs és dezintegrációs folyamatok a magyar társadalomban című OTKA kutatáshoz*. 2015/3. 44-63 DoI: 10.18030/socio.hu. 2015.3.44.
- Giddens, Anthony (1984): *The Constitution of Society: Outline of the Theory of Structuration* Cambridge: University of California Press
- Giddens, Anthony (1990): *The Consequences of Modernity*. Cambridge: Polity Press
- Giddens, Anthony (2013a): A késő modernitás korvonalai. *Replika*, 2013/82.
- Giddens, Anthony (2013b): Élet a poszttradicionális társadalmakban. *Replika*, 2013/82.
- Habermas, Jürgen (1987): *A társadalmi nyilvánosság szerkezetváltozása*, Budapest: Gondolat Kiadó
- Habermas, Jürgen (1995): *Kommunikatív etika*. Miskolc: Miskolci Egyetemi Kiadó
- Habermas, Jürgen (1994a): Legitimációs problémák a modern államban, In.: *Válogatott tanulmányok*, Budapest: Atlantisz Kiadó
- Habermas, Jürgen (1994b): A cselekvésracionális aspektusai, In.: *Válogatott tanulmányok*, Budapest: Atlantisz Kiadó.
- Habermas, Jürgen (1994c): A modernség: befejezetlen program, In.: *Válogatott tanulmányok*, Budapest: Atlantisz Kiadó
- Luhmann, Niklas (2006): *Bevezetés a rendszerelméletbe*, Budapest: Gondolat Kiadó
- Luhmann, Niklas (2009): *Szociális rendszerek*, Budapest: Gondolat Kiadó
- Papp Zsolt (1987): A racionalitástól a kommunikatív racionalitásig. Jürgen Habermas társadalomelméleti szintéziséről, In.: *Modern Polgári Társadalomelméletek*, szerk: Csepeli György, Budapest: Gondolat Kiadó
- Sik Domonkos (2012): *A modernizáció ingája*, Budapest: ELTE Eötvös Kiadó
- Sik Domonkos (2013): Giddens modernizációelmélete: intézményi átalakulás és politikai praxis, *Replika*, 82. 2013/1.
- Sik Domonkos (2015): *A modernitás rétegei*, Budapest: ELTE Eötvös Kiadó
- Weber, Max (1987): *Gazdaság és társadalom – A megértő szociológia alapvonalai - I. Szociológiai kategóriatan*, Budapest: Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó

## Mimézis mint az elme meghosszabbítása Tóth Péter (Szegedi Tudományegyetem)

### Absztrakt

A kortárs elméletalkotásban - durván leegyszerűsítve - gyakorlatilag háttérbe szorult a kultúra és a társadalmi intézmények eredetének vizsgálata és az erre vonatkozó holisztikus koncepciók kidolgozásának kísérlete, mivel azt az emberi történelem egy teljesen elérhetetlen, megközelíthetetlen momentumának tartja valamennyi kutató. Azonban René Girard etológiai és etnológiai premisszáik alapján egy olyan elméleti keretet vázolt fel, amelynek középpontjába egy meghatározott alapmechanizmust helyez, az utánzást, amiből deduktív módon levezeti az emberi kultúra eredetét és fejlődését. Ez a törekvés módszertani szempontból talán „naiv”, de elméleti szinten nagyon gyümölcsöző, és az empirikus kutatások számára is nagy potenciál rejlik benne.

René Girard mimetikus elméletét átfogó és rendkívül szerteágazó tematikája miatt lehetetlen osztályozni, címkézni egy adott diszciplína kereteibe. Mindenekelőtt egyfajta vallásfenomenológiai paradigmának tekinthető, mivel a vallás eredetét, illetve annak valamennyi megnyilvánulási formáját és alapelemét (áldozat, rítus, mítosz, stb.) egyazon mechanizmusra, az utánzásra vezeti vissza. Másfelől a „konfliktus elmélete” is, mivel a mimetikus elmélet növekvő relevanciáját nem csak a vallásról tett belátásoknak köszönheti, hanem annak is, hogy plauzibilis módon képes magyarázni az erőszak jelenségének eredetét. Girard elméletének elsődleges nívója abban ragadható meg leginkább, hogy szisztematikus összefüggést lát a minden emberi csoportban és kultúrában megjelenő erőszak és az utánzás között. Girard mimetikus antropológiája révén gyakorlatilag az összes emberrel és társadalommal foglalkozó tudományágat érinti, és egy egységes értelmezési keretbe, mátrixba ágyazza azokat. Jelen tanulmányban a mimetikus elméletből kiindulva a mimetikus antropológia (ezzel végső soron a mimetikus elmélet) lehetőség-feltételére kérdezek rá. Tehát a dolgozatom alapkérdése az, hogy mi az a feltétel, kondíció, amely lehetővé teszi az ember mimetikus természetét, mimetikus hiperérzékenységét.

A kutatási alapkérdésekre a válaszkísérletemet az a hipotézisem jelenti, amely szerint a mimézis, a mimetikus viszonyrendszer tulajdonképpen egyfajta hibrid (belső és külső elemeket tartalmazó) kognitív rendszernek tekinthető, amelyet az emberi elme dinamikus volta tesz lehetővé. Módszertani szempontból elengedhetetlen annak kihangsúlyozása, hogy alapvetően Girard mimetikus elmélete felől közelítem meg a vizsgált kérdést, amelyhez mintegy „elméleti motorként” használom Andy Clark és David Chalmers kiterjedt elme tézisének (*extended mind thesis*). Azonban a könnyebb olvashatóság érdekében tanulmányomat a kiterjedt elme koncepciójának rövid bemutatásával kezdem, majd a Clark és Chalmers szerzőpáros tézise által implikált kérdésfelvetésekre mintegy válaszként áttekintő jelleggel ismertetem Girard legfőbb hipotéziseit, majd pedig némileg részletesebben rátérek Girard mimézis fogalmára, végezetül pedig – rávilágítva a mimézis és a kiterjedt elme funkcionális és strukturális hasonlóságaira – igyekszem alátámasztani a hipotézisemet.

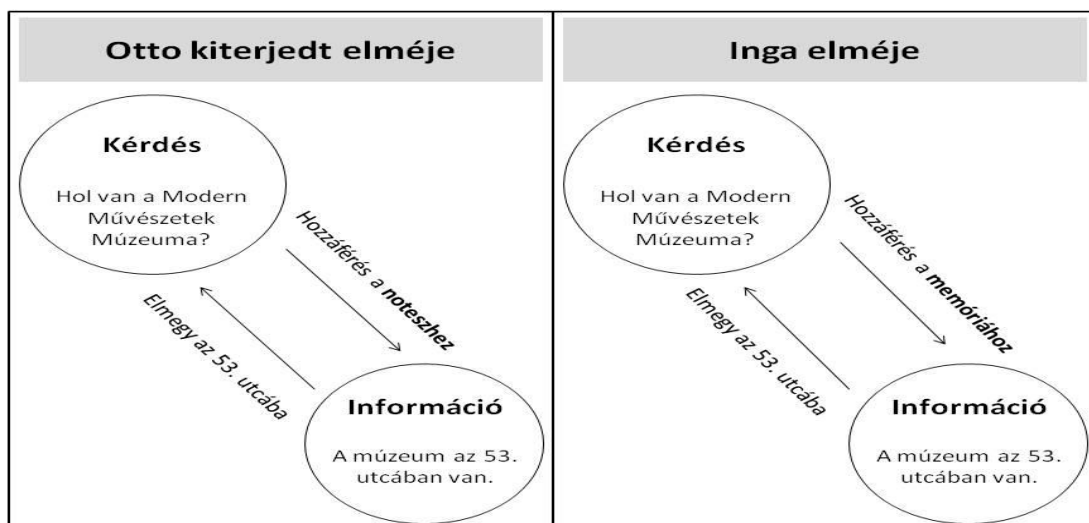
*Kulcsszavak: mimézis, utánzás, kiterjedt elme, vágy, tükroneuronok.*

### 1. A kiterjedt elme elmélet

Andy Clark és David Chalmers 1998-ban megjelent *The Extended Mind (A kiterjedt elme)* című cikkükben az *aktív externalizmus* koncepciót javasolják, amely azon a hipotézisen alapszik, hogy a környezet aktív szerepet játszik a kognitív folyamatokban, tehát elménk határa nem azonos a testünk vagy az agyunk fizikai kiterjedésével, azaz a kognitív folyamatok nem csak a fejben mennek végbe.

Ezt a szerzők egy gondolat kísérlettel illusztrálják, amelynek egyik alanya Otto, aki enyhe Alzheimer-kórban szenved, a másik pedig Inga, aki teljesen egészséges. Otto - betegsége okán - mindig hord magánál egy noteszt, amelybe feljegyzi azokat az információkat, amelyekre szüksége lehet. Egy napon arról értesül, hogy lesz egy őt érdeklő kiállítás a New York-i Modern Művészetek Múzeumában, amelyet meg akar tekinteni. Azonban nem emlékszik a múzeum címére, ezért átnézi a noteszét, amelyben rátalál korábbi feljegyzésére, hogy a múzeum az 53. utcában van, így fogja magát és odamegy. Ingát szintén érdekli ez a kiállítás, ezért ő is úgy dönt, hogy elmegy megnézni, de ő a múzeum címét a biológiai memóriájából idézi fel, és miután ezt megtette, ő is odamegy.

A szerzők szerint a két helyzet analóg, mivel Otto és Inga egyaránt azért mentek az 53. utcába, mert úgy *hitték*, hogy ott található a múzeum. Annyi eltérés van a két eset közt, hogy Otto a noteszéből kereste ki az információt, míg Inga az emlékezetéből idézte fel azt, de ez a szerzők szerint pusztán csak felszínes különbség, mert mindketten már eleve rendelkeztek azzal a diszpozicionális hittel, hogy a múzeum az 53. utcában van, Otto azelőtt, hogy kikeresné a noteszéből, Inga pedig azelőtt, hogy előhívna az emlékezetéből. Mindkét esetben funkcionális szempontból ugyanazt a szerepet tölti be az információ, ugyanúgy irányítja a kogníciót és a viselkedést, így nincs okunk az egyik hitet mentális elemnek tartani, míg a másikat nem. Tehát az Ottóhoz hasonló esetekben az elme kiterjed a külvilágba, az emberi organizmus összekapcsolódik egy külső egységgel egyfajta kétirányú interakcióban, így egy összekapcsolt, párosított rendszert alkotnak, amely teljes joggal tekinthető kognitív rendszernek Clark és Chalmers szerint. Fenomenológiai szinten persze van különbség Otto és Inga esete között, de funkcionális szempontból teljesen indifferens, hogy egyikük az externális, a másikuk pedig a biológiai memóriájából hívta elő az információt. Ennek vizuális szemléltetésére álljon itt az alábbi sematikus ábra:



*Az ábrát készítette: T. P.*

Az ilyesfajta összekapcsolódásnak az alábbi fő jellemzői vannak: (1) a belső és külső (internális és externális) elemek között kétirányú interakció áll fenn; (2) kauzális szempontból minden elem aktív szerepet játszik; (3) a rendszer elemei együttesen olyan módon irányítják a cselekvést, ahogy a kogníció általában; (4) az externális elem eltávolítása esetén az alany kompetenciája csökken, pont úgy, mintha egy adott agyrészét operálták volna ki. Tehát a kiterjedt elme koncepciójában az ilyesfajta összekapcsolódások kognitív folyamatoknak tekinthetők, függetlenül attól, hogy az adott processzus nem teljes egészében a fejben lokalizálódik.

Mivel nem minden kognitív folyamat tudatos, legalábbis az alapvető használat szintjén, ezért megállapítható, hogy a nem tudatos folyamatok is nagy mértékben hatnak viselkedésünkre. Akárhogy is, az externalizmus azon eseteiben, amikor a tudatosság az internális elemre korlátozódik, még nem ok arra a szerzők szerint, hogy ezt ne tekintsük kognitív folyamatnak (Clark & Chalmers, 1998).

Az aktív externalizmus evolúciós szempontból is előnyös lehet az ember számára, mert a külső környezet integrálása a kognitív rendszerbe, a külső csatolás segíthet eloszlatni a kognitív terheket, ezáltal több kapacitás szabadul fel, elősegítve így a hatékonyabb működést, illetve megbízhatóság tekintetében sem feltétlenül marad el az internális rendszertől – állítják a szerzők. Gondoljunk csak bele, hogy mennyire problémás volna, ha például a telefonunkban tárolt valamennyi telefonszámot fejben kellene tartanunk.

