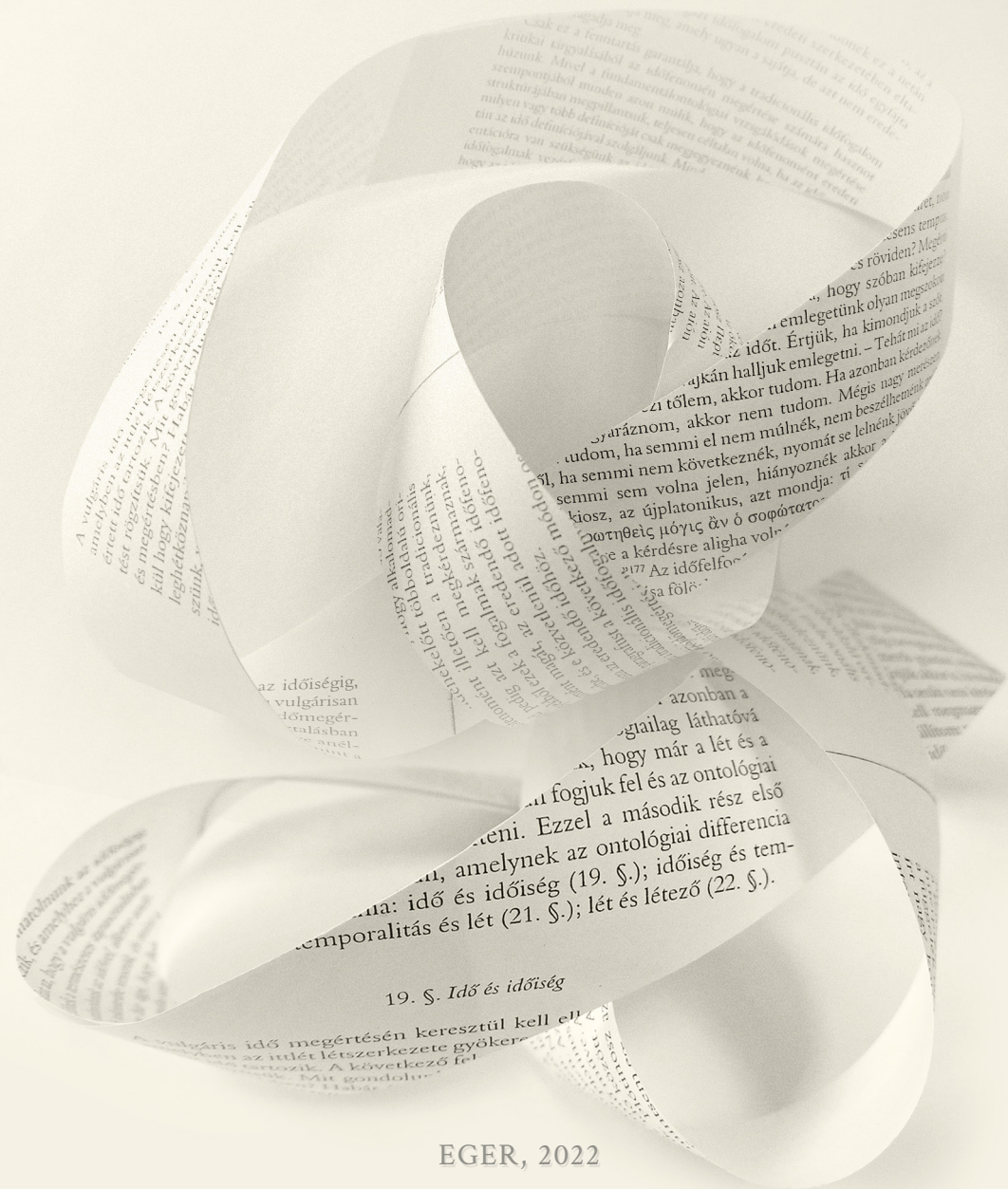


TUDOMÁNY

— ÉS —

MEGÉRTÉS



19. §. Idő és időiség

EGER, 2022

Tudomány és megértés
Schwendtner Tibor 60. születésnapjára

Tudomány és megértés

Schwendtner Tibor 60. születésnapjára

Szerkesztette:

Loboczky János – Torma Anita – Vermes Katalin



LICEUM
KIADÓ

Eger, 2022

Szakmai lektor:
dr. Ullmann Tamás
egyetemi tanár, az MTA doktora, ELTE Filozófia Intézet tanára

Nyelvi lektor:
Báthory Kinga

ISBN 978-963-496-232-8 (print)
ISBN 978-963-496-233-5 (online)

A kiadásért felelős
az Eszterházy Károly Katolikus Egyetem rektora
Megjelent az EKKE Líceum Kiadó gondozásában
Kiadóvezető: Nagy Andor
Felelős szerkesztő: Domonkosi Ágnes
Nyomdai előkészítés, borítóterv: Csombó Bence

Megjelent: 2022-ben

Készítette: az Eszterházy Károly Katolikus Egyetem nyomdája
Felelős vezető: Kérészy László

Tartalomjegyzék

Előszó..... 7

Heidegger körül

Antal Éva:

Heidegger kék füzet (Görögországi útinapló)13

Marosán Bence Péter:

A metafizika színeváltozásai Heidegger munkásságában25

Széplaky Gerda:

Nyitottság és felejtés35

Horváth Orsolya:

Heidegger emberlétről való felfogásának radikalitása és ennek gyökerei:
az 1924-es Luther-referátum 49

Weiss János:

Elkerülés és transzformálás63

Boros Gábor:

Változat egy heideggeri alaptémára: a *Lét és idő* 31-32. §-ának új fordítása elé73

Teljesség és töréspontok

Toronyai Gábor:

Aporetikus határpontok a filozófiában. Reflexiók a filozófiai önértelmezés
töréspontjaira Schwendtner Tibor *Husserl és Heidegger. Egy filozófiai összecsapás
analízise* című művében 87

Vermes Katalin:

A Másik genealógiai perspektívája..... 101

Szegedi Nóra:

Az autonómia etikája és a morálfilozófia autonómiája.
Kant számvetése Baumgartennel és Crusiusszal.....113

Thiel Katalin:

Hamvas Béla művészetfelfogása az igazságkeresés jegyében125

Vajda Mihály:

Másság135

Veress Károly:

Az út önmagamhoz 141

Tudomány és filozófia metszéspontjai

Hévizi Ottó:	
A filozófus-bogarakról (Politroposz és palintroposz).....	161
Olay Csaba:	
Leírás, elmélet, filozófia	175
Ropolyi László:	
Hogyan filozofálunk kalapács nélkül?	185
Torma Anita:	
Percepció és figyelem Husserl gondolkodásában	197
Podlovics Éva Lívia:	
A szorongás néhány filozófiai és pszichológiai aspektusa.....	207
Cs. Kiss Lajos:	
Karl R. Popper és a kritikai racionalizmus államelmélete.....	217
<i>Nevelésfilozófia</i>	
Pukánszky Béla:	
Herbart pedagógiai gondolatai az akaratszabadságról és a nevelői kényszerről ...	237
Vincze Beatrix:	
Spirituális megváltás: a Vasárnapi Kör és Lesznai Anna.....	245
Virág Irén:	
Gondolatok a filantrópokról.....	255
Sárkány Péter:	
A gondolkodás önzetlen felelőssége.....	265
Loboczky János:	
Az egyetem eszméje és a Bildung – Jaspers és Gadamer az egyetemről.....	277
Csató Anita:	
Az etika mint tantárgy hazai létrejöttének rövid történeti áttekintése: az olvasótáboroktól az iskolai etikaórákig.....	291

Előszó

Egy kutatói-egyetemi tanári életútnak mindig fontos állomása a 60. életév betöltése. Természetesen ez egy kitüntetett pillanat egy ember életében, amit remélhetőleg még számtalan tartalmas, termékeny, alkotó év követ. *Schwendtner Tibor* kollégánk életében ebben az évben jött el ez az esemény – hogy a kutatásai-vizsgálódásai számára oly fontos Heidegger egyik jellegzetes kifejezésével éljek –, amelynek megünnepléséhez ezzel a tisztelgő kötettel szeretnénk hozzájárulni.

A kötet címének azért adtuk a *Tudomány és megértést*, mert Tibor egész eddigi munkássága, egyetemi tanulmányaitól kezdve oktatói és kutatói tevékenységéig e két, látszatra magától értetődő területre irányult. Az persze egyáltalán nem szokványos, hogy valaki eredetileg vegyésznek tanul, és közben olyannyira a filozófia vonzáskörébe kerül, hogy élethivatásként is a filozófia művelését választja. A megértés kifejezés pedig itt arra utal, hogy Schwendtner Tibor arra az igazán nem kitaposott ösvényre is merészkedett írásaival, amelyen a természettudományok és a hermeneutika lehetséges összefüggéseit vizsgálja. Számára a filozófia a szó eredeti értelmében a „bölcesség szeretetét”, vagyis az új tapasztalatok iránti állandó nyitottságot jelenti, az előbb említett témakör mellett az utóbbi években például a nevelésfilozófia, ezen belül különösen a humboldti egyetemesszme és annak továbbélése vált filozófiai-eszmetörténeti tanulmányainak témájává.

Egy tisztelgő kötet előszavában mindenképp illendő az ünnevelt eddigi életútjának néhány fontosabb állomását, eredményeit felsorolni, számba venni. Ahogy arra már utaltam, Tibor először vegyész diplomát szerzett az ELTE TTK-n, majd – részben párhuzamosan ezzel – a filozófia szakot is elvégezte az ELTE BTK-n. Utána néhány évig az Állatorvostudományi Egyetemen oktatott filozófiát, majd kb. tíz évig a Miskolci Egyetem akkoriban (a 90-es években járunk) megszerveződött Bölcsészkarának Filozófiai Intézetében tanított az igen népszerű és színvonalas filozófia szakon. 2014-től az egri Eszterházy Károly Katolikus Egyetem Filozófia Tanszékének egyetemi professzora, 2020-tól pedig tanszékvezetője is. Tudományos kutatói pályáját TMB-ösztöndíjasként, Fehér M. István mentorálása mellett kezdte el, melynek során DAAD-ösztöndíjasként a Heidelbergi Egyetemen tölthetett a későbbi kutatásait is megalapozó hónapokat. Kandidátusi/PhD-disszertációját *Heidegger tudományfilozófiája* (1999) címmel írta meg, s ez az itthoni megjelenés mellett német nyelven, német kiadó gondozásában is napvilágot látott (*Heideggers Wissenschaftsauffassung* – 2005), komoly érdeklődést keltve az izgalmas téma újszerű megközelítése iránt. Habilitációs munkáját – *Hermeneutika, fenomenológia és a tudományok* (2004) – a BME-n védte meg, a DSc/MTA doktora címet a *Husserl és Heidegger. Egy filozófiai összecsapás analízise* (2008) című monográfiájával érdemelte

ki. Már ezekből a kötetcímekből is kitűnik, hogy Schwendtner Tibor elsősorban a 20. századi német filozófia, különösen Heidegger és a tudományfilozófiák jeles értelmezője, aki ráadásul friss szemmel tekint a többnyire egymással élesen szembeállított hermeneutika és tudományfilozófia lehetséges kapcsolódásaira is. Ennek jegyében született a Margitay Tihamerral közösen szerkesztett *Tudomány megértő módon – hermeneutika és tudományfilozófia* (2003) című tanulmánykötet. Az elmúlt bő egy évtized a kutatási témák kiszélesítését eredményezték. Ezt jelzik az olyan kötetek, mint *Az eljövendő múlt. Genealógia Nietzschénél, Husserlnél és Heideggernél* (2011) vagy a *Heidegger és a nemzetiszocializmus* (2016). Ez utóbbi kapcsán külön is fel kell hívnom a figyelmet arra, hogy Tibor egy sikeres OTKA-pályázat keretében is igen intenzíven foglalkozott/foglalkozik Heidegger éles vitákat kiváltó naplójával, a „Schwarze Hefte”-vel, illetve ennek és Heidegger filozófiájának az esetleges összefüggéseivel. Az utóbbi kb. fél évtizedben egy újabb fontos terület is megjelent Tibor kutatói horizontján: a nevelésfilozófia, ezen belül is kiemelten a humboldti egyetemesszme és annak továbbélése, valamint a Bildung értelmezései a német filozófiában és eszmetörténetben. Ennek a kutatási iránynak több fontos tanulmány és három kötet szerkesztése a gyümölcse, pl. a *Bildung – Neveléstudományi és filozófiai megközelítések* (2020) című könyv. Tibor fontosabb publikációinak rövid áttekintésével inkább csak jelezni szeretnénk volna, hogy a már eddig is gazdag alkotópálya milyen további eredményeket ígér. A munkáira való hazai és nemzetközi hivatkozások nagy száma, valódi vitákat gerjesztő írásai, hazai és nemzetközi konferenciákon való részvételei mind azt mutatják, hogy olyan kutatóról és oktatóról van szó, aki még sokáig aktív szereplője lesz filozófiai életünknek itthon és külföldön egyaránt.

A teljesség igénye nélkül föltétlen szólnunk kell arról is, hogy mennyire széles körű Tibor jelenléte a tudományos közéletben. Tudományos társaságok munkájában való részvétel, az MFT elnökségi tagság, olyan interdiszciplináris szervezetben is aktív közreműködés, mint pl. a Daseinanalitikai Társaság egyaránt fémjelzik ezt a tevékenységét. Természetesen külön ki kell emelnünk, hogy egyetemünk, az EKKE Neveléstudományi Doktori Iskolájának törzstagja, emellett a Miskolci Egyetemen, a Debreceni Egyetemen, az ELTE-n működő Filozófiai, illetve Humántudományi Doktori Iskolában is tartott és tart kurzusokat. Több sikeresen megvédett PhD-disszertációnak volt a témavezetője, ők már maguk is egyetemi oktatók, számtalan disszertáció védésénél pedig opponensként működött közre. Több sikeres OTKA-pályázatnak volt résztvevője, illetve vezetője, de irányított/irányít nevelésfilozófiai kutatócsoportot is. Az eredmények további pusztas felsorolása helyett inkább azzal zárnánk ezt a rövid pályaképet, hogy kollégái, kutatótársai, tanítványai Tibort nemcsak jó filozófusnak, hanem igazán toleráns gondolkodónak és az emberi értékeket mindennél többre becsülő embernek tartják.

Kötetünkbe azokat a kollégákat, volt tanítványokat invitáltuk egy-egy írás elküldésére, akik személyesen és/vagy a kutatási témájukkal kapcsolódnak Schwendtner Tibor munkáihoz. A fejezetcímekkel főleg a már jelzett sokszínűséget kívántuk érzékeltetni.

A *Heidegger körül* című részben Tibor egyik fő kutatási területével foglalkozó tanulmányok szerepelnek: Antal Éva, Marosán Bence, Széplaky Gerda, Horváth Orsolya, Weiss János és Boros Gábor írásai éppen azért kelthetik fel az érdeklődést, mert nem „tiszteletkörös” írások, hanem mindegyik valamilyen eddig talán kevésbé hangsúlyozott szempontot vet fel Heidegger napjainkban is éles vitákat kiváltó életművével kapcsolatban, legyen szó Heidegger rektori beszédéről (Weiss János), görögországi utazásáról (Antal Éva) vagy éppen a *Lét és idő* két fejezetének újrafordításáról (Boros Gábor).

A *Teljesség és töréspontok* című fejezetbe olyan tanulmányok kerültek, amelyek a különböző filozófiák változó horizontjait, a kérdések és válaszok más-más szempontú rátekintéseit idézik meg: Tibor bizonyos írásaira reflektálva, mint Vermes Katalin és Toronyai Gábor tanulmányai, vagy egy-egy bölcselnél centrális szerepet játszó témához kapcsolódva, mint Szegedi Nóra és Thiel Katalin írásai, a személyes érintettségre reflektálva, mint Vajda Mihály esszéje és a gadameri hermeneutika különböző horizontjainak a megidézésével Veress Károly.

A *Tudomány és filozófia metszéspontjai* fejezetcímmel elsősorban Tibor említett „kettős gyökerű” kutatói indíttatására kívántunk utalni. Itt nem szorosabban értelmezett tudományfilozófiai jellegű tanulmányok olvashatók, mint inkább a filozófia/filozofálás mibenlétével foglalkozó írások: Hévízi Ottó, Olay Csaba, Ropolyi László akár termékeny vitát is gerjesztő tanulmányai, Torma Anita fenomenológiai analízise, Podlovics Éva filozófiai-pszichológiai, valamint Cs. Kiss Lajos tudományelméleti-politikai filozófiai írása.

A *Nevelésfilozófia* című részben Tibor legújabb kutatási területével érintkező tanulmányok olvashatóak. Ezek között neveléstörténeti témájú írások – Pukánszky Béla, Virág Irén, Vincze Beatrix munkái – mellett az egyetem eszméjével kapcsolatos tanulmány – Loboczky János írása –, Sárkány Péter egy kevésbé ismert 20. századi gondolkodó nevelésfilozófiájáról szóló tanulmánya, valamint az etika tárgy oktatásával foglalkozó aktuális összefoglalás Csató Anitától szerepelnek.

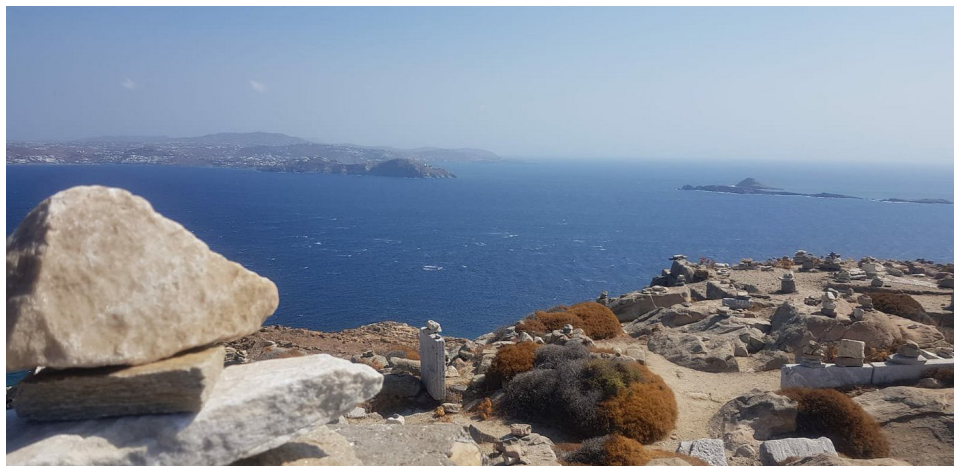
Befejezésül hálás köszönettel tartozunk a kötetben szereplő minden kollégának, hogy írásaikkal egy valóban tartalmas, remélhetőleg szakmai vitákat is serkentő könyvvel tudjuk kifejezni elismerésünket Schwendtnert Tibor eddigi munkássága iránt. Tibornak pedig további gazdag, termékeny alkotó éveket kívánunk. Csak remélhetjük, hogy ez a kötet is inspirálólag hat újabb munkáihoz.

a szerkesztők nevében Loboczky János

Heidegger körül

Antal Éva

Heidegger kék füzete (Görögországi útinapló)



Délosz, kilátás a Künthosz-hegyről

*Gyakran „vagyok” a szigeten,
és egész Görögországot onnan gondolom el.
(Heidegger Erhart Kästnernek írott leveléből)*

John Sallis *A kő* című munkájában – a kőépületek történetének izgalmas áttekintésekor – külön fejezetet szentel Martin Heidegger kapcsolódó írásainak. *A műalkotás eredete* (1950) és az Athénben előadott *A művészet eredete és a gondolkodás rendeltetése* (1967) filozofikus (megkövült) gondolatainak bemutatása mellett élvezettel szól arról a könyvecskéről, melyben a német filozófus konkrét tapasztalatokról számol be a görög templomromok meglátogatásakor.¹ Már régen szerettem volna írni Heidegger görögországi útinaplójáról. Az útinaplót csak 1989-ben adta ki Elfriede Heidegger a filozófus centenáriumi megemlékezésére *Aufenthalte (Időzések)* címmel, és a dedikáció szerint a feljegyzések eredetileg a feleség hetvenedik születésnapjára – „Anyának” – készültek 1962-ben.²

¹ Lásd John SALLIS, *A kő*, fordította MOLNÁR Gábor Tamás, Budapest, Kijarat Kiadó, 2006, 79–110.

² Martin HEIDEGGER, *Aufenthalte*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1989. Ezzel a kötetrel és a kötetéről szóló szöveggel köszöntelek, Tibor, 60. születésnapodon. Isten éltesen!

Heidegger görög útjáról Jacques Derrida is megemlékezik a Jean-François Bonhomme francia fotóművész athéni fényképsorozatához fűzött értelmezői megjegyzéseiben, melyeket *Athènes à l'ombre de l'Acropole* (Athén az Akropolisz árnyékában) címmel adott közre.³ A fekete-fehér fotók az Akropoliszon, illetve más ókori emlékhelyen (az Agórán, a Dionüszosz színházban és a Kerameikosz temetőben) készültek, míg a többi – az ókori templom hosszan elnyúló árnyékában – Athén hétköznapi színterein, mint például a piacon vagy éppen a kávéházban fellelhető tárgyakat és embereket örökített meg. A szöveg az élő és a halott város képeit ígéri, miközben a városi nyüzsgést és a romok csendjét valójában a fotográfia médiuma kapcsolja össze. Derrida nyitómondata – „(Mi) magunk(kal) a halálnak tartozunk” (*Nous nous devons à la mort*) – egyben a fotókönyv mottója is, és a kommentár előszeretettel időzik a síremlékeket, emlékműveket megörökítő fotóknál, így a fotósorozat „sírfeliratok könyvévé”, egy letűnt és eltűnőben levő kor gyász munkájává válik.⁴ Derrida esszétöredékei filozófiai pillanatfelvételek, és a késletetésről, az időzésről, illetve azok filozófia(történet)i vonatkozásairól szólnak. A fotósorozat metaforikusan a fényképész Bonhomme *Lét és idője* képekben, melyet tizenöt évnyi elmélkedés előzött meg. Nem véletlen a heideggeri párhuzam, hiszen Derrida ismerte a kis kék füzetet, az *Aufenthaltét*, és görögországi kalandozásai során maga is némiképp Heidegger nyomát követte. Derrida azt sem hallgatja el, hogy Heidegger végig bosszankodik a fotózkodó turisták miatt, akik a görög időzés autentikus élménye helyett saját rögzített fényképeiket viszik haza emlékül – időzés és gondolkodás helyett időzítéssel töltik az időt.⁵

Egyáltalán nem furcsa, hogy a heideggeri görög útinapló Derrida *Athén*-könyvének és az *Aufenthalté*nek az angol nyelvű kiadásához bevezetőt író John Sallis közvetítésével jutott el hozzám. A német könyvecske magyarul a *Pannonhalmi Szemle* négy egymást követő számában jelent meg 1993-ban és 1994-ben Állomások címmel, és különösebb visszhang nélkül maradt nálunk.⁶ A turista Heidegger görög kalandozásairól szóló szöveg különös műfajú írás, talán „filozofikus útikönyvnek” tekinthető, legalábbis John Sallis így aposztrofálja, megjegyezve, hogy Heidegger nem szeretett utazni – inkább

³ Lásd Jean-François BONHOMME – Jacques DERRIDA: *Athènes à l'ombre de l'Acropole – Αθήνα στη Σκία της Ακροπόλης*, fordította Vangelis BITSORIS, Athén, Olkos, 1996. A kétnyelvű albumban Derrida francia szövege és annak görög fordítása mintegy bevezető- és kísérőszöveggént funkcionál, majd a 2009-ben megjelent francia változat főszöveggént tünteti fel Derridának a képekhez írott esszétöredékeit, és mellékesen szerepelteti az eredeti fotósorozat képeit. Lásd Jacques DERRIDA: *Demeure, Athènes*, Paris, Éditions Galilée, 2009.

⁴ BONHOMME – DERRIDA, *Athènes à l'ombre de l'Acropole*, 40.

⁵ BONHOMME – DERRIDA, *Athènes à l'ombre de l'Acropole*, 44.

⁶ Németül és angolul számos elemzés elérhető (főleg utazással foglalkozó kötetekben), míg magyarul Kulcsár-Szabó Zoltán írt egy remek tanulmányt Heidegger görögségképéről és az útinaplóról, együtt olvasva azt a későbbi görög utazás jegyzeteivel. Lásd KULCSÁR-SZABÓ Zoltán, *A Lét turistája*, Tiszatáj 2016/2, 42–66.

a „híres görögországi nem-utazók” névsorát erősíti.⁷ Már hetven is elmúlt, mikor az ajándékba kapott és majd tíz évig halogatott görög útra nagy elvárásokkal elindul, görög olvasmányélményeivel és Hölderlin soraival felvértezve. Igaz, a napló felütésében maga a várakozás is megkérdőjeleződik, és első perctől nyilvánvaló, hogy Heidegger a klasszikus „görögség” és a letűnt kor isteneinek nyomát vágyott követni – mindezt 1962-ben, tavasszal a Jugoszlavija hajó fedélzetén a fellendülő mediterrán turizmus hajnalán. Az elszívárosodás és az otthontalanná válás tapasztalatától tartva az útra kelést is halogatja, mivel

[...] a mai Görögország megakadályozhatja a régít abban, hogy önmaga mivoltában színre lépjen; a habozás abból a kételyből is fakadt, hogy az, amit az ember annak az országnak tulajdonít, ahonnan elmenekültek az istenek, nem csupán képzeletének szülötte, s a gondolkodás útja nem bizonyul tévútnak.⁸

A hajóút Velencéből indul, és már az olasz város is kiábrándító Heidegger számára, ahogyan az „az iparszerűen űzött idegenforgalom prédájának színvonalára süllyedt”.⁹ Az ajándékba kapott „tévút” egyetlen jól sikerült mozzanata, hogy a filozófus hajóval járja be a görög szigetvilágot: a tenger és a horizont látványa többször feledteti a turistaút visszás történéseit. Az első állomás, Korfu, „a phaiákok földje” csalódást okoz, és hasonlóan kiábrándító Ithaka, Odüsszeusz hazája, majd a sportversenyek origóját, Olümpiát találja jelentéktelennek. Heidegger „a” görögséget várja eljönni annak őseredeti mivoltában, és jól látja, folytonos töprengése gátolja meg abban, hogy át tudja magát adni a „görögség” – itt és most – közvetlen tapasztalatának. Ehelyett gimnáziumi klasszikus olvasmányai kísértik (Pindarosz versei, Homérosz eposzai), így aztán azt jegyzi fel, hogy a táj nem eszményi, Korfu inkább olaszos, Ithaka meg keleties, az „olimpiai falu” patakja meg kiszáradt. Egyre biztosabb, hogy nem Heidegger jegyzetei keltik fel az utazni vágyó érdeklődését Hellász iránt, hacsak nem filozófus vagy irodalmár. Olümpiában pindaroszi ódát idéz, de a vers pátosza, írja, „elenyészett, az ünnep szépsége ezen a helyen elrejtőzött előlünk”.¹⁰

Heidegger a romok közelében és a múzeumban érzi „otthon” magát, bár számos múzeumot inkább nem keres fel a tömeg miatt. Az Olümpia melletti múzeumban

⁷ John SALLIS, *Foreword. A Philosophical Travelbook* = Martin HEIDEGGER, *Sojourns: A Journey to Greece*, fordította John Panteleimon MANOUSSAKIS, New York, State University of New York Press, 2005, vii-xvi. Illetve KULCSÁR-SZABÓ Zoltán, *A Lét turistája*, 43.

⁸ Martin HEIDEGGER, *Állomások (Görögországi útinapló I.)*, fordította SZÁNTÓ Tamás, Pannonhalmi Szemle 1993/2, 47-52, 48.

⁹ Uo., 48.

¹⁰ Uo., 52.

a Zeusz-templom szobormaradványaiból kirakott oromzat a lapithák és a kentaurok harcának szenvedélyét tárja a néző elé – szemmagasságban. Fontos észrevétel ez Heideggertől, hiszen az ókori templomok orommezői sokkal magasabban voltak, „egyáltalán nézők, emberek számára készültek?”, kérdezi, és „áradó-nesztelen tündöklésük nem áldozati adományul szolgált a láthatatlan isten tekintetének?”¹¹ A múzeumi látogatás során nemcsak a görög szobrok részletei kerülnek a helyükre, hanem Heidegger averziója is a görög szobrok iránt. Aiszkhülosz remekműveihez képest a görög szobrok készítői csak mesteremberek, nem is voltak igazán szobrászok. Végül is a múzeumi (bezárt) élmény hozzáadott valamit az olümpiai kirándulás értékéhez, de mint ilyen „még nem eresztette [nem eresztette A. É.] szabadon az ország görögségét, tengerét és egét”, ahogy a filozófus-utazó írja, „a görögség továbbra is váratott magára, a régiiek költészetéből adódó sejtelemként, Hölderlin elégiáiból és himnuszaiából induló közeledésként, gondolkodásom hosszú magányos útjainak gondolataként”.¹²

A hajóút következő állomása Korinthosz, majd az archaikus Mükéné a cél, ám előtte Heidegger vágyott megnézni Argoszt és Nemeát is. Mindkét helyen pár oszlop jelzi az ókori szent helyet: Zeusz templomát Argoszban, ahol mintegy a szél (képzeletbeli) gyászdal játszik az oszlophúrokon, míg amott Héra templomának romjait benőtte a sűrű növényzet. Heidegger mintha elveszne itt a tájban, miközben Hölderlin-versidézeteket és Aiszkhülosz-drámarészleteket citál. Nauplia sziklás városából Epidauroszig visz az útja, ahol – megint csak Hölderlint visszhangozva a *Kenyér és bor* című versből – az ókori színház mély hallgatásán töpreng: „Miért hallgatnak a hajdani szent színházak is immár?”¹³ Az epidauroszi színház Aszklepiosz szentélye mellett és gyógyfürdők közelében található, így a hely a testi-lelki megtisztulás (katarzis) átfogóbb értelmét nyújtja, vagy éppen azzal a fájdalmas belátással szolgál, hogy eltűntek az istenek – ironizál Heidegger. Az ironia forrása az a kétségbeesés, hogy még ezen a szellemileg telített szakrális és ünnepélyes helyen sem találja a görögség „legsajátabb voltát”, annak otthonát.

A hajóút abszolút mélypontja Kréta meglátogatása, ahol a knósszoszi palota és a labirintus annak egyiptomi-keleties jellegével a talmi csillogás jegyeit mutatja fel. Sajnálatos módon, a krétai élményen még a héraklioni múzeum felkeresése sem segít, ahol Heidegger azon töpreng, hogy vajon a krétai luxus az útvesztőben ölt-e testet, ahogyan a tündökölni vágyó fényűzés „öncélúvá válik [...] kusza és megtevesztő lesz”.¹⁴ Rodosz szigetét szíve szerint kihagyta volna a filozófus, és mintegy ironikus hangon citálja

¹¹ Martin HEIDEGGER, *Állomások (Görögországi útinaapló II.)*, fordította SZÁNTÓ Tamás, Pannonhalmi Szemle 1993/ 3, 81–85, 81.

¹² Uo., 82. Kulcsár-Szabó Zoltán részletesen elemzi Heidegger útirajzírói hangját, és megállapítja, hogy a filozófus ugyan elfogadja „a görög-német rokonság eszméjét”, de szövegében alig utal német-görög párhuzamokra. KULCSÁR-SZABÓ Zoltán, *A Lét turistája*, 48.

¹³ Uo., 83.

¹⁴ Uo., 84.

a görög útikalauz kötelező paneljeit a már-már keleti, kis-ázsiai „rózsák szigetéről”, mely „bővelkedik forrásokban, növényzetben és gyümölcsökben; hasonlóképp változatos sok évszázados története.”¹⁵ A turistacsalogató sziget helyeinek felkeresése helyett Európa és Ázsia viszonyán elmélkedik, és azon, hogy „az ázsiaiság sötét tüzéből” született meg a görögök világossága és mértékletessége. Végül is Rodosz meg-nem-tekintése, illetve a tekintet befelé fordulása fontos mozzanat a hajóúton, mert Heidegger itt idézi először a kis-ázsiai filozófust, Hérakleitoszt. Míg Derrida a görög fotókat nézegetve Szókratész sorsán elmélkedik, és Heidegger nyomát követi, addig Heidegger az *arkhé*, a kezdet nyomában van, és jegyzeteiben eljut Hérakleitosz töredékeihez.

A töredékekre rátalálás fordulópont, hiszen ahogy korábban a múzeumban az oromzat részleteiből állt össze az istenek tekintetének szánt teljes fríz, a görögség totalitása is félmondatokból sejlik majd fel. Hérakleitosz 30. töredéke szerint a kozmosz – a szó „rend”, „talapzat”, sőt mi több, „dísz”, „ékesség” és *felfénylés* értelmében¹⁶ – keletkezése tűz és örökös izzó lobogás: „Ezt a kozmoszt itt, amely ugyanaz mindenkinek, sem isten, sem ember nem alkotta senki, hanem volt mindig és van és lesz örökké élő tűz, amely fellobban mértékre és kialszik mértékre”.¹⁷ A töredéken való töprengés miatt Heidegger nem nézi meg Lindosz akropoliszát, majd másnap Kósz és Pátmosz szigetein sem száll ki. Feltételezem, Hippokratész kósi platánfáját annyira nem sajnálta, míg Pátmoszról – elkerülve az ortodox húsvéti csődületet – inkább Hölderlint idézve „emlékezik meg”. A német kiadásban a feleség három rajza is helyet kapott, az egyik pontosan Pátmosz szigetét és a rajta tornyosuló hegyet ábrázolja meglehetősen egyszerű színekkel, csendes nyugalomban. Egyébként későbbi görög útján, egy Égei-tengeren tett szigetvilágkörúton 1967-ben a már hetvennyolc éves Heidegger nem hagyja ki Pátmoszt, és ellátogat a szigetre.¹⁸

Hérakleitosz kozmikus és archaikus, a görög mértéket lobogásban leíró töredéke előrevetíti az utazás csúcspontját: a déloszi élményt. Valójában a szigetre érkezés előtt a filozófus az éjjelt a fedélzeten tölti feszült várakozással, „a tenger mélykék, időnként tajtékos árját” nézve, és azon tűnődik (visszatekintve), hogy lehetett-e a megvilágosodás előjele a víz sötétsége.¹⁹ Délosz kopár és elhagyatott, tele van elszórt ókori romokkal, ám

¹⁵ Uo., 85.

¹⁶ Martin HEIDEGGER, *Állomások (Görögországi útinapló III.)*, fordította SZÁNTÓ Tamás, Pannonhalmi Szemle 1993/4, 59–64, 59. A magyar fordító „égésnek” fordította a németben szereplő *Zier* szót, ami inkább felfénylés, felragyogás (vö. *Zierde*). Lásd Martin HEIDEGGER, *Aufenthalte*, 17.

¹⁷ *Görög gondolkodók Thalésztól Anaxagoraszig*, fordította BODOR András et al, Budapest, Gondolat Könyvkiadó, 1992, 33.

¹⁸ Heidegger a megszokások embere: az újabb hajóút jegyzeteit befejezetlen formában megint „Anyának” ajánlja, és a feleség hetvenötödik születésnapjára adta ajándékba. Lásd KULCSÁR-SZABÓ Zoltán, *A Lét turistája*, 43.

¹⁹ Martin HEIDEGGER, *Állomások (Görögországi útinapló III.)*, fordította SZÁNTÓ Tamás, Pannonhalmi Szemle 1993/4, 59–64, 60.

itt történik meg az, amire Heidegger végig várt a görög út során: megszólítja a sziget, és ebben a megszólításban véli felfedezni „a hajdanvolt, feltáratlan nagy kezdetet”.²⁰ Miközben sétál felfelé a Künthosz-hegyre, egyre nyilvánvalóbbá válik a sziget nevében rejlő értelemmegnyílás annak „világos”, „egyértelmű”, „felfénylő” (δηλος) jelentésével. Délosz Apollón és Artemisz mitológiai szülő- és rejtkehelye, egyben a görög szigetvilág centruma, mely elrejtő múltjával és felfedő nevével az útinaplóban is központi helyre kerül – itt nyílik meg a heideggeri *alétheia*:

[az], amit a görögök költői és gondolkodói annak a legmesszebből jövő előre-látásából megtapasztaltak és megneveztek, ami számukra a jelenlét lényege volt: az elrejtetlenség (rejtektárás) és az elrejtettség (rejteknújtás) egygyé válására: ez az Ἀλήθεια.²¹

Rögtön a derridai titok jut eszembe, és valóban a heideggeri hang itt szinte kinyilatkoztat – „valamiféle tanúságtétel” lesz.²² Ismerjük ezt a hangot, és *A műalkotás eredetéből* tudjuk, hogy „a műalkotás a maga módján megnyitja a létező létét”, és ebben a felfedő megnyílásban „a létező igazsága lép működésbe”.²³

A görög igazság és a „görögség” igazsága előjön az elrejtettségből és a feledésből. Déloszon, „az elhagyott, lakatlan sziget egészén keresztül a görög eredet beszél”, és „itt és csakis itt nyílhatott meg az *A-létheia*”, írja később Heidegger az élményről barátjának, Erhart Kästnernek.²⁴ A romokban gazdag görög sziget beíródik a heideggeri művészeti-filozófia konceptuális keretébe, és ami fontosabb egy útinaplóban, Heidegger számára itt válik a görögországi út „tartózkodássá, megtisztult elidőzéssé” (vö. *Aufenthalte*).²⁵ Az igazság elrejtve feltárolása mellett a sziget a föld, az ég, a tenger és az ember alkotta ergonok megnyugtató egységét is nyújtja, így alkalmat ad a természet, a görög *phüszisz* (φύσις) eredeti értelmének megsejtésére:

A tartózkodást az Ἀλήθειában és ezt a tartózkodásban részesítőként megtapasztalni, annyit tesz: láthatatlanságát valamennyi dologban láthatatlanságként megpillantani, amely mindenfajta jelenlétet egyáltalán

²⁰ Uo., 60.

²¹ Uo., 61.

²² Vö. KULCSÁR-SZABÓ Zoltán, *A Lét turistája*, 53.

²³ Martin HEIDEGGER, *A műalkotás eredete*, fordította BACSÓ Béla = M. H., *Rejtektutak*, szerk. PONGRÁCZ Tibor, Budapest, Osiris Kiadó, 2006, 9–69, 29.

²⁴ John SALLIS, *A kő*, 86. és idézve uo., 91.

²⁵ Martin HEIDEGGER, *Állomások (Görögországi útinapló III.)*, 62. Kulcsár-Szabó Zoltán felhívja a figyelmet a tartózkodás „valamitől tartózkodás” értelmére is. Az időzés mellett ezen jelentés kibontása – akár a(z) (ön)megtartóztatással együtt – újabb irányokat nyitna fel, amitől most tartózkodom. KULCSÁR-SZABÓ Zoltán, *A Lét turistája*, 61.

megajándékoz a láthatóság és észlelhetőség szabadságával és megtart benne, azt a láthatatlant, amely rejtektárol rejteknýtásként tartózkodik mindattól, ami felruházná bármi érzéki jelleggel.²⁶

A különleges ajándéktapasztalat leírásakor, mintegy praktikus ellenpontosításul, az utazó filozófus odaszúrja, hogy milyen szerencse, hogy a szomszédos felkapott Mükonosz elnyeli a turistaáradatot, így lehetővé teszi a szent sziget elrejtőzését.