Persze sokan vannak, akik elutasítják a kiterjedt elme hipotézist. A teljesség igénye nélkül röviden bemutatok néhány ellenvetést. Például Fred Adams és Ken Aizawa azt állítják, hogy a kogníció az egyén fejében lokalizálódik, tehát annak határa az egyén agyának fizikai kiterjedése. Kritikájuk lényege, hogy amikor egy tárgy vagy folyamat valamilyen módon összekapcsolódik a kognitív alánnyal, akkor a kiterjedt elme hipotézisének képviselői tévesen következtetnek arra, hogy a tárgy vagy folyamat az alany kognitív apparátusának részét alkotja. Ez a tévedés szerintük az oksági és a konstitúciós viszony összemosásán alapszik - attól, hogy valami oksági viszonyban áll egy dologgal, még nem lesz annak a része. (Adams & Aizawa, 2010). Az „ugyanolyan hozzáférés” ellenvetés értelmében a külső adathordozóban tárolt információk mint állandó hitek nem lehetnek egy adott személy hitei, mivel bizonyos esetben mások is ugyanolyan módon férhetnek hozzájuk. Egy további ellenvetés a cselekvés végrehajtójának kérdéséből indul ki – ki vagy mi cselekvés alanya? Joggal merül fel ez a kérdés például abban az esetben, ha az előre megadott útvonalon egy robotsofőr vezet, míg az ember alszik (Ambrus, 2013), de egy lélegeztetőgépre vagy bypass gépre kötött ember esete is adekvát példa lehet. A kiterjedt elme funkcionális szempontú interpretációja relativizálja valamennyi ellenvetést, azonban ennek bemutatása már meghaladná jelen tanulmány terjedelmi kereteit.

Clark és Chalmers heves vitákat generáló cikkük végén több kérdést is feltesznek, illetve nyitva hagynak. Amennyiben elfogadjuk azt a feltevést, hogy az elménk határa nem a koponyánk, hanem a testünk fizikai határain túlra is kiterjed, és interakcióban áll a környezetével, akkor mekkora messzeségig lehet következtetni? A hibrid kognitív rendszerben az externális elem vajon csak egy fizikailag létező tárgy lehet-e, vagy pedig lehet az egy nem-fizikai elem is, mint például egy viselkedési minta, vagy egy mém? Lehetséges-e „szociális kogníció”? Lehet-e másvalaki gondolata, hite, emléke, mentális apparátusa externális eleme egy hibrid kognitív rendszernek? Beszélhetünk-e kiterjesztett vágyról? Végezetül, a kiterjedt elme implikálja-e a „kiterjedt ént”? A szerzők szerint mindez lehetséges, nem zárkoznak el az elméletük ilyen irányú kiterjesztései elől, tehát a kiterjedt elme kiterjesztett értelmezésétől (Clark & Chalmers, 1998). John Sutton pedig a kiterjedt elme hipotézis interdiszciplináris implikációira hívja fel a figyelmet, beleértve a társadalom- és kultúratudományokat, valamint a történettudományt is (Sutton, 2006).

Herczegh Máté felhívja a figyelmet arra, hogy a környezettel, externális elemekkel való kölcsönhatás az ember agyát is alakítja, konkrét változásokat indukálva. Tehát az aktív externalizmusban nem csak az ember alakítja a környezetét, hanem a környezet is alakítja az embert, tehát konstitúciós viszonyról van szó, így az elmét dinamikus rendszerként, folyamatként érdemes felfogni (Herczegh, 2016).

## 2. René Girard mimetikus elméletének áttekintése

Girard első könyve 1961-ben jelent meg Párizsban *Mensonge romantique et vérité romanesque* (Romantikus hazugság és a regény igazsága) címmel, az angol kiadás pedig 1966-ban látott napvilágot *Deceit, Desire and the Novel: Self and Other in Literary Structure* címen. Ez a könyv tekinthető Girard első fő művének, ugyanis ebben az írásában artikulálja a vágy mimetikus természetére vonatkozó hipotézisét. Az 1950-es évek vége felé Girard a nagy európai írók – mint például Stendhal, Cervantes, Flaubert, Proust, Dosztojevszkij - regényeit vizsgálta, és az egyes alkotások különbségeinek elemzése helyett azt kutatta, hogy van-e bennük valami közös elem. Kutatása során feltűnt neki, hogy a vizsgált művekben a szereplők azonos struktúrájú kapcsolati működési mód szerint fejlődnek. Arra a következtetésre jutott, hogy ezek az írók alkotásaikban az egyes karaktereken keresztül tulajdonképpen a vágy mimetikus, utánzásos természetét írják le, azaz, hogy az emberek a vágyaikat valaki mástól kölcsönzik, szemben az ember teljes önállóságát és egyediségét hirdető „romantikus hazugsággal”. Arról van tehát szó, hogy az ösztönös alapszükségleteken túlmutató vágyainkat általában másvalakinek - akit ilyen értelemben nevezhetünk modellnek vagy közvetítőnek - ugyanarra a tárgyra, dologra irányuló vágya kelti fel, tehát a vágyakozó alany és a vágyott tárgy közötti viszony nem közvetlen, hanem egy háromszöget rajzol ki ez a fajta kapcsolódási struktúra. Sok esetben ez a viszonyrendszer ártalmatlan, azonban amikor a vágy valami olyan dologra irányul, amely természeténél fogva nem osztható (például valakinek a szerelme, vagy egy vezetői pozíció) vagy csak nagyon szűkösen áll rendelkezésre, akkor az egyazon irányba mutató vágyak keresztezik egymást, a modell akadállyá válik és viszont, így ez mimetikus rivalizáláshoz vezet, amely bizonyos esetekben a végletekig eszkalálódhat erőszakba torkollva (Girard, 1966).

A vágy mimetikus természetének tanulmányozása során Girard túlhalad az irodalomtudomány látókörén, egészen a pszichológia és az antropológia tereumába. A vágy mimetikus természetének felfedezése Girard-t az erőszak problematikájának vizsgálata felé orientálta. A mimetikus antropológia kulcsfogalma az utánzás; ez magyarázza az emberek rendkívüli tanulási képességét, az empátiát, a kooperációs készséget. Azonban az érme másik oldalán ott van a rivalizálás, amely megfelelő kontroll hiányában erőszakhoz vezet, ami szintén mimetikus természetű, fertőzőként terjed, és a diffúz erőszak az egész közösséget elsöprő erőszakhullám rémképeivel fenyeget. Ennek a fenyegetésnek kell, hogy hatása legyen az emberi közösségek szerveződésére, különösképpen az emberré válás kezdetén, amikor még nem létezett semmiféle jogrendszer és karhatalmi szervek sem felügyelték a csoport békéjét. Ennek megfelelően második fő művében, az 1972-ben megjelent *La violence et la sacré* (angolul 1977-ben *Violence and the sacred – Az erőszak és a szent*) címet viselő írásában a mimetikus elmélet már egy univerzális antropológiai és kulturális keretelméletté duzzad. Ebben a munkájában Girard összehasonlító mítoszelemzéssel, valamint etnológiai megfigyelésekre és adatokra támaszkodva igyekszik feltárni a „szent/szakrális” valódi természetét az archaikus társadalmakban. Ebbéli vizsgálódásai eredményeképpen megalkotja második fő hipotézisét. Azt állítja, hogy az emberi kultúrák kezdetén az erőszakot az áldozatállítás vagy bűnbakképzés mechanizmusa révén tartották féken. Ennek a mechanizmusnak köszönhetően a diffúz erőszak egy – kezdetben spontán – kiválasztott áldozat ellenében egyazon irányba csatornázódott, majd a gyilkosságot követően az erőszakos indulatok szublimálódtak, és a kiengesztelődés és béke érzése újra összekovácsolta a csoportot. A közösség az áldozatot valóban felelősnek tartotta a kialakult krízishelyzetért, amelyet azonban halálával „meg is oldott”, így a közösség szempontjából az áldozat személye egyszerre ördögi, mert vétkes a válsághelyzet létrejöttében, másfelől jó és kegyes, mivel halálának köszönhetően helyreállt a rend, tehát az áldozat kettős karakterisztikájú, egyszerre jó és ördögi, és ez tulajdonképpen a szent alaptermészete.<sup>143</sup> A

---

<sup>143</sup> Vö. Otto, R. (1997). *A szent: az isteni eszméjében rejlő irracionális és viszonya a racionálishoz*. Budapest: Osiris

legközelebbi válsághelyzetek idején ezt már elkezdték tudatosan alkalmazni, így idővel gyakorlatként rutinizálódott az áldozatállítás, megteremtve ezzel a vallás, és a kultúra alapjait. Tehát Girard a vallások központi elemeinek (mítoszok, tabuk, rítusok), a politikai hatalomnak (szakrális királyság), az igazságszolgáltatási rendszernek (fő büntetések), az archaikus orvoslásnak, a színháznak, és még sok más intézménynek az eredetét a bűnbakképzési mechanizmusra vezeti vissza (Girard, 1977).

Girard harmadik fő műve az 1978-ban megjelent, beszédes című kötet, *Des choses cachées depuis la fondation du monde – Mi rejtve volt a világ teremtésétől fogva*, amely 2013-ban jelent meg magyar nyelven. Ebben a kötetben Girard kiterjeszti az elméletét a bibliai szövegek vizsgálatára, amelyet már a cím is sugall. A három fő részből álló kötet tulajdonképpen két pszichiáterrel folytatott beszélgetés írásos formája, ily módon Girard elméletének szintézisét adja dialektikus formában. Az első részben az antropológiai elméletét mutatja be Girard, majd a második szakaszban az Ó-és Újszövetség szövegeinek analízise kerül terítékre. Az összehasonlító szövegelemzés eredményeképpen Girard kimutatja, hogy egyes központi bibliai szövegek elsősorban és fundamentálisan abban különböznek az archaikus mítoszoktól, hogy azok nem a bűnbakképzési-mechanizmus eredményei, azaz a biblikus szövegek - ellentétben a mítoszokkal - nem az üldözők szempontját tükrözik, hanem az üldözött áldozat nézőpontjából íródtak, fellebbentve ezzel a fátylat a bűnbakképzési mechanizmusról, továbbá a minden vallás és kultúra eredetében lappangó erőszakról. A könyv harmadik részét pedig pszichológiai vizsgálódásoknak szenteli Girard, olyan témákat boncolgatva, mint a szexualitás, mazochizmus, szadizmus, homoszexualitás (Girard, 2013b).

Girard munkásságának mérföldköveit jelentő kötetek bemutatásából jól kirajzolódik, hogy téziseit három fő témakörben fejtette ki: 1) mimetikus vágyelmélet, 2) bűnbakképzési mechanizmus, mint a kultúra eredete, valamint 3) bibliai reveláció és a kereszténység, avagy címszavakban: mimézis, áldozat, reveláció. Ez a felosztás már csak avégett is kívánatosnak tetszik, mert a mikro szinttől a makroszintig halad, tehát az egyes embertől a közösségen át a nagy volumenű globális folyamatokig. A következő szakaszban Girard mimézis fogalmát mutatom be közelebről, illetve az individuális szintű mimetikus viszonyrendszer megnyilvánulási formáit.

### 3. René Girard mimézis fogalma

Girard elengedhetetlennek tartja az ember tudományos megismerésében való előrelépéshez, hogy megkülönböztessük az emberi utánzást az állati mimikritól, és beazonosítsuk a mimetikus viselkedés kizárólag az emberre érvényes jellemző vonásait. Ezáltal olyan fajsúlyos kérdésekre kaphatunk válaszokat, hogy miért hajlamosak az emberi kapcsolatok a konfliktusra és az erőszakra, vagy, hogy miért tekinthető az ember a legerőszakosabbnak a fajok közül? Girard tömör válasza erre az, hogy az emberek közötti erőszak elsődleges forrása a mimetikus rivalizálás, amelyet egy riválissá váló modell illetve modellé váló rivális imitálása eredményez (Girard, 2013a).

Girard elutasítja azokat az elméleteket és nézeteket, amelyek szerint az ember alaptermészeténél fogva jóságos vagy békés, és pusztán csak a társadalmi, gazdasági, politikai, illetve vallási és kulturális különbségekből adódnak a konfliktusok. Másfelől azzal sem ért egyet, hogy az emberben valahol mélyen egyfajta erőszak-ösztön munkálkodik, vagy agresszivitásért felelős gének idézik elő az erőszakra való hajlamot. Természetesen ezen elgondolásokhoz való kritikai hozzáállás nem azt jelenti, hogy Girard figyelmen kívül hagyja az emberi ösztönök jelentőségét. Sokkal inkább azt állítja, hogy az ösztönök, illetve a szükségletek végső soron elégtelennek bizonyulnak az emberi vágy lényegének megragadásához. Miután az alapvető szükségleteink kielégültek, az elemi ösztöneinken túlmutató vágyaink a környezetünkben található embertársaink, azaz *modellek* közvetítésével artikulálódnak bennünk, vágyainkat mintegy „kölcson vesszük”. Tehát a vágyunkat mindig egy



másik embernek ugyanarra a tárgyra irányuló vágya – a modell vágya – ébreszti fel. A modellek persze cserélődhetnek, de ahhoz egy újabb tekintélyt jelentő személyre van szükség (Girard, 2003).

Nem arról van szó, hogy Girard elmélete valamiféle antropológiai karikatúra az emberről, egydimenziós utánzó fajnak ábrázolva, hanem sokkal inkább az ember mások felé való fundamentális, mondhatni extrém nyitottságára utal. Tehát a mimetikus elmélet az embert társadalmi lényként írja le, amely a másokhoz való kapcsolati rendszerek összefüggéseiben értelmezhető. Ezzel egyértelműen szembehelyezkedik az individualizmussal (mind romantikus, mind módszertani értelemben), és úgy tekint az emberekre, mint akiket alapvetően alakítanak a közös mimetikus kapcsolataik (Palaver, 2013).

Az ösztönök, illetve az ösztönös emberi viselkedés a mimézis kiindulópontjának tekinthetők, amely felfokozódik, tehát az ember mimetikusán hiperérzékennyé válik. Girard szerint a mimézis az, ami a maga teljességében karakterizálja az emberi vágyat, és ez magyarázza, hogy az ember miért válhatott sokkal fogékonyabbá a konfliktusra és az erőszakra, mint más, pusztán ösztönvezérelt fajok. Bármikor, amikor két ember vágya egy olyan tárgyra irányul, amelyet egyszerre nem birtokolhatnak többen, akkor mindig ott lappang a rivalizálás és a személyközi erőszak fenyegetése. Az ilyen tárgyak vagy dolgok szigorúan tiltottak a világ valamennyi kultúrájában (tabuk és tiltások), mivel ilyen módon potenciális veszélyforrásnak tekinthetők.

Azonban a mimézis és az erőszak nem egy és ugyanaz, a mimetikus vágy nem vezet szükségképpen erőszakos konfliktushoz. A mimetikus elmélet szempontjából a mimézis egy meghatározó tényező a szociális kapcsolatok vonatkozásában, amelynek egyaránt vannak negatív és pozitív következményei. Ahogyan az már az eddigiekből kiviláglik, a mimetikus vágy eredményezhet erőszakot és gyilkosságot. Az utánzás képessége az emberi evolúció egyik döntő tényezője. Eme képesség révén a tanulás tér- és időbeli korlátai óriási mértékben kitágultak. A *mimézis* szóval Girard mélyebb és tágabb viszonyulásra utal, mint az egyszerűbb értelemben vett utánzás. Sokkal inkább a tükörreakciókat, a másokon való tájékozódást jelenti, ami magában foglalja a tételes utánzást, de a másokkal való következetes szembehelyezkedést is. Érzékelni kell, hogy szimmetrikus viszonyrendszerrel van szó. Tehát az ilyen értelemben vett utánzás, mimézis lehetővé teszi az összehangolt társas létet, felgyorsítja a tanulás folyamatát, életre hívja a kommunikációt. Ebből nyilvánvalóan adódik, hogy az emberek rendkívüli módon egymásra lesznek utalva, azaz mimetikusán hiperérzékennyé válnak, ami bizonyos esetekben rivalizáláshoz és konfliktusokhoz vezet. Nagyon fontos kihangsúlyozni, hogy a mimézis nem egy tudatos folyamat, jelenség (Girard, 2013b).

A mimetikus viszonyulás két alaptípusát különbözteti meg Girard: az egyiket az *external mediation* terminussal jelöli, míg a másikat *internal mediation*-nek nevezi. Az *external mediation*, „külső közvetítés” arra a mimetikus alaphelyzetre utal, amikor a modell valamilyen módon – térben, időben, társadalmi státuszban stb. – távol áll a vágyakozó alanytól. Ez a mimézis ártalmatlan formája, amely gyakorlatilag nem hordozza magában a konfliktus veszélyét. Alapesetben ilyen az egészséges szülő-gyermek viszony, de a jól működő oktatási rendszer alapja is. A mimézisnek ez a pozitív oldala alakítja ki és fejleszti a tanulást, szocializációt, empátiát, a társas léthez szükséges valamennyi képességet.

Akkor is veszélytelennek mondható mimézissel van dolgunk, amikor az alany a modellel már közös vágya olyan valamire irányul, ami megosztható és/vagy bőségesen áll rendelkezésre. Ilyenkor a „közös érdeklődés, ízlés” akár egy jó baráti kapcsolat fundamentuma is lehet.

A problémák akkor kezdődnek, amikor az alany és a modell közös vágya valami olyasmire irányul, amiből nagyon kevés van, szűkösen áll rendelkezésre, illetve nehezen hozzáférhető, vagy természete szerint csak egyedül birtokolható, illetve nem osztható. Ilyen lehet például egy közösségen belüli vezető pozíció, vagy ennek egy tipikus és jól ismert példája,

valakinek a szerelme. Ez már az *internal mediation* (belső közvetítés) esete, amikor a modell térben/időben/társadalmi státuszban közel áll az alanyhoz. Ebben az esetben már a modell is óhatatlanul belekerül a mimetikus spirálba. Ugyanis az alany vágyakozása a modell által birtokolt tárgy iránt annak felértékelődését eredményezi a modell számára és növeli a tárgyhoz való ragaszkodását. Ez aztán csak tovább tüzei a vágyakozó alany szenvedélyét. Az így kialakuló mimetikus spirálban jól érzékelhető az eszkaláció, és az eredeti modell is vágyakozó alannyá válik a saját maga által birtokolt tárgy viszonylatában, hiszen az ő vágyát az eredeti vágyakozó alany szenvedélye tüzei, így abból mintegy modell válik számára (Girard, 1966). A továbbiakban ennek a folyamatnak a megnyilvánulási formáit ismertetem röviden.

Girard szerint a vágy egyfajta dinamikus jelenség, amely különféle fejlődési szakaszokon mehet keresztül, egészen az állatvilágban megfigyelhető primer mimézistől a kizárólag emberre jellemző „antagonisták miméziséig”.

Girard a kortárs etológiai szakirodalomra támaszkodva azt állítja, hogy az emberek, de már a magasabban fejlett emlősök között is megfigyelhető a felfokozott utánzás jelensége. A magyar nyelvben erre utal a meglehetősen pejoratív hangvételű „majmolás” szavunk. A mimetikus elmélet számára a kiindulópontot egy adott tárgy kapcsán kialakuló rivalizálás jelenti, tehát a mimézisnek a legelemibb fajtája, amely jelenséget a *primer mimézis* terminussal jelöl. Annak ellenére, hogy ez veszélyes, mégis nélkülözhetetlen a kulturális folyamathoz, mivel Girard szerint ez megelőzi a tudatosságot, a reprezentációt, a nyelvet vagy más szimbolikus rendszert. Ezzel a feltevéssel Girard szembe megy mindazzal a filozófiai tradícióval, ami szerint a tudatosság megelőz bármiféle emberi elsajátítási viselkedésmintát, ennek részletesebb kibontása azonban szétfeszítené a dolgozat kereteit, így ettől kénytelen vagyok eltekinteni. Ezen az alapvető szinten Girard még nem beszél vágyról, mint olyanról. A konfliktus itt egész egyszerűen egy viselkedésminta vagy gesztus utánzásából adódik, amely egy tárgy elsajátítására, birtoklására irányítja a figyelmet. Tehát a primer mimézis esetében nincs szó tudatos utánzásról, a mimézis tulajdonképpen automatikus (Girard, 2013b).

A mimetikus vágy következő fokozatát az a fejlődési szakasz jelenti, amely során a tárgyi versengéstől a *metafizikai vágyig* jutunk, amelyet már *expressis verbis* vágyként aposztrofál Girard. Ahogyan fentebb olvasható, a primer mimézis, mint spontán vagy automatikus imitáció alkalmas a konfliktus gerjesztésére. A modell, aki kívánatosként jelöli ki a tárgyat az alany számára, természetesen igyekszik elejét venni annak, hogy az alany megszerezze, elsajátítsa tőle az adott tárgyat. Egy tárgy értéke annál nagyobb, minél több erőfeszítést kell tenni a megszerzése érdekében. Ebből kifolyólag a modell ellenállása fokozza a tárgy értékét az alany számára, így az tovább növeli a tárgy megszerzésére irányuló erőfeszítéseit. Ez pedig nyilván felerősíti a modell ragaszkodását az általa birtokolt tárgyhoz. A kölcsönös megerősítés és visszaigazolás spiráljában a fizikai tárgy értéke ilyen módon egyre csak növekszik, mígnem már teljesen elrugaszkodik a valós értékétől, és gyakorlatilag képzelt értéket tulajdonítanak neki. Ez az átváltozási folyamat, amely már túlmutat az objektív valóságon, olyasmivé alakítja a tárgyat, ami már „eltúlzottan” is valóságos, ezért nevezi ezt Girard metafizikai vágnak. Itt nem a filozófiai értelemben vett metafizikáról van szó. Ezt Girard a presztízserő vagy a becsületért való rivalizálás (mint például párbaj, sportverseny stb.) fogalmával világítja meg – ezek már nem konkrét fizikai tárgyak objektív jelenléttel, hanem olyan fogalmak, amelyeket maga a versengés teremt, és amelyek minden valós tárgynál valóságosabbnak tűnnek, illetően értelemben „végtelenné”, „abszolúttá” nőnek. Tehát a harc a dicsőségért üres, mert úgymond a semmiért folyik, mivel már nincs jelen valódi tárgy (Girard, 2013b).

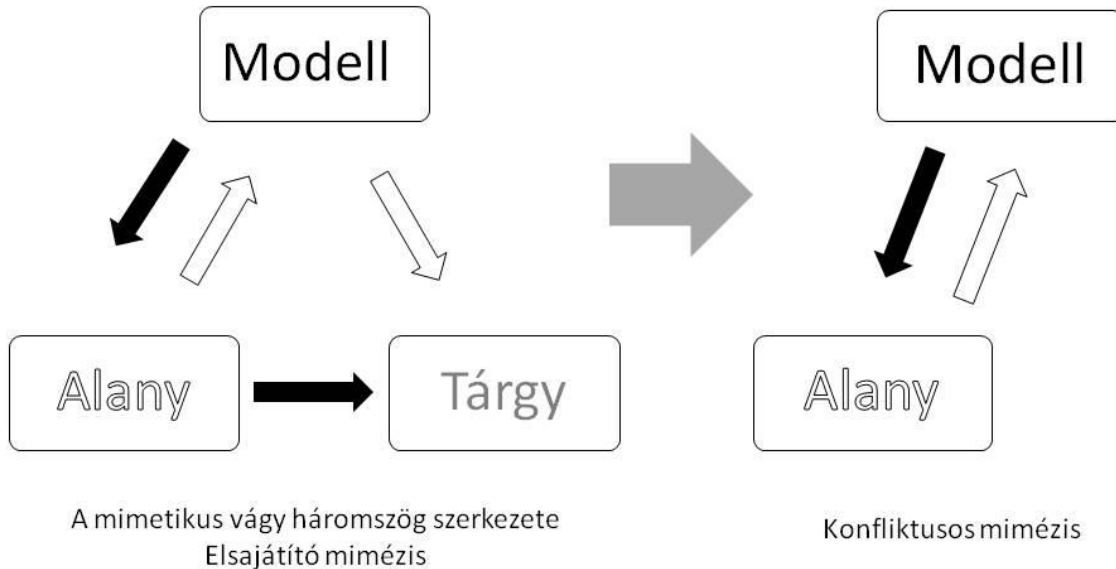
Jól látható, hogy a primer mimézis az elsajátítás automatikus utánzásától miként vezet el a tisztán presztízserő zajló rivalizáláshoz, ahol a felek többé már nincsenek tudatában az eredeti vágyuk tárgyának. A két rivális ezen a ponton már nem létező tárgyakért küzd, de ez csak a külső megfigyelő perspektívájából látható. A metafizikai vágy fázisában riválisoknak

már csak maga a küzdelem maradt, amelyet kölcsönösen ösztönöznek, és az erőszakig eszkalálódik. Girard ezt öngerjesztő, önfenntartó folyamatként írja le. A modell ragaszkodása növeli a tárgy értékét az alany szemében, és ebből a perspektívából nézve maga a modell is felértékelődik, azaz minél inkább felértékelődik a tárgy, a tárgyat kijelölő modell presztízse annál inkább növekszik az alany szemében. Ilyen módon az alany és a modell közti kapcsolat is átalakuláson megy át a konfliktus intenzitásának növekedésével. Ahogyan a vágy tárgyának vonatkozásában, úgy Girard a modell tekintetében is leír egyfajta „metafizikai átalakulást”. A tárgy és az azt birtokló modell eggyé válnak, és a mimetikus folyamat eme perdöntő pontján az alany elragadtatása végül túlmutat a modell vágyán, annak imitációján, és már sokkal inkább a modell lényé, létállapota lesz az, amire az alany vágyik. Másképpen megfogalmazva: a modell állandósult hiányérzetet, a teljes, beteljesült létben való megfoghatóságot testesíti meg, így az alany a modell lényét keresi. Ez az egzisztenciális hiányérzet kimeríthetetlen táptalajt biztosít a vetélkedésnek, frusztrációnak és az erőszakos indulatoknak, egyfajta ambivalens viszonyulásról van szó. A mimetikus folyamat ezen fázisában a vágyakozó alany számára a modell idollá, mondhatni istenséggé válik, ugyanakkor a modell továbbra is akadály marad az alany perspektívájából nézve, aki gátolja őt a vágyott tárgyhöz, létállapothoz való hozzáférésben, beteljesülésben. Tehát az alany által bálványozott személy egyszerre abszolút ellenség is. Girard a mimetikus vágy eme ambivalens megnyilvánulását *modell-akadály* terminussal jelöli (Girard, 2013b).