Athén felé hajóznak tovább, és Heidegger az ott-honosság kérdésén töpreng, azon, hogy a modern ember – hála a technika vívmányainak – akár utazóként ma már mindenütt otthon érezheti magát. Természetesen, ez a tömegturizmus nyújtotta „hamis” ismerősség és rálatálás távol van az eredeti, ős-honosság „otthonos tartózkodás” érzetétől. Az ember lehetőségei ugyan kitárultak, de élete elgépiesedett, világa egyre sivárabb; *sivatagosodunk* – azóta nem csak metaforikusan értve, ahogy azt mindannyian tapasztalhatjuk. Heidegger útja a kezdet keresése és a kezdetre való emlékező, azt elgondoló viszony „feltalálása”, mondanám Derridával szólva. Eközben hajnalban befutnak Pireuszba, ahol az athéni párában (szmogban) homályosan fénylik fel az Akropolisz. Szerencsére még a tömeg előtt, a kora reggeli napsütésben felérnek a templomkörzetbe. Kérdés, hogy vajon itt is megnyílik-e a görögség titka.

Itt eszünkbe juthat egy másik híres utazó Akropolisz-élménye. Freud egyik levelében, melyet az *Emlékezetzavar az Akropoliszon* címmel publikált, arról ír, hogy az Akropolisz árnyékában, a görög emlékhelyen állva a gyerekkori „*too good to be true*” félelme hatalmasodott el rajta.²⁷ Heideggerhez hasonlóan a görög utazást sokáig halogatta az idő pszichológus, majd bevallja, fivérével valójában alig várták, hogy Athénbe érjenek. Freudnak múltbeli kétségeit hozza felszínre a görög napfény, és attól tart, hogy mi van, ha nem úgy van ott minden, ahogy olvastak róla, ahogy azt elképzelték. Sokáig nem hitték testvérevel, hogy eljutnak a sóvárgott, csodás helyszínre, és ott állnak majd a Parthenon tövében: „nem tudtuk elhinni, hogy részünk lehet abban az örömben, hogy Athént láthassuk”.²⁸ Freud beszámolójában (és önelemzésében) az én nem tudja átadni magát a látványnak, mintegy próbálja az élményt *távol tartani* magától, s így az Akropolisz látványa „emlékezetzavarhoz, a múlt meghamisításához vezet[ett]”.²⁹

²⁶ Martin HEIDEGGER, *Állomások (Görögországi útinapló III.)*, 62. Kiemelés tőlem. Heidegger phüszisz- és alétheiafogalmának értelmezéséhez lásd Vajda Mihály, *A posztmodern Heidegger*, Budapest, T-Twins Kiadó, Lukács Archívum, 1993, 63–87.

²⁷ Sigmund FREUD, *Levél Romain Rolland-hoz. Emlékezetzavar az Akropoliszon*, fordította SCHULZ Katalin = S. F., *Válogatás az életműből*, válogatta ERŐS Ferenc, Budapest, Európa Könyvkiadó, 2003, 721–730, 725.

²⁸ FREUD, *Levél Romain Rolland-hoz*. 725.

²⁹ FREUD, *Levél Romain Rolland-hoz*. 728.

Az *Állomások* utazójának az akropoliszi Athéné-templom megtekintése nem nyújtja az időzés és görög kezdet tapasztalatát: Heidegger nehezen talál megfelelő nézőpontot, hogy kapcsolódni tudjon a kolosszális épülethez. Ez némiképp megidézi Kant meglátását a piramisok befogadásáról, miszerint túl közletről, ha már látszanak a kövek, „szétesik” a látvány, így csak megfelelő távolságból lehet felfogni az építmények fenséges nagyságát.³⁰ Heidegger is hasonlóan jár el, mikor távolról a templom totalitása feledtetve a töredékes jelleget „hatni kezd”, és a szentély felragyogva szinte lebeg a napfényben.³¹ Sallis kiemeli a görög fény szerepét a heideggeri olvasatok belátásaiban. „A görög napfényben a kő nem csak azért ragyog oly fényesen, mert a napfény oly erős – írja –, hanem azért is, mert a kő csak a felszínét kínálja a napnak (minden mást visszatart), így visszaveri azt, s nem engedi átlátszón magába.”³² A fény titka az *alétheia* metaforájaként a kőben rejlik: a kő dologiságában felszínre kerül, miközben rejtve is marad. *A műalkotás eredetében* áll egy kőtemplom; nem tudjuk, melyik. A sziklatalapzatán álló templom „körülfogja az Isten alakját, és engedi, hogy az, rejtőzködőn bár, de a nyílt oszlopcsarnokon keresztül kiálljon a szent körzetbe”.³³ A kő eredeti világtalan dologisága felfénylik a felszentelt épületben, mely szentélyként kinyilvánítja a tájban és a földben működő megtartó erőket: „a mű műként egy világot állít fel”, és szépségének felragyogásában el nem rejtetté lesz az igazság, írja ugyanott Heidegger.³⁴

Sajnos a kora reggeli Akropolisz-élményt, mely meg sem közelíti Délosz titkát és *A műalkotás eredetének* „elgondolt” templomát, aztán hirtelen elmossa a turista-csoportok özöne. Kattognak a fényképezőgépek, járnak a filmfelvevők, tárgyiasul a templom szentsége – a titok feltárulása *mű-élvezetté* lesz. A filozófus megint csak az elsivárosodáson mereng, és a Szounion-fokon álló Poszeidón-templom felkeresése sem tudja kizökkenteni a letargiából. Próbálja leírni a látványt, de nyelvi korlátokba ütközik:

Ahogy a Sz[o]union-fok kopár szirtje a templomot az égbe és a tenger fölé emeli, hogy tájékozódásul szolgáljon a hajóknak, ahogy a szárazföldnek ez az egyetlen mozdulata magához inti az isteni láthatatlan közelségét,

³⁰ Immanuel KANT, *Az ítélőerő kritikája*, fordította PAPP Zoltán, Szeged, Ictus, 1997, 171.

³¹ Martin HEIDEGGER, *Állomások (Görögországi útinapló IV.)*, fordította SZÁNTÓ Tamás, Pannonhalmi Szemle 1994/1, 68–74, 68. Emlékszem, mikor először jártam ott 1996-ban, rátettem a kezem a naptól felforrósodott márványra, és hihetetlen érzés volt, ahogy az évszázadok lecsiszolta kő még mindig sugárzik. Ezen túl a hangyszerű emberkéik téblábolása is segítette a szent hely görög titkának megsejtését. Igaz, én nyáron utaztam, és a rekkenő hőségben mintegy lelassult, megállt az idő a templomdombon.

³² John SALLIS, *A kő*, 89.

³³ Martin HEIDEGGER, *A műalkotás eredete*, 31.

³⁴ Martin HEIDEGGER, *A műalkotás eredete*, 34. és 43. Kiemelés az eredetiben.

és minden növekedést és valamennyi emberi alkotást neki szentel –, ki büszkélkedne itt még a szegényes emberi szó képességével?³⁵

A kérdés nem az, hogy vajon a mai nyelv ki tudja-e fejezni a görög kezdet gazdagságát, alkalmas lehet-e erre a német vagy éppen az újjörög. Az utazót a nyelvet jól ismerő barát kalauzolja Athénban, az úton végig ott van a görögül beszélő idegenvezető, és Heidegger nem beszél a helyiekkel. A nyelvtudás hiánya mellett a szigorúan vett útvonal is korlátozza a görögök *ott-honosságának* megértését és megérzését. „Úgy tűnik, hogy mi, akik ma élünk, ki vagyunk taszítva ebből a lakni tudásból, beleveszve a számító tervezés bilincseibe” – írja.³⁶ A körút állomásai rögzítettek, csak az Athén környéki falvak „spontán” felkeresése szolgál pár kedves emlékkel. Heidegger elmereng, hogy talán el kellett volna tévedni a környező hegyekben, hogy el kellett volna térni az úttervtől: esetleg tévút (*Irrweg*) vagy rejtékút (*Holzweg*) – kérdezem tétován – vihetett volna közelebb a lényeghez?

Az Akropolisz múzeumának megtekintése teljes kudarc. Heidegger nem talál fogódzót a kiállított művek megértéséhez, és megint Hérakleitoszt idéz, a 93. töredéket, pontosabban annak második felét: „[Az Úr, akié a jóshely Delphoiban,] nem mond ki semmit, nem rejt el semmit, hanem jelez”.³⁷ Nyilván utólag megkomponált úti jegyzeteket olvasunk, és talán a rejtelmes töredéknek a delphoi jóshely felkeresésekor illetet volna felhangzania, nem az athéni múzeumban. A filozófus nem részletezi, hogy a tömeg vagy az eredeti szent helyekről elmozdított tárgyak idegensége taszította, de a Nemzeti Múzeumot az eleuszisi áldozati domborművel együtt már kihagyja a turisták miatt. Ehelyett inkább autóval a görög-ortodox Kaiszariani-kolostorhoz kirándul, mely megőrzött valamit az eredeti görög szellemből, mert pogány Artemisz-szentélyre épült. Talán fontosabb az a mozzanat, hogy Athént elhagyva Heidegger gondolatban visszapillant (visszagondol) Délosz felé, hiszen a szent centrumból tudja elképzelni a kezdetet – és „a szigetvilág újból megnyílt”.³⁸

A szalamiszi öbölből Aegina szigetéhez hajóznak, ahol öszvérekkel kaptatnak fel az Aphaia-templomhoz. A látogatás megint alkalmat ad Heideggernek, hogy a görögök „rejtekváró elrejtését”, az *alétheiát* megtapasztalja. A templom az egyik legrégebbi a szigetvilágban, és az istennő neve (Ἀφαία) „meg nem jelenő, a megjelenéstől önmagát

³⁵ Martin HEIDEGGER, *Állomások (Görögországi útinapló IV.)*, 69. Derrida *Athén*-könyvében a Szounion-templom különösen fontossá válik, mivel Derrida filozófus-hőse, Szókratész, akinek a halálát, kivégzésének napját jelzi a szent ünnepről Déloszból visszatérő hajó. Lásd erről és Derrida utazásáról szövegem: ANTAL Éva, *Az időz(it)és művészete = AÉ, Repedések és redőzetek*, szerkesztette TAKÁCS Ádám, Debrecen, DUPress, 2020, 127–138.

³⁶ Uo., 69.

³⁷ *Görög gondolkodók Thalészról Anaxagoraszig*, 38.

³⁸ Martin HEIDEGGER, *Állomások (Görögországi útinapló IV.)*, 70.

megvonó” értelmében az archaikus igazság titkát rejti. Délosz egésze mutatta fel azt, amit itt Aphaia templománál leír a filozófus:

Az a derűs nyugalom, amely fátyolként lebegett a szentély körül, noha a görög ittlét minden világosságához hasonlóan magába rejtette és elrejtette a sors sötéttségét, arra bátorított, hogy eltöprengjek azokon az egyszerű viszonyulásokon, amelyekben ez a nagy nép megtalálta tartózkodását. Ez részesítette abban, hogy a földet és az eget egyformán közelinek, otthonos-otthonalannak fogja fel és ekként ünnepelje.³⁹

A görög *természetesnek* érezte istenei jelenlétét a tájban, a tengerben, a kőben, így a szent helyek csak emlékeztetnek erre a különös viszonyra. Heidegger jól látja, hogy ez hit, de nem vallás („vallás nélküli vallás”),⁴⁰ hanem természetes viszonyulás és létszükséglet az otthonlevés, az *ott-honosság* értelmében. Az ünnep szava pedig *görög*. Itt érdemes visszatérni a Szounion-foknál „megtapasztalt” látvány nyelvi leírásának képtelenségéhez. A görög *alétheia* és a *phüszisz* csak a szent nyelven visszhangzik a létezés egészében, és csak a költők képesek szavakba önteni ennek ünnepélyességét – így érthető, hogy Hölderlin mindig kéznél van.

Visszafelé a gondosan megkomponált körút utolsó állomása, az út megkoronázása mintegy, Delphoi. Heidegger várakozással telve kapaszkodik felfelé a völgyben, a Föld köldökéhez, miközben Hölderlin (*Kenyer és bor*), Aiszkhülosz (*Oreszteia*), majd Pindarosz püthói ódáinak idevágó sorain elmélkedik. Ez utóbbi verseket természetesen Hölderlin fordításában hívja elő, idézi, és igen hálás a német költőnek, aki „a görög szavakat a mi szavainkká változtatt[a]t”.⁴¹ Az Aphaia-templomhoz viszonyítva itt még erőteljesebb a látványelemek együttregzése, ahogyan az Apollón-szentéllyel együtt „a táj önmagát nyilvánította ki ennek a vidéknek a templomaként”.⁴² Ugyanakkor a modern élet jelei, a turistacsoportok („az utazási láz”) és a szállodák „hamis hangot” adnak a harmonikus összhanghoz, illetve itt ostromozza a fényképező utazókat, akik „eldobják emlékezetüket, bele a technikailag előállított képbe”, s így „lemondanak a gondolkodás ismeretlen ünnepéről”.⁴³ A turizmus ellehetetleníti a tartózkodás, az időzés megélését, állítja Heidegger, aki maga is szervezett úttal járja be a szigeteket. Ezen túl nem tudok nem párhuzamot vonni a turisták kényszeres képi rögzítése (a mementóként „saját”

³⁹ Martin HEIDEGGER, *Állomások (Görögországi útinapló IV.)*, 71.

⁴⁰ KULCSÁR-SZABÓ Zoltán, *A Lét turistája*, 59. Vö. „vallás nélküli vallás, egy vallás előtti vallás”. Lásd még Derrida eszmefuttatását Heidegger „görög-hölderlini [...] őskeresztény hagyományáról”. Jacques DERRIDA, *Hit és tudás*, fordította Boros János és Orbán Jolán, Pécs, Brambauer Kiadó, 2006, 97.

⁴¹ Martin HEIDEGGER, *Állomások (Görögországi útinapló IV.)*, 73.

⁴² Uo., 72.

⁴³ Uo., 73.

nyelvre lefordított tapasztalat) és Heidegger ógörög citációi, jegyzetei (konceptuális előfeltevései) között. Mindkettő távolítja a primer élményt, nem engedi annak megéledését, és nem hagyja, hogy a néző átadja magát a görög életérzés megtapasztalásának.

Búcsúzóul még kapunk egy Hölderlin-idézetet, ezúttal *A német énekéből*, ahol a letűnt kor ünnepeit siratja a költő, Heidegger pedig Exékiasz *Dionüszosz a tengeren* vázaképevel zárja jegyzeteit. A szép kerámia belsejében, annak tökéletesen (önmagára) zárt körében Dionüszosz hajóját repti a szél, dagad a Hellász formájú fehér vitorla, és delfinek úsznak a bárka körül. Nem véletlen a képválasztás, hiszen a körút végén Görögországot elhagyva Heidegger annak magára zárult, „világtól elzárt” sziget voltától búcsúzik. A filozófus a csésze belső képére koncentrálni, miközben az említett *külíx*, ivócsésze különleges, mivel külsejét egy-egy stilizált arc díszíti két-két szempárral. Ha a görög egy ilyen különleges füles kehelyből ivott, a váza szemébe, az isten festett tekintetébe nézhetett, míg a vele szemben borozóra is az isten vetette pillantását – a *szümposzion*, „a közös borozás” és a szent ital ajándéka így nyert új, ünnepélyes értelmet.⁴⁴

Nos, Heideggert láthatóan nem érdekelte az ilyesfajta interakció a szigeteken, inkább olvasmányjaival „múlatta” az időt. A naplóban a vele utazókról, az útitársakról sem tesz említést; sőt az sem derül ki, hogy a felesége („Anya”) is vele van. A német kiadást a feleség három rajza illusztrálja: a már említett Pátmoszt ábrázoló komor és magánnyal teli, a másik kettő szigeteken tengerparti városkát és hajókat is mutat kellően élénk színekkel (Leszbosz és Aegina). Heidegger a helyiekről, vagyis az ismerős idegenekről sem ír sokat. Néhány helyen ugyan észrevételezi, hogy milyen „barátságos szigetlakók”⁴⁵ veszik körül, és leírja, hogy a nők szívélyesen frissítővel kínálják, a gyerekek kedvesen virágot adnak neki; mindezt a tavaszi derült időben, megnyugtató tájon, békés állatok között időzve – ám elmulasztja hangsúlyozni ezeket a jellemzőket, melyekre Derrida oly remekül ráértett görög útján. Heideggernek Olümpia mellett Altisz szent körzetében, például, van pár kellemes pillanata, amikor déli pihenőt tartanak „az öreg fák tövében, a magas fűben, amely felett lepkék röpködtek, s szinte érezhetővé tették a csöndet – Pán órájának csekély érzeteként”.⁴⁶

A görög körút véget ér a magára zárult totalitás ígéretével. Én pedig a *phüszisz* kapcsán a görögök természetességével zárnék: az ajándék volt a kiindulópont, a zárlatom

⁴⁴ Újabbban foglalkoztat a kerámia története, és a füles-szemes csészék készítője Exékiasz munkái különösen érdekelnek. Számos alkotását szignózta a mester a vázák, ivócsészék alsó peremén, és a Dionüszosz külíxén ez olvasható: ΕΞΕΚΙΑΣ ΕΠΙΘΕΣΕ (“Exékiasz készítette”), ahol az alkotni *poiein* görög alakja szerepel, melyből a poézis szó is származik. Ugyanakkor értem én, hogy mily messze van ez „a dolog” a tragédiaköltők szavaitól. Lásd még a korszóhoz és a bor ajándékához Martin HEIDEGGER, *A dolog. Brémai előadások (IV/1.) – 1949*, fordította KORCSOG Balázs, Világosság, 2000/2, 59–77.

⁴⁵ Martin HEIDEGGER, *Állomások (Görögországi útinapló I.)*, 50.

⁴⁶ Martin HEIDEGGER, *Állomások (Görögországi útinapló I.)*, 52. Érdekes, hogy Heidegger csalogányokat hall és lepkéket lát, viszont a mindenhol zengő kabócákat meg sem említi, pedig kabócák nélkül nincs görög időzés.

is ez legyen. A „...*költőien lakozik az ember...*” című írás konklúziójában Heidegger a *hárisz* (χάρις) fogalmát idézi meg Szophoklész *Aiász* című drámájában, és a szó – Hölderlin verséből kölcsönözve – „jóindulatként” szerepel.⁴⁷ A *hárisz* eredetileg (isteni) kegyelem, kegy az ógörögben (báj és szépség is), míg a hála, köszönet jelentéstartalom az újjörögben a kedvesség, szívesség és ajándék értelemmel gazdagodott. Ugyan az ókori „görögség” istenei hallgatnak, és talán már nem találnak otthonra a szent helyeken és a templomromok között, ám az őket imádó nép ma is érezhető figyelmében – az egymáshoz és az idegenekhez való érdeklődő odafordulásban – megőrződött valami az őseredeti, őszinte emberiből.⁴⁸



Szemes-füles külix

⁴⁷ Martin HEIDEGGER, „...*költőien lakozik az ember...*”, fordította SZIJJ Ferenc = M. H., „...*költőien lakozik az ember...*” – *válogatott írások*, fordította BACSÓ Béla et al, Budapest, Szeged, T-Twins Kiadó / Pompeji, 1994, 191–209, 209.

⁴⁸ A mások elfogadáshoz hozzátartozik az a hihetetlen öntudat, ami jellemzi a görögöket. A görög családban túl sokszor hallottam a büszke kijelentést, miszerint kétféle ember van: a görög és az, aki görög szeretne lenni. Erre a válaszom az volt, hogy szerintem meg alapvetően kétféle ember létezik: aki, azt gondolja, hogy kétféle ember létezik, és az, aki nem így gondolja. Így (nem) lettem tiszteletbeli göröggé privát kis Odüsszeiámban.

Marosán Bence Péter

A metafizika színeváltozásai Heidegger munkásságában¹ *Schwendtner Tibor tiszteletére*

Bevezetés

Aligha vonható kétségbe, hogy a metafizika fogalma és problémája kulcsfontosságú szerepet játszott Heidegger gondolkodásában pályája kezdeteitől fogva egészen annak legvégéig. Mint arra Schwendtner Tibor több munkájában is rámutatott, Heidegger mindvégig meglehetősen ambivalensen viszonyult ehhez a fogalomhoz; hol inkább pozitívan, hol inkább negatívan, egyenesen ellenfogalomként használva azt, a metafizika meghaladásának kifejezett céljával.² Mindenesetre a fiatal Heidegger éppúgy, mint az idős, a filozófiát, a gondolkodást, sőt általában véve az emberi létezés (az ittlétet) a metafizikával összefüggésben határozta és közelítette meg. Végző soron lét és metafizika fogalmai is bensőségesen összekapcsolódtak nála. A Schwendtner Tibornál is megtalálható korszakolásnak megfelelően három nagyobb periódusra oszthatjuk Heideggernek a metafizikához való viszonyát. Az első korszak Heidegger érett gondolkodóként fellépésétől, megközelítőleg 1919-től kezdve a *Lét és idő* megjelenéséig, tehát 1927-ig tart. Ekkor ambivalencia és óvatos távolságtartás jellemzi Heideggernek a metafizikához fűződő viszonyát. Egyfelől jelen van nála a hagyományos metafizika kritikája, másfelől azonban számos olyan megállapítást tesz, amely alapján úgy tűnik, mégsem akarja feladni a metafizikát mint olyat, hanem inkább megkísérelné új alapokra helyezni azt. A következő korszak, melyet bizonyos joggal nevezhetnénk Heidegger metafizikai korszakának, a metafizika fogalmának középpontba kerülésével jellemezhető, és azzal a kifejezett szándékkal, hogy Heidegger újraértelmezze és újraalapozza a metafizikát. Ebben az időszakban Heidegger megpróbálja kidolgozni a metafizika

¹A tanulmány elkészültét az NKFIH 138745 számú pályázata támogatta.

²Ld. SCHWENDTNER Tibor, *Szabadság és fenomenológia. Tanulmányok Husserlről és Heideggerről*, Budapest, L'Harmattan, 2003, (különösen) 134–143. Uő., *Husserl és Heidegger. Egy filozófiai összecsapás analízise*, Budapest, L'Harmattan, (különösen) 243–256.

fenomenológiai legitim formáját. Ez a periódus 1928 és körülbelül 1935 között tart; addig, amíg Heidegger el nem kezd dolgozni a kései korszak nyitányának tekinthető *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* című alkotáson.³ A harmadik korszak a kései léttörténeti időszakot jelöli, 1936-tól egészen Heidegger haláláig. A kései periódus fő törekvése a metafizika explicit meghaladásának kísérlete. Ebben a harmadik korszakban Heidegger nyomtatékosan distanciálja magát a metafizikához képest. Néhol bizonytalanul mutatkozik a tekintetben, hogy a metafizika meghaladható-e egyáltalán, de feltett szándéka, hogy keresse annak lehetőségeit, hogy miképpen haladható meg a metafizika.

Annai bizonyosnak látszik, hogy Heideggernek különösen a tradicionális metafizikával van gondja. A hagyományos metafizika egyik legnagyobb problémája, Heidegger megítélése szerint, a létfelejtés, a létkérdés felvetésének és kidolgozási kísérletének elmulasztása. A további problémák Heidegger szerint ebből fakadnak – két ilyen, egymással szervesen összefüggő problémát emelhetünk ki: a *megmerevedett ellentétekben* való gondolkodást és a lét alapvetően el nem tárgyasítható megnyilvánulási formáinak (mint amilyen mindenekelőtt az emberi létezés, az ittlét) *eltárgyasítását*. Ezen problémákért Heidegger véleménye alapján mindenekelőtt az Arisztotelészig visszanyúló *szubsztancia-metafizika* tehető felelőssé; vagyis elsősorban a „szubsztancia” kategóriája (bár Heideggernek néhol magával a „kategória” kategóriájával is gondjai vannak), mely a létezőket és magát a létet is *hozzájuk nem illő keretek közé szorítja*; nem szolgáltat igazságot sem a létezőnek, sem a létező létének.

Gondolkodásának ez a kiindulópontja és alapvetése többek között két fontos és egymással ismét csak összekapcsolódó következménnyel is járt Heidegger gondolkodására. Az *egyik*, hogy a lét nála leginkább hálózatszerűen összekapcsolódó és elrendeződő, illetve történetileg kibontakozó elemek nyitott rendszereként jelent meg; elemek szinkronikusan és diakronikusan összefüggő kontextusaként. A lét mindenekelőtt összefüggésrendszer, melyben az időnek kitüntetett helyzete és szerepe van. Erre utal Heideggernél, értelmezésem szerint, a *Lét és idő* híres, sokat idézett utolsó mondata, pontosabban kérdése, mely szerint: „Vajon maga az *idő* a *lét* horizontjaként nyilvánul meg?”⁴ Heidegger egyéb, korábbi és későbbi művei ezt a kérdést egyértelműen igenlő formában válaszolják meg. A másik jelentős következmény, hogy a létkérdés kidolgozása során Heidegger erőfeszítéseinek jelentős része arra irányult, hogy fogalmilag koherens módon összekösse egymással a létkérdés két fő pólusát: az ittlétet (az emberi létezést) és a létet. Ezt Heidegger 1935-ig úgy próbálta meg, hogy az ittléttől próbált meg „átjutni” a lét értelméhez, és az ittlétből kiindulva kísérlete meg ezt az összekapcsolást.

³ „Hozzájárulások a filozófiához (Az Eseményről)”. Martin HEIDEGGER, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*. 1936-38, szerk.: Friedrich-Wilhelm VON HERMANN, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann Verlag, 1989.

⁴ HEIDEGGER, *Lét és idő*, ford. VAJDA Mihály, ANGYALOSI Gergely, BACSÓ Béla, KARDOS András, OROSZ István, Budapest, Osiris, 2007, 500.

Kései korszakában pedig gondolkodása egyre inkább arra koncentrálódott, hogy a létet önmagában ragadja meg, és inkább a léttől találjon visszautat az ittléthez; a létből kiindulva tegyen kísérletet lét és ittlét összekötésére.

Amire a fentebbi sorokkal utalni szerettünk volna, az az a probléma, hogy Heideggernél a metafizika láthatóan összefüggött a létkérdés elgondolásával, felvetésével és kidolgozásával; metafizika és létkérdés jól észrevehetően bensőséges kapcsolatban álltak egymással. Amennyire én látom, a létkérdés végső értelmezési kísérletei is – Heidegger pályafutásának végén – arra futnak ki, hogy maga a metafizika mennyire fonódott össze a lét történetével. Arra tehát, hogy a lét, amely az emberi gondolkodásban és gondolkodás által lép megvilágítottságba, képes-e egyáltalán nem metafizikai módon megtörténni, amíg e megvilágítottságban áll.

Az alábbi tanulmányban mindenekelőtt létkérdés és metafizika összefüggésével szeretnénk foglalkozni.

I. Az első korszak. A tradicionális metafizika kritikája

A fiatal Heidegger szerint a hagyományos metafizika kritikája és meghaladása a *kortárs* (Heidegger korabeli) *filozófia alapszükséglete*, mely leginkább a lehetőségei teljességéhez eljuttatott (tehát az újkori ismeretelméleti paradigmát, így a fenomenológia husserli értelmezését is meghaladó) fenomenológia által válik lehetségessé. A hagyományos metafizikai fogalmiság nem teszi lehetővé a fenomének (mindenekelőtt a létező léte) valóban hűséges és adekvát megragadását és leírását; azzal szoros összefüggésben, hogy ez a metafizika régen elfeledkezett a filozófia és egyáltalán az emberi gondolkodás legfőbb feladatáról: a lét értelmére irányuló kérdés felvetéséről és igazán komoly és eltökélt kidolgozásáról.

A hagyományos metafizikától való távolságtartása, a vele kapcsolatos fenntartásai meglehetősen korán tetten érhetők. A fiatal Heidegger már *Duns Scotus jelentés- és kategóriatanáról* szóló 1915-ös habilitációs írásában⁵ is azt a célkitűzést fogalmazza meg, hogy „cseppfolyósítsa a filozófiát”.⁶ Értelmezésem szerint ez azt jelentette, hogy korának filozófiai nyelvezetét, fogalmi apparátusát túlságosan is rugalmatlannak tartotta; túlságosan alkalmatlannak arra, hogy megragadjon egy annyira képlékeny fenomént, mint az élet. Az életet mindig sokkal illékonyabb és folyékonyabb dolognak tartotta, mint amit a hagyományos filozófia eszköz- és fogalomtárával meg tudnánk ragadni.

⁵ Valójában, mint azóta tudjuk, egy Erfurti Tamástól származó szövegről van benne szó. HEIDEGGER, *Frühe Schriften. 1912-16*, szerk.: Friedrich-Wilhelm VON HERMANN, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann Verlag, 1978, 189–411.

⁶ Rüdiger SAFRANSKI, *Egy némethoni mester. Heidegger és kora*, Budapest, Európa, 2000, 95sk.

Úgy gondolta, hogy ez a fogalom és az általa jelölt fenomén egy új filozófiai látásmód és fogalmiság kidolgozását teszi szükségessé.

Noha egy darabig – mindenekelőtt Husserl hatására – ingadozik a „tudat” és az „élet” terminusának használata között, 1920-ban mégis az „élet” fogalma mellett kötelezte el magát.⁷ Egy darabig filozófiai érdeklődésének és kutatásainak ez a fogalom szab irányt. Az „élet” fogalmáról azonban egy ponton úgy kezdi érezni, hogy ez egy túlságosan erőteljesen naturalista és biologista felhangokat vonzó fogalom, és egyre inkább a „lét” fogalma kerül a középpontba. A *Lét és idő* első vázlatai 1923 telén keletkeznek, és az 1925-ös *Prolegomena az időfogalom történetéhez* című marburgi előadás-sorozatban⁸ már a „lét” fogalma van a centrumban. Ekkor már megtalálható nála a létkérdés mint szisztematikus filozófiai projekt.

A tradicionális metafizika Heidegger szerint összefonódott a létfelajrással. Ez a *Lét és idő* egyik sarkalatos tézise. Ez azt jelenti, hogy a filozófiai gondolkodás – általában a gondolkodás – számára betemetetté vált egy olyan eredeti dimenzió – a létezőtől megkülönböztetett lét szférája –, amelynek minden gondolkodást és filozófiai kérdezést az első helyen kellene irányítania. Ezt az eredeti szférát kellene újra megnyitni és nyitva tartani. Ennek az eredeti tartománynak, a létnek mint összsférának az elfedetté válása azután, Heidegger szerint, egy sor hamis kérdésfelvetéshez vezetett, a létezők, a fenomének torz megragadásához. Ennek a hamis kérdezési iránynak, eltorzult kérdésfelvetésnek az egyik jellegzetes tünete volt a szubsztancialista metafizika, a szubsztanciagondolkodás, mely a létezőket, köztük mindenekelőtt az embert, olyan keretek közé kényszerítette, melyek az előbbieknél (és köztük mindenekelőtt az embernek) alapvetően nem feleltek meg.

Heideggernél a létkérdés kiindulópontját az ittlét létmódjait tisztázó egzisztenciális analitika jelentette, amelyből azután a lét egészére és annak alapjaira rákérdező, illetve azt felderíteni akaró *fundamentálonológiának* ki kellene nőnie.⁹ Az ittlétől szeretne átjutni az általában vett lét értelméig. A két fogalom, illetve az általuk jelölt problémakör összekötésében kulcsszerepet játszik nála a *világ* fogalma. A világot Heidegger úgy értelmezi újra, hogy ezáltal is meghaladja a filozófiatörténetben felbukkanó egyik hamis kettősséget, illetve szembeállítást, nevezetesen *szubjektum és objektum* kettősségét. Az embert, pontosabban az ittlétet, alapvetően *világban-benne-létként* fogja fel; ittlét

⁷ Az 1920/21-es *A vallásos élet fenomenológiája* c. kurzus eredeti címe ez volt: *A vallásos tudat fenomenológiája*. A „tudat” szót Heidegger utólag átjavította „élet”-re. HEIDEGGER, *Phänomenologie des religiösen Lebens*, szerk.: Matthias Jung, Thomas Regehly és Claudius Strub, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann Verlag, 1995.

⁸ HEIDEGGER, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs. 1925*, szerk.: Petra Jaeger, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann Verlag, 1988.

⁹ Heideggernél egzisztenciális analitika és fundamentálonológia viszonya nem tekinthető teljes mértékben tisztázottnak, legalábbis nem a *Lét és idő*n belül. Itt azt az értelmezést követem, mely szerint az egzisztenciális analitika előkészíti a terepet a fundamentálonológia számára. Ehhez: FEHÉR M. István, „Előszó. Heidegger útja a *Lét és idő*g”. In Martin HEIDEGGER, *Lét és idő*, Budapest, Gondolat, 1989, 5–84.

és világ lényegi módon összekapcsolódnak nála. Egyazon struktúra-rendszer önállóan, egymástól függő mozzanatait alkotják. Mind az ittlétet, mind a világot azonban radikálisan történeti módon fogja fel Heidegger; a létkérdés kidolgozásának szempontjából speciálisan az időbeliség központi jelentőséggel bír. Minden mozgásban van, minden eseményjelleggel bír, és egy történeti kibontakozás kereteihez illeszkedik.

Mindebben azonban az ittlétnek van kitüntetett szerepe, aki a *beszéd*, a *megértés* és a *hangoltság* révén megvilágítja a létezők létének értelmét, beleértve a saját létének értelmét is.¹⁰ Az ittlét az, aki képes a tradicionális metafizika meghaladására, hogy a filozófiát, a gondolkodást, a létmegértést radikálisabb alapokra helyezze. A *Lét és idő* olvasatom szerint kijelölte Heideggernél a filozófia egyik alapvető célját, a hagyományos metafizika meghaladását; a *Lét és időt* követő korszak egyik fő törekvése pedig az lesz, hogy az ittlét analitikájából kiindulva új alapokra helyezze a metafizikát.

II. A második korszak. A metafizika új alapokra helyezésének kísérlete

1928-tól egy olyan időszak kezdődik Heidegger életében, melyet a metafizika reformjának meg-megújuló kísérlete fémjelez. Ez mindenekelőtt a metafizika fogalmának és egész küldetésének gyökeres átértelmezésével jár együtt. A klasszikus metafizika (mint *metaphysica specialis*) többek között olyan kérdésekkel foglalkozott, hogy létezik-e Isten, halhatatlan-e a lelkünk, van-e kezdete a világnak térben és időben. Ahhoz, hogy lássuk, hogy ez a kép mennyire megváltozott Heideggernél, elég egy pillantást vetnünk 1929/30-as egyetemi kurzusának címére: *A metafizika alapfogalmai. Világ – végesség – magány*.¹¹ A „világ” még csak-csak érthető a hagyományos metafizika szemszögéből, de az utóbbi két fogalom legalábbis nem kifejezetten mondható standard klasszikus metafizikai fogalomnak. Ehhez az új értelemben vett metafizikához a vezérfonalat Heidegger számára az ittlét alapvető létkategóriái és alaphangulatai adják. Ahogyan azt Schwendtnert Tibor találóan megjegyezte, 1928 és '35 között Heideggernél „az emberi végesség és szabadság metafizikája körvonalazódik, ami nem csak a heideggeri életművön belül jelent izgalmas alternatívát, hanem – megkockáztatjuk – a metafizika eddigi történetében is”.¹²

Heidegger tehát az emberi ittlét létszerkezetéből, időbeliségéből, alaphangulataiból indult ki, és ebben az időben nála az erre vonatkozó fenomenológiai-ontológiai vizsgálódások már egyúttal egy új értelemben vett metafizikának számítottak. A *Lét*

¹⁰ Vö. SCHWENDTNER, 2008, 115–122.

¹¹ HEIDEGGER, *A metafizika alapfogalmai. Világ – végesség – magány*, ford.: Aradi László és Olay Csaba, Budapest, Osiris, 2004.

¹² SCHWENDTNER, 2008, 248.

és idő megjelenését követő években Heidegger megpróbál átjutni az általában vett lét értelméhez, és ez már nála lényegileg egy új értelemben értendő metafizikai projekt-ként értelmezendő, amelyhez mindig is az ittlét analitikája szolgál kiindulópontként és alapként. Az utolsó marburgi kurzus során, a *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz* című előadás-sorozatban¹³ próbálja továbbvinni a *Lét és idő* programját, immár konkrétan mint fenomenológiai metafizikát. A fundamentálonológiaiaként kiteljesedő egzisztenciális analitika, véli ekkor, még nem fedile a lét egészét, legalábbis ez utóbbi alapvető struktúráit és régióit tekintve. A filozófiai gondolkodásnak tovább kell nyomulnia, és ennek során egy bizonyos ponton bekövetkezik egy fordulat (Kehre), amikor a filozófia egy újabb diszciplínába megy át: a metafizikai ontikába vagy *metontológiába*, mely által a filozófia immár valóban képessé válik a lét egészének tematizálására. Mint írja: „Fundamentálonológia és metontológia egységükben képezik a metafizika fogalmát.”¹⁴

Heidegger eljárás módja körül legalább két alapvető érdekesség is akad. Egyfelől a módszer körkörösége, mely egyébként már a *Lét és idő*ben is hangsúlyozottan jelen volt.¹⁵ A kérdezés az ittlét analitikájából indul ki, végső soron metontológiává nővi ki magát, de végül is szintén az ittléthez kell hogy visszatérjen. A másik a *világ* fogalmának jelentősége; amely Heideggernél – nézetem szerint – ahhoz szolgál kapaszkodóként, hogy összekösse az ittlétet az általában vett léttel. Úgy vélem, a világgal kapcsolatos egyre elmélyültebb vizsgálatok vezettek Heideggernél végül ahhoz a fordulathoz, hogy a kérdezés iránya 1935 után megforduljon, és a középpontba maga a Lét mint olyan kerüljön (leginkább „y”-nal írva, mint „Seyn”), és onnan próbáljon meg visszajutni az ittléthez, illetve onnan kiindulva kísérelje meg a kettő összekapcsolását.

Ennek a folyamatnak a következő lényeges állomását érhetjük tetten véleményem szerint a már említett műnél, az 1929/30-as *A metafizika alapfogalmai* című opusz esetében. Ebben a vonatkozásban különösen a mű hármas különbségtételét szeretném kiemelni, a kő, az állat és az ember között. A kő a világtalan (weltlos), az állat a világban szegény (weltarm), míg az ember a világképző (weltbildend). A világképzés az embernél arra utal, hogy az ember tudatosan és szabad módon alkotja és alakítja világát. Ez azonban nem teljesen önkényes, hanem a léthez, annak specifikumaihoz illeszkedik. Az embernek ez a képessége továbbá a szabadságon alapul. Heideggernél

¹³ „A logika metafizikai alapjai Leibnizből kiindulva”. HEIDEGGER, *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*. 1928, szerk.: Klaus HELD, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann Verlag, 1990.

¹⁴ HEIDEGGER, 1990, 202.

¹⁵ Vö. HEIDEGGER, 2007, 56. „A filozófia egyetemes fenomenológiai ontológia, mely a jelenvaló lét hermeneutikájából indul ki, ennek számára mint az *egzisztencia* analitikája számára minden filozófiai kérdés ott végződik, ahonnan *ered*, s ahová *visszatér*”.

világ és szabadság alapvető módon összefügg – ez még csak hangsúlyosabbá válik nála az 1935-ös *Bevezetés a metafizikába* című előadás-sorozatban,¹⁶ amikor a világot alapvetően és lényegileg *szellemi* jellegüként határozza meg.¹⁷ A szabadság Heidegger szerint az ember lényegi lehetősége, hogy a világ – és pedig a lét mint világ – lényegi meghatározottságait, jellemzőit kifejezésre juttassa, megnyilvánuláshoz segítse.

A *Bevezetés a metafizikába* című mű technológiai-kritikus részei már előrevetítik a kései korszak metafizika-ellenes technológiai-kritikáját. Amerika és Oroszország, mondja abban a műben, az ittlét és a világ technológiai és gazdasági megszervezésére törekszik.¹⁸ Ez a metafizikának egy olyan értelmezése, mely szerint az uralni és ellenőrzése alatt akarja tartani a létet és a létezőket, és ezáltal eltorzítja magát az ittlétet is, akinek tulajdonképpeni létmódja szerint nem uralkodnia és birtokolnia kellene a létezőket, hanem rá kellene hagyatkoznia a létre. Ez már, nézetem szerint, arra a „Levél a »humanizmusról«” című szövegben megfogalmazott gondolatra utal előre, mely szerint az embernek igazából, létéhez méltón, nem a létezők urának, hanem inkább a Lét pásztorának kellene lennie.¹⁹

Ennek a korszaknak egyik lényeges belátása és meggyőződése, hogy ittlét és metafizika bizonyos módon összefonódtak; és a metafizika nem pusztán egy teoretikus diszciplína a többi között, hanem olyasmi, ami bizonyos módon lényegileg összefügg az ittlét létével.²⁰ A filozófia számára szükségszerű feladat, hogy kidolgozza a metafizikát, annak küldetését megpróbálja továbbvinni, mégpedig egy fenomenológiailag legitim, újféle értelemben. Az új értelemben vett metafizikának az ittlét felé kell tájékozódnia, illetve mindig rajta kell tartania a szemét az ittléten. Az ezzel kapcsolatos megfontolások kifejtése során azonban Heideggernél újra és újra felvetődött az a gondolat is, hogy a metafizika bizonyos pontokon (a szubsztanciaontológiánál, majd az újkori ismertelméleti tradíciónál) végzetes fordulatokat vett. Heideggerben egyre inkább erősödött az a gondolat, hogy a metafizikát nem lehet valóban radikális és a gondolkodás megfelelő pályára állító módon megújítani; az tehát, hogy a metafizikai látásmódban és fogalmiságban olyan lényegi és kiirthatatlan tendenciák gyökereznek, amelyek szükségképpen kisiklatják a létkérdést felvetni és kidolgozni akaró gondolat törekvéseket. Épp ezért a kései korszak egyik fő törekvése az lesz, hogy a metafizikát miként hagyhatjuk mégis véglegesen a hátunk mögött, illetve hogy lehetséges-e ez egyáltalán.

¹⁶ HEIDEGGER, *Bevezetés a metafizikába*, Budapest, Ikon, 1995.

¹⁷ I. m. 23. „A világ mindig *szellemi* világ”.

¹⁸ I. m. 19, 23.

¹⁹ In HEIDEGGER, „...*Költőien lakozik az ember*”, Budapest, T-Twins–Pompeji, 1994, 146–147. (Fordította: Bacsó Béla).

²⁰ SCHWENDTNER, 2003, 140.

III. A harmadik korszak. Léttörténet és technológiakritika

A kései korszakban a metafizika kifejezetten ellenfogalommá válik.²¹ Olyasmi, ami beszűkíti és eltorzítja mind az ittlét, mind az ittlét gondolkodásának lehetőségeit. Mégis egyúttal szükségszerű eseményként jelenik meg, olyanként, ami nem pusztán valamiféle fatális véletlenként esett meg a lét történetében. A kései Heideggernél a lét mindenekelőtt esemény, léttörténet, amelyben az igazán releváns periódusok azok, amelyekben az emberi gondolkodás révén megvilágításba kerül a lét és annak eseménye. Ilyen megvilágításként jelentkezik be a történelemben a nyugati filozófia története is. Heidegger értelmezésében a léttörténet úgy megy végbe, hogy a lét egyszer megnyilvánítja önmagát számunkra, máskor viszont megvonja magát tőlünk. A metafizika mint az az időszak, melyben a lét megvonta magát tőlünk, mint a léttől való elhagyatottság (*Seinsverlassenheit*) időszaka pontosan ez utóbbi korszakot jelöli. Heidegger szerint továbbá a metafizika története és lényege olyannyira egybefonódott a léttől való elhagyatottsággal, hogy utolsó alkotói periódusában úgy gondolja, nem lehet azt megújítani, nem lehet olyan metafizikát alkotni, mely igazán szóhoz volna képes juttatni a Létet, hanem meg kell azt haladni, ha lehetséges egyáltalán.

Heidegger úgy véli, hogy a nyugati filozófia elszakíthatatlanul egybekapcsolódott a metafizikával, mely különösen az újkorral végzetes irányt vett; oly módon, hogy azt nem lehet korrigálni. Ez az eltárgyiasító, a dolgok rendjét merev ellentétekké és különbségekké szétszabdalo gondolkodás logikája, amelynek szükségszerű következménye a minden dolgok fölötti uralkodásra és ellenőrzésre töre gyakorlat; a modernitás világaláló tendenciája. A modernitás, mely Heidegger értelmezésében mindent számszerűsít és mindent mérhetővé akar tenni, csak a léttörténetben benne működő korábbi tendenciáknak a kifejlése és érvényre jutása, illetve gyakorlati formát öltése. Ez az a korszak, gondolkodás és gyakorlat, amelyben, mint Heidegger fogalmaz, az ember a létezők ura akar lenni ahelyett, hogy a Lét pásztora volna.²² Ebben a mélyen metafizikai korszakban, amelyben benne élünk, mindent a technikai uralhatóság és a kiszámíthatóság, a kalkulálhatóság szempontjai határoznak meg. Heidegger úgy véli, hogy jellegzetes tudományága az ő korának a *kibernetika*, mely pontosan a dolgok vezérlésével és megszervezésével foglalkozik, és úgy gondolja (1966-ban), hogy a jövőben ez lesz a meghatározó tudományos diszciplína.²³

Az ember jövőbeli lehetőségeit és sorsát illetően pesszimista, és van, ahol – a cikk sokat idézett szavainak megfelelően – úgy véli, „már csak egy isten menthet meg

²¹ Vö. i. m. 141–142.

²² HEIDEGGER, 1994.

²³ HEIDEGGER, „A filozófia vége és a gondolkodás feladata”, In HEIDEGGER, 1994, 258. Ld. még: HEIDEGGER, 1995 (MELLÉKLET), 13. „A filozófiát a kibernetika váltja fel”.

bennünket”.²⁴ Azonban amennyire én látom, Heidegger soha nem adja fel teljesen az emberi szabadságba vetett hitét – és mivel az ember szabad, ezért alapvetően ő maga határozhatja meg a Léthez való viszonyát, az emberi és a nem emberi létezők létéhez való viszonyát egyaránt. De a metafizikán meg kell próbálni túllépni – és ezt Heidegger szerint a leghatékonyabban a „létre való szelíd ráhagyatkozás” által lehet elérni, úgy a gyakorlatban, mint a gondolkodásban. Az idős Heidegger interpretációjában a technológia maga sem más, mint a Léten tett erőszak; és ahhoz, hogy az ember autentikusan létezzék és gondolkodjék, mindenekeelőtt az szükséges, hogy ezzel az erőszakkal szakítson. Arra van tehát szükség, hogy mind a gondolkodásban, mind a gyakorlatban az ember olyan utakat találjon, melyek egyre inkább engedik a Létet önmagából és önmagában megnyilvánulni, engedik tehát, hogy a Lét megint megmutassa, megnyilvánítsa magát.

Ehhez fel kell hagyni a tárgyiasító gyakorlattal és elmélettel, és engedni kell, hogy a létezők léte – az ember léte éppúgy, mint a dolgok léte – nem tárgyias formában kifejezésre jusson. Heidegger szerint erre a hagyományos filozófia alkalmatlan, a gondolkodásnak ezért is kell maga mögött hagynia ezt a filozófiát. A költészet és a költői gondolkodás lehet arra képes, hogy ilyen nem tárgyias módon szóhoz juttassa a létezők létét. Ezért ha van egyáltalán mód a metafizika meghaladására, Heidegger szerint csak a költői nyelv és gondolkodás lehet erre képes – és az embernek a Léthez való viszonyát az teszi a lehető legautentikusabbá, ha az ember egész létét és életgyakorlatát ez az el nem tárgyiasító attitűd, a költői nyelv és gondolkodás attitűdje hatja át. Tehát utolsó korszakában Heidegger egyre inkább úgy gondolja, hogy ittlét és Lét összekötése nem lehetséges a hagyományos filozófia eszközeivel, hanem ez az összekötés a Lét felől a költői nyelven és gondolkodáson keresztül valósulhat meg.

IV. Konklúzió. Lezáró gondolatok Tengelyi László Heidegger-értelmezése kapcsán

Nyilván az idős Heidegger legutolsó következtetései kivezetnek bennünket a filozófia területéről. Számomra azonban úgy tűnik, hogy különösen Heidegger metafizikáról való gondolkodásának második korszaka még számos, kiaknázandó lehetőséget tartogat, még a kortárs filozófia kontextusában is – melyet újfent a metafizikával és speciálisan a fenomenológiai metafizikával való egyre elmélyültebb, intenzívebb vizsgálódások jellemeznek. A tapasztalat struktúráinak az a feltérképező analízise, melyre Heidegger különösen 1928 és ’35 között tett kimondottan metafizikai jellegű kísérleteket, a mai filozófiára is megtermékenyítőleg tudnak hatni és hatottak is.

²⁴ HEIDEGGER, 1995 (MELLÉKLET), 7.

Itt mindenekelőtt Tengelyi Lászlóra szeretnék utalni ebben az összefüggésben, akinek kései metafizikai gondolkodásában Heidegger talán még Husserlnél is nagyobb szerepet játszott.²⁵ Tengelyi utolsó alkotói periódusában egy olyan fenomenológiai metafizika kidolgozására tett kísérletet, mely a tapasztalat és a létezés struktúráit szerette volna szisztematikusan átvilágítani – egy olyan kísérletről van szó, melyet Tengelyi részben ki is dolgozott. Ennek során azonban számára Husserl gondolkodása túl szubjektív, túl tudatközpontú volt. Tengelyi, aki magát a fenomenológia úgynevezett „wuppertali tradíciójához” sorolta, melyben a „világ” fogalma játszotta talán a legfontosabb szerepet (s ezért „fenomenológiai kozmológiaként” szerveződött meg), kései metafizikai törekvéseiben is a világ fogalmát helyezte a középpontba. Heideggerrel összhangban Tengelyi úgy gondolta, Husserl filozófiája túlságosan is szubjektív volt, túlságosan kötődött az újkori szubjektumfogalomhoz. Másfelől viszont Tengelyi a kortárs filozófiában egyre inkább eluralkodó naturalizmussal szemben hangsúlyozottan transzcendentális filozófusként határozta meg magát; és a transzcendentális filozófiában jelölte meg a filozófia jövőbeli, szerinte kívánatos, követendő útját. A „transzcendencia” a „transzcendentálisban” azonban Tengelyinél nem a szubjektumnak a dolgokhoz viszonyított transzcendenciáját jelölte, mint Husserlnél, hanem a dolgoktól a világ felé való továbblépést, tehát a világnak a dolgokhoz viszonyított transzcendenciáját, mint Heideggernél.²⁶

Úgy vélem, Tengelyi munkássága, annak különösen legutolsó fejezetei, ékes példát nyújtanak arra, hogy Heidegger metafizikai gondolkodása milyen gyümölcsöző módon használható fel még ma is. Úgy gondolom továbbá, hogy a világ és az emberi létezés szerkezeti analízise, pontosan azon a módon, ahogyan ezzel Heidegger próbálkozott metafizikai korszakában, még ma is rengeteg gondolkodnivalót ad nekünk, és kimeríthetetlen lehetőségeket nyújt a filozófiai munka számára.

²⁵ TENGELYI László, *Welt und Unendlichkeit. Zum Problem phänomenologischer Metaphysik*, Freiburg / München, Verlag Karl Alber, 2014. TENGELYI, Östények és világvázlatok, Budapest, Atlantisz, 2017.

²⁶ TENGELYI, 2017, 233.

Széplaky Gerda

Nyitottság és felejtés

A heideggeri akárki [das Man] újraértékelése

1. A szubjektum halotti maszkja

A metafizikai tradícióban hosszú időn keresztül a szubjektum volt a filozófia általános alanya. A szubjektum pozíciói a 20. századi filozófiában azonban meggyengültek, egyszeriben minden oldalról támadás érte. Főként a kontinentális filozófiai hagyományban sokasodtak meg azok az elméletek, amelyek megkérdőjelezték ennek a korábban stabil középpontnak tetsző szubsztanciának az érvényességét – s a középponttal együtt minden dőlni látszik...

A szubjektum szétrobbanásának s a vele teremtődő filozófiai válságnak számtalan oka feltárható, melyek közül alighanem az Isten által magára hagyott modern individuum megszületését nevezhetjük a legfontosabbnak. Isten halálának kijelentése nem csupán egyetlen „örült” elme merész álma volt. Nem mondhatjuk azt, hogy minden előzmény nélkül pattant ki ez a gondolat Friedrich Nietzsche fejéből, amelyet ráadásul olyan megrendítő erővel sikerült kimondania, hogy mi rögtön el is hittük. Valójában ez a filozófiai belátás annak a hosszú folyamatnak az eredménye, melynek háttérben az újkor „torzszülöttje”, a hatalmat mind inkább magának akaró ember áll, s mely folyamat következményeinek felismerése már Hegel filozófiájában is megjelenik. A hatalom birtoklásával járó magára hagyatottság, a végesség s a világban való otthontalanság gondolata szülte meg a felelősséget magára vállalni kénytelen individuumot. És vele együtt született meg a Másik fantazmagóriája is. Az individuum a maga mellé immár társul szegődött Másikkal az elsőbségért folytatott szüntelen harcra kényszerül, és a harc közben kénytelen feladni kiváltságos pozícióit. Mindennek eredményeképpen fellazulnak az emberfogalom határai, a létezők közötti hierarchizálás egyre több nehézséget támaszt, sőt megnyílik az átmenet nemcsak a másság felé, de az állati és a növényi lét megértése felé is. Isten halálának a belátása, melynek kimondásához persze mindenképpen a nietzschei radikalizmusra volt szükség, számtalan olyan következménnyel járt, amelyeket a filozófia mind a mai napig nem tudott „feldolgozni”. A válságsubjektum-elméletek viszont nagyon jól kifejezik a még ma is aktív „gyász munkát”.

Az idea egységének szétrobbanása s az igazság illúzió voltának megteremtődése nyomán például megszokottnak és „megszámlálhatatlanná” válnak a *jelentések* – ezt a jelenséget nevezi Derrida „disszeminációnak”. A szubjektum, aki addig középpontként szavatolni tudta az „egyetlen” jelentést, maga is decentralizálódik. A decentralizált szubjektum elméletét kidolgozó Lacan szerint a mindenkor azonosnak tételezett tudat elmozdul önmagától, kimozdul a vágy és a halálösztönök tudattalan rétegei felé. Foucault elméletében a szubjektumot a hatalomnak és a szexualitásnak nevezett társadalmi gyakorlatok „eltárgyasítják”, s így a szubjektumon belül megosztás jön létre, vagyis a szubjektum csak ezen jelölődési gyakorlatokban, csak különféle diskurzusok alanyaként válik felmutathatóvá – elveszíti tehát a korábban megkérdőjelezhetetlennek hitt egységességet. Foucault ezért nem is szubjektumról beszél már, hanem a „szubjektivitás genealógiájáról”. A posztstrukturalizmus azt a kérdést helyezi előtérbe, hogy a szubjektum vajon mennyire birtokosa annak a nyelvi rendszernek, amelyen keresztül konstituálódik. A strukturalista nyelvészet még egy általános grammatikát feltételezett, amelyhez a beszélő szubjektum ökonómiáját rendelte, a posztstrukturalizmus azonban megkérdőjelezi az önmagával identikus szubjektum lehetőségét. A szemiotikai és poszt szemiotikai teóriák pedig – magukévá téve a pszichoanalízis felfedezéseit is – a beszélő-fenntartó alanyt immár nem határolják el a testiségétől, hanem megalkotják az esendő, a folyamatban lévő szubjektum fogalmát, amely a megnyilatkozás nyitott terében, a jelölő és a jelölt közötti nyitott résben a vágytartalmakkal együtt is ki tud fejlődni. A Kristeva által kidolgozott szemiotikus jelölődés elmélete a nyelv mint társadalmi gyakorlat két modalitását feltételezi: egyik a jelentődés szimbolikus funkciója, a másik pedig a jelölődés szemiotikus folyamata. Az utóbbi az, amelyik a heterogenitásként tételezett szubjektumot a „jelölő/jelölt közti nyitott résben” elhelyezi...

Mindez csak egy kis ízelítő abból a „gyászmunkából”, ami a halott Isten körül zajlik. Ám ez a rövid és vázlatos összefoglalás is elegendő arra, hogy rávilágítson, nem tekinthető véletlennek, hogy a 20. századi filozófia különféle irányzataiban szinte egyszerre, egymással párhuzamosan fogalmazódik meg az önmagával immár nem azonos szubjektum gondolata. Ezek az egy irányba tartó teóriák mind szimptomatikus tünetei annak a válságnak, amely magából a metafizikus filozófiai hagyományból következik. Ennek a filozófiai hagyománynak jelentette az origóját a szubjektum, amely identitását a transzcendenciából, Isten létéből nyeri – struktúrája így a középpontiságon alapul. Isten halálának belátása s a középpont elvesztése után ez a struktúra egyre súlyosabb teherként bizonyul. A végességen alapuló, az élő mivolt, a hússzerűség kérdésének mind nagyobb teret engedő, a mássággal egyre szorosabb kapcsolatot fenntartó énszerű létezőnek szükségszerűen ki kell törnie a szubjektum nevet viselő halotti maszkból – akkor is, ha ez a pompázatosan kifestett és Isten nevével megjelölt maszk egyébként képes a túlvilág és az örökkévalóság ígéretét is felmutatni.

Mi az a szubjektum struktúrájában, ami immár alkalmatlanná teszi az én viszonyulásainak és tapasztalatainak a kifejezésére?

A szubjektum szerkezetét tekintve egyetlen középpont köré szerveződik: az „én” itt egy rögzített, önmagába tömörülő magba projektálódik. És ez egyszerre mindjárt két sajátosságot is jelöl: a szubjektum egyszerre hordozza a belevettség és az alárendeltség struktúráját. Egyrészt belevetett, mert egy adott helyhez/helyre rögzített, melynek „értékvilágával” eggyé válik, vagyis tiszta azonossággá lesz. Másrészt alárendelt, mert egy adott törvénynek, pontosabban „a Törvénynek” engedelmeskedik. Ezek miatt a jellemzők miatt képes stabil minőséggel rendelkezni és önmagával mindenkor identikus lenni. Az önmagával fenntartott viszonya révén kötődik a tudathoz, az emberi léthez, az egzisztenciához, az etikához, a történelemhez stb.; létét a kötődés és a kötöttség határozza meg. Ez a struktúra a tökéletes magába zártágon alapul, hiszen magában rejtje az elválasztottság ideáját mindattól, ami nem ő: a szubjektum elválasztottságát attól a „külső” világtól, amelyet ebben a metafizikus rendszerben objektumnak hívunk. Ez a felépítés nem engedi meg a kitérést, a kimozdulást, az átjárást egy „másik szubjektumba”, egy „másik helyre” vagy egyszerűen csak ennek az önmagaságnak a másfajta törvényei felé. Már csak azért sem, mert a szubjektumot a lényegiség, a tulajdonképpeniség általi meghatározottság jellemzi – az az attribútum, amely éppenséggel a legnagyobb akadályt jelenti egy „valódi” szubjektivitás (avagy éppenséggel a nem szubjektivitás) megnyilatkozása előtt. A tulajdonképpeniség ugyanis nem enged érvényesülni lényeges mozzanatokat: a személyességet, a pillanatnyiságot, az esetlegességet. A metafizika szubjektuma csak általános és tulajdonképpeni tapasztalatok alanyává tud válni.

A szubjektum halotti maszkja alól tehát aligha hallható meg az élet „lélegzetsikolya”, amely pedig az Isten nélkül magára maradt, individualitással rendelkező, a változásnak és mulandóságnak kitett énszerű létezőt alapvetően jellemzi. Ez a halotti maszk úgy simul az „én”-re, pontosabban egy hússal, ösztönökkel, vágyakkal rendelkező, filozófiailag még alig-alig felfedezett létezőre, hogy eleven testét bezárja, és mozdulatlaná dermeszti.

2. A viszonyban álló én

De mit találunk a szubjektum nevet viselő halotti maszk alatt: miféle „én”-t?

Az a szubjektum, amelynek léte a kitérésre, a kimozdulásra épül – vagyis az átjárásra egy „másik szubjektumba”, egy „másik helyre” –, csak a nyitottság eszméje révén ragadható meg. Ám egy *nyitott szubjektum* aligha tételezhető önmagával való egybeesésként, olyan létezőként, amely a Másiktól elkülönült, önálló identitással rendelkezik. Az „én” mint *nyitott szubjektum* pontosan azt jelenti, hogy amikor viszonyt létesít valamivel vagy valakivel, aki radikálisan más, mint ő, aki idegen számára, akkor tagadja az önmagával

való egybeesés lehetőségét, amely pedig identikusságát megteremthetné: az azonosság helyére a „mátság”-ot engedi be. Ahhoz, hogy az „én” viszonyt tudjon létesíteni a Másikkal, képessé kell válnia erre a tagadásra. Az azonosság tagadása megnyílást és befogadást jelent. Erre csak egy nyitottnak tételezett létező lehet képes. A „nyitott én”-t a viszonyba kerülés pillanatában sokkal inkább a nem énszerűség határozza meg. Ha az énről mint a mássággal szüntelen viszonyban álló létezőről beszélünk, akkor kétségessé válik, hogy egyáltalán lehet-e ipsiszeitásról és elkülönültségről beszélni, s nem inkább folyamatos felejtésről van szó, netán az ego teljes kiüresítetttségéről.

A *nyitott szubjektumot* nem lehet a tudati egység vagy a tulajdonképpenség felől elgondolni. Inkább a felől a most pillanat felől közelíthetjük meg, amely az *eredeti alapítás [Urstiftung]* mozzanatát hordozza magában: az identitás kezdetpontját. A *nyitott szubjektum* legalapvetőbb képessége nem az önmagára vonatkozás, hanem az önmagán való túllépés, az önmagáról való elfelejtkezés. A felejtés nem a hanyatlás, a kihullás, az eltűnés, a „kevesebbé válás” értelmében merül fel, hanem úgy, mint a mátság által szüntelenül újratereződő identitás – újra és újra bekövetkező – alapítása. A most pillanatban történő, szüntelen újraalapítás által a jelent kezdetszerűség jellemzi. Ugyanakkor meghatározza a voltta válás mozzanata is, amely a jelenbe történő szüntelen visszaáramlást jelent – sőt voltaképpen a visszaáramlás adja a felejtés mélyebb értelmét. Ha a visszaáramlást a jövő felőli visszajövetelként gondolnánk el, akkor a létét a felejtésben megalapozó szubjektumot bevégezett, dologszerű entitásként tételeznénk. Ám a bevégeztség ellentmond a nyitottság eszméjének. A *nyitott szubjektumot* éppen hogy a folyamatos változás jellemzi – különben aligha tekinthetnénk élő létezőnek! A szubjektum a felejtés értelmét alkotó voltta válás aktusa révén tud nyitottá válni az újat, a másságot hordozó jövő felé. Nyitottsága azt jelenti, hogy az élet sodrása uralja, hogy eleven és életteli.

A Másikkal viszonyt létesíteni képes *nyitott szubjektumot*, pontosabban a szubjektivitás legfőbb attribútumát, a nyitottságot az alábbiakban a felejtés fenomenóján keresztül próbálom megvilágítani. Ennek megfelelően a szubjektivitást az időiség szerkezetében megragadva tárgyalom. Elemzésemet a husserli tiszta én gondolatánál kezdem, amely a kérdésfeltevés szempontjából fontosnak bizonyuló fenomenológiai kiindulópont, majd rátérek a heideggeri Dasein-analitika vizsgálatára.

3. A transzcendentális ego mint kiüresített én

Husserl kezdetben maga is kétellyel illette a szubjektivitás létjogosultságát a szigorú fenomenológiai vizsgálódások keretében, később azonban transzcendentális vizsgálódásai kiindulópontjául a szubjektumot választja mint *tiszta ént*. A tiszta én fogalmát Natorptól veszi át és gondolja újra: az Ötödik Logikai Vizsgálódásban még egyértelműen elutasítja

és kritikával illeti a tiszta én elméletét, később viszont megteszi azt a felfedezést, amely egyúttal a fenomenológia transzcendentális fordulatát jelenti. Az *Eszmé*kben elérkezik a transzcendentális ego gondolatához, azaz egy olyan én feltevéséhez, melyet szükségszerűnek tart megkülönböztetni a természetes beállítódás énjétől. Husserl úgy véli, a tudatfolyam nem generálhatja önmagát, szükségszerű hát tételezni egy eredetpontot, egy generátort, amely sajátos módon kívül esik a tudatfolyamon: „transzcendencia az immanenciában”.¹ Igaz, a transzcendentális fenomenológia fogalmát már a fordulat előtt is használta, mielőtt megszületett volna a transzcendentális ego elmélete. A fordulat előtt egy olyan szubjektum nélküli, tiszta tudatot gondolt el, amelynek nincs szüksége az énrre: a tudat „nem szorul semmiféle hordozóra”.² Husserl sokáig viaskodott a szubjektivitás problémájával, próbált ellenállni a szolipszizmus veszélyét hordozó szubjektum előfeltevésének, az *Eszmé*ket követően azonban fenomenológiája végérvényesen szubjektív karakterűvé vált. A *Dolog és tér* címet viselő egyetemi előadásában még arról beszél, hogy nem tudja elfogadni az én mint identitás evidenciáját, mert szerinte az én nem fogható fel összefüggésként.³ Ezen az elgondoláson azonban túllép, amikor filozófiájában megjelenik az interszubjektivitás problémaköre; ekkortól a transzcendentális tudat aszubjektív álláspontjáról a transzcendentális szubjektum álláspontjára helyezkedik.

Husserl az interszubjektivitásról szóló előadásaiban gondolja végig legkövetkezetesebben az én és a Másik problematikáján túl az identitás kérdését. Monadikus interszubjektivitás-elméletében szükségszerűen jelenik meg az az énpólus, amely a beleézés révén közvetít egy másikként tételezett énről, s ezáltal lehetővé teszi az elkülönülés tapasztalatát. Ez után a belátás után már elkerülhetetlen, hogy a tudatot ne csak mint saját élményfolyamot vizsgálja, hanem úgy is, mint az „idegen” élményeknek a saját élményekkel való egybeesését.⁴ Sőt, a megjelenítések során tapasztalt énről is mint megkettőződött énről kezd el gondolkodni: egyfelől „aktus-én”-ről beszél, amely a jelenlegi énrre vonatkozik, másfelől „korrelátum-én”-ről, amely a visszaemlékezés aktusát végrehajtja, s amely ily módon képes visszahelyezkedni a „voltba”. Husserl szerint e kétféle én egymást fedő egysége adja az önazonosság értelmét, az identitás evidenciáját. Azonban az önazonosság még a megjelenítések esetében sem jelent szigorú azonosságba tömörülést, hiszen szüntelen kimozdulás jellemzi valami más felé (mindez az intencionalitás legmélyebb értelmét alkotja), vagyis az önazonosság egyben állandó

¹ Vö.: E. Husserl: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Husserliana, III/1. kötet, (hrsg. von K. Schumann), M. Nijhoff, Den Haag, 1976.

² Vö.: E. Husserl: *Ding und Raum*. In: *Husserliana*, XVI. kötet. M. Nijhoff, Den Haag, 1977. 40.

³ Vö.: E. Husserl: *I. m.* 420–422.

⁴ Vö.: E. Husserl: *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität* (hrsg. von I. Kern) In: *Husserliana*, XIV. kötet. Den Haag: M. Nijhoff, 1973. Főként: 167–190.

mássá alakulás is.⁵ A beleérzés során az identitás tapasztalata nem szükségszerű, hogy létrejöjjön, a megkettőződött én ugyanis nem rendeződik az azonosság alakzatába akként, ahogyan az a megjelenítések alkalmával megtörténik, ehelyett inkább mélyül az énben az úgynevezett *hasadás*. Hiszen a beleérzésben megtapasztalt Másik idegenséget teremt a tudaton belül: a Másik alakjában (önmagam duplumaként) tételezett én „mégis idegen”, akkor is az, ha benne érzem magam.⁶ A kifejezés valódi értelmében azonban nincs szó sem hasadásról, sem önelvesztésről, a beleérzésben egyszerűen csak a még kifejezettebbé váló megkettőződés, illetve a megnyílás mutatkozik meg. Erről a jelenségről mondja azt Husserl egy későbbi előadásában, hogy a monászoknak mintha ablakaik lennének, de ezeken egy másik szubjektum nem tud ki- vagy belépni. Mégpedig azért nem tud, mert az én a megnyílás ellenére is egyetlen egység, ugyanaz a tudatfolyam marad. Az egységet az *ipszeitás* tapasztalata biztosítja, amely az identitás eredetpontjának tekinthető, és amely akkor is bekövetkezik, ha az identitás evidenciája nem kíséri. Az ipszeitás ez esetben semmi mást nem jelent, csupán annyit, hogy az élménytartalmak megváltozása ellenére is érvényes marad az az állítás: „*én gondolom*”. Vagyis az én – mint gondolkodó alany, mint az élmények és tudati állapotok vonatkozási pontja – szigorú értelemben önmagával mindig azonos. A husserli transzcendentális ego bár nyitottá válik a másásra, valójában mégsem képes abba áthajolni, nem képes azt magába fogadni, nem képes az idegenszerű élmények hatására *valaki mássá* átalakulni. S ha nem képes a változásra, akkor aligha tekinthető élőnek, azaz a mindennapokat a maga folyamatszerűségében átélő, *eleven szubjektumnak*.

A husserli transzcendentális egót sokan bírálták, többen a szubjektivitáshoz való „visszalépésben” látták a fenomenológia félresiklását. Sartre *Az ego transzcendenciájában* a transzcendentális szubjektumot próbálta elszemélyteleníteni és világtalanítani, hogy ezáltal egy aszubjektív, áttetsző tudathoz jusson el. *A lét és a semmiben* egy olyan tiszta tudatot tételezett, amely szemben a husserli egóval önmagát generálja. Úgy vélte, a reflektálatlan élet, a *prereflexív cogito* szintjén nincsen semmiféle én, semmiféle önvonatkozás – mindezt majd csak a reflexió viszi bele a tudati életbe. Merleau-Ponty annyiban Sartre-ot követi, hogy ő sem a konkrét szubjektumot ragadja meg, hanem a szubjektumok mélyén rejlő aszubjektív mozzanatot. Ugyanakkor egészen más irányba indul el a szubjektivitás elemzése során. *Az észlelés fenomenológiája* című művében nemcsak Husserl reflexiós tudatfilozófiáját utasítja el, hanem az önmagában megálló, testetlen, transzcendentális ego fogalmát is, amelyhez viszont Sartre ragaszkodott. Merleau-Pontynál a szubjektivitásnak egy radikálisan újszerű elgondolása születik meg. Azzal ugyanis, hogy elutasítja a testetlen lélek vagy elme lehetőségét, s a testet azonosítja a szubjektummal, óhatatlanul elutasítja a karteziánus dualizmust is, és kilép

⁵ Vö.: E. Husserl: *I. m.* Főként: 278–320.

⁶ E. Husserl: *I. m.* 320.

a metafizikus filozófiai hagyományból. Merleau-Ponty filozófiájának alanyát, aki tehát már egyáltalán nem hasonlít a klasszikus szubjektumhoz, transzcendentális akárkiként szokás megnevezni. Egyfelől azért, mert rendelkezik azzal a transzcendentális mezővel, amely a kiazmatikus tapasztalást lehetővé teszi; másfelől pedig azért, mert egy végtelenül nyitott, nem énszerű létezőt takar, egy *senkit*, a tapasztalatok üres alanyát.

A szubjektivitás újraértelmezésének egészen másfajta útját követi Heidegger a *Lét és idő* című művében. Heidegger – hűen a husserli elgondoláshoz – a szubjektivitás analízisét az időiség struktúrájában végzi el: *Dasein*-analitikáját az időelemzésre építi. Csakhogy mint látni fogjuk, sajátos időkonceptiója egybefonódik a tulajdonképpeni és nem tulajdonképpeni lét szembeállításával – azzal az oppozícióval, ami aláássa a metafizikus szubjektumörökséggel való szakítást. Ennek ellenére is jelentős ez a teória. Többek között azért, mert a *Lét és idő*ben bukkan fel elsőként a filozófia általános alanyként egy olyan létező, aki a mindennapiságból, a jelentéktelen tevés-vevésből érthető meg.

Mint ismeretes, Heidegger korai teóriáját nem a szellemisége által meghatározott, a létezők közötti hierarchia tetején álló, kitüntetett létezőre alapozza, amely a karteziánus ontológiai rendszerek középpontjában áll, hanem a *Dasein*ra, a jelenvalólétre.⁷ A jelenvalólétben mint világba „belevetett” létezőben feloldódik a megosztottság szubjektum és objektum között. A *Dasein* eszméjéhez társított benne-lét ontológiai konstitúció: nem egy kéznélévő létező térbeliségére vonatkozik (pl. az emberi test térbe vetettségére), hanem ez a jelenvalólét létének „egzisztenciális kifejezése” (vö.: *I. m.* 12. §, 71–79). A jelenvalólét maga is része annak a világnak, amelyhez állandóan és eredendő módon viszonyul. Ily módon a jelenvalólét önmagához és a világhoz való *közelséget* jelent – közelséget az állandó viszonyban-állás, a viszonyban-lét értelmében. Csakhogy a jelenvalólét kétféleképpen viszonyul a világhoz: tulajdonképpeni és nem tulajdonképpeni módon. Heidegger ezt a kétféle viszonyban-léteket nem kívánta egymással szembeállítani, sem meghaladhatatlan dualizmusként tételezni; a *Lét és idő* bevezetéséből s különösen a hatodik fejezetből kitetszik, hogy ezt a kettősséget a gondozás struktúrájában éppenséggel feloldani szerette volna. Azonban a nagyszabású tervet, amelyben a lét mint *önmagamhoz való közelség* feltárható lett volna (magyarán: amelyben az önmagaság a mindennapi-lét felől megközelíthető lett volna), aláásta az a radikálisan újszerű nyelvezet és terminológia, amelyet Heidegger a kétféle viszonyulásmód leírására bevezetett. Ez a nyelvezet továbbra is magában hordozza az opponálás retorikáját, amely a kétféle létmód megkülönböztetésének a leírása mentén működésbe is lép. A tulajdonképpeni és a nem tulajdonképpeni létmód különválasztása hasadást teremt a jelenvalólétként a világba belevetett létező létén belül. A jelenvalólét csakis a tulajdonképpeniség létmódjában képes „elsajátítani

⁷ „A jelenvalólét az a létező, amely mindig én magam vagyok, a lét mindenkor az enyém.” Martin Heidegger: *Lét és idő* (Vajda Mihály és mások fordítása). Osiris, Bp., 2001. 25. §, 140. A továbbiakban a műből származó idézetek helyét a főszövegben, zárójelben adom meg.

önmagát”, mert ez az a mód, amelyben legsajátabb léte feltárul, amelyben képes lesz a léte eredetére vonatkozó kérdéseket megfogalmazni s ezáltal megérteni önmagát.⁸ A nem tulajdonképpeniség létmódja mindezt nem teszi lehetővé. Bár Heidegger úgy fogalmaz, hogy utóbbi „nem jelent valami »csekélyebb« létet vagy »alacsonyabb« létfokot” (9. §, 60), ezt a fajta létmódot mégis a jelentéktelenség és a lényegtelenység bélyegével illeti, s egy negatív, kritikával illetett utalásegészbe helyezi. Azáltal pedig, hogy filozófiai rendszerébe átemeli a tulajdonképpeniség metafizikus struktúráját, végképp elhibázza a karteziánus gyökerű szubjektumfogalom felszámolását.

4. A tekintet nélküli akárki

A *Lét és időben* az időiség feltárásának egyik legizgalmasabb kérdését a felejtés problémája alkotja – az alább következő Heidegger-kommentárban csak az erre vonatkozó passzusokat elemzem.

A felejtés kérdése az akárki (*das Man*) kapcsán merül fel. Az akárki leírásában magára vonja a figyelmet a tekintet kitüntettségének hangsúlyozása. A létezés mindennapiságába belevesző, a jelentéktelennek ítélt eseményekkel teleírt, hétköznapi ember, vagyis az akárki elől azért zárulnak el a feltárultság struktúrái, mert nem rendelkezik „egzisztenciális értelemben vett” tekintettel. A tekintet az a horizontális időszerkezettel rendelkező fenomén, amely a jelenvalólétet a megértéshez köti. Az akárki nem rendelkezik tekintettel, nem rendelkezik azzal a tulajdonképpeni jelenvalólétet (*Dasein*) jellemző lényegibb látással, amely az egzisztenciális megértésen alapul: a világ világosságának feltárásán, a lét eredendő lehetőségeinek, vagyis a jelenvalólét eredendő lenni tudásának a megértésén. A lényegibb látás nem azonos sem a tiszta szemléléssel (hiszen a megismerendő tárgyat nem önmagában valóan, hanem a maga világosságában, feltárultságában szemléli), sem pedig a „testi látással”.⁹

Az időbeliségről szóló szakaszban, a hanyatlás időbeliségének tárgyalásakor Heidegger az akárki nézését a kíváncsiság fenoménjével felelteti meg. A kíváncsiság egyfelől „látást” jelent, másfelől „megtestesülést” takar:

„A »látást« ugyanúgy nem korlátozzuk a »testi szemünkkel« való felfogásra, mint a tekintet fogalmát. A felfogás a szó tágabb értelmében a kézhezállót

⁸ „A megértésben rejlik egzisztenciálisan a jelenvalólét létmódja mint lenni-tudás [Sein-können].” *I. m.* 31. §, 172.

⁹ „A »látás« nemcsak a testi szemünkkel való észlelést nem jelenti, de nem jelenti valami kéznéllevőnek a tiszta, érzékmentes felfogását sem a maga kéznéllevőségében.” *I. m.* 31. §; 176.