Az eddigiekben alapvetően a vágyakozó alany szempontjáról volt szó, de a modell vágya is mimetikus természetű. A mimetikus vágy előrehaladott fázisában, a metafizikai vágy terrénumában az utánzás rendkívüli módon ragadós. Minél inkább konvergál egymás felé az alany és a modell – amelynek előfeltétele a metafizikai vágy stádiuma -, annál inkább valószínű, hogy a modell elkezd utánozni az eredeti alany vágyát, hiszen az számára is növeli a birtokolt tárgy értékét. Girard ezt a jelenséget *kettős utánzásnak* vagy *kettős közvetítésnek* nevezi. A modell is ugyanúgy mimetikus természetű, tehát a modell esetében sem beszélhetünk autonóm vágyról, így az vagy kívülről vezérelt, vagy a kettős közvetítés esetében az eredeti vágyakozó alany vágya karakterizálja, így a modell is vágyakozó alannyá válik a saját maga által birtokolt tárgy viszonylatában. Girard erre a megfigyelésre alapozva egy francia pszichiáterrel, Jean-Michel Oughourlian-nal karöltve létrehozta az *interdividuális pszichológia* koncepcióját, amely elutasít minden olyan megközelítést, amely szerint az inter-individuális viszonyok alkotják a társadalmi kapcsolatokat (Girard, 2013b).

Mindaz, ami fentebb olvasható az alany modellhez való viszonyulásáról a metafizikai vágy fázisában, az érvényes a modell alanyhoz való kapcsolódására a kettős közvetítés stádiumában. Tehát mind az alany, mind a modell ambivalens módon viszonyul a másikhoz, egyszerre imádja és gyűlöli az egyik a másikat. A mimézis fokozódásával a tárgy, amiért vállvetve küzdöttek, egyre inkább háttérbe szorul, mígnem teljesen el is tűnik. Ezen a szinten a riválisok teljes mértékben egymásra fixálódnak, és a vágy helyét átveszi a kölcsönös erőszak. A csapást ellencsapás követi, és a felek most már a másik vágya helyett egymás ellenállását utánozzák. Kívülállóként nézve a két rivális egyre inkább hasonul egymáshoz, egymás tükörképeivé, duplikátumaivá válnak. Az elsajátító mimézis az előző szakaszokon keresztül így válik az *antagonisták mimézisévé*. Ezen a szinten a mimetikus kapcsolódásban a riválisokat már csak kívülről lehet tárgyilagosan szemlélni. Az egyes riválisok a másikat abszolút ellentétesnek, különbözőnek fogják fel. Minél inkább törekednek az elhatárolódásra, annál inkább hasonulnak (Girard, 2013b). Az alábbi ábrával kívánom vizualizálni a mimézisről leírtakat, hogy hogyan is „néz ki” a mimetikus vágy háromszög szerkezete, amely a mimetikus eszkaláció során konfliktusos mimézissé alakulhat:

# Mimézis

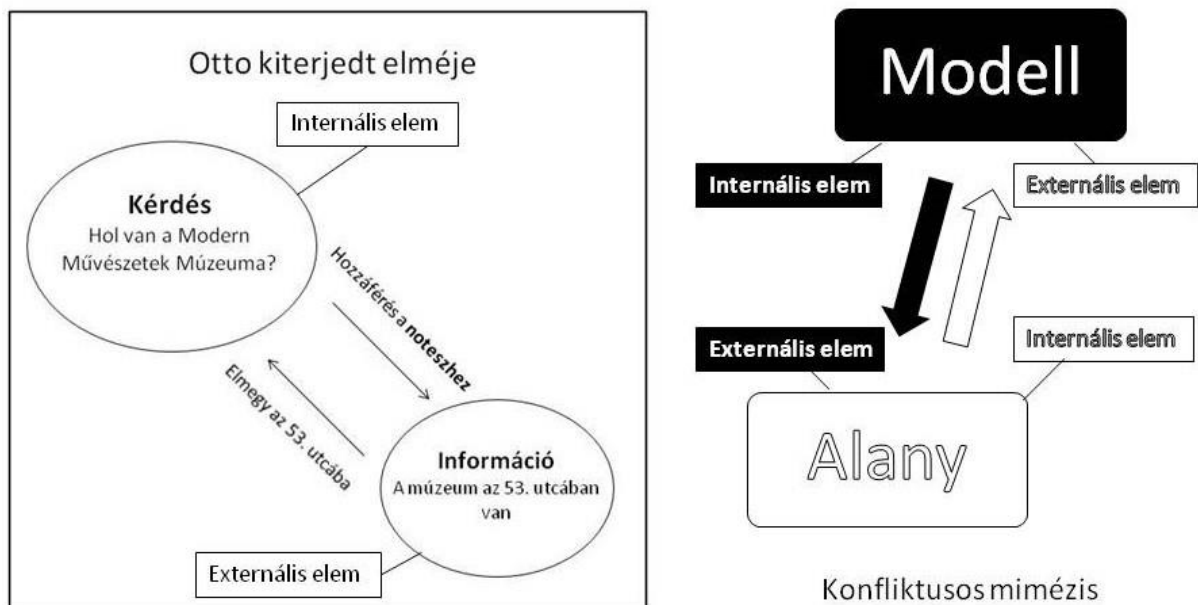


*Az ábrát készítette: T.P.*

Az elmúlt évtizedek során az utánzásra vonatkozó tudományos elméletalkotás és az empirikus kutatások, mindenek felett Vittorio Gallese és Giacomo Rizzolatti úgynevezett tükör neuronokkal foglalkozó kutatásai mind-mind megerősítik Girard mimézisre vonatkozó koncepcióját. A tükörneuronok olyan agysejtek, amelyek attól függetlenül aktiválódnak, hogy az egyén egy adott motoros mozgást hajt végre éppen, vagy csak megfigyeli ugyanazt a mozgást, amelyet egy másik személy hajt végre (Garrels, 2005). Véleményem szerint Girard mimetikus elméletének a mimézisre vonatkozó hipotézisei tudományosan verifikált kiindulási alapot jelentenek mindenféle vonatkozó kutatás számára. Ebből kifolyólag nem az argumentációjának helytálló mivoltára kérdezek rá, hanem Girard mimézis koncepcióját elfogadva a mimetikus antropológia lehetőség-feltételének problematikája áll kutatásom homlokterében. Mi teszi lehetővé az embernek a másik ember felé való ilyen alapvető nyitottságát és a mimézis, mimetikus vágy dinamizmusát? Hogyan lehet az, hogy az embert egy külső elem, egy másik emberrel való viszonyrendszere alapvető egzisztenciális minőségében érinti, alakítja? Hogyan lehetséges, hogy a mimézis egy adott, felfokozott pontján már gyakorlatilag teljesen identifikálódnak a felek külső perspektívából tekintve, tehát „differenciálatlanság”, „különbözetlenség” figyelhető meg, holott ők teljesen különállóként tekintenek egymásra? Egyáltalán miért tájékozódik az ember, az emberi vágy a külvilágból, külső elemek viszonylatában? Miért adekvátabb az embert hálózatban, kapcsolati összefüggéseiben értelmezni, mintsem különálló, zárt individuumként? Véleményem szerint a kiterjedt elme koncepciója által adekvát módon meg lehet válaszolni ezeket a kérdéseket, Girard feltevéseit tovább árnyalva és még plauzibilisebbé téve, amely alapján, új szempontokkal kiegészítve a mimetikus elmélet további alappilléreit, a bűnbak mechanizmust és Girard vallásfogalmát is újra lehet gondolni.

#### 4. Konklúziók

Úgy gondolom, hogy a mimetikus viszonyrendszer az aktív externalizmus kiterjesztett értelmezése révén hibrid kognitív rendszernek tekinthető, amelyben a felek kölcsönösen egymás elméjének részeivé válnak. A mimetikus rivalizálás kezdeti szakaszaiban a vágyakozó alany tekinthető a kognitív rendszer internális elemének, a vágyat kanalizáló modellből pedig ilyen módon funkcionális szempontból externális komponens válik az alany vonatkozásában. Ahogy a primer mimézisből metafizikai vágy lesz, a modell, mint külső elem egyre inkább rögzül az alany elméjében, de nyilvánvalóan nem alkot vele teljes egységet, hiszen a modell egy másik ember, és mint ilyen egy másik létező, tehát különálló entitás. Ilyen értelemben is felfoghatjuk azt, hogy a modell egzisztenciális, a létezés teljességében való megfoghatóságot, deprivációt jelent az alany szemszögéből, persze nem feltétlenül fizikai értelemben. Természetesen a modellre is hatással van az alany, így a modell aspektusából az alany tekinthető externális elemnek, és végül kölcsönösen egymás elméjének részévé válnak. A mimetikus rivalizálás tetőpontján már gyakorlatilag különbözetlenné válnak, mivel egyfajta egységet alkotnak, folyamatosan alakítva egymást, ilyen módon identifikálódnak és egymás duplázataivá válnak, ami külső megfigyelői pozícióból érzékelhető. Belső nézőpontból azonban a másik fél a lehető legkülönbözőbbnek tűnik, mivel az alany vele szemben pozicionálja önmagát. A kiterjedt elme és a mimézis strukturális hasonlóságának hatékonyabb szemléltetése végett egy újabb sematikus ábra következik:



*Az ábrát készítette: T. P.*

Ugyanakkor a hibrid kognitív rendszer Clark és Chalmers által megállapított négy jellemzőjének vonatkozásában kénytelen vagyok némi megszorítást tenni. Az már első ránézésre is egyértelműnek tűnhet, hogy a mimetikus viszonyrendszerben az alany és a modell (adott nézőpontból a belső és külső elemek) között kétirányú interakció áll fenn. Egymás viselkedését is befolyásolják, így oksági szempontból minden elem aktív szerepet játszik, mind az alany, mind a modell perspektívájából. Hovatovább, a (mimetikus) vágy önmagában is képezheti egy cselekvés motivációt, illetéknéppen pedig az oksági háttérét. A kauzalitást illetően Richard Menary egy fontos distinkcióra hívja fel a figyelmet, mégpedig, hogy az oksági kapcsolatnak két lehetséges interpretációja van az aktív externalizmus szempontjából, az aszimmetrikus és a szimmetrikus befolyás. Az aszimmetrikus befolyás esetén a környezeti

jellemzők, illetve külső elemek a dominánsak, tehát oksági hatással és befolyással rendelkeznek a belső folyamatok felett. A szimmetrikus befolyás pedig azt jelenti, hogy a belső és külső tényezők, azaz a belső agyi folyamatok és az adott externális elemek kölcsönösen, együttesen és egyenértékűen irányítják a cselekvést. Ez utóbbit nevezi Menary *kognitív integrációnak*. Menary szerint a kiterjedt elme tézis a szimmetrikus befolyás koncepcióján alapszik (Menary, 2010). Saját megfigyelésem szerint ugyanez elmondható a mimézis jelenségéről is. Azon állítás, hogy a rendszer elemei együttesen olyan módon irányítják a cselekvést, ahogy a kogníció általában, minimum megkérdőjelezhető, ahogyan az is esetleges, hogy az externális elem eltávolítása esetén az alany kompetenciája úgy csökken, mintha egy adott agyrészét operálták volna ki.

Amennyiben az elmét nyílt rendszerként értelmezzük, amely folyamatos interakcióban áll a környezetével, könnyű belátni a mimézis fundamentális mivoltát az emberi természetben. A környezetével folyamatos kölcsönhatásban lévő dinamikus elme koncepciója alapján jobban megérthető az emberi vágy mimetikus természete, hogy miért tájékozódunk másokon (a kognitív apparátus hatékonyságának növelése, tanulás, elsajátítás) és hogy a mimetikus viszonyrendszer miként képes ilyen dinamikus eszkalálódásra.

Ahogyan arra már fentebb részint utaltam, a Giacomo Rizzolati által vezetett olasz kutatócsoport olyan sajátos neuronokra bukkant, amelyek automatikusan aktiválódnak akkor is, amikor az alany egy célirányos motoros tevékenységet hajt végre, illetve akkor is, amikor csak megfigyeli azt, ahogyan a másik végzi el ugyanazt a cselekvést. Tehát a tükörneuronok egyaránt viselkednek motoros és szenzoros idegsejtekként. Ez a kettős funkció a megfigyelés és a végrehajtás, illetve a résztvevő és a megfigyelő közti rezonanciára vagy közös kódolásra enged következtetni, így a tükörneuronok azonnali és megosztott tapasztalatot hoznak létre. Majmokon végzett vizsgálatok alapján különféle típusú tükörneuronokat lehet beazonosítani a funkcionalitásuk vagy a válaszreakció-orientáltságuk alapján, demonstrálva ezzel a szociális kogníció mögött meghúzódó tükör-rendszer komplexitását. A tükörneuronok felfedezése azért is tekinthető forradalminak, mert nem csak az utánzás mögöttes mechanizmusainak, hanem a szociális kogníció neuropszichológiai alapjának mélyebb megértését is elősegíti (Garrels, 2005).

Úgy gondolom, hogy a kiterjedt elme tézis – legalábbis az elméletalkotás szintjén mindenképpen – verifikálja az interdividuális pszichológia koncepcióját is, és kijelenthetjük, hogy az ember nem értelmezhető izoláltan, csakis a másokkal való kapcsolatainak összefüggésében.

## **Köszönetnyilvánítás**

A tanulmány végeztével ezúton is szeretnék köszönetet mondani Máté-Tóth András és Kiss Lajos András tanár uraknak az értékes szakmai segítségükért, és a Doktoranduszok Országos Szövetsége Filozófiatudományi Osztályának, valamint köszönöm a családomnak és a páromnak, hogy lehetővé teszik azt, hogy harmonikus és zavartalan környezetben tevékenykedhessek.

## **Bibliográfia**

- Adams, F., & Aizawa, K. (2010). Defending the bounds of cognition. In R. Menary (Ed.), *The Extended Mind* (67-80). MIT Press.
- Ambrus, G. (2013). A gondolat természete: intuicionizmus vagy szimbolizmus? In G. Forrai (Ed.), *Filozófiai intuíciók: Filozófusok az intuíciónakról* (pp. 95–108). Budapest: L'Harmattan.

- Clark, A., & Chalmers, D. (1998). The Extended Mind. *Analysis*, 58(1), 7–19.
- Garrels, S. R. (2005). Imitation, Mirror Neurons, and Mimetic Desire: Convergence Between the Mimetic Theory of René Girard and Empirical Research on Imitation. *Contagion: Journal of Violence, Mimesis, and Culture*, 12(1), 47–86.
- Girard, R. (1966). *Deceit, desire, and the novel: self and other in literary structure*. Baltimore: Johns Hopkins Press.
- Girard, R. (1977). *Violence and the sacred*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Girard, R. (2003). Erőszak és kölcsönösség. 2000 : *Irodalmi és Társadalmi havilap*, 15(1), 5–15. Webcím: <http://ketezer.hu/2003/01/eroszak-es-kolcsonosseg/> Utolsó letöltés: 2019.08.15.
- Girard, R. (2013a). *Látám a sátánt, mint a villámlást lehullani az égből: A kereszténység kritikai apológiája. A francia szellem könyvtára*. Budapest: Atlantisz.
- Girard, R. (2013b). *Mi rejtve volt a világ teremtéséről fogva*. Budapest: L'Harmattan Kiadó.
- Herczegh, M. (2016). Test-elme-világ. Lépések a kiterjedt elme felé. *International Relations Quarterly*, 7(2). Webcím: [http://www.southeast-europe.org/pdf/26/dke\\_26\\_m\\_f\\_Herczegh-Mate\\_Test-elme-vilag.pdf](http://www.southeast-europe.org/pdf/26/dke_26_m_f_Herczegh-Mate_Test-elme-vilag.pdf) Utolsó letöltés: 2019.08.15.
- Menary, R. (2010). Cognitive integration and the extended mind. In R. Menary (Ed.), *The Extended Mind* (pp. 227–243). MIT Press.
- Otto, R. (1997). *A szent: az isteni eszméjében rejlő irracionális és viszonya a racionálishoz*. Budapest: Osiris.
- Palaver, W. (2013). *René Girard's Mimetic Theory*: Michigan State University Press.
- Sutton, J. (2006). Exaograms and Interdisciplinarity: history, the extended mind, and the civilizing process. In R. Menary (Ed.), *The Extended Mind* (pp. 189–225). MIT Press.

## Hiányos előítéleteink

Véber Virág (Eötvös Loránd Tudományegyetem)

### Absztrakt

Hajlamosak vagyunk úgy tekinteni az előítéleteinkre és sztereotípiánkra, mint „ördögtől való dolgokra”. Pedig csupán arról van szó, hogy életünk során hasznosnak – gyakran akár életmentőnek – bizonyultak az előre gyártott kategóriák a körülöttünk levő környezet osztályzására. A XXI. századra bizonyos szempontból biztonságosabbá vált a világ (nem fog ránk ugrani az utcán egy kardfogú tigris), az előítéletek, sztereotípiák azonban megmaradtak, és egyre emberközpontúbbak: manapság leginkább embertársaink bekegerezálására használjuk. S ezzel el is érkeztünk a probléma forrásához: ez a kategorizáció gyakran téves, igazságtalan következtetésekhez vezet – de nem minden esetben. A megoldáshoz vezető út éppen ezért rendkívül nehézkes: nincs általános válasz arra vonatkozóan, hogy mit is kellene kezdenünk az előítéleteinkkel és sztereotípiáinkkal. Egyrészt ugyanis valóban jó, hogy vannak, mert segítik a világban való eligazodást, másrészt viszont károsak is lehetnek a személyközi kapcsolatainkra a következményeik miatt. Írásomban arra teszek kísérletet, hogy bemutassam: azért jutunk el a téves, igazságtalan következtetésekhez, mert eleve *hiányosak* az előítéleteink és a sztereotípiáink.

Az első részben egy rövid történeti áttekintést mutatok be a sztereotípiakutatásról, majd különbséget teszek a sztereotípiák, előítéletek és az attitűdök között, amelyek a téma gyakran használt fogalmai a szakirodalomban. A második részben lehetséges pszichológiai magyarázatokat mutatok be a sztereotípiák, előítéletek meglétére; ezt követően kitérek arra, hogy milyen problémákat okoz, hogy ezek hiányos leírásokat adnak a környezetünkről. Abszurd gondolat, hogy teljesen fel kellene számolni őket – ez valószínűleg nem is lehetséges, illetve azért ne feledjük a hasznosságukat –, de egyelőre arra sincs igazán jó iránymutatás, hogy mitől jó vagy rossz egy sztereotípia/előítélet (már, ha lehet egyáltalán ilyesfajta különbségtételt tenni), illetve hol a határ a jó és a rossz sztereotípia/előítélet között. Az egyetlen, amit tehetünk: megpróbáljuk minél teljesebbé tenni a hiányos ismereteinket, akár folyamatos újrakategorizálással.

*Kulcsszavak: etika, szociálpszichológia, előítéletek, sztereotípiák, attitűd*

A sztereotípiák a szociálpszichológia és a kognitív tudomány sokat vizsgált fogalmai az elmúlt évtizedekben; a jelenségek sokoldalúsága miatt nem csupán a pszichológusok és kognitív tudósok, de a filozófusok kedvelt témájává nőtte ki magát. Úgy tűnik ugyanis, hogy az évezredek során hasznosnak bizonyult, hogy rendszerezzük összetett, sokdimenziós környezetünket – akár negatívan, akár pozitívan vélekedünk a sztereotípiákról, hasznosságuk nehezen vitatható. Világunkat kognitív struktúrák alapján szervezzük, amelyekre személyes szükségleteinkként tekinthetünk – s amelyeket rendkívül sok tényező befolyásol.

## 1. Sztereotípiák

### 1.1. Sztereotípia-kutatás

A sztereotípia-kutatásnak közel 100 éves múltja van: először Walter Lippmann (Lippmann 1922) használta a terminust a Közvélemény (*Public Opinion*) című könyvében. Manapság rendkívül sok meghatározás van forgalomban a sztereotípiára; a mai definíciók és elméletek sokféleségét tekintve Lippmann már némileg meghaladottnak számít, mégis érdemes kicsit



elidőznünk könyve hatodik, Sztereotípiák című fejezetének egy részleténél (Lippmann 1922, 89-90, fordította Síklaki 2010, 53-54):

[...] a modern élet rohanó és sokrétű, [...] sem idő, sem alkalom nincs a közeli ismeretségre. Ehelyett észreveszünk egy vonást, ami egy jól ismert típust jelöl, s a kép többi részét kitöltjük azoknak a sztereotípiáknak a segítségével, amelyeket a fejünkben magunkkal hordozunk. Ez egy agitátor. [...] Az agitátor efféle ember [...]. Ez egy értelmiségi. Ő egy plutokrata. Ő külföldi. Ő pedig „dél-európai”. [...] Előbb hallunk a világról, semmint látnánk. A legtöbb dolgot már azelőtt elképzeljük, hogy megtapasztalnánk. S ezek a preconcepciók, hacsak neveltetésünk nem tudatosítja bennünk őket pengeélességgel, irányítják egész észlelésünket [...]. Ha már egyszer életre keltek, elárasztják a friss látványt régebbi képekkel, s rávetítik a világra mindazt, amit kiástak az emlékezet mélyéről.

Lippmann rendkívül jól megragadta a sztereotípiák egyik lényeges vonását: amikor valamilyen új élménnyel, új emberrel találkozunk, elkezdünk hasonlóságokat keresni a korábbi életeseményeink között, és amint bármennyire is kicsi hasonlóságot látunk – de attól még hasonlóság! –, azonnal rávetítjük az emléket az új, ismeretlen szituációra.

Lippmann után 1933-ban Daniel Katz és Kenneth Braly (Katz; Braly 2001) az elsők között tettek kísérletet a sztereotípiák empirikus vizsgálatára: azt mérték fel, hogy milyen sztereotípiái vannak a Princetoni Egyetem hallgatóinak különböző társadalmi csoportokkal szemben. A diákok egy olyan kérdőívet kaptak, amelyben minden oldal tetején egy-egy csoport neve (zsidók, feketék stb.) szerepelt, alatta pedig személyiségvonásokat jelölő melléknevek – a hallgatók feladata az volt, hogy jelöljék be azokat a tulajdonságokat, amelyek szerintük jellemzik az adott csoportot. Katz és Braly szerint azokból a tulajdonságokból, amelyeket a legnagyobb gyakorisággal jelöltek be a résztvevők, összeállt az adott csoportra vonatkozó sztereotípiák halmaza.

A kísérlet sokáig meghatározta a sztereotípiák kutatásának első időszakát, amely a sztereotípiák – és ekkor még a vele szinonimként kezelt előítéletek – mérésére összpontosított. Amellett, hogy ez volt az első tanulmány a sztereotípiákról, rámutatott arra a tényre, hogy azok empirikusan is vizsgálhatók, nem csupán elméleti viták tárgyai lehetnek. A Katz és Braly által bevezetett metodológia sikere vitathatatlan: a kognitív forradalomig ezt a metodológiát használták. A kutatások célja az volt, hogy felmérjék a különböző csoportokra vonatkozó sztereotípiákat, összehasonlítsák azok tartalmait, és megvizsgálják a mért sztereotípiák stabilitását időben, és az észlelők különböző csoportjai között. Habár kétségtelenül egy úttörő kutatásról beszélünk, sajnálatos módon sem ez, sem a Katz-Braly módszert használó kísérletek nem tudnak választ adni arra a kérdésre, hogy *miért* sztereotipizálunk, illetve *hogyan* működnek a sztereotípiák (Hamilton 2001, 13-15).

A hetvenes évektől a szociálpszichológia „kognitív forradalmának” köszönhetően aztán a sztereotipizálás folyamatára és magyarázatára terelődött a hangsúly. Az egyén mentális működésének megértése került előtérbe, nagy hangsúlyt fektetve arra, hogy az elme miképpen dolgozza fel és reprezentálja az információt. Egy teljesen újfajta megközelítés bontakozott ki a szociálpszichológiában: ez szociális kogníció néven került be a köztudatba. Ez az új irányzat a sztereotípiát a társadalmi csoportokról felhalmozott tudást, meggyőződéseket és elvárásokat reprezentáló kognitív struktúrának tekinti, s azt elemezi, hogy ezek hogyan befolyásolják a csoportokra és csoporttagokra vonatkozó információ feldolgozását. Ezzel pedig el is érkeztünk ahhoz a ponthoz, amikor a sztereotípiák működését, működési mechanizmusait kezdték el kutatni: „a *sztereotípiák* vizsgálatát felváltotta a *sztereotipizálás* vizsgálata, a *mérés* helyett pedig a *folyamat* vált hangsúlyossá” (Hamilton; Stroessner; Driscoll 1994, idézi Hamilton 2001, 15).