és a kéznéllevőt önmagában, kinézetében, tekintetében »megtestesülten«
engedi utunkba kerülni.” (68. §; 400)

A kíváncsiság pusztán a látásról, s „nem a látott megértéséről gondoskodik”:

„Csak azért keresi az újat, hogy ettől újjólag tovaszökkenjen az újhoz. E látásnak nem az a gondja, hogy megragadjon és tudón az igazságban legyen, hanem lehetőséget keres arra, hogy átengedje magát a világnak.” (36. §; 204)

A kíváncsiság három alapvető jellemzője a *nem időzés* a környező világban, a *szétszóródás* az újabb és újabb lehetőségek között, valamint a *sehosem tartózkodás*. Heidegger a „kíváncsiság” kifejezést attól a filozófiai tradíciótól kölcsönzi, amely a görög gondolkodók megfontolásaitól kezdődően Augustinuson át különbséget tett a lényegi látás mint a lét tiszta szemlélése és a „szemek *kíváncsisága*” között, mely az érzékek egyetemes tapasztalatát hivatott kifejezni. A kíváncsiságként megragadott nézést ily módon a testies látás gondolatához, az érzékek általi *vak tapasztaláshoz* közelíti – persze tegyük hozzá: a test kérdését Heidegger nagyon óvatosan kezeli, hiszen el kívánja kerülni a karteziánus test-szellem szembeállítást. Ám az oppozicionálás retorikája – az óvatosság ellenére is – meghatározza a mű nyelvezetét (a tulajdonképpeniség és a nem tulajdonképpeniség különválasztása s gyakori ellentételezése révén), ami miatt a benne megfogalmazott teória nem tud mentesülni a nyelvünkben és gondolkodásmódunkban egyaránt rögzült s könnyen „működésbe lendülő” dualista szemlélettől. A kíváncsiság fenoménjét is csak úgy érthetjük meg igazán, ha belemegyünk az opponálás játékába, amelybe Heidegger hív, s a tekintet vonatkozásában – mely a tulajdonképpeniségként megragadott jelenvalólétet jellemzi – kérdezzünk rá arra, hogy végső soron mi is az, amire az akárki „csak nézése” nem képes. Pontosabban: mi az ebben a „csak nézésben”, ami meggátolja a mindennapiságába belevesztett létezőt, hogy tulajdonképpenivé váljon.

Nézzük meg tehát, mit nevez Heidegger tekintetnek!

A jelenvalólét a tulajdonképpeni létmegértés során saját lenni-tudását konstituálja az önmaga számára való feltárultságban – vagyis a jelenvalólét képességei közé tartozik, hogy „át tudja tekinteni” saját létlehetőségeit. Ehhez szüksége van egy olyan „kivetülésjellegű” tekintetre, amely a temporalitás karakterével rendelkezik. A jelenvalólét az áttekintés során nem egy Önmaga-pontból fürkészi ki az éppen adott szituációt és az azon belül éppen adott lehetőségeket, mint valamiféle tényállást, hanem Önmagát az időbeliség szerkezetét mutató horizonton ragadja meg, feltárva ekként saját tulajdonképpeni lenni-tudását, azaz egész világban-létét.¹⁰

¹⁰Vö.: *I. m.* 31. §; 175.; továbbá: 68. §; 388.

A tekintet kérdése átvezet a *Lét és idő* eksztatikus időfelfogásához. A vulgáris időbeliséggel szembeállítva Heidegger az időt a tulajdonképpeni megértés szerkezeteként mutatja fel.

„Az eredendő és tulajdonképpeni időbeliség a tulajdonképpeni jövőből időzik, mégpedig úgy, hogy mint ami már eddig is jövőbeli volt, mindenekelőtt a jelent ébreszti fel. [...] A tulajdonképpeni jövő, amely elsődlegesen *azt* az időbeliséget hozza létre [zeitigt], amely az előrefutó elhatározottság értelmét alkotja, ezzel magát is *mint végeset* leplezi le.” (65. §; 381)

Vagyis a tulajdonképpeni megértés kizárólag a jövő felől következhet be, amely a vulgáris végtelen időfogalommal ellentétben a végesség gondolatán alapul: a jövő végső pontjaként a halál tárul fel. A jelenvalólet a tulajdonképpeni megértés *pillanatában* előrefut a jövőhöz, ezt előlegzi a „véghez viszonyuló lét” fogalma is: „a halál mint a jelenvalólet vége a jelenvalólet legsajátabb, vonatkozás nélküli, bizonyos és mint ilyen, meghatározatlan, meghaladhatatlan lehetősége”. (52. §; 300) Mivel a jövőből Önmagát, saját létehetőségeit érti meg, ezért a feltárulás pillanatát „eksztázisként” kell felfogni (vö.: *I. m.* 68. §; 390), és nem lehet megvilágítani egy „most” fogalomból. A most az időnbélüliséghhez tartozik: olyan fenomén, „amelyben” valami keletkezik, elmúlik, kéznél van. A pillanat jelenidejűsége viszont maga a „tulajdonképpeni vártra irányulás”, megnyílás a jövő felé. Egyben megnyílás is a múlt felé, mert engedi „utamba kerülni” a „valamely időben” már utamba került kézhezállót vagy kéznéllevőt is. A heideggeri pillanat nem az a pillanat, amelyet Kierkegaard az örökkévalóhoz köt, hanem a tulajdonképpeni önmagához eljövétel végességén alapuló pillanata.

A megértés eksztatikus egységéhez hozzátartozik a *volság* struktúrája is: „Az előrefutó elhatározottság tulajdonképpeni önmagához-eljövetele visszajövetel a maga egyediségébe vetett legsajátabb Önmagunkhoz.” (68. §; 391) Csakhogy éppen ez az „önmagához eljövétel” mint „visszajövetel” az, ami problematikus! Hiszen a tulajdonképpeni jelenvalóletnek ahhoz a „maga egyediségébe vetett” nem tulajdonképpeni jelenvalólethez kellene visszatérnie (persze mint immár elsajátított jelenvalólethez), amely a mások világába elvegyülve, a hanyatlás létmódján egzisztál. Ahhoz az akárkiléhez, amely nem rendelkezik tulajdonképpeni tekintettel, nem rendelkezik az időiség horizontjával, hanem a mindennapok világába van beleeszve, a tevés-vevésbe – nem áttekint, hanem csak kíváncsian szétnéz abban a környezővilágban, amelynek időisége a mosthoz, a jelenhez kötődik. Milyen tudással, milyen felismeréssel „jöhet vissza” egy csak önmagát megérteni képes jelenvalólet-szerű létező abba a világba, amelyben másokkal együtt van jelen, amelyben a világ csak akkor lehet valóban közös világ, ha közös belátások, közös tapasztalatok működtetik? Hogyan lehet a konkrét jelenvalóságból a maga tulajdonképpeniségébe és magányába *kiszakított* létező részese egyáltalán bármiféle együttlétnek?

Tovább bonyolítja a kérdést, hogy Heidegger a felejtésről – a kétféle időiségnek megfelelően – kétféle értelemben beszél, ám ezeket egybemossa. Az akárkilét kapcsán azt írja:

„minél nem-tulajdonképpenibb a jelen, azaz minél inkább »önmagához« jön a meg-jelenítés, annál inkább menekül elzárkózón egy meghatározott lenni-tudástól, akkor viszont a jövő kevésbé képes a belevetett létezőhöz visszajönni. A jelen »tovaugrásában« egyszersmind növekvő felejtés rejlik.” (68. §; 401)

A felejtés tehát – az akárki felől értelmezve – menekülést jelent egy meghatározott lenni tudástól: ilyenkor „a jövő kevésbé képes a belevetett létezőhöz visszajönni”. A tulajdonképpeniség előli elzáródás (akárkiként való egzisztálás) meggátolja a visszajövetel lehetőségét. Mint láthattuk, a visszajövetelt Heidegger az imént még úgy ragadta meg, mint a felejtés tulajdonképpeni értelmét; ebben a szövegpasszusban viszont határozottan megkülönbözteti egy másik felejtésfogalomtól: attól, amit a jelen tovaugrása jelent.

A felejtés egyfelől tehát visszajövetel a „voltságba”. Ilyenkor a jelenvalólét azért „tud” visszatérni nem tulajdonképpeni önkivetülésébe (létszituációjába), mert „képes” elfelejteni magát legsajátabb lenni-tudásában. A felejtés eksztázisa a legsajátabb lenni-tudás előli elfordulás, ön-maga előli elzáródás. A felejtés ebben az értelemben *a nem tulajdonképpeni voltság időbeli értelme*. És mint ilyen korántsem a tulajdonképpeniség ellentétét jelenti, ellenkezőleg: lényegi kötődést mutat a tulajdonképpeniséghez, mégpedig azért, mert a feltárult jövő eksztatikus elzáródásaként lepleződik le.

„És csak ennek a felejtésnek az alapján képes a gondoskodó, váró meg-jelenítés *megtartani* valamit, éspedig a nem-jelenvalólétszerű, környezővilágian utunkba kerülő létezőt. Ennek a megtartásnak megfelel egy megnemtartás, ami nem más, mint a származékos értelemben vett »felejtés«.” (68. §; 392)

Másfelől viszont Heidegger olyanképpen is meghatározza a felejtést, mint a *jelen tovaugrását* – ez a hanyatló létmóddal rendelkező akárki időnbélüliségét jellemzi –, ilyenkor egyáltalán nem is vezet *híd* a tulajdonképpeniségbe. Ez a meghatározás megfelel annak a felejtéseszmének, amelyet a vulgáris időértelmezések tesznek lehetővé, s melyek a filozófiatörténetben időről időre felbukkannak. Az újdonságot inkább az eksztatikus időiség horizontján felmutatott felejtésfenomén jelenthetné, ám kétséges, hogy az ezen a horizonton valóban tételezhet. Kétséges, hogy a tulajdonképpeniség szerkezetéhez valóban hozzátartozhat-e egy olyan eszme, amely lényegileg kötődik az elvesztéshez, a kihulláshoz, a kiiktatódáshoz.

Összegezve amire jutottunk: A felejtés a jelenvalólét időbeliségének egyik alapfenoménje, amely egyfelől lényegileg kötődik a jövőre irányultsághoz, a tulajdonképpeni léthez, hiszen annak a tulajdonképpeni pillanatnak a feltárulásából (jövőbe nyílásából) ered, amelyet éppen a voltta válás tesz megragadhatóvá. Másfelől ez a fenomén a „meg nem tartáson”, az örökös voltságon, a múlt időbeliségén alapul.

A heideggeri gondolatmenet megértésének ezen a pontján következik a legnehezebb kérdés: *Ki az alanya a felejtésnek?* Alanynak tekinthetnénk a nem tulajdonképpeni módon egzisztáló jelenvalólétet, csakhogy az akárki éppen azért nem alanszerű létező, mert nem ragadható meg az eksztatikus időiség struktúrájában. Éppen ezért nem igazán lehet tudni, hogy amikor felejtésről beszél Heidegger, akkor *miféle* jelenvalólétre gondol. Merthogy a mindennapiság jelenvalóléte, az akárki „inkább menekül elzárkózón egy meghatározott lenni-tudástól” – a jelen ilyenkor tovaugrik. A tovaugrás okán pedig az akárkiben egyszerűen nem teremődhet meg a felejtés akként, ahogyan azt Heidegger tételezni szeretné: a tulajdonképpeni értelem előli elzáródásként. A „tovaugrás” jelensége az idő feltételezett egységében mutatkozó hézagra figyelmeztet. Az akárki a jelen tovaugrásában, a hézagban, a hasadékban rejtőzik. Az akárki nem rendelkezik az egész létezését átfogó tekintettel, hiszen az ő nézését csak a pusztán kíváncsiság uralja, nem értelmezhető tehát az egzisztenciális analitika által megkonstruált időiség keretein belül. Az akárki ideje csak és kizárólag a jelen idő: végtelen most. A mostnak nincs eksztatikus szerkezete (nincs sem jövője, sem múltja), mert nincs benne kimozdulás a saját idősíkból. A most semmi más, mint reflexió nélküli pillanat. Heidegger ezt negatív jellegzetességnek tekinti, ám számunkra inkább úgy tűnik, hogy pontosan ez kínál lehetőséget egy újfajta szubjektivitás megalapozásához. Az akárki (a felejtés alanyaként) pontosan azért válhat nyitott szubjektummá, mert nem ragadható meg az eksztatikus időszerkezet keretei között.

5. Az idő hasadékában – másokkal együtt

A heideggeri egzisztenciális analitika a *kimozdulás elvére* épül ugyanúgy, ahogyan az intencionalitás fenomenológiai elmélete is. A *kimozdulás* lehetővé teszi az eksztázist, azaz lehetővé teszi egyfelől az eltávolodást egy adott (éppen átélt) most pillanattól, másfelől a ráirányulást egy másik most pillanatra. A ráirányulást Husserl „valami felé tartó életként” magyarázza, amit a „benyomással adódó előrepillantás” (*impressionaler Blick*) tesz lehetővé.¹¹ Az akárki nem képes erre a kimozdulásra, nem rendelkezik sem tekintettel, sem „előrepillantással”, hiszen szigorúan csak a jelenben, az adott most pillanatban tartózkodik, éppen ezért nem is ragadható meg az idő eksztatikus

¹¹ Vö.: Tengelyi László: *Idő és ősbnyomás*. In: uő: *Tapasztalat és kifejezés*. Atlantisz, Bp., 2007. 125–156.

szerkezetében. Ahogyan az eksztatikus intencionalitásra épülő fenomenológia nem képes egy csak a mostot átélő szubjektumot megragadni, ugyanúgy az eksztatikus időbeliséget feltételező egzisztenciális analitika sem. Pedig Heidegger korai korszakának fenomenológiájában nagyon erőteljes a hermeneutikai összetevő: a fenomenológia problémája szigorúan a világban-benne-lét mezején kerül kifejtésre a lét kérdéséhez és egy kitüntetett létezőhöz, a jelenvalóléthez kötve. Ebben az egzisztenciális színezetű fenomenológiában a fenomén az emberi-megértő viszony függvénye. És mégis: az a létező, aki a mindennapiságba és jelentéktelenségbe beleveszett emberhez legközelebb állónak tűnik, aki tehát többnyire én vagyok, egyszóval az akárkiként megnevezett mindennapi jelenvalólét kitérül az egzisztenciális analitika vizsgálati módszere elől. Kitérül, mert ideje nem a kivételjellegű pillanat, hanem a folyamatos most – az idő hasadéka.

Az akárki létezésének a jelenben van egzisztenciális értelme, nem tud jövőre irányult lenni, ezért is jellemzi a hanyatlás. A tulajdonképpeniséggel nem a felejtés áll szemben, hanem a hanyatlás, pontosabban a hanyatlás diszpozíciói: a fecsegés, az elidegenedés, a kétértelműség, a kíváncsiság és így tovább (vö. 38. §; 207–212). A hanyatlás idősíkjá, amelyben Heidegger akárkije többnyire tartózkodik, amelyben „eloldódik Énjétől és Önmagától”, amelyben elidegenedik tulajdonképpeniségétől: a most jelene, a nem tulajdonképpeni jelen idő. A most hézagot képez, távolságot a tulajdonképpeni jövő és a tulajdonképpeni voltság között. És a távolságot az eksztatikus kimozdulások nem szüntetik meg, ellenkezőleg: fenntartják. Talán csak egy olyan felejtéseszme révén lehetne a jövő és a voltság között átjárást teremteni, amely nem a voltta válás struktúráját hordozza, hanem az egyik most pillanatból a másikba való előretörekvő mozgást.

Heidegger a tulajdonképpeniséggel szembeni meghatározottságok leírása során rámutat az akárkilét és a felejtés filozófiai megkerülhetetlen kérdéseire. De az általa vázolt időszerkezet elhibázott: a múltta válásként felfogott felejtésből mint a tulajdonképpeni jelenvalólétnek a mindennapi életbe való visszajöveteléből az akárkit egyszerűen nem lehet megérteni. Kérdés, hogy benne rejtőzhet-e egyáltalán a Dasein-analitikában az a mozzanat, amely a visszajövetelt lehetővé teszi. Vagy másképpen fogalmazva: tételezhető-e olyan valaki, aki képes közvetíteni a legsajátabb lenni tudás és a másokkal való mindennapos együttlét között – éppen önmaga elfelejtése révén? Tételezhető-e olyan valaki, aki elfelejtettként és öntudatlanul bár, de hordozza „önmagát” mint afféle tulajdonképpenibb ént, s mindeközben képes együttlétet (*Mitsein*) is teremteni: odafordulást a Másikhoz, áthajlást a Másikba? És továbbmenve: a tulajdonképpeniségnek – már ha a mások létéhez kötődő megértést tulajdonképpeniségnek lehet nevezni – vajon nincs-e eredendő kötődése a végességre való irányultságon túl a jelenvalóság átélését lehetővé tevő (testies) gondoskodáshoz és gondozáshoz mint a másokhoz való létviszony alapfenoménjéhez? E kérdések megválaszolása újabb elemzéseket követel, de ezekre ebben az esszében nem térek ki.

Az viszont az eddigiekből is nyilvánvaló, hogy a felejtés jelenségének megértéséhez alapvető felismeréseket kínál az akárkifenomén! Sőt, úgy vélem, hogy Heidegger korai opuszában éppenséggel ez a mindennapiság struktúrájában megragadott létező, a *das Man* a legnagyobb felfedezés, melynek jelentősége túlmutat a félbemaradt vállalkozás kudarcán. Az akárki fenomenjével Heidegger azt a létezőt állította a létezés középpontjába, amely képes eloldódni a tulajdonképpeniségtől, képes Önmaga elveszettségében tartózkodni, nem keresi az igazságot, hanem átengedi magát a világnak („abban találja meg magát, *amit művel*”). A *das Man* itt pontosan azok az attribútumok jellemzik, amelyekkel az imént a „nyitott szubjektum”-ot, azaz a viszonyban álló létezőt jellemeztük. Ugyanakkor világos, hogy a „nyitott én” szubjektivitásának feltárásához az időnek egy másféle, nem eksztatikus felfogására van szükség – nos, ezt Heideggernél nem találjuk meg.

Horváth Orsolya

Heidegger emberlétről való felfogásának radikálisága és ennek gyökerei: az 1924-es Luther-referátum

Heidegger a *Lét és idő* készülődésének éveiben erős teológiai impulzusok érték. Ezeknek az inspirációknak a feltárása önmagában is izgalmas, mert nem csak hogy hozzájárulhat Heidegger *Lét és idő*béli filozófiájának és e filozófia későbbi változásainak gazdagabb értéséhez, hanem egyúttal számos félreértés előtt is megnyithatja a kaput, azaz valódi filozófiai érdekeket tud mozgásba hozni. A következőkben azonban nem egy olyan teológiai motívumot rajzolok meg, amely döntő befolyást gyakorolt Heidegger alakuló filozófiájára, hanem megpróbálom magának a teológiai inspirációnak a működését, a hogyanját megragadni ebben a filozófiában, mert ez szerintem még a filozófiában megjelenő teológiai motívumok kérdésénél is izgalmasabb. Végző soron azt kérdezem: *hogyan* kerülnek Heidegger filozófiájába teológiai motívumok? Ehhez egy olyan szöveget választottam, amivel sem nem könnyű, sem nem kézenfekvő foglalkozni, mégpedig az 1924-ben született hallgatói feljegyzést Heidegger két részes Luther referátumáról Bultmann szemináriumán. Először nézzük meg, mit lehet tudni erről a szövegről, aztán térjünk ki arra, miért nem magától értetődő a vele való foglalkozás.

A referátum sajátosságai

A szöveg először 1996-ban jelent meg Bultmann, Bernd Jaspert által közreadott újszövetségi szemináriumainak jegyzőkönyvei között.¹ A 2009-ben megjelent, ugyancsak német eredetű közlő, Bultmann és Heidegger levelezését tartalmazó kötet innen veszi át a szeminárium jegyzőkönyvét.² A szöveg számos latin nyelvű részletet tartalmaz,³ hiszen Luther kiemelt írásai ezen a nyelven születtek, ám ezek a német kiadások a latin részek

¹ Bernd JASPERT (Hg.), *Sachgemäße Exegese. Die Protokolle aus Rudolf Bultmanns Neutestamentlichen Seminaren 1921–1951*, Elwert, Marburg, 1996, 28–33.

² Rudolf BULTMANN–Martin HEIDEGGER, *Briefwechsel 1925–1975*, Andreas GROSSMANN–Christof LANDMESSER (Hg.), Tübingen, Mohr Siebeck, 2009, 263–271. (továbbiakban LR)

³ Köszönöm Bárány Istvánnak a latin nyelvű részek értelmezésében nyújtott segítségét.

fordításait nem adják meg. A referátum, pontosabban referátumok 2007-ben jelentek meg angol nyelven abban a kötetben, amely Heidegger korai, az összkiadásban nem közölt kisebb írásait és dokumentumokat gyűjtött egybe, hogy ez által is láthatóvá váljon Heidegger filozófiai útja a *Lét és időig*.⁴ Ennek az angol nyelvű közlésnek megvan az az előnye, hogy a latin részek fordításait is megadja, így a forrást egynyelvűként olvashatjuk.

A két részes referátumot Heidegger 1924. február 14-én és 21-én tartotta Luther bűnfelfogásáról – tehát nem sokkal Marburgba érkezése után. Ekkor szinte azonnal életre szólónak bizonyuló barátságot kötöttek Bultmann-nal. A szeminárium, amelyen az előadás elhangzott, Bultmann által került kiírásra teológushallgatóknak, a címe szerint Pál apostol etikájával foglalkozott, ez tehát a kontextusa a Luther bűnfelfogásáról való gondolkodásnak.

Az előadás, illetve annak jegyzőkönyve nem egy részleteiben kidolgozott, feszes gondolatmenetet rögzít, hanem néhány gondolatot rendez kaleidoszkóp-szerű rajzolatba. Mindkét rész először néhány bekezdésben rögzíti Heidegger megfontolásait átfogóan, majd a kiemelt Luther-szövegekre tér át. Az első részben Heidegger három szöveget állít előtérbe a korai Luthertől. Az első az ún. Bernhardi-disputáció (1516), melyre Heidegger „Quaestio de viribus”-ként utal, a disputáció első szavai nyomán.⁵ A második a Disputáció a skolasztikus teológia ellen (1517),⁶ a harmadik a Heidelbergi disputáció (1518).⁷ A referátum folytatásában Heidegger áttér Luther késői gondolkodására, és kézenfekvő módon Luther hatalmas terjedelmű, 1544-es Genézis kommentárját veszi alapul Luther bűnfelfogásának elemzéséhez.⁸ Figyelemreméltó, hogy Heidegger ebben a referátumban nem foglalkozik *A szolgálai akarát* című írással,⁹ amely pedig Luther egyetlen rendszeres értekezése, éppen antropológiai fókusszal.

⁴Theodore J. KISIEL–Thomas SHEEHAN (ed.), *Becoming Heidegger: On the Trail of His Early Occasional Writings, 1910-1927*, Northwestern University Press, Evanston, Illionis, 2007, 187–196.

⁵WA (Martin LUTHER, *Werke. Kritische Gesamtausgabe [Weimarer Ausgabe] 1–73*. Böhlau, Weimar, 1883–2009, továbbiakban WA és kötetszám) 1,145–151. Quaestio de viribus et voluntate hominis sine gratia disputata/Disputationsfrage über die Kräfte und den Willen des Menschen ohne Gnade (1516), Übersetzung: Wilfried Härle, in Martin LUTHER, *Lateinisch-Deutsche Studienausgabe Band 1. Der Mensch vor Gott*, Evangelische Verlagsanstalt, Leipzig, 2006 (továbbiakban LDStA 1), 1–17. Magyarul: előkészületben a Luther Válogatott Művei sorozat 1-es kötetében (továbbiakban LVM 1).

⁶WA 1,224–228. Disputatio contra scholasticam theologiam/Disputation gegen die scholastische Theologie (1517), Übersetzung: Wilfried Härle, in LDStA 1,19–33. Magyarul: előkészületben a LVM 1-ben (részletek olvashatók Itzész Gábor fordításában: ITZÉSZ Gábor, *Initia reformationis. Luther vitája a skolasztikus teológiával és a 95 tétel*, in HORVÁTH E.–SARNYAI Cs.–VASSÁNYI M. (szerk.), *Egyházi és vallási reformtörékvések régen és ma*, Kairosz, Budapest, 2020, 67–92.).

⁷WA 1,353–374. Disputatio Heidelbergae habita /Heidelberger Diputation (1518), Übersetzung: Wilfried Härle, in LDStA 1,35–69. Magyarul: LUTHER Márton: *Heidelbergi disputáció*, fordította Nagybocksai Vilmos, Magyarországi Luther Szövetség, Budapest, 1999 (továbbiakban HD).

⁸WA 42–44. kötetek.

⁹LUTHER Márton, *A szolgálai akarát. De servo arbitrio 1525*, fordította Jakabné Csizmazia Eszter–Weltler Ödön–Weltler Sándor, Magyarországi Luther Szövetség, Budapest, 2006. (Magyar Luther Könyvek 11.)

A jegyzőkönyvben tükröződő szöveg munka számos problémát vet fel. Ugyanis Heidegger sokat idéz Luthertől, ám hol szó szerint, hol pedig nem, ráadásul a saját meg gondolásait, megjegyzéseit is be-beszúrja Luther tartalmi, vagy szó szerinti idézetei közé. Ehhez járul a nyelvi kettőtség problémája, amire már utaltam, tehát Heidegger e jegyzőkönyv tanúsága szerint nem németül hivatkozik Lutherre, hanem latinul. Ha mindehhez hozzávesszük, hogy hallgatói feljegyzésről van szó, akkor láthatóvá válik, miért nem magától értetődő az ezzel a dokumentummal való foglalkozás.

Ha a következőkben sikerül a Luther szövegek hálóját valamennyire kibogozni, akkor reményeim szerint megmutatkozik, hogy ez a szöveg éppen azért nevezhető ideálisnak a feltett kérdésünk szempontjából, mert Heidegger filozófiai érdekei indirekt módon jelennek meg a Lutherrel való foglalkozás során, tehát nem ezek kifejtése a célja, így pedig filozófiája belső mozgatórugói, a teológiai motívumok mozgásai és e mozgások révén bekövetkező változásaik közvetlenebbül tárulhatnak fel.

A bűnlétként értett emberlét

Heidegger központi állítása a referátumban, hogy a bűn Luthernél nem etikai kategória, azaz nem valamely tett, vagy tettek konkrét jellemzője, hanem egyáltalán az ember létállapotának karaktere. Luther szerint, így Heidegger, az emberi természet romlott (*corrupta*). Tehát, fűzi hozzá Heidegger a Genézis előadáshoz, „az ember léte mint olyan maga bűn”,¹⁰ nem bűnös csupán, azaz a bűn nem valamilyen tulajdonságát jelöli, hanem az ősbűn folyományaként létében vált bűnné. Ennek alapján mondhatja Heidegger, hogy „a bűn Luthernél egzisztenciafogalom”.¹¹ Ennek az egzisztenciafogalomnak azonban ezen a helyen a kontextusa teológiai. Heidegger az előadás elején, a kérdés megfogalmazásánál is egyértelművé teszi ezt: „Mit jelent a bűn, ha az ember Istenhez való viszonyát teológiai problémaként fejtjük ki?”¹² Teológiai nézőpontból tekintve tehát a bűn azért válhat Luthernél egzisztenciafogalommal, mert azt jelenti, hogy az ember az ősbűn nyomán elveszítette eredeti Isten elé állítottságát (*Gestelltsein vor Gott*). Azaz a bűn az ember Istenhez való viszonyát bontja meg, és ezek szerint nem csupán távolabb kerül tőle, hanem kikerül jelenléte teréből – egy új létállapotba kerül.¹³ Ennek a bűnértelmezésnek a jelentőségét, jobban mondva okát, Heidegger világosan felmutatja Luthernél. A bűnértelmezés tétjét az értelmzés középpontjába állítja: ezzel kezdí az egész referátumot, mielőtt még hozzáfogna Luther egyes gondolatainak kiemeléséhez és mielőtt megfogalmazná ehhez fűzött

¹⁰ LR 267.

¹¹ Uo.

¹² LR 264.

¹³ Lásd a LR 269. oldalán Heidegger Genézis interpretációját Luther nyomán: az ember „elveszíti eredeti Isten előtti létét”. Ennek nyomán a bűnt létvesztésként is lehet definiálni.

megjegyzéseit, mintegy összefoglalásként előrebocsátja. Eszerint az ősbűn és a megváltás egymással arányos: minél kevésbé értjük radikálisan a bűnt, annál inkább leértékeljük a megváltást, és fordítva: minél radikálisabban értjük a bűnt, annál inkább felértékeljük a megváltást.¹⁴ A vizsgálódásunk számára elsődlegesen meghatározó probléma, ahogyan azt a következőkben kiemelem majd, már ebben a bevezetésnek tekinthető első szakaszban megjelenik. Heidegger érdeklődésének előterében az emberértelmezés áll. Ugyanez a kérdés jelöli ki Luther érdeklődésének a fő irányát is. Csakhogy Luthernél az ember bűnlétének értelmezése elválaszthatatlan megváltásának a kérdésétől. Heidegger ebben a bevezetésnek tekinthető szakaszban teológiai nézőpontból is pontosan fogalmazza meg: attól függ, hogy hogyan gondolkodunk a megváltásról, hogy milyen elgondolásunk van a bűnről. A bűn (és emberlét) kérdése tehát ebben az összefüggésben nem függetleníthető a megváltás problémájától. Éppen a megváltás helyes értésének szándéka miatt mondható, ahogyan Heidegger kiemeli, hogy „az emberi lét romlottságát (*corruptio*) nem lehet elég radikálisan felfogni.”¹⁵ Ezt emeli ki központi gondolatként az 1516-os vitairat esetében is: „*Corruptio amplificanda est*”, azaz „a romlottságot erősebben kell hangsúlyozni”. A következőkben annak járok utána, hogy ebben a függelmi viszonyban hogyan jelenik meg Heidegger olvasatában Luther felfogása a bűnként értett emberlétről.

Függés és iszonyodás

Luther korai gondolkodását fürkészve Heidegger időrendben halad. Az 1516-os Bernhardi-disputációra utal először anélkül, hogy egyes szakaszokat kiemelne. Ezt a korai disputációt egyébként nem Luther írta, hanem Bartholomaeus Bernhardi fogalmazta meg önállóan, Luther vezetése mellett, innen az elnevezése is.¹⁶ Bernhardi összefoglalásának ebben a vitára alkalmas, tézisszerű formában Luther exegetikai előadássorozata képezte az alapját a Római levélről 1515/16-ból, amelyben Luthernek a reformáció alapjául szolgáló teológiai belátásai formálódtak ki.¹⁷ Heidegger a Bernhardi-disputáció értelmezésében a bűn – itt is az ősbűnt értve ez alatt – hatására (*affectus*) koncentrált. Azt mondja, hogy Luther ezekben a tézisekben „az ember dolgokhoz való hozzáállásának

¹⁴ LR 264.

¹⁵ Uo. Judith Wolfé röviden foglalkozik ezzel a referátummal könyvében, és ezt a gondolatot emeli ki belőle. (Judith WOLFE, *Heidegger and Theology*, Bloomsbury, London, 2014, 68–69.)

¹⁶ „A tétel sor viszont nem tőlem származik, hanem Bartholomaeus magiszter szerkesztette így egybe, éppen az én előadásaimat ugatók szólaiman felháborodva.” írja Luther levelében (26-os sz.) in Martin LUTHER, *Levelek, Luther Válogatott Művei 7.*, CSEPREGI Zoltán (szerk.), Luther Kiadó, Budapest, 2013 (LVM 7), 49.

¹⁷ CSEPREGI Zoltán, Bevezetés, in Martin LUTHER, *A Római és a Galata levél magyarázata, Luther Válogatott Művei 9.*, CSEPREGI Zoltán–HORVÁTH Orsolya–KRÄHLING Edit (szerk.), Luther Kiadó, Budapest, 2020, (továbbiakban LVM 9), 23.; Vö. Wilfried HÄRLE, Einleitung, in LDStA 1., XII–XIII.

[azaz dolgokhoz való odaállított-létének (*Gestelltsein*)] módjára, a tőlük való iszonyat-létre (*Entsetztsein*)” figyel, „ami a tőlük való függésből ered.”¹⁸ Ez az értelmezés egyértelműen megmutatja, hogy Heidegger saját alakul, a *Lét és idő* felé tartó filozófiája felől tekint Lutherre, és pedig annyiban kitüntetett számára egy-egy gondolat, amennyiben az eleve saját filozófiájával áll mintegy párbeszédben.¹⁹ Heidegger számára Luther gondolkodásában az ember világhoz való viszonya a döntő, pontosabban az a világhoz való viszony, amely az ősbűn hatására radikálisan megváltozott. Hiszen ha az ember létvesztést (ahogyan korábban neveztem) szenvedett el az ősbűn következtében, akkor ez természetesen kihat a világhoz való viszonyára is. Heideggert az izgatja, hogy Luther mit mond erről a világhoz való megváltozott viszonyról. Két mozzanat tűnik érdekesnek számomra a Heidegger-értelmezésben: az egyik az ember dolgoktól való függése, a másik a tőlük való iszonyodás. Heidegger egyenesen azt állítja, hogy azért iszonyodik az ember ebben az új léthelyzetben a dolgoktól, mert tőlük függ. Ilyesmirel így Luther nyilvánvalóan nem beszél. Ám ennek a heideggeri gondolatnak az egyértelmű forrását megtaláljuk a Bernhardi-disputációban, és a következőkben terítékre kerülő Luther-szövegekben is. Härle szerint a Bernhardi-disputáció középpontjában Róm 8,20 áll,²⁰ azaz az ember és világ ősbűn utáni viszonya. Az első tételhez fűzött első kiegészítés szerint az ember a rajta kívüli teremtményeket is semmissé tette (*nichtig macht*), melyek pedig eleve jók voltak (lásd 1Móz). Ennek az állításnak az alapja Róm 8,20: „A teremtett világ hiábavalóság²¹ alá vetetett, nem önként, hanem azért, a ki az alá vetette.”²² Majd a gondolatmenet így folytatódik:

„Ebből nyilvánvalóan következik, hogy [a teremtett világ] nem saját hibájából, hanem kívülről vált semmissé és károssá (*nichtig und schädlich*), mert az ember véleménye és téves megítélése által, avagy fonák szeretete és ragaszkodása (*Hingabe*) által többre értékelte, mint ami igazából. Ahogy a szalmát, ha az ember táplálékaként tüntetnénk föl, többre becsülnénk, mint ami.”²³

¹⁸ LR 264–265.

¹⁹ Minden bizonnyal ez az oka annak, hogy a *Heidelbergi disputáció* és nagyhatású teológiája csak utalásszerűen kerül elő, és úgy tűnik, nem szervesül a referátumban, holott Heidegger is úgy jellemzi e tételsort, hogy ebben jelenik meg a legkiemelkedettebben Luther korai bünfelfogása (LR 266.).

²⁰ HÄRLE, Einleitung, in LDStA 1., XIII.

²¹ „τῆ γὰρ ματαιότητι ἢ κτίσις ὑπετάγη, οὐχ ἑκούσα ἀλλὰ διὰ τὸν ὑποτάξαντα, ἐφ’ ἐλπίδι” A ματαιότης, itt hiábavalóságnak fordított kifejezést a SZIT (Szent István Társulat) múlandóságnak, Luther *Vergänglichkeit*-nak, a Vulgata *vanitas*-nak fordítja; az igei alak jelentéstartománya a hiábavalóvá tesz, megüresít, megsemmisít körében mozog, ezért is beszélhet a disputa 2009-es német fordítása *nichtig machen*-ről.

²² LDStA 1, 2–3. (A bibliai idézet Károli 1908-as revízió szerint, továbbiakban KG.)

²³ LDStA 1, 4–5.

Érdeemes ezt a Bernhardi-disputációban megjelenő gondolatot forrásával, a Római levél előadással összevetni, mert ott – véleményem szerint – egyértelműbben rajzolódik ki Luther álláspontja. Heidegger egyébként, még ha ebben a referátumban nem is hivatkozik rá, jól ismerhette ezt az előadásorozatot Luthertől: már az 1919-20-as tanévi szemeszterére készült misztika-előadásokhoz készített vázlatában is hivatkozik erre az exegézisre.²⁴ Lássuk tehát a gondolat forrását a Római levél magyarázatból:

„Tehát a teremtmény a saját bűne nélkül, kívülről válik hiábavalóvá, rosszá, ártalmassá stb. Úgy ti., hogy téves vélekedés és megítélés miatt vagy eltérült szeretetből és élvezetből az ember jelentősebbnek gondolja, mint amilyen valójában; és az ember, aki fogékony Isten iránt, s egyedül Isten elégítheti ki, már ami az értelmét és a lelkét illeti, azt képzeletbe magának, hogy a teremtményekben ezt a megnyugvást és kielégülést megtalálja. Ennek a hiábavalóságnak van tehát alávetve a teremtmény (azaz a kifordult élvezetnek), amiképpen a széna önmagában jó és nem hiábavaló dolog; jó, szükséges és hasznos a jószágnak, de az embernek táplálékként hiábavaló és haszontalan, s ha az ember mégis táplálékként veszi magához, a széna magasabb és méltóbb helyre kerül, mint saját természete folytán kerülné. [...] Minden ember így tesz, aki Ádámotól született, és a Szentlélek nélkül él.”²⁵

Ez utóbbi idézetből rajzolódhat ki számunkra Heidegger Luther-értelmezésének fókusza. Itt ugyanis nem csak az a gondolat jelenik meg, hogy az ember az új lét-helyzetben többre értékeli a világot és dolgait, mint amik, hanem az is, hogy a csak Istenből eredő kielégülést az ember ezekben a felértékelt dolgokban véli megtalálni, tehát Isten helyett ezektől függ. Heidegger, azt hiszem, azért kapcsolhatja össze ezt az itt egyértelműen kirajzolódó függés-gondolatot a dolgoktól való viszonyt itt nem megjelenő gondolatával, mert más Luther szövegeket is szem előtt tartva ezt az összefüggést rekonstruálja. Elegendő, ha Luther késői ősbűn értelmezésére gondolunk 1544-ből, melyre Heidegger ebben a referátumban hosszan hivatkozik. Ennek elemzése során, a referátum második részében, Heidegger kiemeli, hogy mivel a bűn az ember létmódja (*Weise des Seins des Menschen*), a mozgatottság, hatás (*Bewegtheit*) határozza meg, azaz a bűn az embert egyre mélyebbre húzza, a bűn nem statikus állapot. Az ember, értelmezi

²⁴ Martin HEIDEGGER, Die Philosophischen Grundlagen der mittelalterlichen Mystik, in Uő.: *Phänomenologie des religiösen Lebens*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1995 (GA 60), 301–337, 308. Vö. Theodore KISIEL, *The Genesis of Heidegger's Being and Time*, University of California Press, Berkeley and Los Angeles, California, 1995, 76–77.

²⁵ LUTHER, Római levél-előadás, Róm 8,20-hoz fűzött magyarázat, in LVM 9, 375. Fordította Krähling Edit.