Fontos lépés, hogy míg a kezdetekben a sztereotípiák valami közös, konszenzuson alapuló vélekedérendszerként voltak számontartva, a szociális kogníció az egyes emberek

tudatában létező kognitív struktúráként kezelte őket: különböző embereknek különböző vélekedéseik és elvárásaik lehetnek ugyanazzal a csoporttal kapcsolatban. Számos új kérdés látott napvilágot: mi a sztereotípiák természete? Hogyan működnek? Hogyan befolyásolnak minket? Elmondható, hogy valamennyire még ma is ezt a korszakot éljük: a kérdések sok esetben még ma is ugyanazok, viszont – David L. Hamilton szerint – észrevehető bizonyos új érdeklődési területek, új trendek kibontakozása, amit talán korai a sztereotípiakutatás új korszakának kezdeteként tekinteni, de valamiképpen efelé haladunk (Hamilton 2001, 17).

## 1.2. Definíciók

### 1.2.1. Egyéni és konszenzusos hiteen alapuló definíciók

Fentebb említettem, hogy Lippman volt az első, aki a sztereotípiák fogalmát használta: a sztereotípiák szerinte „a fejünkben lévő rendezett, többé-kevésbé konzisztens képek a világról, melyekhez szokásaink, ízlésünk, befogadásunk, kényelmünk és reményeink igazodtak” (Lippmann 1922, 81).

A sztereotípiák más, hasonló jellegű megközelítésekben „kognitív struktúra, mely tartalmazza az észlelő ismereteit, vélekedéseit és elvárásait valamely embercsoporttal kapcsolatban” (Hamilton; Trolier 1986, 133) illetve „saját tapasztalatainkból szerzett információk kombinációja” (Hamilton 1981, 141).

Találó Snyder (1981, 183) megfogalmazása is: „Sztereotipizálásakor az egyén (1) más egyéneket kategorizál, rendszerint olyan nagyon jól látható jellemzők alapján, mint a nem vagy a fajta; (2) jellemzők csoportját az illető kategória összes tagjának tulajdonítja; és (3) ezt a tulajdonsághalmazt a kategória minden egyes egyedi tagjának tulajdonítja.”

A fenti definíciók tehát az egyén perspektívájából indulnak neki a sztereotípiák meghatározásához, azonban van olyan nézőpont, ami a társadalom, vagy szűkebben értve egy csoport nézőpontjából közelít: „a sztereotípiák, a csoportok szembenállásának kognitív összetevői, vélekedések olyan személyes tulajdonságokról, amelyek egy adott csoport vagy társadalmi kategória tagjaiban közösek” (Sears; Freedman; Peplau; Taylor, 1988, 415). Leyens szerint a sztereotípiák olyan hitek személyi jellemzőkről, általában tulajdonságokról – de gyakran a csoport magatartásáról is –, amelyekben osztozunk, mert bár a sztereotipizálás folyamata egyéni, társadalmi faktorok befolyásolják (Leyens 1994, 3).

### 1.2.2. Pontatlanságot, általánosítást és kategorizációt hangsúlyozó definíciók

Egy másik osztályzási rendszer lehet, ha a pontatlanságot és a kategorizációs vonásokat akarjuk kihangsúlyozni. A sztereotípiák rögzített benyomás, amely igen kis mértékben felel meg annak a ténynek, amelyet reprezentál, s abból ered, hogy először definiálunk, s csak azután következik a megfigyelés; „általánosítás egy embercsoportról, ami ezeket az embereket másoktól megkülönbözteti. A sztereotípiák lehetnek túláltalánosítások, pontatlanok, és ellenállnak az új információknak” (Myers, 1990, 332). Hamilton szerint a sztereotípiák megfigyeléseinkből származó információk sorozatos halmozódása (Hamilton 1981, 141), ráadásul a már meglévő információ befolyásolja a következők feldolgozási folyamatát, és azt is, hogy az hogyan rögzül a memóriánkban: ezt sejteti Gaertner-Dovido (1986, 81) meghatározása is: „A sztereotípiák asszociációk gyűjteménye, amely egy célcsoportot jellemzők halmazához kapcsol.”

Gordon Allport méltán híres ebben a témában: *Az előítélet* című művében az alábbi meghatározást olvashatjuk, ami jól képviseli, hogy nincs éles választóvonal a pontatlanságot és a kategorizációt kiemelő definíciók között: „a sztereotípiák kategóriával társult túlzáson alapuló nézet” (Allport 1977, 285).

Secord pedig kifejezetten kategória-központú leírást ad: „a sztereotipizálás kategorikus reakció, azaz a csoporttagság elegendő annak az ítéletnek az előhívásához, hogy az ingerszemély rendelkezik mindazokkal a tulajdonságokkal, amelyek az adott kategóriához tartoznak (Secord, 1959, 309).

Összesítve az eddig felsorakoztatott definíciókat, így hangzik a saját semleges meghatározásom: amikor egy adott csoport tagjait bizonyos tulajdonságokkal jellemzünk, és amely tulajdonságokat az adott társadalmi csoport megítélése során asszociálunk, akkor sztereotipizálunk. A definíciók tehát változatosak, különböző nézőpontokból közelítenek a sztereotípi fogalmához – amivel semmi probléma nincs, viszont hajlamosak vagyunk összekeverni az előítélettel.

## **2. Előítélet**

Gyakori problémának tartom, hogy mind a köznyelvben, mind a szakirodalomban összemosódik az előítélet és a sztereotípi fogalmának használata. Az előítéletek kognitív alapjai a sztereotípiák (Sie; Vader-Bours 2016, 93): a sztereotípi önmagában csak egy megállapítás, bármiféle hozzáállás, attitűd nélkül, azaz csak annyit mond, hogy „ezek az emberek mind ilyenek”. A sztereotípi tehát nem más, mint amikor valamilyen tulajdonságot rendelünk egy csoporthoz, réteghez, egyúttal annak minden tagjához – ahogy a fenti definíciók is rámutattak erre. Az esetek többségében azért mégis az igaz, hogy negatív vagy pozitív attitűdöt kapcsolunk az elfogultságunkhoz (pl. a cigányok/romák nem szeretnek dolgozni, a nők nem jó vezetők), amit már előítéletnek nevezünk. Amikor előítéletesek vagyunk, akkor a korábbi tapasztalatokra alapozott elfogultságból eredő ítélet hozunk, amihez már pozitív vagy negatív attitűd is kapcsolódik. Az előítélet csupán egy előzetes feltételezés, valamilyen hozzáállással megnyilvánulva, amely sokszor alaptalan és helytelen következtetéshez vezet. Van egy előidézett sztereotípiánk: ennek alkalmazása az előítélet, amelyhez gyakran kapcsolódik érzelem (affekció), illetve valamilyen értékelés. Mivel a sztereotípiák és az előítéletek ennyire szorosan egymáshoz kapcsolódnak, habár fontosnak tartom a különbségtételt, a továbbiakban együtt (sztereotípiák/előítéletek) beszélek róluk.

## **3. Attitűd**

A téma kapcsán elengedhetetlen röviden kitérnünk az attitűd fogalmára is, ugyanis ez is előszeretettel szerepel a szakirodalomban a sztereotípi és az előítélet szinonimájaként. Az attitűd olyan mentális reprezentáció, amely összegzi egy egyén ítéleteit egy adott személyre, csoportra, vélekedésre vagy egyéb tárgyra vonatkozóan. Az attitűdök kialakítása az emberi természethez tartozik. Először is, az attitűdök segítik a környezet uralását, mégpedig egyidejűleg két különböző módon. Az ismereti funkció révén szervezik, leegyszerűsítik a tapasztalatainkat, az attitűdtárgy fontos jellemzőire irányítják figyelmünket, és összegezik a pozitív és negatív tulajdonságait. Ha pozitív attitűdöt táplálunk a csokifagyi iránt, azonnal az ízére és gusztusos állagára összpontosíthatjuk a figyelmünket, bárhol is találkozunk vele, és rögtön tudjuk, hogy ízleni fog (Fazio; Ledbetter; Towles-Schwen 2000). Az attitűdök emellett vonzóvá teszik számunkra mindazt, ami céljaink elérését segíti, illetve távol tartanak mindattól, ami számunkra ártalmas (Ennis; Zanna, 2000). Az attitűdök tehát gyors és praktikus útmutatással szolgálnak azzal kapcsolatban, hogyan közelítsünk meg vagy kerüljünk el egy adott dolgot. Nagyobb valószínűséggel fogjuk a boltban a csokifagyit választani, ha pozitív attitűdöt táplálunk iránta, és elsiklani felette, ha negatívan viszonyulunk hozzá. Az attitűdök ismereti és instrumentális funkciója tehát egyaránt segít bennünket a környezetünk uralásában.

Másodszor, az attitűdök azért hasznosak, mert segítik a másokhoz kapcsolódás kialakítását és fenntartását. Mivel mások rólunk kialakított benyomására hatást gyakorolnak az

attitűdjeink (Shavitt; Nelson, 2000), az attitűdök társas identitásfunkciót is ellátnak (ezt esetenként érték kifejező funkcióként említik), azáltal, hogy segítenek önmagunk meghatározásában. Az, hogy az ember meghatározott attitűdökkel rendelkezik, lehetővé teszi valódi énje kifejezését, saját csoportjai vállalását és a kiállást a mellett, ami számára fontos (Berger; Heath, 2008; Smith; Hogg, 2008).

Amint a tárgyra vonatkozó attitűdünket kialakítottuk, az a tárgy mentális reprezentációjának részévé válik. Minél szorosabban kapcsolódik össze az attitűd és az attitűdtárgy, annál könnyebben hozzáférhető maga az attitűd – az attitűdtárgy jelenléte azonnal felidéri az ahhoz asszociálódott attitűdöt is (Bargh és mtsai, 1996; Ito és mtsai, 1998; Fazio, 2001). Például amikor egy pókot látunk, akkor nemcsak egy pókot látunk, hanem egy visszataszító pókot. Ilyenkor az attitűd a tárgyra vonatkozó összes további információ helyettesítőjévé válik. Anélkül is tudjuk, hogyan érzünk a pókokkal kapcsolatban, hogy a reakciót eredetileg kialakító kogníciókat, érzelmeket és viselkedést át kellene tekintenünk (Lingle; Ostrom, 1979). Könnyen hozzáférhető attitűdjeinkben biztosak vagyunk, és viszonylag nehezen tudjuk megváltoztatni őket. Ezek után nem meglepő, hogy az erős attitűdök különösen könnyen hozzáférhetők (Fazio, 1995).

Az attitűdök legtöbbször tanult viszonyulások. Az adott tárgyat közvetlenül, megtapasztaláson keresztül is megismerhetjük, de hallomásból, mások közvetítése által is a szociális- és modelltanulás révén. Bárhogyan is történjen, az adott tárgyról kialakítunk egy kognitív reprezentációt, egy viszonyulást, amely megismerési (kognitív), érzelmi (affektív) és viselkedéses (konatív) információkat tartalmaz (Juhász; Takács 2006, 164).

A kognitív információ az, amit az emberek tudnak, hisznek az attitűd tárgyáról: „A munkám nagyon összetett és változatos”. Az affektív információ az adott tárggyal kapcsolatos érzéseket tartalmazza, vagyis azt, amit az attitűdtárgy kivált a személyben: „Szeretem az embereket, ezért élvezem, hogy az ügyfélszolgálaton dolgozhatok.” Ezzel a kijelentéssel kapcsolatos érzelmek: boldogság, öröm, jókedv, míg az „Utálok reggelente bejárni” kijelentés mögött a harag, undor és düh érzései húzódnak meg. A viselkedéses információ az emberek attitűdtárggyal kapcsolatos múlt-, jelen- és jövőbeli interakcióit tartalmazza. Az a tény, hogy „Még sosem hiányoztam a munkából” azt jelzi, hogy az illető elégedett a munkájával, szereti azt, és viselkedése az attitűdjével konzisztens.

A kulcselem a sztereotípiákkal és az előítéletekkel kapcsolatban az asszociáció – feltehetően ezért gyakori, hogy összekeveredik ez a három fogalom. Azonban míg a sztereotípiák és előítéletek között alá-fölé rendelt viszony áll fent, addig mondhatjuk, hogy az attitűdök mellérendelő viszonyban állnak az előítéletekkel: összegzi az adott személy ítéleteit valakire vagy valamire vonatkozóan.

#### **4. Sztereotípiák meglétének lehetséges magyarázatai**

Az elméleti magyarázatok kialakulásához az vezetett, hogy a sztereotípiák tartalmának mellékessé válásával a sztereotipizálás folyamatára helyeződött a hangsúly – ahogy korábban a sztereotípiakutatás rövid történeti áttekintésénél megjegyeztem.

Az első ilyen teória a társadalmi identitás elmélete (Tajfel 1981): eszerint a pozitív társadalmi identitásra való igény, törekvés magával hozza a kívülálló csoportokra (jelen esetben más társadalmi csoportba tartozókra) vonatkozó sztereotípiákat. Ez nem jelenti azt, hogy a csoporttagok mindig pozitívan differenciálnák magukat másoktól (pozitív részrehajlás), inkább azt, hogy a kiugró, fontos vagy fontosnak észlelt tulajdonságok alapján a megítélés szelektív.