Luthert Heidegger, Istentől való elfordultságában a világba állított (*in die Welt gestellt ist*). Itt a világba állítottság az Isten elé állítottság elvesztésének következménye, tehát az eredeti lét elvesztésének, s így az új, bűnlétnek a sajátossága. A bűn dinamikájának a következményei, sorolja Heidegger: [latin] mindenekelőtt a félelem avagy reszketés (*pavor*), a gyűlölet, és az Istentől való menekülés (mely jegyek persze, teszem hozzá, a Genézisben egyértelműen kirajzolódnak a bűneset következményeiként, lásd ehhez mindenekelőtt Isten és ember találkozását közvetlenül a bűneset után), amelyeket aztán a kétségbeesés, reménytelenség (*desperatio*) és megátalkodottság (képtelenség a megbánásra) követ.²⁶ A bűn következményeinek a felsorolásában a leginkább érzékeny leírás így hangzik a referátumban: „Az ember megijed Istentől *már a levelek halk neszezésére is*,²⁷ mert sajátlagos létében reszket.”²⁸ Menekül Istentől, folytatja Heidegger Luther gondolatainak rekonstrukcióját, és [latin] értelme romlottnak bizonyul. „[némettel kevert latin] Menekül, mert nem látja be, hogy a bűn az Istentől való igazi elszakadást jelenti, amit már nem lehet nagyobb meneküléssel tetézni.”²⁹ A bűn végső foka, zárja a következmények taglalását Heidegger, Isten vádolása, amikor a teremtmény a bűnt magába a teremtőbe helyezi át, hogy magát felmentse. Az engedetlenségből így a teremtő meggyalázása válik. Ám a Luther gondolatmenet rekonstrukciója nem fejeződik be itt. A Genézis kommentár végső szava a kegyelem, tudniillik az, hogy a kegyelem teljessége éppen az istengyalázáson tud megmutatkozni.

Egyrészt tehát a Heidegger által hivatkozott Luther szövegek mentén megtaláltuk a heideggeri világba állított emberlét alapsajátosságának egyes forrásait, miszerint – ahogyan Heidegger kiemeli – függ a világ dolgaitól és ezért fél. Ezek a motívumok a *Lét és időben* a világban-való-lét (*in-der-Welt-sein*), és a szorongás fenomenjeiben tükröződnek.³⁰ Az utóbbi, késői Luther szöveg ahhoz is támpontul szolgálhatott, hogy az ősbűn, amit Heidegger Luther nyomán egyfajta létállapot-változásként írt le, hogyan határozza meg a konkrét ember bűnlétét. Ez a lét a *Lét és időben*, immár ontológiai értelemben véve, bűnös létként határozódik meg,³¹ mely karakterizálásban ugyancsak jól kivehetően tükröződik vissza Luther Heidegger szerint radikális bűn-felfogása.

²⁶ LR 268.

²⁷ Nem tudtam megtalálni ennek a képnek az egyértelmű forrását. Minden bizonnyal 1Móz 3,8-ra vezethető vissza: „És [Ádám és Éva] meghallák az Úr Isten szavát, a ki hűvös alkonyatkor a kertben jár vala; és elrejtőzék az ember és az ő felesége az Úr Isten elől a kert fái között.” (KG) Az Úr járása nyomán mozdulhatnak meg a lehullott levelek, és erre a finom hangra rettenhet meg és rejtőzhet el az ember.

²⁸ LR 269. (Kiemelés H. O.)

²⁹ Uo.

³⁰ Martin HEIDEGGER, *Lét és idő*, fordította Vajda Mihály et al., Osiris, Budapest, 2007, 71–79. és 217–224. Ebben az utóbbi részletben Heidegger ugyancsak hivatkozik Luther Genézis kommentárjára: 224.

³¹ Uo. 324–342.

A szükségszerű korreláció

Ám e vizsgálódások elején azt mondtam, hogy ezúttal nem a *Lét és időben* szereplő főfogalmak forrásmintázatait szeretném felmutatni Luthernél, illetve Heidegger Luther értelmezésében. Bár tagadhatatlan, hogy a most elemzett dokumentum is arról árulkodik, hogy Luther radikális teológiája jóval erőteljesebb hatással volt a *Lét és időre*, mint talán azt elsőre gondolnánk. Ennek a referátumnak a kapcsán most azt a kérdést szegeztük Heidegger itt megjelenő gondolkodásának, hogy *hogyan* jelennek meg a teológiai minták a filozófiai gondolkodásban, mert ez a probléma még maguknál a mintázatoknál is érdekesebb.³² Innen nézve láthatjuk majd meg, hogy az ember világhoz való megváltozott viszonya kérdésének, amit eddig feszegettünk, mi a jelentősége a számunkra most kitüntetett kérdést tekintve.

Az 1544-es Genézis előadás bemutatása korábban azzal zárult, hogy ahol az ősbűn következményeinek a számbavétele során, a bűn dinamikájának köszönhetően, az elképzelhető legmélyebbre került az ember, ami az adott kontextusban azt jelenti, hogy a lehető legtávolabb Istentől, azaz az ellensége lett, éppen ott bukkan fel a kegyelem, ami az Istennel való kapcsolat helyreállításáról ad hírt. Ezen a kiindulóponton próbálom meg felmutatni a teológiai motívumok mozgását Heidegger filozófiájában. Egyelőre maradjunk a Genézis-előadásoknál.³³ A Luther-referátum második részét Heidegger azzal a megállapítással kezdi, hogy az ember ún. eredeti igazságáról (*justitia originalis*) való felfogások között alapvető különbség van. Ezzel az indítással tehát Heidegger az ősbűn előtti emberképhez lép vissza, mert – mint mindjárt látni fogjuk – ebből eredeztethetőek aztán a bűntelmezések különbségei. Luther felfogását Heidegger kézenfekvő és bevett módon a skolasztikával állítja szembe: míg a skolasztika, mondja, egyfajta díszként tekintette az ember eredeti igazságát, addig Luther ezt az ember természeteként értette. Ebből következik Heidegger szerint, hogy a skolasztika bűnfelfogása sem radikális, inkább csak a felszín érinti: ha az igazság eleve nem volt az ember természete, akkor nyilvánvalóan az ennek elvesztését jelentő bűn sem az, a bűn nem az ember új, megváltozott természete. A kérdés eldöntéséhez Heidegger Luthernél egy, a fenomenológia jelszavához (Vissza a dolgokhoz!) erősen közelítő módszertani elvet emel ki, tudniillik azt, hogy Luther a tapasztalásra (*experientia*) hivatkozik a kérdés tárgyalásánál: „[latin] Meneküljünk ezektől az örütségektől és kövessük inkább a tapasztalást!”³⁴ A hivatkozás után Heidegger hozzáteszi: „A tapasztalás tanít minket”

³² A kérdést részletesen, több szerző bevonásával tárgyalom könyvemben: HORVÁTH Orsolya, *Inspirációk és ellentétek filozófiai és teológiai gondolkodás között*. L'Harmattan–Magyar Daseinanalitikai Egyesület, Budapest, 2022.

³³ LR 267–270.

³⁴ LR 267.

az ember nyomorúságáról.³⁵ A tapasztalás pedig azt mutatja, hogy „*Die natura hominis ist corrupta*”, keveri a német és a latin nyelvet Heidegger, azaz az ember természete az, hogy bűnös – erről az iméntiekben már beszéltünk. A számunkra meghatározó fordulat a gondolatmenetben most következik, amikor Heidegger Luthert értelmezve kiemeli, hogy a bűn nagyságát azonban csak akkor érthetjük meg, ha Istent Istenként látjuk, „mert csak ekkor értjük meg, hogy mit jelent az *aversio Dei*, azaz az elfordulás.”³⁶ A most szóban forgó kontextusban tehát a bűnlét megértésének egyetlen lehetősége az, amit Heidegger korrelatív vizsgálódásnak (*korrelative Betrachtung*) nevez.³⁷ Erre a módszerre teológiai összefüggésben azért van szükség, mert egy olyan fenoménhez akarunk hozzáférkőzni, amelyik egy másikkal korrelatív viszonyban áll, ami lehetetlenné teszi, hogy egyiket a másik nélkül érthessük meg, a megértésben a két megérteni kívánt fenomén folyvást egymáshoz utalja a kérdezőt. Bár Heidegger számára ezen a helyen nem érdekes, hogy Istent meg lehet-e ismerni, csupán az a tény foglalkoztatja, hogy a teológiai bűnmegértés szükségképpen az Isten-értésre utalt. Ezzel a függelmi viszonnal találkoztunk korábban is a referátum bevezető szakaszában, ahol a bűn és a megváltás közötti kapcsolatról beszéltünk, és azt mondtuk, hogy e kettő értése nem választható el egymástól: csak ha radikalitásában fogom fel a bűnt, akkor fogom fel radikalitásában a megváltást, ha viszont a bűnértelmezésben a bűn az emberi természet felszínét súrolja csak, akkor a megváltás is elsikkad. Ezt a kölcsönös egymásrautaltságot fedezhettük fel az 1544-es Genézis-előadás végkifejletében is: eljutunk ugyan a bűn következményeinek egyre mélyülő szintjeire, de ennek a hatássornak a végén nem a teljes elveszettség lakik, hanem éppen itt érkezhethet meg a kegyelem. A bűn elhagyhatatlan ellenpólusa tehát az, amit Heidegger Luther nyomán hol kegyelemnek, hol megváltásnak, hol Istennek nevez.

Szabadulás a korreláció kényszerétől

Heidegger – és itt mozdulunk el teljes egyértelműséggel Luther teológiai látásától – ezt a szükségszerű korrelációs összefüggést tekinti a teológia korlátjának az emberről való beszéd során, azaz saját filozófiájában ettől a korrelációs – hadd fejezzem ki így – kényszerétől akar megszabadulni. A referátumban ez a következőképpen fejeződik ki. A referátum elején, a korai Lutherhez adott bevezetésében Heidegger beszél a bűnről, mint ami egy sajátos világhoz való viszonyt (*Gestelltsein zur Welt*) jelent, amelyről már volt szó. Ezt követően foglalja össze, hogy miben látja minden teológia feladatát: „az ember létét a világban

³⁵ LR 268.

³⁶ Uo.

³⁷ Uo.

úgy interpretálni, hogy az ember ebből a létből Istenhez tudjon érkezni.³⁸ Heidegger tehát vázolja ebben a referátumban, hogy hol látja a teológia korlátait: számára eleve adott az a cél, aminek megfelelően az ember létét a világban értelmeznie kell. Ha a megváltó és helyreállító Isten horizontját nem előfeltételezi, akkor az ember létét a világban, azaz a bűnlétet sem képes megközelíteni. Ezt a teológiai jellemzőt, a korrelációt az így értett világ és Isten között azért tartom döntőnek kiemelni Heidegger referátumában, mert véleményem szerint megmutatja, hogy Heidegger saját filozófiájában nem egyszerűen az Istentől megszabadított emberlétet helyezi vizsgálódásainak középpontjába, hiszen ő maga hangsúlyozza, hogy a teológiában korrelációs viszonyról beszélünk. Ami azt jelenti, hogy egyik függelmi viszonyban álló fenomént sem emelhetjük ki e kölcsönviszonyból anélkül, hogy el ne veszítené egyúttal sajátlagos karakterét, ami kizárólag az itt több ponton felmutatott egymásrautaltságban rajzolódik ki.

Heideggernek természetesen a teológiához képest megvan az a szabadsága filozófiájában, hogy az emberlétet Istentől szabadon értelmezze. Ám ezzel, mivel az Istennel való korrelációból kiszakítottuk, az emberlét karaktere is radikálisan megváltozik. Heidegger a különbséget is megfogalmazza e kétféleképpen értett emberlét között. Luthernek a skolasztikus teológia ellen írt disputációjából (1517) négy tételt emel ki, ezek: 17(18), 25, 30(32), 37(39). A 17(18)-as a korábban bemutatott bűn hatásának végső állomását írja le, amikor ti. az ember Isten ellen fordul, a következő a szenvedés kérdését állítja előtérbe – magyarázat híján távolról sem magától értetődő, hogy miért éppen ezt a tételt emeli ki Heidegger. A 30(32) és 37(39)-es tételeknél a szóban forgó Heidegger-olvasatban ugyancsak a bűn radikalitását emeli ki Luther. Mindezeknek a tételeknek az egyes részleteire most nem térhetünk ki, csupán a 30(32)-es egy részletét emelem ki, mert itt találjuk a választ a kérdésre, miben rejlik a különbség az istenrelációban álló emberlét, és az ebben a relációban nem álló emberlét között. Az idézett tétel így hangzik: „Az ember részéről viszont semmi más nem előzi meg a kegyelmet, mint felkészületlenség, sőt, ellenkezés.”³⁹ Majd ehhez fűzi hozzá Heidegger: „egzisztenciája lehetősége nem őbenne rejlik. (*Die Möglichkeit seiner Existenz liegt nicht in ihm.*)” Ez a meglátás körvonalazza az istenrelációban értett emberlét lényegét: ennek az emberlétnek ahhoz, hogy saját lehetőségéhez érkezhessen, túl kell nyúlnia önmagán – és nyilván világán – a túlnan felé, mert a sajátlétet kizárólag onnan nyerheti el. Ezzel együtt jár ugyanakkor, amit korábban a filozófia felől tekintve a teológia korlátjaként írtunk le, hogy ezt az emberlétet ebben a megközelítésben csakis úgy lehet elgondolni, mint amely megváltható. Ez pusztán

³⁸ LR 265.

³⁹ Büki Zsófia fordítása (szerkesztés, megjelenés előtt a LVM 1 kötetben). Heidegger így hivatkozik a tételre: „Az ember részéről semmi sem előzheti meg a kegyelmet, csak a kegyelemmel szembeni ellenkezés.” LR 266.

az emberlét felől tekintve azt jelenti, hogy világba állítottként, hiába, hogy az ebben a lutheri összefüggésben az Isten elé állítottság elvesztését jelenti, mégsem marad magára a világban, mert éppen az Isten elé állítottság elvesztésében találja meg őt Isten. Egzisztenciája lehetősége nem őbenne rejlik, de a teológia kontextusában nem kérdés, hogy ez a lehetőség reális lehetőség-e. Az istenrelációt elutasító, jelen esetben filozófiai emberkép ellenben úgy dolgozik az emberrel a világban, hogy semmilyen túlnant nem feltételez (zárójelben sincs ott!), azaz vállalja ennek az emberlétnek a karakterváltozását is: annak így, ha van, magában kell rejlenie saját lehetőségének, ha célja van, azt nem löheti saját magán túlra, a cél csakis saját világában tárulhat fel, ha hangot hall, az csak a saját (lásd Heidegger lelkiismeret-analízisét a *Lét és időben*), vagy a világ (lásd ugyanitt a fecsegés lármáját) hangja lehet, stb. Heidegger filozófiája a *Lét és időben* radikális végességfilozófia, ami azt jelenti: az emberlétet a világban minden tekintetben úgy próbálja megérteni, hogy semmilyen túlnant nem tételez, hanem valóban csak a világ és csak az ember van, mert ezt a filozófiát csak az érdekli a konkrét ember, azaz az ittlét analízisében, hogy kizárólag magából kiindulva hogyan van ez az ember.⁴⁰ Heidegger ebben a referátumban kiemelt teológiai meghatározottságoktól való megszabadulása ugyanakkor nem azt jelenti, hogy egyáltalán minden teológiai inspirációtól, vagy annak nyomaitól meg akarna szabadulni. Hanem csupán azt, hogy a végességet radikálisan akarja érvényesíteni a gondolkodásában, ez az a keret, ami megszabja filozófiája terét. Ugyanakkor viszont úgy tűnik, hogy abban a tekintetben nagyon is épít a teológia radikális végességlátására, ahogyan az megrajzolja a világba állított ember világhoz és dolgokhoz való viszonyát. Részben ezt láthattuk korábban az ember világba állított létének elemzésekor. Ám ezek a motívumok sem maradnak ugyanazok a teológia köréből kikerülve, hanem ezek is radikalizálódnak. Számomra – többek között – ez ennek a referátumnak a hozadéka, hogy amellet, hogy kivethető belőle a teológiától a filozófia felé való mozgás az emberlét analízisében, még az is megmutatkozik, hogy Heidegger a Luthernél csodált teológiai radikalitást akarja tovább mélyíteni, azaz tovább radikalizálni a világba állított emberlétről való filozófiai beszéddel.⁴¹

⁴⁰Vö. Az idő fogalmáról szóló 1924-es előadásban megjelenő módszertani megfontolással, amit Heidegger ugyancsak teológushallgatóknak tartott: „Ha a filozófus az időre kérdez, akkor el van tőkélve rá, hogy az időt az időből értse meg [...]” Martin HEIDEGGER, *Az idő fogalma*, fordította Fehér M. István, in Uő., *Az idő fogalma. A német egyetem önmegnyilatkozása. A rektorátus 1933/34*, Budapest, Kossuth, 1992, 27–51, 28. (kiemelés az eredetiben)

⁴¹Teológiai olvasatban ugyanakkor Heidegger ember-felfogásának radikalitása éppen visszalépés a kizárólag a korrelációs viszonyban adódó radikalitástól, azaz ez a filozófiai megközelítés – innen nézve – a korrelációs viszonyról való lemondással magát a végességet is szem elől veszi.

Heidegger feladatkijelölése filozófiája számára

Azt hiszem, ez a teológiához képest saját filozófiai feladat jelenik meg a referátum egy helyén, mégpedig már a Luther szövegek végén, egyfajta összegzésként. Ez a hely azért teszi fel a koronát az eddigiekre, mert itt Heidegger, nekem úgy tűnik, az adott kontextusban készít helyet saját filozófiájának és egyúttal jelöli ki a saját feladatát. Luther felfogása tehát, foglalja össze Heidegger, szöges ellentéte a skolasztikáénak: „a bűnt mint a hit alapvető ellentétét fogja fel”.⁴² „Teológiailag szólva ez azt jelenti – és a következő rész idézőjelben szerepel –, hogy [német] a hitet csak akkor érthetjük meg, ha a bűnt értjük, a bűnt pedig csak akkor érthetjük meg, ha az ember létéről magáról helyes értésünk van.”⁴³ Eszerint a hit és a bűn egymással az eddigiekben bemutatott korrelációs viszonyban van, ám „az ember létéről való helyes értés”-ről való beszédben szereplő „az ember léte maga”, ebben az összefüggésben, nem a bűn szinonimájaként érthető, hanem megnyitja azt az értelmezési lehetőséget, hogy ez a feladat, az emberlét helyes értése, a filozófiára vár, éppen mert ez az értés az egymással korrelációs viszonyban álló tartományokon kívül van, nem pedig azon belül.

Itt kerül tehát kijelölésre Heidegger filozófiájának a feladata: az emberlétet magát érteni, túl a teológiai korrelativitáson. Ez a feladatmeghatározás azonban azt is mondja, hogy az emberlétnek ez az értése a teológiai korrelációs viszony, a bűn és a hit értéséhez is elengedhetetlen. Erről a filozófiai programról kevés szó esik a referátumban, hiszen, ahogyan e gondolatmenet elején is igyekeztem elmondani, ez a referátum indirekt módon szól Heidegger filozófiai motivációiról. Ez utóbbi mozzanat azonban azért érdekfeszítő, mert Heidegger alakuló filozófiáját úgy mutatja be, mint amely úgy érti magát, hogy a teológia vonatkozásában megalapozó funkcióval bír. Ez a teológiát megalapozó szándék, azt hiszem, eredetibb Heidegger filozófiájában, mint egyáltalán a tudományok megalapozási szándéka. Ha pedig így van, akkor elképzelhető, hogy Heidegger filozófiájának később felerősödő aktivista vonásának gyökerei is e filozófia teológiához való kapcsolódásáig nyúlnak vissza.⁴⁴

Szabadulás az autoritástól

A referátum egy különös idézettel zárul, Luther helyett Kierkegaard-tól.⁴⁵ A célja ennek az idézetnek, hogy – legalábbis egy oldalról – megvilágítsa az eddig elhangzottakat.

⁴² LR 270.

⁴³ Uo.

⁴⁴ Vö. SCHWENDTNER Tibor, A válság szerepe a fiatal Heidegger gondolkodásában. In *Magyar Filozófiai Szemle* 2019/2. 92–105.

⁴⁵ KIERKEGAARD, Tagebuch, 1852. II. 284–286. Idézi LR 270.

Igazából ennek a résznek csak a végén találunk idézőjeles hivatkozást, ezt megelőzően Heidegger rekonstruálja Kierkegaard gondolatait.⁴⁶ Heidegger a protestantizmus és a katolicizmus viszonyáról beszél Kierkegaard nyomán. Ez a felütés azért nem meglepő, mert korábban Luther bűnértelmezését a skolasztika általában vett felfogásával állította szembe, ahol ugyancsak a hallgatók elé idézte a katolicizmus-protestantizmus kérdéskört. Ott Heidegger szembeállította egymással az autoritást és a tapasztalást (*experientia*), és ebből a különbségből vezette le a skolasztika és Luther bűn-felfogása, illetve emberről alkotott képek különbségét.⁴⁷ Ha a hit dolgaiban, mondja Heidegger, az egyház az autoritás, akkor ez csak azért lehet, mert isteni alapítású, ebből viszont az következik, hogy ezt racionális úton igazolni lehet és kell is. Azaz az ember a bűneset utáni állapotában sem veszíthette el Isten elé állított létét (*Gestelltsein vor Gott*), azaz képes Istent megismerni az ősbűn után is. Luther megközelítését viszont nem köti semmilyen autoritás, ezért tud ragaszkodni a tapasztaláshoz. Számomra az tűnik szokatlannak, hogy Isten racionális-közvetlen megismerhetőségét Heidegger ezen a helyen az autoritás kérdéséből vezeti le. Ez akkor viszont azt jelenti, megpróbálva továbbgondolni, amit Heidegger mond, hogy az autoritás kötöttsége nélkül, egyedül a tapasztalásra koncentrálna Isten megismerhetősége egészen más jelleget ölt. Heidegger számára azonban bizonyosan nem ez a felvetés döntő irányvétele. Hanem az, hogy a kérdezés, jelen esetben az emberlétre kérdezés akkor tud eljutni a tapasztalás radikalitásáig, ha szabaddá tud válni minden autoritástól. Heidegger ilyen szabad kérdezőnek látja Luthert, ahogyan ez az 1923-as *A fakticitás hermeneutikája* felvezetéséből kiderül,⁴⁸ ennyiben pedig rokonnak saját filozófiai törekvéseivel. Ám ebben a referátumban egyértelműen megmutatkozik, hogy hogyan kanyarodik el mégis Heidegger filozófiája Luther teológiai radikalizmusától (amely tehát nem tud megszabadulni a korrelációtól az emberlét vizsgálata során), mégpedig a filozófia radikalizmusának az irányába (amely viszont szabad a korrelációtól az emberlét vizsgálata során), ami Heidegger szerint annyival radikálisabb a teológiai kérdezésnél, hogy annak is alapozaul szolgálhat.

A katolicizmus előfeltevése, idézi referátuma zárásaként Heidegger Kierkegaard-t, „hogy mi emberek olyanok vagyunk, mint a csibészek”. Ezzel szemben „a protestantizmus princípiumának különös előfeltevése egy ember, aki halálfélelemben ül itt (*dasitzen*) – félelemben és reszketésben és erős kísértésben.”⁴⁹ Ebből az itt-ülve-haláltfélő

⁴⁶ LR 270–271.

⁴⁷ LR 267–268.

⁴⁸ Martin HEIDEGGER, *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität*. Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1988 (GA 63), 5.

⁴⁹ LR 271.

emberből formálódik a *Lét és idő* főszereplője, az ittlét (Dasein),⁵⁰ akinek azonban saját magán és adódó világán kívül semmi sem siethet a segítségére. Itt-ülni-halálfélelemben az istenvalóság lehetősége nélkül radikálisan más ittlétet jelent. Isten zárójelben sincs itt, különben nem haladtuk volna meg a korrelációt. Ez a *Lét és idő* filozófiájának a vállalása, ahogyan az a Luther-referátum felől látszik.

⁵⁰ Az ebben a Kierkegaard-idézetben megjelenő *dasitzen* feltűnően egy irányba mutat Heidegger *Dasein*-jával. A *da* (itt, ott) előtagnak mindkét esetben konstitutív szerepe van.

Weiss János

Elkerülés és transzformálás

(Szélgjegyzetek Heidegger rektori beszédének tudományképéről)

Martin Heidegger 1933. április 21-én a freiburgi egyetem rektora lett. És ezt a pozíciót nemzetiszocialista elköteleződésű filozófusként kapta meg.¹ Ma már nagyon sokat tudunk a részletekről: 1932. december 17-én az anatómust, Wilhelm von Möllendorffot választották meg az egyetem rektorává, a hivatali ideje 1933. április 15-én kezdődött. 1933 húsvétja után (április 18-án) azonban máris heves támadások keresztüzzébe került. A *Der Alemanne* nevű helyi újság ezt írta róla: „Nem tudjuk elképzelni, hogy hogyan jöhetne létre bizalom Möllendorff professzor úr és a döntően nemzetiszocialista érzületű diákság között. Ezért azt szeretnénk ajánlani a tisztelt professzor úrnak, hogy használja ki az alkalmat, és ne álljon az egyetem újjászervezésének útjába.”² Mindössze két nappal később von Möllendorff lemondott, és az ő javaslatára a szenátus Martin Heideggert választotta meg rektorrá, szinte egyhangúlag. Heidegger aztán május elsején az NSDAP-ba is belépett, és annak egészen a feloszlatásáig (1945-ig) tagja is maradt. Az új rektor 1933. május 27-én tartotta meg híres beiktatási beszédét *Selbstbehauptung der deutschen Universität* címmel. Hogy olvassuk (ma) ezt a beszédet? Elsődlegesen arra vagyunk kötelezve, hogy egy filozófiai életmű felől olvassuk. De lehet így olvasni? Derrida így kezdi egyik legragyogóbb előadását: „Mit jelent valamit elkerülni? Heidegger visszatérően használja ezt a megszokott kifejezést: *vermeiden*, vagyis elkerülni, tartózkodni, kitérni. De mit jelenthet ez a szó [...]?”³ Elkerülni valamit – ez azt is jelentheti,

¹ Máig a fülemben hallok egykori tanárom szavait: „Hogy egy egyetemi professzort rektorrá választanak, ez önmagában véve nem különösebben figyelemreméltó esemény, s egy akadémiai életpálya megszokott kereteit még nem haladja meg. Ám Heidegger éppen egy rendkívül kritikus időszakban, néhány hónappal Hitler kancellárrá válása után vállalta el ezt a hivatalt, aminek az adott esetben, természetesen bizonyos jelentősége van.” FEHÉR M. István: *Martin Heidegger. Egy XX. századi gondolkodó életútja*, Göncöl Kiadó, Bp., 1992, 226. o. Tamás Gáspár Miklós már akkor fölhívta rá a figyelmet, hogy az egész monográfia túlzottan elnéző Heidegger rektori szerepvállalását tekintve. „Fehér M. 1933/34-es fejezete szükségtelenül enyhén ítéli meg Heidegger náci korszakát, de ez persze lelkileg érthető ezekben a számon kérő időkben. Könyvét egyébiránt az érdeklődő olvasó jóindulatába bátorkodom ajánlani.” TAMÁS GÁSPÁR Miklós: Tisztogatás Freiburgban 1933, in: *Magyar Narancs* 1992. december 3.

² SEIDLER, Eduard, *Die Medizinische Fakultät der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg im Breisgau: Grundlagen und Entwicklungen*, Springer Verlag 1993, Berlin, New York, London, 302–303.

³ DERRIDA, Jacques, *A szellemről*, Osiris – Gond Kiadó, Bp., 1995, Fordította: Angyalosi Gergely.

hogy valamit transzformálunk, másként mondunk el, más terminusokkal próbáljuk megragadni. Derrida rögtön arra fókuszál, hogy mit kerül el Heidegger, mi az, amit elkerülni próbál. És az is igaz, hogy Heidegger a filozófia nagy megújítását már mindig is úgy képzelte el, hogy elkerülni próbált bizonyos hagyományos filozófiai fogalmakat. Derrida ezt írja: „*Sein und Zeit*, 1927: mit is mond ott és akkor Heidegger? Bejelent és előír. Figyelmeztet: ezentúl kerülnünk kell (*vermeiden*) bizonyos terminusokat. Köztük a szellem (*Geist*) szót.”⁴ 1929–30-ban, a Freiburgba való visszatérés után Martin Heidegger *Grundbegriffe der Metaphysik* címmel tart előadásokat. A vizsgálódásokra így készülünk fel: „Tudjuk, hogy a filozófiában, sőt a metafizikában is minden bizonytalan, hogy számtalan különböző felfogás, álláspont, iskola áll egymással szemben, amelyek szétmállasztják egymást – a vélekedések kétséges ide-oda hullámozása, a világos igazságok, az előre lépések, a tudományok úgynevezett biztos eredményeivel szemben. Itt rejlik minden baj forrása. A filozófia – és ugyanúgy a metafizika – még nem érte el a tudomány érettségét. Egy visszamaradott stádiumban mozog. Még mindig nem sikerült, amire Descartes a modern kor kezdetén törekedett, hogy a filozófiát az abszolút »tudomány« rangjára emelje. Tehát mindent meg kell tennünk annak érdekében, hogy ez a vállalkozás végre sikerüljön.”⁵ Nem, nem ezért kell új terminusok után nézni; már a folytatásban is Heidegger ironikus lesz: „És akkor a filozófia rendíthetetlenül rátér a tudomány biztos útjára – az emberiség áldására. És akkor végre meg fogjuk tudni, hogy mi a filozófia.”⁶ Ezekben az előadásokban Heidegger számára három centrális metafizikai fogalom létezik: a *világ*, a *végesség* és a *magány*. (És a legérdekesebbeket itt persze az unalomról mondja.) De nekünk most nem ez a kérdésünk, minket most nem a fogalmi újítások foglalkoztatnak. Hanem inkább az ellenkező irányú kérdés: vajon filozófiai-metafizikai fogalmak szerepelnek a rektori beszédben is?

I.

A filozófus rektori beszédeknek a 19. század utolsó és a 20. század első harmadában a német egyetemi életben lehetett egy sajátos tradíciójuk; ezt persze biztosan nem tudhatjuk, mert nem sok ilyen maradt fenn a filozófiai-szellemtörténeti kánonban. Mindenesetre a filozófusokat akkoriban elsősorban az foglalkoztatta, hogy milyen módszertani különbségek vannak a természet- és a szellemtudományok között. A filozófus ezzel predesztinálva volt arra, hogy átlássa a tudományok egészét (vagy ahogy

⁴ Uo.

⁵ HEIDEGGER, Martin, *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit*, in: uő: *Gesamtausgabe*, 29-30. kötet, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1983, 2.

⁶ Uo.

még Schelling nevezte, az „akadémiai stúdiumokat”). És ebben rögtön benne van az, hogy a tudományok egészét egyre nehezebb átlátni; elindult egyfajta burjánzás, ezzel együtt egyre égetőbb lett a tudományosság kritériumainak kérdése, és fel-felmerült a tudományok értelmére vonatkozó kérdés is.

– A 19. század végén a leghíresebb filozófiai-rektori beszéd Wilhelm Windelband székfoglaló előadása volt, amelyet a strassburgi egyetemen tartott 1894-ben. A beszéd elején Windelband a beszédhelyzetre reflektál: „Természetesen [a filozófus-rektornak] könnyű lenne egy témát találni, amely általános érdeklődésre tarthat számot. De ezt az előnyt lényegesen felülmúlja az a nehézség, amelyet a filozófiai vizsgálódás sajátossága hoz magával. Minden tudományos munka arra irányul, hogy a maga különös tárgyát egy szélesebb körbe helyezze, és a konkrét kérdéseket egy általános szempontból vizsgálja meg. Ennyiben a filozófia nagyon hasonlít az egyes tudományokra: de amíg az utóbbiak a princípiumokat mint szilárdakat és adottakat tekinthetik, addig a filozófia számára lényeges, hogy a maga vizsgálati tárgyai éppen maguk ezek a princípiumok; hogy tehát a vizsgálataikat nem vezethetik le általánosabb vizsgálatokból, hanem mindenkor a legáltalánosabbat kell meghatározniuk.”⁷ A filozófus tehát a tudományokról beszél, ő tud átfogóan beszélni a tudományokról – ezért tulajdonképpen ő az, aki leginkább alkalmas a rektori pozícióra. Legalább az egyetemen belül megvalósul a filozófuskirály eszméje.

– Ezeknek a beszédeknek, amelyekből nagy valószínűség szerint sok volt, az ősképe Schelling önálló kötetként is megjelent műve: az *Előadások az akadémiai stúdium módszeréről*. Schelling persze nem volt rektor: 1802 nyarán a jénai egyetemen az első éves egyetemisták elé áll ki (ő ekkor mindössze négy éve professzor, és nem sokkal idősebb, mint a tanulmányaikat megkezdő diákok). „Az ifjú, aki az akadémiai pálya kezdetén először belép a tudományok világába, minél több érzéke és elszántsága van az egész iránt, annál kevésbé lehet más benyomása róla, mint hogy ott a káosz uralkodik, amiben ő még semmit nem tud megkülönböztetni, vagy egy végtelen óceánon iránytű és vezércsillag nélkül tévelyeg.”⁸ Itt elsődlegesen még nem az egyetemről van szó, hanem az akadémiai pályát választó fiatalemberről. Schelling egyszerre beszél (nagy empátiával) a fiatalemberről és a fiatalemberről. Az ifjú tévelyeg, de ez még nem jelenti azt, hogy az egyetem maga válságban lenne. Csak majdnem. Úgy tűnik, a baj még könnyen orvosolható. „Az egyes szakmákban való képzést meg kell hogy előzze a tudományok organikus egészének ismerete.”⁹ De azért egy kis baj azért már van: a filozófia mintha elveszítette volna az egyetemi képzésben a maga fundamentális szerepét. (Az egyes

⁷ WINDELBAND, Wilhelm, *Geschichte und Naturwissenschaft. Rede zum Antritt des Rektorats der Kaiser-Wilhelms-Universität Strassburg*. <https://digi.ub.uni-heidelberg.de/diglit/windelband1894/0007>

⁸ SCHELLING, Friedrich Wilhelm Joseph, *Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums*, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1990, 5–6.

⁹I, m. 7.

szellemtudományok leválása a filozófiáról csak néhány évtized múlva fog kezdődni, és a káosz érzése majd akkor fog eszkalálódni.) De legalább a filozófiával egyelőre még nincs semmi baj: Schelling úgy gondolta, hogy *A transzcendentális idealizmus rendszerével*, majd a *Filozófiai rendszerem bemutatásával* kidolgozta és beteljesítette a Kant utáni filozófiai fejlődést.¹⁰

– Heidegger először még nem rektorként szólal meg: 1929-ben a freiburgi egyetemre visszatérve székfoglaló előadást tart *Mi a metafizika?* címmel. És ebben is a tudományok és a filozófia (metafizika) viszonyáról van szó. Először nézzük a tudományokat: „A tudomány területei igen távol fekszenek egymástól. Tárgyuk kezelésmódja alapvetően különböző. A diszciplínáknak ezt a széthullott sokféleségét ma már csak egyetemek és fakultások technikai organizációja tartja össze, és értelmét a szakok gyakorlati céljai adják meg. Ugyanakkor a tudományok nem gyökereznek lényegi alapjaikban.”¹¹ Most már egyértelműen érezhető, hogy baj van: a tudományok szétestek, mind a tárgyaikat, mind a módszereiket tekintve. Ez a szétesés azonban csak szubsztanciálisan érthető; van még egy formális kötelék, amely összetartja a tudományokat, és ez a modern egyetem. Talán ebben láthatnánk az egyetem lényegét: miután nincs többé szubsztanciális kötelék a tudományok között, azokat formálisan össze kellene tartani. Ez egy távolságtartó, kicsit cinikus álláspont. De egy valami biztos: 1929-ben Heidegger már nem hiszi, hogy a metafizika (a filozófia) könnyen integrálhatná a széthullott tudományokat; ehelyett inkább a tudományok „lényegi alapjainak” kidolgozásáról lehet szó. A tudományok a „létezőkkel” foglalkoznak, és a semmiről nem vesznek tudomást. „A tudomány semmit sem akar tudni a semmiről. Végül is ez a semmi a tudomány szigorú megragadása. Ezt tudjuk, amennyiben róla, a semmiről semmit sem akarunk tudni.”¹² A tudományok alapjainak kidolgozása így végül is a tudományok ellenében történik meg; egy ilyen programmal Heidegger nem lehetett volna egy egyetem felelős vezetője.

II.

Martin Heidegger 1933 áprilisában a freiburgi egyetem rektora lett, és túl azon, ami ebben az időben mindenkit foglalkoztatott, semmi sem képesítette erre a pozícióra. De most tekintsük a rektori programját úgy, mintha nem a náci időben járnánk. Azt el kell ismerni, hogy mire Heidegger rektor lett, már igen sokat beszélt a tudományról és a tudományokról, erről hatalmas monográfiák szólnak, de úgy, hogy a filozófiatörténeti előzmények általában nem kapnak figyelmet. Hosszan kellene tárgyalni azt, hogy hová

¹⁰ Lásd *Magyar Filozófiai Szemle* 2011/3.

¹¹ HEIDEGGER, Martin, *Útjelzők*, Osiris Kiadó 2003, 105–106.

¹² I. m. 107.

jutott ez a vita. Az az érdekes, hogy Heidegger sokszor nem is a tudományokról beszél, amikor mégis a tudományokról akar mondani valamit. Az biztosnak tűnik, hogy ha rektorként akar megnyilvánulni, akkor vissza kell lépnie a *Mi a metafizika?* mögé. A kiindulópontunk legyen most a *Sein und Zeit* tudományképe, amelyről Rainer A. Bast ezt írta: „(1) Mint ahogy korábban láttuk, a regionális ontológiák a pozitív szak-tudományok alapvetéséül szolgálnak. A regionális ontológiák (mint minden ontológiai orientáltságú kategóriatan) egy további megalapozásra szorulnak, az általában vett lét értelmére való rákérdezésen keresztül [...]. (2) »A tudomány megalapozásának témája [...] a megismerés, és ezzel együtt a létező jelenvaló lét beállítottsága, és ezért elsősorban ez áll a homloktérben.« Csak a jelenvaló lét analitikáján keresztül lehet a tudományt helyesen megérteni.”¹³ – Az első pont a tudományok megalapozásáról szól: az egyes létrégiók leírása nem elégséges, a tudományok így elvétik az „értelem” kérdését. Nem eltüntetni akarjuk a tudományokat, hanem ki akarjuk őket egészíteni. De vajon ki lehet? Működésbe hozható az egyes létrégiók mögött ez az értelemre vonatkozó kérdés? Ez a szellemtudományok esetében még csak-csak működik. De ezt már Heinrich Rickert is elmondta, csak ő nem értelemről, hanem értékekről beszélt. De azt kell mondanunk, hogy az értékek esetében ez nem is igazán probléma: az értékeket lehet tematizálni, és rá lehet kérdezni arra, hogy ezek mitől értékesek. Ezt kellene átvinnünk a másik tudománycsoportra is, de ott nem látjuk, hogy igazából hogyan működhetne: ha nincsenek értékek, akkor az értékek értékességére sem lehet rákérdezni. Mindenesetre Heidegger elképzelései így legalábbis rímelnék Schelling (és Windelband) elképzeléseire: a tudományokat egységben lehetne tartani, méghozzá metodológiai értelemben.

– A második pont a tudományokat mint megismerési formákat a jelenvalólét perspektívájába állítja. Vagy azt is mondhatjuk, hogy a tudományok (bármivel is foglalkozzanak, és bármi legyen is a módszerük) elsődlegesen egy egzisztenciális perspektívában állnak. És így is meg lehet teremteni a tudományok egységét. Minden tudomány a mindenkori jelenvalólét életnyilvánítása. Mintha ezzel maradéktalanul meg is oldottuk volna azt a problémát, amely a filozófiatörténetben oly kízó volt a 19. század végén és a 20. század elején. A megoldást ráadásul túl is teljesítettük, mert két dimenzióban is felmutattuk. És nemcsak túlteljesítettük, hanem úgy teljesítettük, hogy az eredeti probléma láthatatlanná is vált. Ebből már sejthetjük a probléma súlyosságát.