A második az önkategorizálás elmélete (Turner 1987, Oakes; Turner 1990). Az önkategorizáció során egy csoport tagjaként azonosítjuk magunkat, így erőteljesen elválik az „én/mi” és az „ők” csoportja: ez pedig csoportpercepciók torzításokat eredményez, s könnyen sztereotipizáláshoz vezet. Ennek következtében a saját csoportot általában jobbnak,

sokszínűbbnek látjuk, míg a másik csoportot homogénebbnek észleljük, úgy véljük, abban mindenki egyforma. Kevésbé vesszük észre a másik csoport tagjainak egyedi vonásait, nem figyelünk fel a többségtől eltérő viselkedésükre sem.

Végül Jost és Banaji (1994) szerint a sztereotípiák a társadalmi rendszer fenntartása miatt fontosak az embereknek. Ezt igazolják azok a kísérletek, amelyek szerint esetenként a kisebbségi csoport tagjai is elfogadják a róluk alkotott negatív előítéleteket. Ennek oka a következő: a kisebbségi csoport tagjai akár saját önértékelésük lealacsonyítása árán is fenn kívánják tartani a társadalmi rendszer egészéről és a csoportkülönbségekről a többségi csoport által kialakított képet. A magyarázat egyszerű: nem akarják megtörni a konszenzust a társadalomról közösen kialakított képben, amely biztonságot nyújt a társas világban való eligazodásban.

#### 4.1. Pszichológiai magyarázatok

Az elméletek közül igen sok támaszkodik pszichológiai magyarázatokra. A következőkben ezeket mutatom be annak érdekében, hogy rávilágítsak a sztereotipizálás mögött húzódó pszichológiai tényezők fontosságára.

##### 4.1.1. *Az illuzórikus korreláció*

Az illuzórikus korreláció fogalma Chapmantól (1967) származik, aki szó-listákat használva megállapította, hogy a könnyen megkülönböztethető szavak (pl. tigris-oroszlán) együttes előfordulása, vagy a hozzájuk kapcsolódó asszociációk miatt túlbecsüljük a gyakoriságukat: vagyis az egyének olyankor is kapcsolatot észlelnek a dolgok között, amikor az nem létezik. Chapman tizenkettő szópárból álló sorozatot mutatott be a kísérleti személyeknek több alkalommal. A szópárokat ugyanannyiszor mutatta be, majd megkérte a résztvevőket, hogy becsüljék meg, az első lista szavai hányszor fordultak elő a második lista szavaival párosítva. A kísérlet jelentősége abban állt, hogy amikor erős asszociatív kapcsolat állt fent a szavak között (szalonna-tojás), a kísérleti személyek túlbecsülték az együttes előfordulás gyakoriságát.

A sztereotípiák kialakulását ezen illuzórikus korrelációs hatással magyarázza több kutató is (pl. Hamilton; Gifford 1976, Hamilton; Rose 1980, Hamilton 1981, McGarty; De la Haye 1997). Amikor bizonyos csoportokkal ritkábban találkozunk (például kisebbségi csoportokkal), akkor gyakrabban veszünk észre velük kapcsolatban dolgokat: szelektív figyelemmel viseltetünk egy igen figyelemreméltó ingerre, amellyel szemben elfogultak vagyunk, és amely torzított percepcióhoz vezet.

##### 4.1.2. *A hitek formálásának és fenntartásának önmegerősítő rendszere*

Bár a dekódolás, előhívás és értékelés különálló folyamatok, interakcióban vannak és befolyásolják egymást, még hozzá annyira, hogy képesek önmegerősítési rendszert kialakítani. Az emlékezetben már megtalálható információkkal nem konzisztens információ bizonyos körülmények hatására megváltoztathatja a már meglévő hitet (Rothbart 1981, 178), de mivel olyan esetekben is döntéseket kell hoznunk, amikor nem áll rendelkezésre megfelelő információ, legtöbbször az önmegerősítő folyamat lép életbe. Az önmegerősítő rendszer meglétét támasztja alá több kutatás is (Rose 1981, Wilder 1981), amelyek szerint a kategorizálási folyamat során akkor is találunk evidenciát a sztereotípiára vagy a csoportok közötti különbségekre, ha az egyértelműen nem igazolható.

A definíciók során említett Snyder (1977) bizonyítékot talált arra, hogy a sztereotípiáknak ön-beteljesítő (Pygmalion-effektus) természete is van: az észlelő azért veszi észre azokat a tulajdonságokat, amelyeket korábban feltételezett, mert a sztereotipizált

személlyel olyan módon viselkedik (pl. tartózkodóan), hogy az válaszreakcióiban valóban a feltételezett tulajdonságokat jeleníti meg, és az észlelő elvárásainak megfelelően viselkedik. Eredetileg a kísérlet Rosenthal és Lawson (1964) nevéhez fűződik, akik patkányok tanulásával kapcsolatos kutatást végeztek. A pszichológushallgatóknak patkányokat kellett tanítaniuk arra, hogy egy labirintusban tájékozódjanak. A hallgatók egy része úgy tudta, hogy különösen okos patkányokkal van dolga, a másik része pedig úgy, hogy nagyon ostoba rágcsálókkal kell dolgoznia. Természetesen a valóságban nem volt semmi különbség a patkányok intelligenciájában, ennek ellenére azok a patkányok, amelyekről oktatóik úgy gondolták, hogy nagyon okosak, sokkal gyorsabban megtanulták a labirintus alaprajzát, mint azok, akiket butának hittek: a téves vélekedés ön-beteljesítő jóslatként működött.

Az ön-beteljesítő jóslat elméletéhez szorosan kapcsolódik a sztereotípiafenyegetettség<sup>144</sup> jelensége: Claude Steele és Joshua Aronson (1995) pszichológiai kísérlete során egy sztereotipizált csoport tagjainak olyan feladatot kellett végrehajtaniuk, amelyben a sztereotípiá szerint a csoport tagjai alul teljesítenek; például a szőke nőknek meg kellett oldani egy logikai fejtörőt. A kísérlet eredménye az lett, hogy azok teljesítettek gyengébben, akik kaptak valamilyen megjegyzést a csoportjukra vonatkozó előítélettel kapcsolatban; azok pedig, akiket a kísérlet során nem ért előítélet, jobban megoldották a feladatot.

#### 4.1.3. A kognitív terhelés és a kontroll hiányának hatása

Több vizsgálat igazolja, hogy az emberek akkor sztereotipizálnak leginkább, ha dühösek, kognitív terhelés alatt vannak, vagy éppen izgatottak. Ric (1997) kísérletében francia középiskolások megoldható és megoldhatatlan feladatokat kaptak, majd arra kérték őket, hogy célcsoport jellemzőkkel írjanak le bizonyos társadalmi csoportokat. Azok, akik a megoldhatatlan feladatot kapták, vagyis nélkülözték a kontrollt, inkább sztereotipikus tulajdonságokat adtak meg a csoportleírásnál.

Kontroll-hiányos állapotban úgy értelmezhető az erőteljesebb sztereotipizálási hajlam, hogy az egyének inkább kész (sztereotipizált) információkra támaszkodnak a megítéléskor, mert így tudják kompenzálni a kontroll-vesztettség érzését.

## 5. A sztereotípiák funkciói

Sztereotipizálás során részletekbe menő, pontos feldolgozás helyett „előre gyártott”, gyors, leegyszerűsítő megoldásokat alkalmazunk, amikor csak ezt súlyos kockázatok nélkül megtehetjük – ezzel azt érezzük el, hogy egy dolgot abba a kategóriába sorolunk be, amit jól képvisel, azaz, aminek a példányaira hasonlít. Ehhez az ítéletünkhöz beérjük néhány jól látható támponttal, s ha ennek alapján besoroltuk a dolgot, attól kezdve nem foglalkozunk tovább a részleteivel, nem igyekszünk alaposan meggyőződni, hogy nem tévedtünk-e. Ez annak köszönhető, hogy leginkább az induktív gondolkodás jellemez minket: a múltbeli tapasztalatokra alapozó következtetési stratégiát nevezzük így – azzal foglalkozunk, hogy mi valószínű.

Ehhez kapcsolódik David Hume (1976) méltán híres példája: hogyan lehetek biztos benne, hogy minden hattyú fehér, ha én magam csak kis töredékét láttam a valaha létező összes hattyúnak? Ha a világ mindig egységes, következetes és megjósolható lenne, bizhatnék benne, hogy következtetésem (és nagyjából minden következtetés) helyes. De – amint Hume megjegyezte – a logika semmilyen szabálya nem követeli meg, hogy a világ ilyen legyen, és tapasztalatból tudjuk, hogy nem is mindig ilyen. Nyitva tarthatom a szemem, hogy még több fehér hattyút lássak, de akárhányat pillantok is meg, csak a bizonyítékaim tárházát szaporítom,

---

<sup>144</sup> A magyar szakirodalomban „sztereotípiafrász” néven is ismert. ld. Síklaki 2010, 153.

és nem bizonyítok be semmit a hattyúk szükségszerű színével kapcsolatban. Tehát mivel az induktív gondolkodás lényege éppen az, hogy korlátozott információk alapján vonunk le átfogó következtetéseket, a sztereotípiák létrehozásának kiváló módja. A hattyúkkal kapcsolatban nincs akkora probléma, hogy az „ez a hattyú fehér” kijelentésből egyszer csak „minden hattyú fehér” lesz, de az „ez a muszlim terrorista” és a „minden muszlim terrorista” kijelentések már közel sem problémamentesek. Ha a kevés bizonyíték alapján létrehozott sztereotípiákat hasonlóan kis mennyiségű ellenbizonyítékkal vissza lehetne fordítani, az induktív gondolkodás e sajátos vonása nem lenne olyan aggasztó. Egy-két ellenpélda meghazudtolná a téves és veszedelmes általánosításokat, és hiedelmeinket ennek megfelelően módosíthatnánk vagy elutasíthatnánk. De éppen ez az induktív gondolkodás paradoxonja: noha kevés bizonyíték is elég ahhoz, hogy levonjuk következtetéseinket, ahhoz ritkán elég, hogy felülvizsgáljuk őket – szilárd és sokszor tartós képet alakítunk ki az emberekről találkozásunk első egy percének benyomásai alapján.

## 6. Hiányos ismereteink

Éppúgy, ahogy a hattyúk színével kapcsolatban, az emberek esetében sem rendelkezünk teljesen biztos tudással: senkiről sem állíthatom biztosan, hogy ő ilyen vagy olyan. Az emberek viselkedése nagyjából megjósolható, de az ismereteink – talán kijelenthető – sosem lesznek teljesen hiánytalanok. Félinformációkra, (olykor csalóka) benyomásokra támaszkodunk, és ezekből építjük fel a sztereotípiáinkat, előítéleteinket. Kétfajta észlelési módot különböztethetünk meg: egyrészt a fizikai tárgyak észlelését (ami már az ókori görög filozófusokat is rendkívül érdekelte), másrészt a szociális észlelést: míg az előbbi csak a fizikai, felszíni, közvetlenül megfigyelhető tulajdonságokról szól, az utóbbi során a nem közvetlenül megfigyelhető tulajdonságok kerülnek előtérbe: mint például a másik személy jelleme (Forgács, 1989). Ebből két fontos dolog következik: a szociális észlelés összetettebb, nehezebb feladat, és ezért gyakrabban is hibázunk, amit nem könnyű észrevenni, és ennél is nehezebb kijavítani. Ennek fő oka, hogy az emberekkel kapcsolatban ritkán vagyunk elfogulatlan megfigyelők, kezdettől fogva előzetes érzelmek, elvárások, motivációk befolyásolják ítéleteinket. Ráadásul, amikor előítéletesen viselkedünk, akkor a fizikai és szociális észlelés erőteljesebben összemosódik, mint kellene: ahelyett, hogy az illető belső tulajdonságait figyelniük meg, leragadunk a külsőségeknél – ez a férfi tetovált, biztosan bűnöző; ez a nő nagyon rövid szoknyát visel, valószínűleg eléggé könnyűvérű; a szomszéd fiú állandóan bulizni jár, biztos drogozik is, és így tovább. Az észlelt információk értékelését nagymértékben befolyásolhatja több tényező is: úgymint az észlelő és az észlelt személy hasonlósága (kedvezőbben értékeljük azt, aki hasonlít ránk, tehát közös csoportból valók vagyunk), az életkor és a nem, az adott szituáció, a kommunikációs helyzet, a külső megjelenés, és az észlelő hangulata (ahogy fentebb jeleztem, kognitív terhelés alatt hajlamosabbak vagyunk sztereotipizálni).

Hiányos ismereteink révén gyakran eljutunk a téves és/vagy igazságtalan következtetésekhez, ami miatt az egész sztereotípiá-előítélet téma évek, évtizedek óta állandó probléma, s egyelőre úgy tűnik, nem nagyon jutunk előrébb abban, hogyan oldhatnánk meg. A rasszizmus, a nemi diszkrimináció alapjai mind a sztereotípiákban és előítéletekben rejlenek. Abszurd gondolat, hogy teljesen fel kellene számolni őket – ez valószínűleg nem is lehetséges, illetve azért ne feledjük a hasznosságukat –, de egyelőre arra sincs igazán jó iránymutatás, hogy mitől jó vagy rossz egy sztereotípiá/előítélet (már ha lehet egyáltalán ilyesfajta különbségtételt tenni), illetve hol a határ a jó és a rossz sztereotípiá/előítélet között. Az egyetlen, amit tehetünk: megpróbáljuk minél teljesebbé tenni a hiányos ismereteinket, akár folyamatos újrakategorizációval. Amikor találkozunk valakivel, lesz egy első benyomásunk: ennek kialakítása során az észlelők számos stratégiát alkalmazhatnak, s választásukat két tényező befolyásolja: a

rendelkezésre álló információ és az észlelő motivációja. Az első lépésként lesz egy kiinduló kategorizációnk. Ez a sztereotípiákra támaszkodó társadalmi kategorizáció (ami automatikusan, és ennek megfelelően a másodperc tört része alatt fejti ki kategorizáló hatását), amely markáns támpontokra támaszkodik: például bőrszín, nem, életkor – ez a három kategória kitüntetett figyelmet kap a benyomás kialakítása során. Az észlelő személyes motivációján múlik, hogy megmarad-e az első, automatikus kategóriánál, vagy további információkat gyűjt az egyénre vonatkozóan. Ha az észlelő kellően motivált, és rendelkezésre áll a megfelelő kognitív kapacitás (van ideje, energiája figyelni), akkor felülvizsgálhatja a kiinduló kategorizálást, eldöntheti, hogy fenntartja-e, vagy új kategóriák után néz. Fontos megjegyezni, hogy az észlelő bizonyos mértékig érdekelt abban, hogy fenntartsa a kiinduló kategóriát, és ezáltal megőrizze a kontrollt, vagy a kontroll érzését – ahogy korábban írtam, a kontrollvesztés érzése csak ront a helyzeten. Szeretjük azt érezni, hogy a mi kezünkben van az irányítás, legyen szó az életünk bármely területéről. A kontrollvesztettség érzése kellemetlen, bizonytalanságot ébreszt bennünk, a biztonságérzet megszűnéséhez vezet, frusztrálttá, szorongóvá válhatunk ilyen szituációkban. A kontrollal összefüggő tényező a hatalom megtartása is, amelynek eszköze lehet a sztereotípiák fenntartása, és az azzal ellentétes információ figyelmen kívül hagyása. A sztereotípiák konzerválják az aszimmetrikus hatalmi viszonyokat, s a pontatlan észlelés kisebb költséget jelent a hatalommal rendelkező fél számára, mint a hatalom nélküli fél számára (Síklaki 2010, 128-130).

Akkor fogunk a folyamat végére érni, ha észlelőként felhagyunk a kategorizálással, elemenként vesszük szemügyre a megismert tulajdonságokat, és arra törekszünk, hogy ezekből az elemekből alkossunk egy egyedi képet az észlelt személyről. Vagyis a hiányos ismereteink helytel-közzel kipótolhatók: a személyes motivációinkon, és a kognitív kapacitásunkon múlik, mennyire leszünk képesek kitölteni az üres rubrikákat.

## Bibliográfia

- Allport, Gordon W. (1999): *Az előítélet*. Budapest: Osiris Kiadó
- Bargh, J. A.; Chen, M.; Burrows, L. (1996): Automaticity of social behavior: Direct effects of trait construct and stereotype activation on action. In.: *Journal of Personality and Social Psychology*, 71(2), pp. 230-244.
- Berger, J.; Heath, C. (2008): Who drives divergence? Identity signaling, outgroup dissimilarity, and the abandonment of cultural tastes. In: *Journal of Personality and Social Psychology*, Vol 95(3), pp. 593-607.
- Chapman, L. J. (1967): Illusory Correlation in Observational Report, In: *Journal of Verbal Learning and Verbal Behaviour*, 6, pp. 151-155.
- Ennis, R.; Zanna, M. P. (2000): Attitude function and the automobile. In: Maio, G. R.; Olson, J. M. (szerk): *Why we evaluate: Functions of attitudes*. Mahwah, NJ: Lawrence Erlbaum, pp. 395-415.
- Fazio, Russell H. (1995): Attitudes as object-evaluation associations: Determinants, consequences, and correlates of attitude accessibility. In: Petty, R. E.; Krosnick, J. A. (szerk), *Ohio State University series on attitudes and persuasion, Vol. 4. Attitude strength: Antecedents and consequences*. Hillsdale, NJ: Lawrence Erlbaum. pp. 247-282.
- Fazio, Russell H.; Ledbetter, J. E.; Towles-Schwen, T. (2000): On the costs of accessible attitudes: detecting that the attitude object has changed. In: *Journal of Personality and Social Psychology*, 78(2), pp. 197-210.
- Fazio, Russell H. (20019): On the Automatic Activation of Associated Evaluations: An Overview” In: *Cognition and Emotion* 15(2), pp. 115-141.
- Forgács József (1989): *A társas érintkezés pszichológiája*. Budapest: Gondolat Kiadó



- Gaertner, S. L.; Dovidio, J. F. (1986): The aversive form of racism. In: S. L. Gaertner.; J. F. Dovidio (szerk.): *Prejudice, discrimination, and racism*. New York, Academic Press, pp. 61-89.
- Hamilton, David L. (1981): Illusory Correlation as a Basis for Stereotyping in Hamilton. In: *Cognitive Processes in Stereotyping and Intergroup Behaviour*, New Jersey: Lawrence, pp. 115-144.
- Hamilton, David L. (2001): A sztereotípiák megértése: elméletek és problémák történeti perspektívában. In: Hunyady György & Nguyen Luu Lan Anh (szerk.): *Sztereotípiakutatás*. Budapest: ELTE Eötvös Kiadó. pp. 13-21.
- Hamilton, David L.; Gifford, R. K. (1976): Illusory Correlation in Intergroup Perception: A Cognitive Basis of Stereotypic Judgements. In: *Journal of Experimental Social Psychology* 12, pp. 392-407.
- Hamilton, David L.; Rose, T.L. (1980): Illusory Correlation and the Maintenance of Stereotypic Beliefs. In: *Journal of Personality Social Psychology* 39, pp. 832-845.
- Hamilton, David L.; Stroessner, S J.; Driscoll, D M. (1994): Social cognition and the study of stereotypes. In: Devine, Patricia; Hamilton, David L.; Ostrom T M. (szerk.): *Social cognition: Impact on social psychology*. San Diego, CA: Academic Press. pp. 291-321.
- Hamilton, David L.; Trolie, T. K. (1986): Stereotypes and Stereotyping: an Overview of the Cognitive Approach. In: Dovidio J. F. and Gaertner S.L. (szerk.): *Prejudice, Discrimination and Racism*, Academic Press
- Hume, David (1976): *Értekezés az emberi természetről*. Budapest: Gondolat Kiadó
- Ito, K.; Suzuki, K.; Estes, P.; Ramaswami, M.; Yamamoto, D.; Strausfeld, N.J. (1998): The organization of extrinsic neurons and their implications in the functional roles of the mushroom bodies in *Drosophila melanogaster* Meigen” In: *Learning and Memory* 5(1-2), pp. 52-77.
- Jost, John T.; Banaji, Mahzarin R. (1994): The role of stereotyping in system-justification and the production of false consciousness. In: *British Journal of Social Psychology* Vol.33(1), pp. 1-27.
- Juhász Márta; Takács Ildikó (2006): *Pszichológia*. Budapest: Typotex
- Katz, Daniel; Braly, Kenneth (2001): Száz főiskolai hallgató faji sztereotípiái. In: Hunyady György & Nguyen Luu Lan Anh (szerk.): *Sztereotípiakutatás*. Budapest: ELTE Eötvös Kiadó, pp. 23-31.
- Leyens, J.P.; Yzerbyt, V.; Schadro, G. (1994): *Stereotypes and Social Cognition*, Sage Publications
- Lingle, J. H.; Ostrom, T. M. (1979): Retrieval selectivity in memory-based impression judgments. In: *Journal of Personality and Social Psychology*, 37(2), pp. 180-194.
- Lippmann, Walter (1922): *Public Opinion*. New York: NY Free Press
- McCarthy, C.; De la Haye, A. M. (1997): Stereotype Formation: Beyond Illusory Correlation” In: Spears, R.; Oakes, J.P.; Ellemers, N.; Haslam, S.A. (szerk.): *The Social Psychology of Stereotyping and Group Life*, Oxford: Blackwell, pp. 144-170.
- Myers, D. (1990) *Social psychology*. (3. kiadás) New York, McGraw-Hill
- Oakes, P.J.; Turner, J. C. (1990): Is Limited Information Processing the Cause of Social Stereotyping? In Stroebe, W. Hewstone, M. (szerk.): *European Review of Social Psychology*, UK Wiley: Chicester, pp. 111-135.
- Ric, F. (1997): Effects of Control Deprivation on Subsequent Use of Stereotypes. In: *The Journal of Social Psychology*, vol 137(3), pp. 333-342.
- Rose, T. L. (1981): Cognitive and Dyadic Processes in Intergroup Contact. In.: Hamilton, David L. (szerk.): *Cognitive Processes in Stereotyping and Intergroup Behaviour*, New Jersey: Lawrence, pp. 259-302.

- Rosenthal, R.; Lawson, R. (1964): A longitudinal study of the effects of experimenter bias on the operant learning of laboratory rats. In: *Journal of Psychiatric Research*, 2(2), pp. 61-72.
- Rothbart, M. (1981): Memory Processes and Social Beliefs. In Hamilton, David L. (szerk): *Cognitive Processes in Stereotyping and Intergroup Behaviour*, New Jersey: Lawrence, pp. 145-182.
- Sears, David O.; Freedman, Jonathan L.; Peplau, Letitia A.; Taylor, Shelley E. (1988): *Social Psychology*. Prentice Hall PTR
- Secord, P. (1959): Stereotyping and favorableness in the perception of Negro faces. In: *Journal of Abnormal and Social Psychology* 59, pp. 309-315.
- Shavitt, Sharon; Nelson, Michelle R. (2000): The social-identity function in person perception: Communicated meanings of product preferences. In: Maio, G. R.; Olson, J. M. (szerk): *Why we evaluate: Functions of attitudes*. Mahwah, NJ: Lawrence Erlbaum, pp. 37-58.
- Sie, Maureen; Van Voorst Vader-Bours, Nicole (2016): Stereotypes and Prejudice: Whose Responsibility? Indirect Personal Responsibility for Implicit Bias. In: Brownstein, Michael; Saul, Jennifer (szerk.): *Implicit Bias and Philosophy, Volume 2*, Oxford: Oxford University Press. pp. 90-114.
- Síklaki István (2010): *Előítélet és tolerancia*. Budapest: Akadémiai Kiadó
- Smith, J. R.; Hogg, M. A. (2008): Social identity and attitudes. In Crano, W.; Prislín, R. (szerk): *Attitudes and attitude change*. New York: Psychology Press. pp. 337-360.
- Snyder, Mark, Tanke, E. D., Berscheid, E. (1977): Social Perception and Interpersonal Behavior: On the Self-Fulfilling Nature of Social Stereotypes. In: *Journal of Personality and Social Psychology*, Vol. 35, No. 9, pp. 656-666.
- Snyder, Mark (1981): On the self-perpetuating nature of social stereotypes. In: David Hamilton (szerk.): *Cognitive processes in stereotyping and intergroup behavior*. Hillsdale, Lawrence Erlbaum Associates, pp. 183-212.
- Steele, Claude; Aronson, Joshua (1995): Stereotype threat and the intellectual test performance of African Americans. In: *Journal of Personality and Social Psychology*, 69(5), pp.797-811.
- Tajfel, H. (1981): *Human Groups and Social Categories*, Cambridge: UK Cambridge University Press
- Turner, J.C. (1987): A Self Categorization Theory”, In Turner, J.C.; Hogg, M. A.; Oakes, P.J.; Reicher ,S.D.; Wetherel, M. S. (szerk): *Rediscovering the Social Group: A Self Categorization Theory*, Oxford: Blackwell, pp. 42-67.
- Wilder, A.W. (1981): Perceiving Persons as a Group: Categorization and Intergroup Relations. In: Hamilton, David L. (szerk): *Cognitive Processes in Stereotyping and Intergroup Behaviour*, New Jersey: Lawrence, pp. 213-258.



6722 Szeged, Petőfi Sándor sugárút 30–34.

[www.jatepress.hu](http://www.jatepress.hu)

Felelős vezető: Szőnyi Etelka kiadói főszerkesztő

Méret: B/5, munkaszám: /O/2014.

A pályázat az Emberi Erőforrások Minisztériuma megbízásából az Emberi Erőforrás Támogatáskezelő által meghirdetett Nemzeti Tehetség Program NTP- FKT-M-19-0001 kódszámú pályázati támogatásból valósult meg.