És most nézzük meg, hogy ezt a két dimenziót tekintve hogy fest Heidegger tudományképe a rektori beszédben. A „tudomány” az egész rektori beszéd egyik leggyakrabban használt fogalma: negyvenhét-szer fordul elő. „A tudománynak [...] a német egyetem testének formáló erejévé kell válnia. Ennek kettős értelme van: a tudomány fogalmának a tanárokat és a diákokat meg kell ragadnia, és ebben az állapotban is

¹³ BAST, Rainer A, *Der Wissenschaftsbegriff Martin Heideggers im Zusammenhang seiner Philosophie*, frommann-holzboog Verlag, Stuttgart, Bad Cannstat, 1986, 95.

kell tartani őket. Ugyanakkor azonban a tudomány e koncepciójának tevékenyen alakítania kell azokat az alapvető formákat, amelyekben belül a tanárok és a diákok közösen tudományos munkát végeznek: a fakultásokon és a szakokon.”¹⁴ Az egyetem a tudományok művelésének terepe, és ugyanakkor a tudományok együttese (összessége) is. A fenti idézet nagyjából azt a kettősséget követi, amit Bast a *Lét és idő* kapcsán oly szépen kidolgozott. (1) A regionális ontológiák és a létezők egy szférája mögött rejlő értelem feltárása helyébe most a tudomány általi megragadottság lép. Sejtethetjük, hogy ez inkább a diákokra vonatkozik, mint a tanárookra; de a tanárok esetében sem fölösleges hangsúlyozni. Max Weber egy jóval higgadtabb nyelven a tudomány iránti elhivatottságról beszél. Nem tudjuk persze, hogy Heidegger mit ért a „megragadottság” alatt, de talán valami olyasmit, amit Weber így írt le: „A *hivatás* körébe tartozó szakmai feladatok esetében mindig a *tárgy* mint olyan diktál, és a tárgy azt követeli, hogy a saját törvényei szerint járjanak el. Aki előtt szakmai feladat áll, annak mindig korlátoznia kell magát, és ki kell kapcsolnia mindent, ami nem szorosan a *tárgyhoz* tartozik, és legfőképpen pedig a saját érzelmeit – szeretetét és gyűlöletét – kell kikapcsolnia.”¹⁵ (2) Ugyanakkor „a tudomány e koncepciójának tevékenyen alakítania kell” az egyetemen belüli intézményeket: a szakokat és a fakultásokat. Ezek lépnek most a jelenvalólét létmódjába való beágyazottság helyébe. A jelenvalólét létmódja a világban benne lét. Az a világ, amelyben az oktatók és a hallgatók benne vannak, az egyetemi világ, amely szakokból és fakultásokból áll. A tudomány így a népnevelés szolgálatába került, és a tudományra vonatkozó filozófiai elképzelések erősen trivialisálódtak. (Bast például semmi elemzésre méltót nem talált a rektori beszéd tudományképében.)

III.

De Heidegger nem akármikor lett rektor, hanem röviddel Hitler hatalomra kerülése után, és egy olyan egyetemen, amely a nemzetiszocialista kultúrpolitika számára kiemelkedő jelentőségű volt. Ha így tekintjük a beszédet, akkor a transzformáció radikalizálásával a kordokumentumokhoz közelítjük azt. (A legszigorúbb értelemben itt lesz igaz, amit Adorno mond: Heidegger egy náci zsargont beszél.) Heidegger sokszor (összesen negyvenhétszer) ejti ki a „tudomány” szót, de nem erről, hanem közvetlenül az egyetemről akar beszélni. A feladat kézenfekvő lenne: az egyetemet magát valamiképpen szubsztanciálissá, újra lényegivé kellene tenni. S ez lenne a német egyetem eredeti lényegének megmutatkozása/megmutatása. A „Selbstbehauptung”-gal Heidegger egy furcsa kifejezést választott. Ezt a szót igazából csak a 19. században kezdték el használni

¹⁴ <https://phil.hse.ru/data/2016/10/03/1122904343/Heidegger.pdf>

¹⁵ WEBER, Max, *Tanulmányok*, ford. WESSELY Anna, Osiris Kiadó, Bp., 1998. 75.

(Goethe pl. az egész életművében nem írta le).¹⁶ A felvázolt kontextus háttére előtt a szó jelentéséről azt mondhatjuk, hogy a tudományokat összetartó kötelékek formalizálása ellenére az egyetem mégiscsak képes fenntartani önmagát. Vagy másként: az egyetem képes az önfenntartó megújulásra. S Heidegger azt szeretné, ha ehhez a megújításhoz szükség lenne a filozófia közreműködésére, hiszen az egyetem egy filozófiai eszme. De az egyetem ilyen önmagát megújító önfenntartása már nem valamilyen filozófiával, hanem egy politikai eseménysorral függ össze. Mondhatnánk: Heidegger ekkor nagy valószínűséggel már nem bízott abban, hogy az ő filozófiája mindenféle intézményes támogatás nélkül képes lesz a tudományok egységének újrateremtésére. A rektori beszédben ezt már az egyetemtől várja. Mintha Heidegger rádöbrent volna: alapvető intézményes támogatás nélkül még e legeslegnagyobb filozófia sem képes a tudományok egységének újra megteremtésére. Az egyetem egy intézmény; Heideggernek viszont fogalma sem volt a társadalomról, a társadalmiságról, a társadalmi intézményekről. Én teljesen immanensen így írnám le azt, amit Schwendtner Tibor egy kitűnő tanulmányában ekképpen fogalmazott meg: „*Miként kapcsolódik össze Heidegger gondolkodásában [a következő] két nagyon eltérőnek tűnő feladat: a szétesett tudomány újraegyesítése a filozófia égisze alatt, és a német nép átnevelése, közösséggé szervezése?*”¹⁷ A legegyszerűbb lenne azt mondani, hogy nem kapcsolódik össze, sőt a nemzetiszocialista forradalomhoz való csatlakozás és az intézmények megújításába vetett bizalom éppen el is veszi azt, amit a *Lét és idő* még megoldani próbált. A rektori beszéd így élesen szembe is helyezkedik Heidegger filozófiai fő művével. Schwendtner Tibor kérdése úgy is átfogalmazható, hogy hogy is gondolhatta Heidegger, hogy a nemzetiszocializmusban van egy bizonyos filozófiai tartalom. Ez valóban az egyik legalapvetőbb kérdés: hogyan válhatott náciává a 20. század egyik legjelentősebb gondolkodója? Miért gondolhatta azt, hogy a *Lét és idő* programja rászorul egy alapvető intézményes támogatásra? (Így nem annyira az a kérdés, hogy Heidegger magánemberként hogy lett náci, hanem hogy ezt hogyan és miért kapcsolta össze a filozófiájával.) És persze Heidegger egy nagyon alapvető dolgot nem vett észre: a filozófiai program intézményes megtámogatása maga a filozófia ellen irányul.¹⁸

¹⁶ Marx a *Német ideológiában* úgy használta a szót, mint az önmegtagadással szemben álló kifejezést. MARX, Karl, *Die deutsche Ideologie*, in: *MEW*, 3. kötet, Karl Dietz Verlag, Berlin 1990. 311–312. Simmel pedig éppen a századfordulón a közösségi élettel állítja szembe az „individuelle Selbstbehauptung”-ot. SIMMEL Georg, *Philosophie des Geldes*, Anaconda Verlag, Köln 1990, 534.

¹⁷ „*Más szóval: miként gondolhatta Heidegger, hogy a parciális nacionalista német küldetésstudaton alapuló átnevelési programja egyesíthető az univerzális jellegű tudományfelfogásával, a filozófiai gondolkodásra való nyitottságon alapuló igazi tudomány eszméjével?*” SCHWEDTNER Tibor, *Heidegger és a nemzetiszocializmus. Tanulmányok*, L'Harmattan, Bp. 2016, 100.

¹⁸ Itt félig látenszen, félig nyíltan vitatkozom Vajda Mihállyal, aki egy híressé vált tanulmányában azt állítja, hogy Heidegger a náci szerepvállalása alatt is mindvégig fenntartotta a filozófia autonómiáját. Lásd VAJDA Mihály, Syrakusa, in: uő: *A posztmodern Heidegger*, T-Twins Kiadó, Bp., 1993, 165–182.

IV.

A rektori beszéd a korabeli náci zsargon egy filozófiai beszédmóddal próbálja vegyíteni, ezért már egy stiláris elemzés számára is nagy csemegét ígér. (A fordításokkal itt nagyon kell vigyázni, mert a náci zsargon lefordítása egy neutrális nyelvre azonnal eltörli és láthatatlanná teszi az eredeti politikai kontextust.)¹⁹ Nézzük most egy pillanatra a rektori beszéd teljes ötödik bekezdését (most az eredeti nyelven): „Die Selbstbehauptung der deutschen Universität ist der ursprüngliche, gemeinsame Wille zu ihrem Wesen. Die deutsche Universität gilt uns als die hohe Schule, die aus Wissenschaft und durch Wissenschaft die Führer und Hüter des Schicksals des deutschen Volkes in die Erziehung und Zucht nimmt. Der Wille zum Wesen der deutschen Universität ist der Wille zur Wissenschaft als Wille zum geschichtlichen geistigen Auftrag des deutschen Volkes als eines in seinem Staat sich selbst wissenden Volkes. Wissenschaft und deutsches Schicksal müssen zumal im Wesenswillen zur Macht kommen. Und sie werden es dann und nur dann, wenn wir – Lehrerschaft und Schülerschaft – *einmal* die Wissenschaft ihrer innersten Notwendigkeit aussetzen und wenn wir *zum anderen* dem deutschen Schicksal in seiner äußersten Not standhalten.”²⁰ Ez a bekezdés három fontos gondolatot kombinál. (1) Egy fontos nietzschei terminust felhasználva Heidegger azt mondja, hogy a hatalom akarása most az egyetem „önmegmutakozásának” akarásává alakul át. (És ez az akarat állítólag „eredeti” és „közös”.) De kiknek a nevében beszél itt Heidegger? Kinek az akaratáról is van itt szó? Első megközelítésben azt mondhatjuk, hogy a rektor az egyetem polgárainak nevében, a tanárok és a diákok nevében beszélhet.²¹ (2) Az egyetem akarása ugyanakkor a tudományra vonatkozó akarat is; a történelemben pedig egy nép „történelmi-szellemi” küldetése fejeződik ki. A tudomány itt nem a megismerés egyik formája, hanem egy olyan tanítás-képzés, amelynek eredményeképpen létrejönnek a német sors vezetői és őrzői. A „vezetésre” és az „őrzésre” egyszerre van szükségünk: a német sorsot terelni kell, és őrizni kell ennek „eredeti” lényegét. Így a tanárok és a diákok „munkája” a lehető legszorosabban összekapcsolódik, na de nem egymással, hanem a német nép történelmi útjával. (3) Heidegger mint rektor nem egyetempolitikai, hanem egy nagyszabású történelmi programot hirdet meg: lehetővé kell tenni a tudomány valamilyen eredeti lényegének érvényesülését; és ki kell tartani a német sors mellett, a maga legnagyobb ínségében is. (Jöttek a háborús évek, és jött

¹⁹ Ezért nagyjából használhatatlannak kell tekintenünk Fehér M. István fordítását, amely a következő kötetben szerepel: HEIDEGGER, Martin, *Az idő fogalma / A német egyetem önmegnyilatkozása / A rektorátus 1933/34*, Kossuth Könyvkiadó, Bp., 1992.

²⁰ <https://phil.hse.ru/data/2016/10/03/1122904343/Heidegger.pdf>

²¹ Nagyon érdekes, hogy Heidegger megfogalmazásaiban fölbukkan a diktatúrára oly jellemző beszédmód, amely összemossa, a „van”-t és a „legyen”-t. Mintha a vágyálmok már megvalósultak volna, vagy éppen most lennének megvalósulóban.

számos megrázkódtatás, de Heidegger végig az NSDAP tagja maradt.) De a lényeg ez: a tudományos kutatást össze kell kötni a nép szolgálatával, csak így fog tudni az egyetem olyan embereket képezni, akik majd a német nép sorsát alakítani és őrizni fogják.

Heidegger úgy érzi, rektorként arra kapott fölhatalmazást, hogy az egyetemet úgy alakítsa át, hogy a képzést összhangba hozza a német nép küldetésével. Vagyis a náci követelményeknek és elvárásoknak megfelelően átformálja az egyetemet. Erre a beszédre Heidegger rendkívül büszke volt – szét is küldte ismerőseinek és barátainak. Majd 1933. május 4-én tartotta a rektorra választása után az első egyetemi előadását, amelyen ezt mondta: „A német nép egésze most jut el önmagához, azaz megtalálja a vezetését. Ebben a vezetésben az önmagához eljutott nép megteremti a maga államát. A nép, amely államot alkot, amely állandóságot és folyamatosságot teremt, felnőve nemzeté válik. Az ilyen nép teljesíti szellemi küldetését a nemzetek között, és megteremti saját történelmét.”²² Nem férhet hozzá kétség, Heidegger úgy gondolta, egy hatalmas történelmi eseménysor zajlik körülötte, és ő ennek aktív részese szeretett volna lenni. Az, hogy egyetemi rektorként ilyeneket mond az egyetem feladatáról, az még elmegy, de egy egyetemi előadáson nem lehet kimondani: „A német nép egésze most jut el önmagához [...]”.²³ Aki ilyent mond, annak a filozófia többé nem hivatása, maga is egy politikai gépezet (amely most éppen a náciizmus) alkotóelemévé vált.

²² HEIDEGGER, Martin, *Gesamtausgabe*, 36-37. kötet, 3.

²³ Erre vonatkozott Weber híres tiltása: „Azt mondják, és ezt alá is írom, a politika nem való az egyetemi előadóterembe.” WEBER, Max, *Tanulmányok*, ford. WESSELY Anna, Osiris Kiadó, Bp., 1998. 144.

Boros Gábor

Változat egy heideggeri alaptémára: a *Lét és idő* 31-32. §-ának új fordítása elé

Aligha szorul indoklásra, hogy ha valaki Schwendtner Tibort készül köszönteni, eszébe jut Heidegger. Annál inkább indokolandó viszont, hogy fordításra szánja rá magát, és pedig épp a *Lét és idő* egy szakaszának újrafordítására, amelynek méltán népszerű fordítását folyamatosan elérhetővé teszi kiadója.

Az indoklást azzal kezdem, hogy a Vajda Mihály és fordítói közössége által készített fordítás immár maga is klasszikus mű, egy meghatározott – és határozott – fordítói koncepció konzekvens végigvitele. Ha jól látom, abból az átfogó koncepcióból indul ki, hogy a magyarul olvasók dolgát a lehetőségekhez képest megkönnyítse. Heidegger keze között a német nyelv eljut tűréshatáráig. Ennek oka részben az, hogy a filozófia alapító korszakának bizonyos sajátosságait fölelevenítve, megfontoltan elkerül s filozofáló etimológiák révén dekonstruál számosat a hagyományban megmerevedett terminológiai megoldások közül, és ezek helyett komplex, egymásra épülő, szintén etimológiai megfontolások által támogatott német terminológiát alkalmaz. Részben persze az is ott lehet a háttérben, hogy a *Lét és idő* ama legendás kézírata, melyet Heidegger a hirtelen jött publikációs kényszer hatására előhúzott fiókjából, bizonyos mértékig az egyetemi *Vorlesung* céljaira is készült szöveg volt, helyenként igen sűrű szövésű, ám e viszonylag rövid szakaszokat követően keresi a feloldást, például épp az adott terminusok görög-latin eredetének és fejlődéstörténetének felidézése révén. Az igen sűrű szövésű részleteket a „felolvasás” alkalmával nyilván kifejtő értelmezésekkel adta elő, de az írott szövegben magukban állnak, még mondatszerkezetileg is nehéz őket követni. Már csak azért is, mert a mondatszerkezetek szikárok, szinte teljességgel elszemélytelenítettek, a passzív alakok uralkodnak, illetve olyanok, melyek aktívként s passzívként is olvashatók, mindkét módon egészséges értelmet adva.

Ennél persze több nehézséggel kell szembenézni az olvasáskor, de már ezek is épp elég gondot jelentenek, és nagyon is jogossá teszik azt a koncepciót, hogy lehetőleg az eredetnél gördülékenyebb legyen a fordított szöveg, s akár még a sajátos, a németesített terminusok és a görög-latin szóképz(őd)ések tekintetében kimunkált heideggeri egyensúlyon is lehessen módosítani hagyományosabb vagy magyarul könnyebben olvasódó kifejezések bevonásával.

Én magam filozofáló fordítóként szeretem követni az etimológiai szálakat, kitágítva akár a lehetőségek határait. Az is ott motoszkál bennem, hogy legalább valamilyen mértékig közvetíteni kellene azt a megütköztető, sőt megbotránkoztató hatást, amelyet a szöveg a német olvasókra gyakorol. Miközben persze magam sem szeretném feladni azt az ideált, hogy valamelyest gördülékeny mondatok legyenek a szövegben, s legfőképp, hogy a megütközés felidézése a filozófiai megértést szolgálja. Készséggel elismerem, ezek egymással valamelyest ellentmondásban álló igények. Ugyanakkor szerintem mégis érdemes megpróbálni kialakítani egy másféle arányokat alkalmazó fordítást, esetről esetre átgondolva és mérlegelve a lehetséges megoldásokat. Csak hogy előre jelezzek egy példát: a *Befindlichkeit* terminus természetesen lefordítható „diszpozíció”-ként, de szerintem érdemes kipróbálni a magyarul tökéletes fordítást jelentő „találhatóság” kifejezést, ha már egyszer a németben sem épp megszokott filozófiai terminus a *Befindlichkeit*.

Ehhez számomra a döntő lökést az adta, hogy az utóbbi években újra és újra alkalmam nyílt arra, hogy szabadbölcész alapszakos hallgatóknak bemutassam és értelmezzem a *Lét és idő* hermeneutikailag releváns szakaszait. Ez számomra elképzelhetetlen a német szöveg párhuzamos olvasása és megértetése nélkül, ami viszont szinte magától vezet el oda, hogy megpróbálkozzam önálló szövegvariánsok kidolgozásával. (Ráadásul évtizedekkel ezelőtt már egyszer nekikezdtem ugyanezen §-ok fordításának, csak az akkori eredményeket [?] sehol se találok.) S nem is csak a szemináriumra kell gondolni ebben az összefüggésben. Hisz amennyire közhelyszámba megy, hogy egy igazi filozófiai mű elsajátítása egy másik nyelvi kultúrában lezárhatatlan folyamat, mely nemzedékről nemzedékre – vagy egyáltalán bármikor, amikor szükségét érzik – új fordítások alakját ölti, annyira igaz is. Az utóbbi évtized rossz emlékü eseményei végső soron csak megerősítették ezt az igazságot, melynek független megtámogatása érdekében hadd utaljak arra, hogy Spinoza *Etikájának* bizony számos francia fordítása készült pusztán csak a huszadik század második felében, arról már nem is beszélve, hogy mihelyest tavalyelőtt megjelent a legújabb latin kritikái kiadás és a mellette párhuzamosan futó francia fordítás, azonnal nekiláttak egy alternatív fordításnak...

Mindent összevetve úgy döntöttem tehát, hogy Loboczy János baráti felkérését elfogadva a *Festschrift*hez mutatóként (több értelemben is...) a 31-32. § egyfajta szövegvariánsával járulok hozzá. Ez nyilvánvalóan abban az értelemben is mutató, ahogyan annak idején az előfelvételi katonaidőnkben a szakaszvezető „megmutatta”, hogyan kell felmosni az étkezdét: kiválasztott néhány járólapot, s azokat akkurátusan síkálta, mosta, törölte. De volt ezer...

Hogy ez a mostani mutatóvalaha is kiterjed-e majd az összes járólagra, abban egyáltalán nem vagyok bizonyos. Mindenesetre ezt a két fejezetet szeretettel ajánlom Tibornak, mint ahogyan tisztelem jeléül Misunak, Gergőnek, Bélának, Andrásnak, Istvánnak is, hátha legalább az egyet nem értés okoz majd néki, illetve nekik némi intellektuális örömet.

Martin Heidegger: *Lét és idő*¹

31. §. *Az itt-jelen-lét mint megértés*

A találhatóság *egyike* az egzisztenciális struktúráknak, amelyekben [így vagy úgy] tartja magát az „itt-jelen” léte. Épp ennyire eredendően konstituálja ezt a létet a *megértés*. A találhatóságnak mindenkor megvan a maga megértettsége, még ha csak annyiban is, hogy elnyomja. A megértés mindig hangulatra hangolt. Amikor fundamentális egzisztenciáleként interpretáljuk, akkor ezáltal megmutatkozik, hogy ezt a fenomént fogalmilag az itt-jelenlét *létének* alpmódozataként ragadjuk meg. Ha ezzel szemben a „megértést” a számos lehetséges megismerési mód *egyikeként* vesszük, megkülönböztetve például a „magyarázattól”, akkor ez utóbbival együtt az elsődleges, az itt-jelen létét általában véve más összetevőkkel együtt alkotó megértés egzisztenciális derivátumaként kell interpretálni.

Az eddigi vizsgálódás igazából már bele is ütközött ebbe az eredendő megértésbe, anélkül azonban, hogy kifejezett témává tette volna. Hisz az itt-jelenlét egzisztenciaként van itt-jelen, ami, figyeljünk föl rá, ennyit tesz: világ van „itt-jelen”; a világ itt-jelen-léte pedig a *benne-lét*. E benne-lét hasonlóképp „itt-jelen” van, és pedig mint az, amiért az itt-jelenlét van. Az amiértben (Worumwillen) feltárult az egzisztáló világ-ban-lét mint ilyen, e feltárultságot pedig megértésnek neveztük.² Az amiért megértésében feltárult a benne megalapozódó jelentőség is. A megértés feltárultsága, mint az amiérté és a jelentőségé, egyformán eredendően az egész világ-ban-létre vonatkozik. A jelentőség az, amire nézve tárult fel a világ mint olyan. Az amiért és a jelentőség az itt-jelenlétben tárultak fel, ami annyit jelent, hogy az itt-jelenlét olyan létező, melynek számára világ-ban-létként e létre magára megy ki a dolog.

A létvalóság beszédmódjában az „érteni valamit” kifejezést olykor az „uralni egy dolgot”, „fölnőni hozzá”, „képesnek lenni valamire” értelmében használjuk. Amit az egzisztenciáleként tekintett megértésben tudunk, az nem valami [elkülönült], hanem a lét mint egzisztenciaként lét. Ami az egzisztenciálisan felfogott megértésben rejlik, az [nem megismerés-, hanem] létmód, az itt-jelenlét mint lét-képesség létmódja. Az itt-jelenlét nem afféle kézelőtti, ami amúgy ráadásként még képes is valamire, hanem elsődlegesen lehetőlét. Az itt-jelenlét mindenkor az, amiként lenni képes, és ahogyan létre váltja lehetőségét. Az, hogy az itt-jelenlét lényegéből fakadóan lehetőlét, a „világról” való gondoskodás, a másokért való gondviselés eddigiekben jellemzett módozataira vonatkozik, valamint mindebben és már mindig is az önmagára irányuló, az amiértként önnön magáért vitt lét képességére. A lehetőlét, amiként az itt-jelenlét egzisztenciálisan mindenkor van, épp

¹ HEIDEGGER, Martin: *Sein und Zeit*. Gesamtausgabe, I. Abteilung, 2. Band. Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1977.

² Lásd i. m. a 18. §-t a 111. skk. o.

annyira különbözik az üres logikai lehetőségtől, mint valamely kézelőtti esetlegességétől, amennyiben [ezt úgy értjük, hogy] ez vagy az „megeshet” vele. A kézelőttiség modális kategóriájaként a lehetőség azt jelenti, ami *még nem* valóságos, és ami *sohasem* szükségszerű. Azt jellemzi, ami *csak* lehetséges. A lételmélet szempontjából alacsonyabb szinten van, mint a valóság és a szükségszerűség. Ezzel szemben az egzisztenciáleként értett lehetőség az itt-jelenlét legeredendőbb és legvégső pozitív lételméleti meghatározottsága; elsöre – csakúgy, mint az egzisztencialitást általában véve – pusztán problémafelvetésként tudjuk előkészíteni. Azt a fenomenális talajt, amelyen egyáltalán meg lehet pillantani, a feltáráó létképességként tekintett megértés nyújtja.

A lehetőség mint egzisztenciále nem szabadon lebegő létképességet jelent az „önkénti közömbössége” (libertas indifferentiae) értelmében. Az itt-jelenlét lényegéből fakadóan található, s mint ilyen már mindig is hangulatilag meghatározott lehetőségekbe került; mint létképesség pedig, amiként *van*, már mindig is felvonultatott maga előtt efféle lehetőségeket, állandóan átadja magát léte lehetőségeinek, megragadja őket, és megragadván őket elvétí önmagát. Ez azonban annyit jelent, hogy az itt-jelenlét önmaga felelősségi körébe adott lehetőlét, velejéig *belévetett lehetőség*. Az itt-jelenlét a legsajátabb létképesség *számára* való szabadlét lehetősége. A lehetőlét a maga számára különböző lehetséges módokon és fokozatokban látható át.

A megértés olyan létképesség léte, amely sosem marad ki, mint ami még-nem-kézelőtti, hanem akként, ami lényegéből fakadóan sohasem kézelőtti, az itt-jelenlét létével együtt az egzisztencia értelmében „*van*”. Az itt-jelenlét olyképp van, hogy mindenkor megértette, illetve nem értette meg, hogy így vagy úgy van[, legyen]. Mint ilyen megértés „tudja”, *hányadán* van magával, azaz lenni-képességével. Ez a „tudás” azonban nem valamilyen immanens önészlelésből nő ki, hanem hozzátartozik az itt-jelenlét létehez, amely lényegileg megértés. És csak *mivel* az itt-jelenlét megértőn a maga itt-jelene, *ezért* képes arra, hogy irányt veszítve elfusson önmagától és félreismerje magát. Amennyiben továbbá a megértés található, s mint ilyen egzisztencialisan ki van szolgáltatva a belévetettségnek, annyiban az itt-jelenlét már mindig is irányt veszítve elfutott önmaga elől és félreismerte önmagát. Létképességében tekintve ennél fogva át van adva annak a lehetőségnek, hogy miután félreismerte magát, lehetőségeiben még újra magára találjon.

A megértés maga az itt-jelenlét saját létképességének egzisztenciális léte, és pedig úgy, hogy ez a lét feltárája önmagán, hogy hányadán van önmagával. Az a következő feladatunk, hogy élesebb megvilágításba állítsuk ezen egzisztenciále struktúráját.

A megértés mint feltáráás mindig a világ-ban-lét egész alapszerkezetére vonatkozik. Létképességként a benne-lét mindenkor lét-képesség-a-világ-ban. A világ nem csupán mint világ tárul fel lehetséges jelentőségként, hanem azáltal, hogy szabaddá tétetik maga a világonbelüli, e létező *az ő* lehetőségeire nézve válik szabaddá. A kézreállót mint olyat [valamire] szolgálhatóságában, alkalmazhatóságában, kárt okozhatóságában fedezzük fel.

Az illeszkedésesség (Bewandtnisganzheit) a kézelőttek összefüggése egyik *lehetőségének* kategoriális egészeként lepleződik le. Ám a sokféle kézelőtti „egysége”, a természet is csak egyik *lehetőségének* feltárultsága alapján válik felfedezhetővé. Vajon véletlen volna, hogy a természet *létére* vonatkozó kérdés „*lehetőségének* feltételeire” irányul? Miben alapozódik meg az ilyen kérdező? Magával e kérdéssel szembesülve tovább kell kérdeznünk: *miért* akkor értjük meg létében a nem itt-jelenlétszerű létezőt, ha lehetőségének feltételeire tekintettel tárjuk fel? *Kant* talán joggal előfeltételez valami ilyesmit. Ám egyáltalán nem maradhat meg még maga ez az előfeltevés sem jogosultságának igazolása nélkül.

Miért nyomul a megértés a benne feltárhatók minden lényeges dimenziójában mindig a lehetőségek felé? Mivel a megértés egzisztenciális struktúrája önmagában az, amit *kivetítésnek* nevezünk (Entwurf). Az itt-jelenlét éppoly eredendően vetíti ki létét amiértjére, mint a jelentőségre mint mindenkori világa világosságára. A megértés kivetítésjellege a világ-ban-léte itt-jelenének mint létképesség itt-jelenének feltárultságára tekintettel konstituálja. A kivetítés a faktikus létképesség játékerének egzisztenciális létszerkezete (Seinsverfassung). Belévetettként az itt-jelenlét a kivetítés létmódjába van vetve. A kivetítésnek nincs köze valami olyasmihhez, mint ami egy kigondolt terv szerinti magatartás lehetne, amely tervhez igazítaná létét az itt-jelenlét, hanem itt-jelenlétként már mindig is kivetítette magát, és ameddig csak van, kivetítőként van. Az ittlét már mindig is és még mindig, ameddig csak van, lehetőségekből érti magát. Az, hogy a megértés karaktere a kivetítés, azt is jelenti még, hogy azt, amire kivetít, magukat a lehetőségeket nem ragadja meg tematikusan. Ez a fajta [tematikus] megragadás épp lehetőségkarakterétől fosztja meg a kivetítettet, lehúzza egy adott, elgondolt állapothoz, miközben a kivetítés a vetítés során a lehetőséget lehetőségként vetíti maga elé, s meg is hagyja lehetőség-létében. A megértés mint kivetítés az itt-jelenlét létmódja, amelyben lehetőségekként l[enni hagyott] lehetőségeiként van.

Annak a létmódnak alapján, melyet a kivetítés mint egzisztenciále konstituál, az itt-jelenlét állandóan „több”, mint ténylegesen – már persze ha abból indulnánk ki, hogy az ember képes volna az itt-jelenléte létállapota szerint kézelőtteként regisztrálni, de mindenesetre szeretné ezt tenni. Sohasem több azonban annál, mint ami faktikusan, mivel fakticitásához lényegileg hozzátartozik a létképesség. Ám az itt-jelenlét lehetőlként soha nem is kevesebb; vagyis akként *van* egzisztenciálisan, amiként létképességében tekintve *még nincs*. Azt is csak azért mondhatja magának megértőn: „légy, ami vagy!”, mivel az itt-jelen léte konstitúcióját a megértés és a megértés kivetítés-karakterére révén kapja meg, s mivel *akként van*, amivé válik, illetve nem válik.

A kivetítés mindig a világ-ban-lét teljes feltárultságára vonatkozik; a megértésnek mint létképességnek magának is vannak lehetőségei, melyeket a benne lényegéből fakadóan föltárhatók körvonalai rajzolnak elő. A megértés *képes* arra, hogy elsődlegesen a világ feltárultságába helyezze magát, vagyis az ittlét képes arra, hogy önmagát elsőre és többnyire a világból értse meg. Vagy [másik lehetőségként] a megértés elsődlegesen az amiértre vetíti

ki magát, vagyis az itt-jelenlét az egzisztencia módján, önmagaként létezik. A megértés vagy sajtászerű, saját önmagából mint olyanból eredő, vagy pedig nem sajtászerű. A „nem” nem azt jelenti, hogy az itt-jelenlét elköti magát önmagától, és már „csak” a világot érti. A világ hozzátartozik önmaga-létéhez mint világ-ban-léthez. A sajtászerű éppen úgy, mint a nem sajtászerű megértés ismét csak *lehet* igazi és nem igazi. A megértést mint létképességet teljességgel áthatják a lehetőségek. A behelyeződés a megértés ezen alaplehetőségeinek egyikébe nem távolítja el a többit. *Mivel sokkal inkább arról van szó, hogy a megértés mindenkor az itt-jelenlét mint világ-ban-lét teljes feltárultságára vonatkozik, ezért a megértés behelyeződése [egyik lehetőségébe] a kivetítésnek mint egésznek egzisztenciális módifikációja.* A világot megértvén mindig megértjük egyszermind a benne-létet is, az egzisztencia mint olyan megértése pedig mindig a világ megértése is.

Faktikusként az ittlét már mindig is behelyezte létképességét a megértés valamelyik lehetőségébe.

Azáltal, hogy kivetítésjellege van, a megértés teszi ki egzisztenciális értelemben azt, amit az itt-jelenlét *tekintetének* (Sicht) nevezünk. Az itt-jelen feltárultságával egzisztenciálisan létező tekintet – az itt-jelenlét létének korábban jelzett alpmódzatai szerint – egyformán eredendően *van* a gondoskodás (Besorgens) körültekintéseként, akként, ahogyan a gondviselés tekintettel van (Rücksicht der Fürsorge), s a létre mint olyanra vetett tekintetként, amiért az itt-jelenlét mindenkor olyképp van, amiként van. Azt a tekintetet, amely elsődlegesen és egészében véve az egzisztenciára vonatkozik, áttekinthetőségnek nevezzük. Ezt a terminust választjuk a megfelelően értett „önismeret” megjelölésére, hogy felmutassuk, hogy az „önismeret” esetében nem egy önmaga-pont észlelő felkutatásáról (Aufspüren) és meg szemléléséről van szó, hanem a világ-ban-lét teljes feltárultságának megértő megragadásáról lényegi szerkezeti mozzanatain *keresztül*. Az egzisztencia módján létező csak annyiban tekint „magát”, amennyiben egyformán eredendően vált áttekinthetővé egzisztenciájának konstitutív mozzanatai szerint, [azaz] létében a világnál [és] a társkéntlétben (Mitsein) a többiekkel.

S megfordítva, az itt-jelenlét áttekinthetetlensége nem egyedül és nem is elsődlegesen az „egocentrikus” öncsalásokban gyökerezik, hanem épp ennyire a világ nem ismerésében.

A „tekintet” kifejezés kapcsán persze el kell háritani egy félreértést. Annak a fénylésnek (Gelichtetheit) felel meg, amiként az itt-jelenlét feltárultságát jellemeztük. A „látás” nemcsak hogy nem a testi szemekkel történő észlelést jelenti, hanem még csak nem is a tiszta érzékfeletti észlelést egy kézelőttninek a maga kézelőttségében. A tekintet egzisztenciális jelentéséhez a látásnak csupán *azt* a sajátosságát vesszük igénybe, hogy *azt*, ami az ő számára hozzáférhetőn létezik, önmagában, takarás nélkül szembesíti [a látóval]. Ezt persze valamennyi „érzék” teljesíti genuin feltárási tartományán belül. A filozófia hagyománya számára azonban kezdettől fogva elsődlegesen a „látás” szolgál orientációul a létezőhöz és a léthez való hozzáférés módjaként. Fenntartandó az összefüggést e hagyománnyal megtehetjük, hogy oly mértékben formalizáljuk a tekintetet és

a látást, hogy ezáltal egyetemes érvényű terminust nyerjünk, amely minden hozzáférést létezőhöz és léthez általában vett hozzáférésként jellemez.

Annak megmutatása révén, hogy miként alapozódik meg minden tekintet elsődlegesen a megértésben – a gondoskodás (Besorgens) körültekintése nem más, mint a megértés mint értelmesség –, a tiszta szemlélés elveszti elsőbbségét, amely noétikusan a kézelőtti hagyományos lételméleti elsőbbségének felel meg. Mind a „szemlélet”, mind a „gondolkodás” a megértésnek immár távoli derivátuma. A fenomenológiai „lényeglátás” is az egzisztenciális megértésen alapul. A látásnak erről a fajtájáról csak akkor dönthetünk, amikor már kinyertük explicit fogalmait a létnek és a létstruktúrának, mint amik egyedül válhatnak fenomenológiai értelemben fenoménekké.

Az itt-jelenlét feltárultsága a megértésben maga is az itt-jelenlét létképességének egyik módozata. Létének kivetítettségében az amiértre s ezzel együtt a jelentőségre (világra) rejlik az általában vett lét feltárultsága. A lehetőségekre való kivetítésben már elővételeződik valamilyen létmegértés. A lét a kivetítésben megértve van, ám nincs lételméleti fogalmisággal megragadva. A létmegértés azon létező létének konstitutívuma, melynek létmódja a világ-ban-lét lényegéből fakadó kivetítése. Amit korábban³ dogmatikusan tételeztünk, az most megkapja fölmutató igazolását ama lét konstitúciójából, amelyben az itt-jelenlét itt-jelene megértéseként van. E létmegértés egzisztenciális értelmének olyan megvilágítása, ami az egész vizsgálódás határain belül mindent megfelelően lefed, majd csak a temporális létinterpretáció alapján lesz elérhető.

Találhatóság és megértés mint egzisztenciále jellemzi a világ-ban-lét eredendő feltárultságát. A hangulatra hangoltság módján „lát” az itt-jelenlét lehetőségeket, amelyekből eredőn van. Az ilyen lehetőségek kivetítő feltárásában már mindig is hangulatra hangolt. A legsajátabb létképesség kivetítése átadódott az itt-jelenbe való belévetettség faktumának. Vajon nem lett-e rejtélyesebb az itt-jelenlét léte azáltal, hogy az itt-jelen létének egzisztenciális szerkezetét a belévetett kivetítés értelmében fejtettük ki? Való igaz, nagyon is. Ám legelőször is ki kell mutatnunk e lét egész rejtélyességét, ha másért nem, legalább azért, hogy igaz módon vallhassunk kudarcot „megoldása” során, s hogy ismételten föltehessük a belévetetten-kivetítő világ-ban-lét létére irányuló kérdést.

Már csak annak érdekében is, hogy a található megértésnek, az itt-jelen teljes feltárultségának legalább mindennapi létmódját fenomenálisan elégségesen pillantásunk hatókörébe vonhassuk, szükség van ezen egzisztenciále konkrét kidolgozására.

32. §. Megértés és értelmező kifejtés

Az itt-jelenlét mint megértés lehetőségekre vetíti ki létét. Ez a *lehetőségekhez hatoló* megértő lét maga is lét-lehetőség annak révén, hogy e lehetőségek feltárultként vissza-csapnak az itt-jelenlétebe. A megértés kivetítésének van saját lehetősége arra, hogy kifelé

³Lásd i. m. a 4. §-t a 15. skk. o.

irányulva képezze magát (sich ausbilden). A megértés e kiképzését nevezzük értelmező kifejtésnek (Auslegung). Benne sajátítja el a megértés megértőn azt, amit megértett. Az értelmező kifejtésben a megértés nem válik valami mássá, hanem önmaga lesz. Az értelmező kifejtés egzisztenciálisan a megértésen alapul, s nem ez utóbbi jön létre az előbbi révén. Az értelmező kifejtés nem a megértettek tudomásul vétele, hanem a megértésben kivetített lehetőségek kimunkálása. A mindennapi itt-jelenlét mostani előkészítő elemzésének sodrában az értelmező kifejtés fenoménjét a világmegértés, vagyis a nem sajátzerű megértés vezérfonala mentén követjük nyomon, ennek módzatai közül pedig a valódit követjük.

A kézreálló köreiben tartózkodó gondoskodó lét a világmegértésben feltárt jelentőség felől adja értésre magának, milyen illeszkedésmódok lehetségesek azokkal, amikkel szembetalálkozik. A körültekintés felfedez, ami azt jelenti, hogy a már megértett világ értelmezve kifejtetté válik. A kézreálló *kifejezetten* a megértő tekintet elé kerül. Minden elkészítés, helyreigazítás, helyreállítás, megjavítás, kiegészítés oly módon megy végbe, hogy a körültekintésbe vonódott kézreállók azért-hogy [illeszkedésmódjaikat] értelmezve lefejtjük egymásról, és e szétfejtés révén áttekinthetővé vált szálaknak megfelelően vonjuk őket gondoskodásunk körébe (besorgt wird). A körültekintés szerint az azért-hogy szempontjából szálakra szétfejtett [kézreállónak] mint olyanoknak, vagyis a *kifejezetten* megértetteknek a struktúrája a *valami mint valami*. Arra a körültekintésalapú kérdésre, hogy mi is ez a meghatározott kézelőtti, a körültekintés szempontjából értelmező-kifejtő válasz így hangzik: arra van, hogy ... A mirevan feladata nem egyszerűen a megnevezése valaminek, hanem a megnevezettet *akként* értjük, *amiként* a szóban forgó dolgot vennünk kell. Ami a megértésben feltárult, a megértett, már mindig is úgy férhető hozzá, hogy kifejezetten ki lehet emelni belőle a „miként”-jét. A „-ként”, a „mint” teszi ki a megértettek kifejezettségének szerkezetét; ez konstituálja az értelmező kifejtést. A környező világbeli kézreállóval való körültekintő-kifejtő ténykedés, amely a kézreállót *asztalként*, *ajtóként*, *kocsiként*, *hídként* „látja”, nem szorul rá szükségszerűen arra, hogy a körültekintőn kifejtettet már egy meghatározó *kijelentésben* is szálakra bontsa. A kézreálló bármiféle állítás megtétele előtti egyszerű látása már önmagában véve is megértő-kifejtő. De vajon nem épp eme „-ként”, „mint” hiánya teszi ki az egyszerűségét annak, ha valamit tisztán észlelünk? Az itt megjelenő tekinthez tartozó látás már mindig is megértő-kifejtő. Magába rejti azon utalási vonatkozások kifejezettségét (az azért-hogy vonatkozásaiét), melyek azon illeszkedésmód-egészhez (Bewandtnisganzheit) tartoznak, amely felől van megértettsége annak, amivel egyszerűen szembetalálkozunk. A megértett artikulációja a létező értelmezőn kifejtő közelítésében a „valami mint valami” vezérfonala mentén *megelőzi* a róla szóló tematikus kijelentést. Nem e kijelentésben merül fel legelőször a „-ként”, a „mint”, hanem kimondva lesz csupán először, ami csak úgy lehetséges, hogy kimondhatóként már megvan. Az, hogy az egyszerű odatekinésből hiányozhat a kijelentés kifejezettsége, nem jogosít fel arra, hogy ettől az egyszerű

látástól elvitassunk minden artikuláló kifejtést, s ezzel a mint-struktúrát is. A legközelebbi dolgok egyszerű látása, miközben tennivalóinkat végezzük velük, olyannyira eredendően magában hordja az értelmező kifejtés struktúráját, hogy éppen valaminek az úgyszólván mint-mentes megragadása szorul rá bizonyosfajta átállásra. Azzal, hogy valami már-épp-csak-előttem-van, a tiszta rábámulásban *mint már-nem-megértésben* találkozunk. Ez a mint-mentes megragadás az *egyszerűen* megértő látás privációja, nem eredendőbb nála, hanem belőle vezetődik le. A „mint” kimondatlansága a létvalóságban nem szabad, hogy félrevezessen bennünket úgy, hogy ne lássuk meg benne a megértés apriori egzisztenciális szerkezetét.

Ha azonban a kézreálló eszközök mindennemű észlelése máris megértő-kifejtő, körültekintően valamivel mint valamivel szembesít, akkor ez vajon nem éppen azt jelenti-e, hogy elsöre valami csupasz kézelőt tit tapasztalunk, amelyet aztán ajtóként, házként fogunk fel? Ez az értelmező kifejtés specifikus feltáró funkciójának félreértése volna. Nem az a helyzet, hogy e kifejtés mintegy valamiféle „jelentést” ruház rá a csupasz kézelőtire, s értéket sem ragaszt rá, hanem a világon belül szembekerülőnek mint olyannak már mindig is megvan a világmegértésben feltárult illeszkedésmódja (Bewandtnis), amelynek szálát a kifejtés bontja ki.

A kézreállót már mindig is az illeszkedésmód-egészből értjük meg (Bewandtnisganzheit). Ez az egész nem szorul rá arra, hogy tematikus értelmező kifejtés révén explicit módon megragadjuk. Még ha már keresztül is ment effajta értelmező kifejtésen, ismét visszakerül a tőle el nem különített megértésbe. És éppen ebben a módusban van a mindennapi, körültekintő, értelmezve kifejtés lényegi fundamentumaként. E kifejtés mindig olyasvalamin alapul, *amit előzetesen birtokolunk* (Vorhabe). A megértett elsajátításaként (Verständniszueignung) egy már előzetesen megértett illeszkedésmód-egészhez hatoló megértő létben mozog. Annak a megértettnek az elsajátítását, amely még be van burkolva, e burok eltávolítása mindig valamilyen vezérlő szempont tekintetbe vételével viszi véghez, amely rögzíti, mire irányított pillantással kell (soll) a megértettet értelmezve kifejtteni. Az értelmező kifejtés mindig valamilyen *előzetes tekinteten* (Vorsicht) alapul, amely az előzetesen birtokba vett valamilyen meghatározott lehetséges értelmező kifejtésre vonatkoztatva „szabja ki” (»anschneidet«). Az előzetes birtoklásban tartott és „előzetes tekintetbe” vett megértett az értelmező kifejtés által lesz fogalmilag megragadható. Az értelmező kifejtés képes arra, hogy a kifejtendő létezőhöz tartozó fogalmiságot belőle magából merítse, ám arra is, hogy belekényszerítse olyan fogalmakba, melyeknek a létező létmódja szerint ellenszegül. Bárhogyan is, az értelmező kifejtés már mindig is döntött valamilyen meghatározott fogalmiság mellett – vagy végérvényesen, vagy visszavonhatóan; *előzetes fogalmiságon* alapul (Vorgriff).

Valaminek értelmező kifejtését valamiként lényegileg előzetes birtoklás, előzetes tekintet és előzetes fogalmiság alapozza meg. Az értelmező kifejtés sohasem valamely előzetesen adott előfeltevéstől mentes megragadása. Amikor az értelmező kifejtés konkrét

alakot ölt szövegek egzakt interpretációja értelmében, s előszeretettel hivatkozik arra, ami „ott áll”, akkor az, ami elsőre „ott áll”, nem más, mint az értelmezés kifejtőjének magától értetődő, vitára bocsátás nélkül elfogadott előzetes vélekedése, amely minden kifejtéskezdeményben szükségszerűen benne rejlik mint az, ami az értelmező kifejtéssel általában véve már „tétélezett”, vagyis előzetesen adott az előzetes birtoklásban, előzetes tekintetben, előzetes fogalmiságban.

Hogyan ragadhatjuk meg fogalmilag ennek az „előzetességnek” a karakterét? Már végeztünk is, ha formálisan annyit mondunk: „apriori”? Miért illik olyannyira ez a struktúra ahhoz a megértéshez, amelyet az itt-jelenlét fundamentális egzisztenciá-lejaként tettünk felismerhetővé? Hogyan viszonyul hozzá a „mint”-nek az értelmezőn kifejtetthez mint olyanhoz sajátosan illő struktúrája? Ezt a fenomént nyilvánvalóan nem szabad „feldarabolni”. Ámde vajon kizár-e ez valamilyen eredendő analitikát? Vajon az lenne a megoldás, hogy az efféle fenoméneket „végsőségekként” fogadjuk el? Akkor viszont még mindig megmaradna a kérdés, hogy vajon miért. Vagy a megértés előzetességstruktúrája és az értelmező kifejtés mint-struktúrája egzisztenciális-lételemleti összefüggést mutat a kivetítés fenoménjével? S vajon ez az itt-jelenlét valamilyen eredendő létszerkezetére mutat vissza?

E kérdések megválaszolása előtt, amelyhez az, ahogyan eddig felszerelkeztünk, messze nem kielégítő, vizsgálódás tárgyává kell tennünk, hogy vajon a megértés előzetességstruktúrája, illetve az, ami az értelmező kifejtés mint-struktúrájaként látható, nem jelenít-e meg valamilyen egységes fenomént, amelyet nagyon is szokás alkalmazni a filozófiai problémakezelésben anélkül azonban, hogy a lételemleti explikáció eredetisége akár csak meg kívánna felelni annak, amit így egyetemesen alkalmaznak.

A megértés kivetítésében létezők tárulnak fel lehetőségeik szempontjából. A lehetőség karaktere minden esetben megfelel a megértett létezőnek. Az általában vett világonbelüli létező világra van vetítve, vagyis olyan jelentőségekből álló egészre, amelyek utalásvo-natkozásaiban a gondoskodás (Besorgen) mint világ-ban-lét már eleve rögzítette magát. Amikor itt-jelenlét létű világonbelüli létező válik felfedetté, akkor azt mondjuk, értelme van. Amit azonban megértünk, az szigorúan véve nem az értelem, hanem a létező, illetve a lét. Értelem az, amiben valaminek a megérthetősége rejlik. Ami a megértő feltárásban artikulálható, azt nevezük értelemnek. Az értelem fogalma átfogja annak formális vázát, ami szükségszerűen hozzátartozik ahhoz, amit a megértő kifejtés artikulál. *Értelem a kive-títés előzetes birtoklás, előzetes tekintet és előzetes fogalmiság által strukturált amire-nézőváltje, amiből fakadóan valami valamiként lesz megérthető.* Amennyiben megértés és értelmező kifejtés alkotja az itt-jelen létének egzisztenciális szerkezetét, annyiban az értelmet a megértéshez hozzátartozó feltárultság formális-egzisztenciális vázaként kell fogalmilag megragadnunk. Az értelem az itt-jelenlét egzisztenciáleja, nem pedig tulajdonság, amely a létezőhöz tapad, „mögötte” rejlik, vagy köztes birodalomként lebeg valahol. Értelmet csak az itt-jelenlét „birtokol”, amennyiben a világ-ban-lét feltárultsága a benne fölfedhető

létező révén „betölthető”. *Csak itt-jelenvalólét képes arra, hogy értelemmel teli vagy értelem nélküli legyen.* Ez annyit tesz, hogy saját léte és az ezzel együtt feltárult létező elsajátítható a megértésben, vagy bekövetkezik a meg nem értés csödjé.

Ha kitartunk az „értelem” fogalmának ezen alapvetően lételméleti-egzisztenciális interpretációja mellett, akkor a nem itt-jelenlét létmódú létezők összességét értelem nélküliként, általában minden értelmet lényegileg nélkülözőként kell fogalmilag megragadnunk. Az „értelem nélküli” ebben az összefüggésben nem értékelést jelent, hanem lételméleti meghatározást fejez ki. *S csak az értelmet nélkülöző képes arra, hogy ellenszegüljön az értelemnek.* A kézelőtti képes arra, hogy az itt-jelenléttel szembetalálkozván mintegy nekirontson s így szembeszálljon létével; például szolgálhatnak a váratlanul betörő és romboló természeti események.

S amikor a lét értelmére kérdezzük, akkor a vizsgálódás nem lesz mélyértelmű, és nem is elő töprengvén semmi olyast, ami a lét mögött áll, hanem őrá magára kérdez, amennyiben belenyúlik az itt-jelenlét megértési tartományába. A lét értelme sohasem állítható ellentétbe a létezővel vagy a léttel mint a létező hordozó „alapjával”, mivel az „alap” csak mint értelem válik hozzáférhetővé, s még akkor is, ha az „alap” az értelmetlenség szakadékmélyi alapja (Abgrund).

A megértés az itt-jelenlét feltárultságaként mindig a világ-ban-lét egészére vonatkozik. A világ mindenfajta megértésében megértjük az egzisztenciát is, és ez megfordítva is igaz. Továbbá minden értelmező kifejtés az iméntiekben jellemzett előzetességstruktúrában mozog. Minden értelmező kifejtésnek, amely hozzá kíván járulni a megértéshez, már előzetesen meg kellett értenie azt, amit ki kell fejtenie. Már mindig is megfigyelték ezt a tényt, még ha csak a megértés és az értelmező kifejtés levezetett módozataiban is, jelesül a filológiai interpretációban. Ez az interpretáció a tudományos megismerés körébe tartozik. Az efféle megismerés megköveteli a megalapozó kimutatás szigorúságát. A tudományos bizonyítás nem szabad, hogy már előre feltételezze azt, aminek megalapozása épp az ő feladata. Ha azonban az értelmező kifejtésnek már mindig is a megértésben kell mozognia s belőle kell táplálkoznia, akkor hogyan várható el, hogy tudományos eredményeket hozzon, anélkül, hogy körben forogna, kivált, ha az előfeltételezett megértés ezen túl még ráadásul a közönséges ember- és világismeret körében is mozog? A *körbenforgás* azonban a logika legelemibb szabályai szerint *circulus vitiosus*. Ezáltal azonban a történeti értelmező kifejtés tevékenysége a priori ki lesz zárva a szigorú megismerés köréből. Amennyiben nem távolítja el az ember a megértésbeli körforgás e tényét, úgy a történettudománynak be kell érnie kevésbé szigorú megismerési lehetőségekkel. Megengedik neki, hogy ezt a hiányosságot „tárgyai” „szellemi jelentősége” révén valamennyire kompenzálja. Ideálisabb volna persze maguknak a történészeknek a véleménye szerint is, ha el lehetne kerülni a körforgást, és remélhetnénk, hogy egyszer megteremthetjük majd azt a történettudományt, amely olyan független volna a szemléző álláspontjától, mint amilyen független, állítólag, a természetmegismerés.

Am ebben a körforgásban vitiosumot látni és elkerülési útvonalakat keresni, sőt már csupán az is, hogy elkerülhetetlen tökéletlenségnek „érzékeljük” e körforgást, a megértés alapvető félreértését jelenti. Nem arra megy ki a dolog, hogy a megértést és az értelmező kifejtést hozzáigazítsuk egy meghatározott megismerési ideálhoz, amely maga is olyan származékos módja a megértésnek, amely irányt tévesztve a kézelőtli lényegi érthetlenségében való megragadásának jogos feladatába futott bele s ott megrekedt. A lehetséges értelmező kifejtés alapfeltételeinek beteljesítése sokkal inkább abban rejlik, hogy ne ismerjük félre már előzetesen végrehajtása lényegi feltételeinek szempontjából. A döntő nem az, hogy kikerüljünk a körforgásból, hanem az, hogy a helyes módon kerüljünk bele. A megértésnek ez a körforgása nem olyan kör, amelyben valamely tetszőleges megismerésmód mozog, hanem maga az itt-jelenlét egzisztenciális *előzetességstruktúrájának* kifejeződése. A körforgás nem alacsonyítható le valami *vitiosum*má, s még akkor sem, ha ezt éppenséggel eltűrhetőnek is tekintjük. Benne ugyanis a legeredendőbb megismerés pozitív lehetősége rejlik, amelyet persze igazi módon csak akkor ragadunk meg, ha az értelmező kifejtés megértette, hogy első, állandó és legvégső feladata marad, hogy az előzetes birtoklás, az előzetes tekintet és az előzetes fogalmiság egyikét se engedje át ötleteinek és népszerű fogalmaknak, hogy ezek szolgáltassák őket előzetesen, hanem kidolgozásuk során a tudományos témát magukból a dolgokból kibontva kell biztosítani. Mivel a megértés egzisztenciális értelme szerint maga az itt-jelenlét létképessége, ezért a történettudományi megismerés lételméleti előfeltevései alapvetően fölülmúlják még a legezaktabb tudományok szigorúságeszméjét is. A matematika nem szigorúbb, mint a történettudomány, hanem csupán szűkebb a számára releváns egzisztenciális fundamentumok körének tekintetében.

A megértésbeli „körforgás” az értelem struktúrájához tartozik, amely fenomén az itt-jelenlét egzisztenciális szerkezetében, az értelmezőn kifejtő megértésben gyökerzik. Annak a létezőnek, melynek számára világ-ban-létként magára a létére megy ki a dolog, lételméleti nézőpontból körforgásstruktúrája van. Figyelembe véve azonban, hogy a „körforgás” lételméletileg a kézelőttség (fennállás) létmódjához tartozik, teljesen általánosan el kell majd kerülnünk, hogy ezzel a fenoménnel lételméletileg olyasvalamit jellemezzünk, mint az itt-jelenlét.

Teljesség és töréspontok

Toronyai Gábor

Aporetikus határpontok a filozófiában.
Reflexiók a filozófiai önértelmezés töréspontjaira
Schwendtner Tibor *Husserl és Heidegger*.
Egy filozófiai összecsapás analízise című művében

Schwendtner Tibor gondolkodói bátorságról tesz tanúbizonyságot, amikor művében¹ – a „töréspontok szükségszerűségére”² vonatkozó „tézise”³ mint „heurisztikus elv”⁴ révén – a filozófia általános természetére vonatkozó belátáson alapuló önálló, „külső”⁵ nézőpontot és megközelítésmódot vesz fel Husserl és Heidegger filozófiai összecsapásának elemzéséhez. Vizsgálódásának végigvitele után pedig – immár arra is támaszkodva – újra reflektál általános filozófiai megközelítésére. Arra a belátásra jut, hogy „a filozófiában fellépő töréspontokhoz való viszony újragondolása”⁶ számunkra együtt kell járjon azzal, hogy „a feladatainkat is újra kell gondolnunk”.⁷ Javaslat a szisztematikus és történeti megközelítés újfajta belső összefonására irányul. Szisztematikus irányból: emberi végességünk, történetiségünk és szabadságunk magunkra vállalása révén „nézzünk szembe a fellépő töréspontokkal és próbáljunk meg olyan *rendszeresen felépített, módszertani szempontból elkötelezett* filozófiai mód(oka)t kialakítani, melyek *egyik* alapvető célja éppen e töréspontok felkutatásában, értelmzésében, eredetük felkutatásában rejlik”.⁸ Történeti szempontból közelítve pedig: „felszabadítóan hathatna”⁹ a kortárs filozófiára annak belátása, hogy a „filozófiai gondolkodásmódok feloldhatatlan ellentétei mellett a filozófiák belső törései, ellentmondásai is szükségszerűen hozzátartoznak a filozófia múltjához, jelenéhez

¹ SCHWENDTNER Tibor, *Husserl és Heidegger. Egy filozófiai összecsapás analízise*, Budapest, L'Harmattan – Magyar Daseinanalitikai Egyesület, 2008.

² *Uo.*, 17.

³ *Uo.*, 14., ill. 16, lásd még 274.

⁴ *Uo.*, 14.

⁵ *Uo.*, 17.

⁶ *Uo.*, 274.

⁷ *Uo.*, 275.

⁸ *Uo.*, 275 sk. Kiemelés az eredetiben. A továbbiakban csak az általam történő kiemelést jelzem külön.

⁹ *Uo.*, 277.

és jövőjéhez”.¹⁰ Ellenereje lehetne ez annak a „bénultságnak és bátortalanságnak”,¹¹ „amelyet a filozófia antimetafizikai lefegyverzése hozott létre”.¹²

A következőkben előbb Schwendtnernek a filozófiai önértelmezés szükségszerűen töréspontokat magában rejtő jellegére vonatkozó elgondolását vázolom. Majd megkíséreltem megmutatni, hogy önálló megközelítésmódjához hogyan nyer bátorítást döntő pontokon Heidegger metontológiai szabadság-metafizikájától és Gottfried Martinnak az általános metafizika aporisztikus dialektikai jellegű megközelíthetőségére vonatkozó belátásaiból.

A teljességre törekvő filozófiákban szükségszerűen felbukkanó töréspontokra vonatkozó tézis. Művének mottójául Schwendtner Heideggertől választott idézetet: „*A filozófia tartósan nem nélkülözheti tulajdonképpeni látószervét, a metafizikát.*”¹³ A metafizika problémája keretbe foglalja egész írását,¹⁴ kijelöli értelmezésének „egyik legfontosabb célját”,¹⁵ strukturálja az értekezés felépítését¹⁶ és áthatja gondolatmenetét¹⁷ is. Nem

¹⁰ *Uo.*, 276.

¹¹ *Uo.*, 277.

¹² *Uo.*

¹³ *Uo.*, 8.

¹⁴ *Uo.*, Az értekezés nyitó megfontolásai: „1. Bevezetés, 1.1. Előzetes megfontolások” és záró gondolatai: „4. A teljességre törekvő filozófia escheri topológiája” egyaránt a metafizikát mint a filozófiai teljességre törekvés problémáját hozza játékba. A könyv első és utolsó mondata is a – husserli – fenomenológiában, illetve a kortárs filozófiában – egymástól persze nagyon eltérő értelemben – megnyilvánuló „antimetafizikai” jellegre utal: „A fenomenológia antimetafizikai» (*Hua 9: 253*) – nevezte meg Husserl egy helyen az általa alapított fenomenológiai mozgalom egyik legfontosabb törekvését” (*Uo.*, 9), illetve „a töréspontok eredetére, összefüggéseire, vándorlására stb. vonatkozó módszeres kutatás ugyanis nemcsak magasabb tudatosságot adhatna a filozófia számára, hanem abból a bénultságból is kiszakíthatná, amelyet a filozófia antimetafizikai lefegyverzése hozott létre” (*uo.*, 277).

¹⁵ „Sem Husserl, sem pedig Heidegger esetében nem beszélhetünk arról, hogy teljesen elfordultak volna a metafizikától, épp ellenkezőleg, mindketten, legalábbis gondolkodói útjuk egy-egy szakaszában, arra törekedtek, hogy – a fenomenológia alapvető törekvéseinek fenntartása mellett – megújítsák a metafizikát. Ezen interpretáció egyik legfontosabb célja az, hogy ezt az alapvető feszültséget – a két gondolkodó összecsapásának analizésén keresztül – ábrázolja.” (*Uo.*, 10, 1. lábjegyzet.)

¹⁶ „Az itt következő interpretáció vezető kérdéseit a fenti megfontolások alapján választottuk meg, amennyiben a vizsgálatot a jelzett irányokban (tudományok transzcendentális megalapozása, az önanonosság, szabadság, történetiség összefüggései és a metafizikához fűződő viszony) fogjuk elvégezni.” (*Uo.*, 18) A mű témájának – Husserl és Heidegger filozófiai összecsapásának – fő részét és egyben terjedelmileg mintegy kétharmadát kitevő fejezet („3. Az álláspontok tematikus összevetése”) a filozófia metafizikai teljességigényének Schwendtner által beazonosított három „fő mozzanata” (*uo.*, 18, de lásd még pl. 12, 264 is) szerint tagolódik: „a tapasztalati világ teljességének felderítése” (az összevetésnél: „3.1. A kezdet problémája. Fenomenológia és tapasztalat”); „a praxis lehetőségfeltételeinek kikutatása” (az összevetésben: „Husserl és Heidegger emberképe”); illetve „a filozófia önreflexiójának érvényesítése” (az összevetés során: „3.3. Teljesség és végesség”).

¹⁷ A teljesség metafizikai igényének érvényesítésére törekvő filozófiában szükségszerűen fellépő töréspontok tézisének – lásd fentebb – megfelelően az értekezés gondolatmenete mindenütt a töréspontok kutatásának „vezérfonala” (*uo.*, 277.) mentén halad, és rendszerint azok felmutatásában kulminál. „A töréspontok

tudom itt áttekinteni mindezen vonatkozásokat. Csupán általános megközelítésmódját vázolom. A Husserl- és Heidegger-elemzéseket is csak annyiban vonom be az ismertetésbe, amennyiben ezt az általános álláspontot érintik.

Schwendtner a teljességre törekvő filozófiában szükségszerűen fellépő töréspontokra vonatkozó tézisét olyan módon exponálja a *Bevezetés*-ben, hogy Husserl példáján előbb kimutatja a minden fenomenológiában közös „kritikai módon eljáró tapasztalatanalízis”¹⁸ módszerében előfeltételezett tényezőket, majd utal arra, hogy ezek megfelelnek a teljességre törekvő, európai filozófiai, metafizikai tradíció három nagy problématerületének. Ennek megállapítása után pedig „néhány megjegyzést”¹⁹ fűzve ehhez bontja ki a töréspontok szükségszerűségére vonatkozó tézisét.²⁰

A fenomenológiai kritikai tapasztalatelemzést illetően Husserl alapvető belátása, hogy „a megtapasztalt szükségszerű *korrelációs viszonyban* van a tapasztalati ráirányulással”.²¹ Schwendtner rámutat arra, hogy e korrelációs viszony középpontba állításával „rajzolódnak ki azok a vizsgálati dimenziók és a kritikát lehetővé tevő pozíciók, melyek a kritikus tapasztalati analízis számára nélkülözhetetlenek”.²² Ezek: „1. a tapasztaláshoz elválaszthatatlanul hozzátartozik a tapasztaló ember, aki szükségképpen önmagára vonatkozó módon egzisztál; 2. az önmagára vonatkozás következtében *maga a tapasztalatanalízis is önreflexív* természetű; 3. a tapasztalás szükségképpen *idői* lefolyású, aminek következtében a tapasztalat alapvetően *történeti* természetű; 4. az önmagára vonatkozás, illetve az idői lefolyás révén olyan játéktér jön létre, amely az *emberi szabadság* alapjaként szolgál.”²³

Közvetlenül a fenomenológia általános kiindulópontjainak megvilágítása után, Schwendtner azonnal utalásszerűen kapcsolatba hozza a fenomenológiát, illetve a fenti kiindulópontokat a metafizikai tradícióval, annak nagy tárgyterületeivel. „Husserl és a nyomdokain járó többi fenomenológus, ha különböző módon is, s mélységben is, de sok szálon kötődik az európai filozófiai hagyományhoz, beleértve ebbe annak metafizikai magvát, sőt e metafizikai tradíció vallási, teológiai mozzanatait

hipotézise alkalmas rekonstrukciós szempont lehet, mivel Husserl és Heidegger intenzíven konfrontálódott egymással: kölcsönösen kritizálták egymást és mindketten hatottak is a másik gondolkodására – e széles körű és intenzív konfrontáció pedig kölcsönösen megvilágíthatja a két fenomenológia vakfoltjait, töréspontjait, továbbá e töréspontok – a kritikák hatására történő – elmozdulása is nyomon követhetővé válhat.” (*Uo.*, 18.)

¹⁸ *Uo.*, 9.

¹⁹ *Uo.*, 12.

²⁰ Végül tézisére támaszkodva ad előzetes indokokat a Husserl és Heidegger filozófiai összevetéséhez felvett nézőpont és megközelítésmód jogosultságának igazolásához. Lásd alább 42. lábjegyzet.

²¹ *Uo.*, 11.

²² *Uo.*

²³ *Uo.*

is.²⁴ A metafizikai tradíciót meghatározó teljességigénynek pedig három elemét emeli ki: „1. a filozófia univerzalitásigényéhez hozzátartozik, hogy az nem korlátozódik egy bizonyos tárgyterületre, s valamilyen értelemben »az egészet« tematizálja. Ez az egész természetesen történetileg változik, a döntő az, hogy ne legyen olyan *tapasztalatilag adott jelentős tárgyterület, amelyről az illető filozófia elvileg lemond.* 2. A teljességre törekvő filozófia a saját tevékenységét, *a filozófiai megragadás feltételeit is tematizálja,* tehát »az egész« fogalmi megragadását magát is problémává teszi és filozófiai módon vizsgálja. 3. A teljességre törekvő filozófiának ezenfelül választ kell adnia *az emberi praxist érintő kérdésekre, a cselekvés feltételeit és az emberi szabadságot is* vizsgálnia kell és ezeket a vizsgálatokat összefüggésbe kell hoznia az első két pontban érintett vizsgálatokkal.”²⁵

A *filozófiai teljesség* így bevezetett fogalmához²⁶ fűzött néhány megjegyzés voltaképpen a teljességre törekvésben kibontott elgondolás és a kifejtésben előtérbe helyezett, kitüntetett tárgyterület összetartozásának²⁷ problémájára irányítja a figyelmet. Részben ezzel jelezve általános közelítését Husserl és Heidegger filozófiai összecsapásához: „A példák és a fogalom alaposabb kidolgozása csakis egymást feltételező hosszú munka eredménye lehet, amelyet Husserl és Heidegger filozófiai összecsapásának analízisével éppen csak elkezdtem.”²⁸

Schwendtner ezen a ponton fogalmazza meg általános filozófiai nézőpontját kifejező „közponi tézisést”, „hipotézisést”, „sejtését”,²⁹ amelyet szeretne „*heurisztikus elvként*”³⁰ alkalmazni a munkáiban. Első „kísérletként”³¹ ebben a művében. A tézis két megfogalmazása: „*Minden teljességre törekvő filozófia szükségszerűen tartalmaz töréspontokat.*”³² Illetve – a „töréspont” fogalmának magyarázata után – „lehetetlen teljességre törekvő

²⁴ *Uo.*

²⁵ *Uo.*, 12.

²⁶ Schwendtner a „filozófiai teljességre törekvés” terminust mindenütt szinonimaként használja a filozófia „univerzalitásigényével”. Úgy látom, ennek révén teremt fogalmi mozgásteret a maga számára a metafizikai probléma áttematizálásához, tehát a lét általános kérdésével foglalkozó általános metafizika, illetve a bizonyos kitüntetett tárgyterületek („lélek”, „világ”, „Isten”) problémáit tárgyaló *speciális metafizika* saját módján való – a töréspontok fogalmával közvetített – összekapcsolásához. Törekvésével kapcsolódni látszik Husserlhez és Heideggerhez: „Értelmezésem szerint mind Husserl, mind pedig Heidegger a metafizika újragondolásával, az új értelemben vett metafizika kidolgozásával próbáltak úrrá lenni a felmerülő nehézségeken, s ezáltal bizonyos mértékig összeütközésbe is kerültek a fenomenológia eredeti antimetafizikai irányultságával.” (*Uo.*, 230)

²⁷ „Gyakran előfordul, hogy a filozófusok egy bizonyos *kitüntetett* tárgyterületet adnak meg, amelyről azt gondolják, hogy valamilyen értelemben reprezentálja az egészet, vagy legalábbis vonatkozásba hozható a többi tárgyterülettel. Gondolhatunk itt a tudatfilozófiákra, a nyelvi analízisre, vagy éppen Heidegger egzisztenciális analitikájára.” (*Uo.*, 13.)

²⁸ *Uo.*, 14.

²⁹ *Uo.*

³⁰ *Uo.*

³¹ *Uo.*

³² *Uo.*

filozófiát úgy létrehozni, hogy a kifejtett fogalmi képződmény ne tartalmazzon töréseket a kifejtés rendjének, a filozófiát képező alapvető állításoknak és az előfeltevéseknek a tekintetében”.³³

Tézisének kulcsfogalma a „töréspont”, amellyel szorosan összefügg a „fedőfogalom” terminus. „Töréspontról” akkor *„beszélhetünk, ha egy adott filozófia gondolati mintázatát, logikai rendjét, illetve az alapvető előfeltevések és a kifejtés tartalmát tekintve összeegyeztethetlenséget, szakadást találunk”*.^{34,35} Az egyes filozófiákat kibontott fogalmi textúráként ábrázolva a töréspontok e gondolati szövet mintázatán található „szakadásokként”³⁶ foghatóak fel. Schwendtner Maurits Cornelis Escher képeire való hangsúlyos – talán a találó vizualizáláson is túlmutató jelentőségű – utalással „escheri topológiájának” nevezi³⁷ a teljességre törekvő filozófiákat. Escher képeinek „egyes részeit külön tekintve azokat egységesen bejárhatónak, mindenféle paradoxontól mentesnek találjuk, ám ha a képet egészében tekintjük, a belső térszerkezet, logika tekintetében ellentmondások, törések bukkannak fel”.³⁸

„Fedőfogalom” alatt Schwendtner olyan fogalmat, többnyire kulcsfogalmat ért valamely adott filozófiában, amely „kétértelműsége, összetettsége révén tartalmazza, s ezáltal *magába is rejti* a filozófiai építmény bizonyos meghatározó töréspontjait”.³⁹ A különböző fedőfogalmak „*terbeltsége*”⁴⁰ nagyon különböző lehet attól a mértéktől függően, hogy mennyiben tartalmazzák az egész gondolatrendszer feszültségeit.

Schwendtner kifejezetten elutasítja, hogy a töréspontok kutatására irányuló megközelítésmódja valamifajta leleplezésre irányulna. Ellenkezőleg, hangsúlyozza, hogy „*minél erősebb egy filozófia, annál kevésbé esetlegesek azok a pontok, ahol az adott filozófiai*

³³ *Uo.*, 16.

³⁴ *Uo.*, 14.sk.

³⁵ Schwendtner Foucault-hoz, Lévinashoz, Waldenfelshez és – kifejezetten hangsúlyosan – Heideggerhez is kapcsolódik bizonyos pontokon: „Foucault gondolatmenetéből azt a mozzanatot emelném ki, hogy a törések, folytonossághiányok elsőrendű célpontjai a filozófiai gondolkodásnak. Lévinas rámutatott arra, hogy bármely totalizáló gondolkodás keretei közül szükségképpen kimaradnak bizonyos (a másakra vonatkozó) elemi tapasztalatok, a tapasztalat töredékességét Waldenfels is elsősorban az önmaga és a másik között fellépő idegenséggel hozza kapcsolatba, Heidegger pedig azt hangsúlyozta, hogy az igazságra törekvő *mű* alaprajzolatát azok a törésvonalak alkotják, melyek az illető kísérletben rejlő *lényegi* feszültségek, konfliktusok által keletkeztek. Heidegger itt műalkotásokról beszél, ám véleményem szerint ezt a gondolatot kiterjeszthetjük *filozófiai* művekre, például a *Lét és időre* is.” (*Uo.*, 15.)

³⁶ *Uo.*, 15.

³⁷ *Uo.*, 263: a 4. fejezet címe: „*A teljességre törekvő filozófia escheri topológiája*”.

³⁸ *Uo.*, 15.sk.

³⁹ *Uo.*, 16. Schwendtner például ilyen tipikus fedőfogalomnak említi Husserltől a „transzcendentális ego”, Heideggertől pedig az „élelvilág”, a „megértés” és az „emberi ittlét” fogalmait.

⁴⁰ *Uo.*

vállalkozást jellemző szakadások jelentkeznek. A töréspontok felkutatása ezért az illető filozófia mélyebb megértését, nem pedig annak leleplezését szolgálja.”^{41,42}

Schwendtner tézise a töréspontok szükségszerű fellépéséről beszél a teljességre törekvő filozófiákban. A szükségszerűség felmutatása azonban hiányzik. Mindössze egy lábjegyzetben tér ki a problémára: „Természetesen konkrét filozófiatörténeti példák vizsgálatával logikai értelemben lehetetlen igazolni a töréspontok szükségszerűségét. A szükségszerűség megállapításához egészen más típusú, szisztematikus vizsgálatra lenne szükség, melyre itt nem vállalkozunk. Husserl és Heidegger filozófiai összecsapásának elemzése e tekintetben csak arra alkalmas, hogy támpontokat adjon egy ilyen vállalkozás megkezdéséhez.”⁴³

Az értekezésben található állásfoglalások és utalások alapján úgy látom, hogy Schwendtnernek a teljességre törekvő filozófiákban szükségszerűen fellépő töréspontokra vonatkozó, a filozófia általános természetéről való felfogását kifejeződésre juttató irányvétele meghatározó módon Heidegger *szabadság-metafizikájától* és Gottfried Martin *aporisztikus dialektikai jellegű általános metafizikájától* kapott indítatásokra támaszkodik.

*A heideggeri végesség és szabadság metafizikájától kapott indítatás.*⁴⁴ Schwendtner meglátása szerint mind Husserlnél, mind pedig Heideggernél akkor merül fel „egy új értelemben vett metafizika”⁴⁵ igénye, mikor „a saját filozófiai tevékenységük átgon-

⁴¹ *Uo.*

⁴² A „filozófiai teljességigény” és a „szükségszerű töréspontok” fogalmaival kialakított nézőpont és megközelítésmód alkalmazása elé „kettős célt” (*uo.*, 17) tűz ki Schwendtner a Husserl–Heidegger-elemzés tekintetében. Egyrészt ez a felfogás alkalmasnak látszó „külső pozíciót” (*uo.*) biztosíthat az analízis számára, másrészt pedig „tesztelheti” (*uo.*) e fogalmak értelmességét és tipologizáló teljesítményét. Ez utóbbihoz lásd még a 17. lábjegyzetet.

⁴³ *Uo.*, 16., 19. lábjegyzet.

⁴⁴ Schwendtner Tibor műve eredetileg akadémiai doktori értekezésnek készült. Maga az akadémiai védelem a magyar filozófia utóbbi időszakának – és különösen a honi Heidegger-kutatásnak – jelentős és emlékezetes eseményévé vált. A védelem két fő dokumentuma – az értekezés az itt elemzett könyv formájában, illetve Fehér M. István több mint kilencven oldal terjedelmű opponensi véleménye folyóiratcikkként – közel egyidőben került publikálásra (FEHÉR M. István, „Fenomenológia, tapasztalat, szabadság”, in *Magyar Filozófiai Szemle* [53. évf.]. 2009/1-2. szám, Bp., Brozsek Kiadó, Áron Kiadó, 1–95.). Fehér M. István bírálatában teljesen elutasította Schwendtnernek egy önálló, külső, a filozófia általános természetéről szerzett belátásán alapuló nézőpont kialakítására vonatkozó „szisztematizálási” igényt: „Ezt a »szisztematizálási« kísérletet sikertelennek fogjuk tartani, de nem tulajdonítunk neki nagyobb jelentőséget. Figyelmünket inkább arra fordítjuk, ami a konkrét elemzésekben történik.” (*I. m.*, 4. – kiemelés az eredetiben.) Fehér, ennek megfelelően, nem szentel figyelmet annak a kérdésnek, hogy milyen tényezők befolyása érvényesülhetett Schwendtner általános álláspontjának kialakításában. Így figyelmen kívül maradt az is, hogy Heidegger szabadság-metafizikájával milyen mélyen azonosul ez a nézőpont, és hogy milyen szerepet játszik kialakításában Gottfried Martin általános metafizikára vonatkozó felfogása.

⁴⁵ Az „új értelemben vett metafizika” mellett a kanti értelemben vett „metafizika mint második filozófia”, valamint a „hagyományos metafizika” és a fenomenológia mint kritikai tapasztalatanalízis „antimetafizikai

dolása során is az egész koncepció alapjait érintő töréspontok keletkeztek”.⁴⁶ Úgy látja azonban, hogy Husserl és Heidegger metafizikai válasza radikálisan különbözik egymástól. Míg Husserl sok tekintetben a *hagyományos* metafizikához tért vissza,⁴⁷ addig

irányultsága” terminusok adta fogalmi mozgástérben interpretálja Schwendtner Husserl metafizikát illető elgondolásait. (SCHWENDTNER, *I. m.*, elsősorban 230–243.) Heidegger esetében a *Lét és idő* „fundamentálonológiája”, az 1928–35-ös átmeneti korszak „szabadság-metafizikai kísérlete” mint új értelemben vett metafizika és a késői, léttörténeti korszak metafizikaellenes irányvétele (*uo.*, elsősorban 243–256.) a fő támpontok.

⁴⁶ *Uo.*, 258.

⁴⁷ Schwendtner Husserl új értelemben vett metafizikára vonatkozó, elsősorban az 1930-as években keletkezett felvetéseivel kapcsolatban a következő fő megállapításokat teszi (*uo.*, elsősorban: 229–243, 256–261, 263–273.). „A metafizika problémájának fölmerülése Husserlnél egyértelműen a fenomenológiai módszer határainak átlépésével kapcsolatos dilemmákkal függ össze, s a filozófus – kissé meglepő módon – a hagyományos metafizikára emlékeztető válaszok segítségével próbálja *teljessé* tenni filozófiáját.” (*Uo.*, 258.) A problémák egyik csoportját Schwendtner abban azonosítja, hogy amikor a fenomenológiai tapasztalatanalízisben felderített lényegösszefüggéseken túlra, a felderített rend „értelmére” (*uo.*, 232) kérdezzünk, akkor – mivel e „rendet *nem lehet szemléletileg hozzáférhetővé tenni*” (*uo.*, 233.) – szükségszerűen „*inhomogenitás* kerül a gondolati lépések szabályrendszerébe, valamiféle *törés lép fel*” (*uo.*, 259.sk.). Nem lesz ugyanolyan módon követhető a fenomenológiai módszer e „túlra” kérdezésben. Ugyanis a módszert jellemző „átláthatóság és ismételhetőség azonban olyan szigor által volt csak lehetséges, amely minden egyes gondolati lépést szemléleti belátásokkal hitelesít”. (*Uo.*, 259.) A problémák másik csoportját Schwendtner abban látja, hogy Husserl milyen döntést hoz azzal kapcsolatban, ami feltárul előtte e „túlra” kérdezésben. Nevezetesen olyat, amivel (ahogy idéztük: „kissé meglepő módon”) hagyományos metafizikai irányba fordul. Itt azonban – meglátásom szerint – bizonyos, magában a husserli elgondolásokban is benne rejlő, inhomogenitás látszik Schwendtner elemzésében. Egyrészt ugyanis világosan exponálja a husserli „túlra” kérdezésben feltáruló ősfaktumokra vonatkozó husserli belátásokat. Kiemeli e végső faktumok „sokarcú” (*uo.*, 233.) és „egyszerre véletlen és szükségszerű” (*uo.*) jellegét. Szinte „escheri” leírást ad róluk: az ősfaktumok szintje „ha »belülről« nézzük, szükségszerűnek mutatkozik, hiszen mint lényegösszefüggés átfogja a tapasztalatunk teljességét, ám ha »kívülről« tekintjük, azaz megpróbálunk valamiféle alapot találni arra, hogy miért éppen ez a rend a világunk rendje, akkor esetlegesként, véletlenként fog adódni e fakticitás.” (*Uo.* 233.sk.) Egy másik ponton még az ősfaktumok bizonyos módon fenoménként, tehát szemléletiként való felfogásának lehetőségét is felveti: „e végső faktumokat fenoménnek tekinthetjük-e, illetve, hogy honnan származtatjuk e faktumok jelentkezését, a metafizikai hagyomány maradványainak, avagy a fenomenológia belső logikájából következő határfogalmaknak tekintjük-e őket?” (*Uo.*, 260.) Utána azonban – ezen a ponton tulajdonképpen indoklás nélkül – áttér Schwendtner az ősfaktumokra vonatkozó – mondhatni: általános metafizikai – belátásokról a metafizikával kapcsolatos husserli tervezeteknek és szövegeknek a hagyományos speciális metafizika nagy tárgyterületeinek megfelelő tárgyalására : „A transzcendentális ego és a lélek halhatatlansága” (*uo.*, 235.sk.), „A világ végső értelme” (*uo.*, 237.sk.), „Isten mint póluszeme” (*uo.*, 238.sk.). Voltaképpen indoklást Husserl metafizikai döntéséről Schwendtner művének egy későbbi pontján, Klaus Heldre való hivatkozással ad: Husserl „mint Klaus Held megmutatta, a végsőig vitt fenomenológiai redukció segítségével eljutott az úgynevezett eleven jelenhez (*lebendige Gegenwart*), ám visszariadt a végső konzekvenciák levonásától, s inkább zárójelbe tette az időfolyam áramlását és a végső fungáló én stabilitására mint az áramlást lehetővé tevő alapra helyezte a hangsúlyt (vö. Held 1966: 144). Ez pedig végső soron nem jelent mást, mint az intencionalitás létének *metafizikai* stabilizálását, a kritikai tapasztalatanalízis következetes véghezvitelének a megakadását.” (*Uo.*, 266., vö. 257. is. A hivatkozott mű: Klaus HELD, *Lebendige Gegenwart*, Haag, Nijhoff, 1966.) – Az ősfaktumokat illető husserli belátásokból azonban nemcsak a hagyományos metafizikához visszafordulva

Heidegger „előre” menekült, és valóban eredeti metafizikai kísérlettel, a végesség és szabadság metafizikájának vázlatos kidolgozásával válaszolt a *Lét és idő* megfeneklésére.⁴⁸ Schwendtner tehát nem pusztán leíró, hanem értékelő orientálódásában nemcsak Husserl metafizikai irányvételével, hanem Heideggernek a *Lét és idő* tarthatatlannak bizonyuló fenomenológiai, fundamentálonológiai megközelítésével – és tegyük hozzá: a későbbi, léttörténeti korszak felfogásával⁴⁹ – szemben is kiemeli és előnyben részesíti a húszas évek végének heideggeri koncepcióját.

Meglátása szerint ezen időszak metafizikai kísérlete „az intencionális tapasztalatanalízis olyan verziójának a kidolgozására irányul, amely *lemond* a létezők egészének az ontológiák hierarchikus rendszerébe illesztéséről, s helyett az emberi szabadságból, történetiségből és végességből fakadó következményekkel még következetesebben számot vető filozófiai koncepciót dolgoz ki”.⁵⁰ Olyan eredeti elgondolást, amely Schwendtner – emfatikus – megfogalmazásában „nemcsak a heideggeri életművön belül jelent izgalmas alternatívát, hanem – megkockáztatjuk – a metafizika eddigi történetében is”.⁵¹

nyílhat út. Tengelyi László szerint Husserl ezen belátásai segítségünkre lehetnek egy új értelemben vett, fenomenológiai metafizikához vezető út megnyitásban is. Késői művében (TENGYELI László, *Welt und Unendlichkeit. Zum Problem phänomenologischer Metaphysik*, Freiburg-München, Karl Alber Verlag, 2014) Husserl mellett szintén a '20-as évek Heideggerének „metontológiai” elgondolásaira és különösen az újabb francia fenomenológia – elsősorban Marc Richir és Jean-Luc Marion – gondolati eredményeire támaszkodik és így adja a fenomenológia mint új első filozófia első vázlatát. (Tengelyi fenomenológiai metafizikát illető elgondolásához lásd ezen írás szerzőjétől: „Az értelem megjelenés-emevényeinek és őstényeinek metafizikája Tengelyi László írásaiban”, *Magyar Filozófiai Szemle*, [59. évf.], 2015/4., 56–77.)

⁴⁸ SCHWENTDNER, 2008, 258. – „Heideggernek Husserltől való elszakadása nem csak az idős mesterben, hanem az ereje teljében lévő tanítványban is »válságjelenségeket« idézett elő. Az 1928-tól 1935-ig tartó időszakot legalább annyira jellemezhetjük a lehetséges koncepciók burjánzásaként, mint a későbbi filozófia megelőlegzéseként. Ebben a bizonytalansággal, útkereséssel és önvizsgálattal terhes időszakban kerül előtérbe a metafizika problémája, s ez nemcsak a hagyománnyal való birkózást, hanem az új önmeghatározás igényét is jelzi: olyan kísérlet tanúi lehetünk, ahol a metafizika a végesség és szabadság alapján bontakozik ki.” (*Uo.*, 260.)

⁴⁹ „Jelzésértékű ugyanakkor, hogy amikor az útkeresés lezárul, a metafizika fogalom ellenfogalommmá válik, tehát a késői filozófiát úgy is tekinthetjük, mint amely szakítást jelent a '28-'35-ös időszak bizonyos kezdeményezéseivel (ekkor a metafizika mellett a szabadságprobléma is a centrumban állt, mely fogalom a későbbiekben teljesen visszaszorult.” (*Uo.*, 682. lábjegyzet.) – „Heidegger 1933-as szomorú politikai szerepvállalása után a szabadság metafizikája végérvényesen lekerült a napirendről.” (*Uo.* 248.) A *Fekete füzetek* Schwendtner értekezésének elkészülte után történt publikálása pedig nehezen védhetővé tette Heidegger filozófiájának és „szomorú” politikai szerepvállalásának szétválasztását. – „A késői Heidegger metafizikafelfogása önmagában is meglehetősen szerteágazó téma, amelynek részletes tárgyalását azért is mellőzzük, mert az összevetésünk szempontjából az 1928-35-ös időszak metafizika-fogalma az igazán releváns.” (*Uo.*, 256., 676. lábjegyzet.)

⁵⁰ *Uo.*

⁵¹ *Uo.*, 248.

A rekonstrukció⁵² által felszínre hozott heideggeri filozófiai, metafizikai megközelítés lényegében megfelel a Schwendtner által a teljességre törekvő filozófiák szükségszerűen töréspontokat magában rejtő felfogásának, amit Schwendtner tulajdonképpen rögtön kifejezésre is juttat a heideggeri vállalkozás „escheri” jellegének megfogalmazásával.

A rekonstrukcióból alapvonásait tekintve az alábbi heideggeri metafizikai felfogás rajzolódik ki. A *Lét és idő* fundamentálonológiai programja nem meríti ki a filozófia teljes fogalmát. Teljes végigvitele ugyanis olyan „fordulathoz (Kehre)”⁵³ vezet bennünket, amelynek révén – a létkérdésnek az idő vezérfonalán történt kidolgozása után – „vissza kell térni a filozofáló emberi ittléthez”,⁵⁴ és ezen kell konkretizálnia. Tehát a filozófiának a maga teljességében a létről szerzett belátásokról az emberi ittlétben, a metafizikai horizontról önmagunkhoz történő visszafordulásban, konkretizációban kell kulminálnia. A megszerzett általános metafizikai belátások, léthorizontok tehát – éppen a filozofáló emberi végessége miatt – nem választhatók le, nem függetleníthetők attól a történéstől, amelyben az emberi ittlét bejárja ezt az utat. A filozófia „annyiban „van”, amennyiben az valóban megtörténik”⁵⁵ a jelzett jellegű visszafordulás, átfordulás, visszatérés kulcsmozzanatával együtt.⁵⁶ A filozófiának a fundamentálonológián túlmutató lépését, amelyben az általános léthorizontnak az emberi ittlétben történő tematizálása, konkretizálása megtörténik, Heidegger „metontológiának” vagy „metafizikai ontikának” nevezi.⁵⁷

Meglátásom szerint a Schwendtner által kialakított általános filozófiai, metafizikai álláspont összhangban van ezzel a heideggeri elgondolással.⁵⁸ Láthatóvá válik az is, hogy

⁵² *Uo.*, 248–255., Schwendtner elsősorban *A metafizika alapfogalmain* választja a rekonstrukció alapjául (Martin HEIDEGGER, *A metafizika alapfogalmai*, ford. Aradi László, Olay Csaba, Budapest, Osiris, 2004.).

⁵³ *Uo.*, 246.

⁵⁴ *Uo.*

⁵⁵ *Uo.*, 249. – Ezért aztán a filozofálás másokkal való megosztásának – előadások, írások, stb. formájában – „a filozofálásra való ráhangolás, a résztvevők bevonása, magával ragadása a filozofálás folyamatába” (*uo.*) lehet a tulajdonképpeni célja.

⁵⁶ Mintha Heidegger a platóni *barlanghasonlat* filozófusi útjának új módon történő ismétlésére hívna fel.

⁵⁷ *A logika metafizikai alapjai Leibnizből kiindulva* című 1928-as előadásaiban. (Martin HEIDEGGER, *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, (GA 26) hrsg. von Klaus Held, Frankfurt a. M., Klostermann, 1996, 199.skk.

⁵⁸ Vö. ezzel is: „Ez a heideggeri gondolatmenet véleményem szerint többek között azért is figyelemreméltó, mert döntést jelent a filozofálás lehetőségeit és mikéntjét illetően: A filozófia, annak ellenére, hogy az egészre kérdez, az egészet próbálja felmérni, rendezni, nem szabadulhat meg az emberi végesség jelenlététől és terhétől. A filozófiának ezért át kell fognia, magába kell foglalnia ezeket a pólusokat, kapcsolatot kell tudnia teremteni az általa kidolgozott, a világra vonatkozó fogalmi rend és annak végessége, esetlegessége között. Nem azért, hogy relativizálja ezt a fogalmi rendet, hanem azért, hogy »életben tartsa«, azaz annak nyitottságát, »mozgásszabadságát« megőrizze. Ha ugyanis megszűnne ez a kapcsolat, akkor a fogalmi rend(szer) mintegy leválna véges alkotójáról, s valamiféle »isteni« öröklétre tenne szert.” (SCHWENDTNER 2008, 250)

az általános metafizikai és a speciális metafizikai problémák miért nem különülhetnek el egymástól Schwendtner „filozófiai teljesség” fogalmában.⁵⁹ Voltaképpen azért, mert az általános létről a véges ember által szerzett belátásból visszafordulva „töréspont” keletkezik. Lezárul ugyanis azon a visszafordulási ponton a lét további kutatása, és a megörögzített végső belátás – általános metafizikai szempontból – szükségképpen aporetikus jellegűvé válik, és ellentmondásokat magában rejtő „fedőfogalomként” lesz majd feltárható. A visszafordulás után pedig az egyes léterületek, kitüntetett vagy példaszzerű tárgyterületek tematizálása nem lesz leválasztható az általános belátásról, mivel ez utóbbi az önkényes megörögzítése miatt szükségképpen sajátosan egyedivé, általános metafizikai szempontból nézve véletlenszerűséggel terheltté, egy nézőponttá válik.⁶⁰ A „példák és a fogalom”⁶¹ belső összetartozása így szükségszerűvé válik, és megnyílik az út több filozófiatörténeti példán való kidolgozásának schwendtneri programja előtt.

Egy további vonás is Schwendtner felfogásának a heideggerivel való belső összhangjára utal.

Mégpedig láthatóvá válik annak szükségszerűsége, hogy beemeljük a *praxis* (s vele a szabadság, történetiség) lehetőségfeltételeinek kutatását a filozófiai teljesség fogalmába. Ugyanis a filozófia tartalma elválaszthatatlanná válik a filozofálás tevékenységétől. Végbevitеле pedig feltételezi, hogy a filozofálásban megvan ennek lehetőségfeltétele, képessége, szabadsága. A filozófia természetesen cselekvéssé válik abban a tekintetben is, hogy *megosztása* cselekvés.⁶²

A fenti módon rekonstruált heideggeri gondolkodással kapcsolatban Schwendtner rögtön rámutat az abban létrejövő fogalmi tér „escheri”⁶³ jellegére: „ha jól meggondoljuk, itt arról van szó, hogy a metafizikai gondolkodás által létrehozott alapfogalmak megalkotását, pl. a világ fogalmát magának a gondolati térnek a létrehozásaként kell értenünk. A világ fogalma egyfelől átfog mindent, másfelől azonban magára arra a véges gondolati tevékenységre is reflektálhatunk, mely létrehozta e fogalmat, s amely e világ kicsiny szeglete csupán.”⁶⁴

⁵⁹ Lásd ehhez fentebb a 26. lábjegyzetet is.

⁶⁰ Ennek persze arra is rá kellene vezetnie bennünket, hogy az általános metafizika *pluralis* jellegű: sok általános filozófiai nézőpont lehetséges. Heidegger késői, *léttörténeti* felfogásában ez *történetileg* érvényre is jut. Igaz, egy-egy „nagy”, korszakokat létrehozó történésként. Gottfried Martinnál a pluralitás gondolata *szisztematikus* filozófiai szempontból kap indoklást.

⁶¹ *I. m.*, 14.

⁶² A megosztás voltaképpeni filozófiai céljává pedig az válhat, hogy a hallgatókat, olvasókat is ráhangolja a filozofálásra, „az együtt-mozgásra, a *bennünk rejlő metafizikai hajlandóság működtetésére*”. (*Uo.*, 249.)

⁶³ *Uo.*, 261. Lásd még: „Escherről természetesen szó sem esik Heidegger írásaiban, ám értelmezésem szerint Escher képeivel összefüggésbe hozható az a mód, ahogy Heidegger a metafizikai fogalmak tartalmazási viszonyaira reflektál.” (*Uo.*, 255., 674. lábjegyzet.) – *Vö. uo.*, 254 is.

⁶⁴ Schwendtner itt (*uo.*, 254.) Heideggernek egy későbbi, 1936-os, Schellinget értelmező megfogalmazását idézi: „a gondolkodás *világfolyamat* (*Weltvorgang*), és ismét nem pusztán abban az értelemben, hogy a világon belül olyasmi megy végbe, amelynek a világ számára jelentősége van, hanem olyan folyamat,

Heideggernél ezért a „metafizikai fogalmak rendjét eszerint nem lehet egy »euklidészi« topológia mentén elgondolni. Az egyes fogalmak tartalmazzák az egészet, amelynek egy másik nézőpontból csupán a részei. [...] *A létrejövő mintázat Escher rajzaira emlékeztet.*”⁶⁵ Csakúgy, mint Schwendtner nézete szerint – ahogy fentebb láttuk –, minden teljességre törekvő filozófia escheri topológiájú.⁶⁶

Gottfried Martin aporisztikus dialektikai jellegű általános metafizikájától kaphatott indíttatás. Schwendtner mindössze egyetlen – ámde kulcsfontosságú – helyen (bár csak lábjegyzetben) hivatkozik Gottfried Martinnak a még 1965-ben megjelent (és 1998-ban részben általa fordított) Általános metafizika. Problémák és módszerek című „kitűnő” könyvére.⁶⁷ Ez a hely⁶⁸ egészen kitüntetett. A mű legvégén, a teljességre törekvő filozófiákban a töréspontok szükségszerű előfordulására vonatkozó egész megközelítés-módja összefoglalásának végpontján található. Schwendtner közvetlenül ehhez kapcsolja egyetlen hivatkozásként Martin könyvét: „Ha ezt a leírást mint *heurisztikus kiindulópontot* elfogadjuk⁷⁰”⁶⁹: „Gottfried Martin kitűnő, Általános metafizika. Problémák és módszerek című könyvében – elsősorban Platón, Arisztotelész és Kant filozófiáját vizsgálva – a metafizika módszerül kifejezetten az aporetikus dialektikát javasolja, amely soha nem gondolhatja azt magáról, hogy képes föloldani az apóriáit, hanem, mint írja: »az ontológia feladata az, hogy minden újonnan szerzett belátást újra föloldjon, minden újonnan elért belátáshoz új apóriákat találjon« (Martin 1998: 271.)”⁷⁰

amelyben és amely által maga a világ fakad föl a maga mindenkori forrásaiban újra és újra, s lesz belőle újonnan világ.” (*Schelling értékezése az emberi szabadság lényegéről [1809]*, ford. Boros Gábor, Budapest, T-Twins, 1993, 126)

⁶⁵ *Uo.*, 254.

⁶⁶ „4. A teljességre törekvő filozófiája escheri topológiája” (*uo.*, 263–277.).

⁶⁷ Gottfried MARTIN, Általános metafizika. Problémák és módszerek, ford. GEDŐ Éva, SCHREINER Orsolya, SCHWENDTNER Tibor és STEIGER Kornél, Budapest, Holnap Kiadó, 1998. – Különösen a „71. § A metafizika módszere mint aporetikus dialektika” (*I. m.*, 267–271) összefoglaló jellegű részt emelném ki. – A „kitűnő” jelző az alább idézendő szóban forgó lábjegyzetben található. Martin művének hátsó borítóján – aligha a fordítók véleményével ellentétben – a következő méltató megfogalmazás szerepel: „Műve a XX. század második felének egyik legfontosabb metafizikai monográfiája.” (A Martin műve iránti lelkesedésben immár ezen írás szerzője is osztozik.)

⁶⁸ SCHWENDTNER, 2008, 275.

⁶⁹ A mondat folytatása: „akkor a feladatainkat is újra kell gondolnunk.” (*Uo.*) Schwendtner szisztematikus és történeti jellegű feladatainkat illető javaslatait lásd fentebb, álláspontjának ismertetésénél.

⁷⁰ *Uo.*, 275., 701. lábjegyzet. A lábjegyzet teljes szövegében a Martinra való hivatkozás előtt az alábbiak állnak: „Az aporisztikus módszer persze egyáltalán nem idegen a filozófiától, metafizikától, épp ellenkezőleg, mint jól ismert, az apóriák Zénontól kezdve alapvető szerepet játszottak a gondolkodás történetében – gondoljunk csak Platón bizonyos dialógusaira, Arisztotelész *Metafizikájának* 3. könyvére, Kant antinómia-tanára, Nicolai Hartmann aporetikájára (vö. Hartmann 1972: 53. skk., 73. skk., 109. skk., 116. skk.) vagy éppen Derrida aporetikus gondolkodásra (vö. pl. Derrida 1998, Derrida 2003b: 49. skk., 58. skk., Kimmerle 1997: 131. skk.).” A hivatkozott írások: Nicolai HARTMANN, *Lételeméleti vizsgálódások*, ford. Redl Károly, Budapest, Gondolat, 1972.; Jacques DERRIDA, *Aporien. Sterben*

Szóhasználatában pedig szinte magától értetődően megfelelteti a maga „töréspontok” kutatására irányuló módszerét a Martin által használt – és a filozófiatörténetből ismert – „aporisztikus” módszernek. Martin álláspontját röviden vázolván láthatóvá válik, hogy sok tekintetben mennyire összhangban van Schwendtner felfogásával. Még bizonyos fokig annak a problémának a felvetésében is, hogy miként ábrázolhatók az így felfogott filozófiai gondolatrendszerek.

Martin – könyvének végén – összefoglalja módszertani vizsgálódásait. Először is döntő belátásként azt fogalmazza meg, hogy „szükségesnek tűnik számunkra, hogy elismerjük a filozófiák sokféleségét és az álláspontok sokféleségét”.⁷¹ „Tehát az a meggyőződésünk, hogy az általánosnak a létmeghatározását nem lehet egy tételben elmondani. Az általános létmeghatározásának sok álláspontban kell megjelennie, és csak módszertani oka van annak, hogy ezt a sokaságot három álláspontba vonjuk össze.”⁷²

A filozófiák sokféleségére vonatkozó belátást – Martin szerint – „Hegelnek köszönheti a filozófia”,⁷³ aki a sokféleség okát abban látja, hogy „azt, amit a filozófia mondani akar, lehetetlen egy tételben elmondani, és az már végképp teljesen lehetetlen, hogy ezt egy apodiktikus tételben mondjuk el. Azt, amit a filozófia mondani akar, csak sok tételben lehet elmondani, és csak egymásnak dialektikusan ellentmondó tételekben lehet elmondani.”⁷⁴

Martin azon a ponton azonban már nem követi Hegelt, amikor az „a filozófia dialektikus kijelentéseinek összességét egy rendszerré összegzi”,⁷⁵ hanem azt a meggyőződést követi, hogy „az általunk kidolgozott különbségeket szisztematikusan és történetileg egy szinten lévőnek kell tekinteni”.⁷⁶

Két megalapozó érvet hoz fel emellett, hogy az ontológiai, metafizikai álláspontok ellentmondásos sokféleségének dialektikáját *aporisztikus* jellegűnek fogjuk fel. Az első arra vonatkozik, hogy „az egyes álláspontok – mindegyiket önmagában véve – nem tehetők aporiamentessé. A nagy gondolkodók öntudata és a filozófia története egybehangzóan emellett szól, hogy e három álláspont [Platón, Arisztotelész, Kant – *beszúrás*

– *Auf die „Grenzen der Wahrheit” gefaßt sein*, München, Fink Verlag, 1998.; Jacques DERRIDA, *Az idő adománya*, Budapest, Gond-Palatinus, 2003.

⁷¹ MARTIN, 1998, 269.

⁷² *Uo.*, 270. – Martin – megengedve, hogy a filozófia eljövendő történetében nem zárhatók ki „az új lehetőségek biztonsággal és végérvényesen” (*uo.*, 271.), jóllehet vizsgálódásai alapján „ez a lehetőség kevésbé tűnik valószínűnek” (*uo.*) – az általános metafizikai álláspontok sokféleségét három álláspontba látja összesűrítendőnek. Ekkor pedig „szisztematikusan és történetileg is meg lehet fogalmazni. Történetileg nézve ez Platón, Arisztotelész és Kant sokfélesége, szisztematikusan nézve ez az általános létének a meghatározása mint ideának, mint természeti törvénynek, mint a gondolkodás tevékenységének.” (*Uo.*, 269.)

⁷³ *Uo.*, 269.

⁷⁴ *Uo.*

⁷⁵ *Uo.*, 270.

⁷⁶ *Uo.*

tőlem, T. G.] mindegyike valamely ponton apóriákba keveredik.”⁷⁷ A másik megalapozók pedig abban rejlik, hogy „a lehetséges álláspontok sokaságát nem lehet szisztematikusan levezetni”.⁷⁸ Ha az általános lét meghatározása – az ontológia, a metafizika feladata – olyan jellegű, hogy sohasem lehet végérvényesen lezárni, akkor ennek általában a filozófiára is igaznak kell lennie. Végül Martin – ahogy Schwendtner is a töréspontok vándorlásának, eltolódásának gondolatával⁷⁹ – arra jut, hogy voltaképpen az „ontológia feladata az, hogy minden újonnan megszerzett belátást újra feloldjon, minden újonnan elért belátáshoz új apóriákat találjon”.⁸⁰ *Tulajdonképpen* – mondhatnánk – a filozófiai gondolkodás útja a szókratészi „nem tudásnak” ugyanabban az aporisztikus belátásában kezdődik és végződik, amelyet Martin Platóntól oly sokszor idéz: „Ezelőtt azt hittük, hogy értjük, most azonban teljes bizonytalanságba jutottunk.”⁸¹ (*Szofista* 244 A 7, Kövendi Dénes fordítása.)

Azt gondolom, látható, hogy Martinnak az általános lét meghatározását kifejező ontológiai álláspontok aporisztikus jellegére vonatkozó felfogása összhangban van Schwendtnernek a teljességre törekvő filozófiákban szükségszerűen előforduló töréspontokat állító tézisével. Legalábbis a végső, ontológiai, metafizikai kiindulópontokat tekintve. Különbségnek láthatjuk a két felfogásban azt, hogy Schwendtner nem korlátozza fogalmának terjedelmét ezekre a végső belátásokra, hanem kiterjesztett értelemben használja azt. Beleérti a speciális metafizikai problémákat, a kitüntetett, példaszerű tárgyterületeket s végül is az adott filozófia egész gondolatrendszerét. Annak egész escheri fogalmi textúráját.

Martin – amikor (fentebb idézve) az ontológiai álláspontok aporisztikus voltának második okát abban látja, hogy a lehetséges sokféleséget nem lehet szisztematikusan levezetni, akkor azonnal – le is vonja azt a következtetést, hogy „tehát nem is ábrázolható teljességgel”⁸² sem az álláspontok sokasága, sem valamely, szükségképpen aporisztikus, egyes álláspont.

Nem szorítkozik azonban pusztán erre az észrevételre. Művének előző, a dialektika formáival foglalkozó pontjában röviden kitér az ábrázolás problémájára: „felmerül

⁷⁷ *Uo.* 270. sk.

⁷⁸ *Uo.*, 271.

⁷⁹ „Feltételezésem szerint, ha a töréspont eltüntetése érdekében átrendezzük és újragondoljuk az illető filozófiát, akkor az eredeti töréspontot feloldhatjuk ugyan, ám eközben *mindegy a hátunk mögött új töréspont keletkezik*. Ezerint leginkább arra vagyunk képesek, hogy a töréspontokat eltoljuk, de az igen valószínűleg tünik, hogy egyszer s mindenkorra megszabaduljunk tőlük.” (SCHWENDTNER, 20008, 274. sk.)

⁸⁰ MARTIN, 1998, 271. Ezt a gondolatot idézi – mint láttuk – Schwendtner is Martintól a rá hivatkozó lábjegyzetben.

⁸¹ Platón, *Szofista*, 244 A 7, Kövendi Dénes fordítása. Martin görögül idézi könyvének utolsó mondataként (is). (Martin, 1998, 271.)

⁸² MARTIN, 1998, 271.

a kérdés, hogy egyáltalán milyen a dialektika ábrázolásának lehetséges formája”.⁸³ A dialektika ábrázolásának lehetséges módját szembeállítja a tudományéval, amelynél lehetséges a „szisztematikusan haladó ábrázolás”.⁸⁴ A dialektika esetében azonban ez nem lehetséges. Kant,⁸⁵ Platón,⁸⁶ Zénón⁸⁷ után végül Hegel példáját idézi, mint aki itt is „a legvilágosabban látott”: „Így például a *Logika és az Előadások a filozófia történetéről* című mű között nincs szisztematikus sorrend. Kezdhetjük a *Logikával*, ami természetesen nem könnyű, de kezdhetjük az *Előadások a filozófia történetéről* című művel is, és itt könnyebb a dolgunk Szisztematikus szempontból azonban a két ábrázolás közül egyiknek sincs elsőbbsége. Ez végérvényesen az *Enciklopédiában* válik világossá. Hegel dialektikája tartalmaz olyan részeket, amelyek egyenértékűek és a helyek egymással kölcsönösen felcserélhetőek.”⁸⁸

Martin maga pedig az előbbieik alapján a *hálószerű* ábrázoláshoz jut el: „szabad legyen levonnunk azt a következtetést, hogy dialektikát nem lehet szisztematikus rendben ábrázolni, hanem csak hálószerű összekapcsolódásban.”⁸⁹

Azt hiszem, világosan látható Martinnak és Schwendtnernak az ábrázolási problémára adott hasonló jellegű válasza. Ahol Martin az ontológiai problémák aporetikus dialektikai jellegű megközelítésénél a gondolatok *hálószerű összekapcsolódását* találja megfelelőnek, ott Schwendtner a teljes filozófiai fogalomrendszerre kiterjesztett „töréspontos” tézise alapján az egész kifejtett fogalmi textúra *escheri jellegű* ábrázolásához jut el. Az pedig kétségtelen, hogy Escher képei sokkal megragadóbbak, mint a *háló*metafora.

⁸³ *I. m.*, 266.

⁸⁴ *Uo.* – Martin „talán legszebb példaként” Bolzanóra hivatkozva Eukleidész *Elemek* című művére utal. (*Uo.*)

⁸⁵ „Amikor Kant belekezd az antinómiák tárgyalásába, azt a megjegyzést teszi, hogy ez [a szisztematikusan haladó ábrázolás – *beszűrés tölem, T. G.*] nem lehetséges. A könyv külső formáját magát mint folyamatos szöveget is el kell hagyni; Kant mindig a bal és jobb oldalon állítja szembe egymással a tézist és az antitézist.” (*Uo.*, 266.)

⁸⁶ „A *Parmenidész* dialektikájában Platón nyolc párhuzamos tézist állít egymás mellé, amelyekhez majd egy póthipotézis is csatlakozik, úgyhogy összesen kilenc hipotézis van.” (*Uo.*)

⁸⁷ „Úgy tűnik, Zénón dialektikája is hasonló módon, egymással párhuzamos tézisekből épülhetett fel.” (*Uo.*, 267.)

⁸⁸ *Uo.*

⁸⁹ *Uo.* Majd ezzel a személyes reflexióval folytatja: „E vizsgálódások szerzőjének sok időre volt szüksége ahhoz, hogy felismerje, hogy sok minden, ami ezekben a vizsgálódásokban ismétlésnek és újra ismételt ismétlésnek tűnik, a dialektika belső szükségszerűségéből származik, szükségszerűen következik a dialektikának ebből a hálószerű belső összekapcsolódásából.”

Vermes Katalin

A Másik genealógiai perspektívája

„A genealógiát olyan vállalkozásként foghatjuk fel, amely egy adott szituációból kitörési pontokat keres, s ezt a szituáció történeti eredetének felkutatása, a saját egzisztenciafeltételek tudatosítása és újragondolása, új értelmek létrehozása révén próbálja megvalósítani. Véleményem szerint nem túlzás azt állítanunk, hogy a genealógia végső soron az ember cselekvőképességének újraalkotásáról szól.”¹

Schwendtner Tibor 2011-ben megjelent, az *Eljövendő múlt. Genealógia Nietzschénél, Husserlnél és Heideggernél* című könyvében szabadságelvű genealógiákat rekonstruál, s e szerzők szövegeinek tükrében vizsgálja a történelmi értelem újraalkotásának gondolatát. „A genealógia feladata tipikusan válságszituációban kerül előtérbe”² – írja a gondolatmenet vége felé, s ez a válság elsősorban értelemválság: „a fennálló értelmek mély elbizonytalanodása, az orientációs szerepük elvesztése jellemzi azt a tipikus történeti szituációt, amelyben a genealógiai gondolkodásmód előtérbe kerül”. Mikor „az értelemvesztés következtében veszélybe kerül az egzisztencia integritása, cselekvőképessége”, a genealógiai kutatás a gondolkodó emberek számára úgyszólván elkerülhetetlenné válik. Azt hiszem, ma is elmondhatjuk, hogy a genealógiai kérdésfeltevés megújítására alkalmas időköt élünk; a válság változatos jelenségei motiválhatnak minket, hogy felmérjük értelemadó forrásaink állapotát, s szabaddá tegyünk új forrásokat, melyekből merítve cselekvőképességünk megújulhat.

Ebben az írásban – támaszkodva és reflektálva a Schwendtner által megfogalmazott szempontokra – egy olyan gondolkodó felvetéseit körvonalazom, aki sok tekintetben szembement a Nietzsche, Husserl és Heidegger által megalkotott heroikus genealógiákkal, hozzájuk képest jelentős pozícióváltást képviselt, ugyanakkor nem adta fel a filozófiai gondolkodás történelemértelmező felelősségének gondolatát. Emmanuel Lévinas a 20. század közepének, második felének történelmi és szellemi légkörében, a második világháború és a holokauszt sokkjaira válaszképpen maga is újragondolta

¹ SCHWENDTNER Tibor, *Eljövendő múlt. Genealógia Nietzschénél, Husserlnél és Heideggernél*, Bp., L'Harmattan, 2011, 107. Rövidítve: EM.

² *Uo.*, 115

a filozofáláshoz vezető alaptapasztalatokat. Célja nem az volt, hogy jelentést adjon az értelemmel összeegyeztethetetlen és értelmet pusztító történelmi eseményeknek, hanem hogy felvesse a filozofálás más irányának lehetőségét: egy olyan új típusú alaptapasztalatot vázolt fel, amely túlmutat a létértelem monologikus és egologikus keresésén, ugyanakkor elkerüli a posztmodern túlfeszített relativizmusát.

A genealógia fogalma

A genealógia fogalmát Nietzsche emelte be a filozófiai gondolkodásba: a morál nietschei genealógiája Schwendtner értelmezésében nemcsak új filozófiai módszert, de „a filozofálás új módját” is megalkotta, amely „egyidejűleg jelent alternatívát a hagyományos üdvtörténeti jellegű történelemfilozófiával és a ’nagy történetet’ elutasító ’posztmodern’ felfogással szemben”.³

Emmanuel Lévinas a *Teljesség és Végtelen. Tanulmány a külsőről* című könyvét a Nietzsche által felvetett genealógiai probléma újrafogalmazásával nyitotta meg: „Könnyen egyetérthetünk abban, hogy igen fontos tudni, vajon nem vagyunk-e a morál áldozatai.”⁴ Lévinas egész életművét áthatotta a fenti kérdés, s annak ellenére, hogy Nietzsche neve sokkal ritkábban szerepel írásaiban, mint más filozófusoké – például Husserlé vagy Heideggeré –, a lévinasi filozófia új irányvételét úgy is lehetséges értelmezni, mint a morál genealógiájának továbbgondolását.⁵ Szövegeiben valószínűleg ugyanabból az okból hivatkozik keveset Nietschére, mint Franz Rosenzweigra: „túláságosan is jelen van ahhoz, hogy idézze”.⁶ S habár legfőbb törekvése az volt, hogy a filozófiai beszélgetés etikai származását felmutassa, egyetértett Nietschével a képmutató, eredetiségét veszítő morális eszmék leleplezésének és lebontásának szükségességében. Nietschéhez hasonlóan Lévinas is azt gondolta, hogy az uralkodó, objektív rendképzésre törekvő morál s egyáltalán az általánosító rendképző eszmékbe és narratívákba vetett történelmi hit, vagyis a nyugati filozófiát uraló teljesség (*totalité*) igénye a morál áldozataivá tesz minket. „Az egyének olyan erők hordozóivá alacsonyodnak le, amelyek tudtukon kívül irányítják őket.”⁷ Minden egyes jelen egyedisége áldozatul esik egy olyan jövőendő perspektívának, amely a jelen objektív

³ *Uo.*, 8.

⁴ LÉVINAS, Emmanuel, *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*. Martinus Nijhoff, La Haye, 1961. Magyarul: *Teljesség és végtelen Tanulmány a külsőről*. Ford. TARNAY László, Pécs, Jelenkor, 1999, 5. A továbbiakban rövidítve: *TV*.

⁵ LLEWELYN, John, *Emmanuel Levinas. The genealogy of ethics*. London and New York, Routledge, 1995.

⁶ LÉVINAS, *TV* 11

⁷ *Uo.*, 6.

értelmét kutatja. E totalizáló-objektíváló tendencia akadályát képezi pozicionált és esetleges személyes tapasztalás alakot öltésének, saját szituációink felvállalásának, lehetőségeink megértésének és a hiteles cselekvésnek.

Schwendtner Tibor *Eljövendő múlt* című könyvében Nietzsche, Husserl és Heidegger genealógiájának felvázolása nyomán javaslatot tett a történeti önmegértés fenomenológiai megközelítésmódjára, egy olyan új típusú genealógiára, amely alternatívát kínál a hagyományos történetfilozófiai narratívákkal, illetve a posztmodern relativizmussal szemben.⁸ Az alábbiakban – a teljesség igénye nélkül – felvázolom azokat a szempontokat, amelyek Schwendtner 2011-es könyve szerint a genealógiai kutatás lényegét alkotják, majd röviden reflektálok arra, hogy miképp lehetne ezekhez képest elhelyezni a lévinasi gondolkodás genealógiai/antigenealógiai küzdelmeit. Amellett szeretnék érvelni, hogy a Schwendtner által megfogalmazott szempontok lényegében Lévinas filozófiájára is illenek: a filozofálás, a történeti gondolkodás másféle módját építette fel, mint a hagyományos üdvtörténetek,⁹ mint Nietzsche, mint a Nietzsche-re támaszkodó Foucault vagy más posztmodern szerzők. Ugyanakkor alternatívát kínál a modern hagyományt meghatározó szubjektumfilozófiákkal – így a nietzschei, husserli és heideggeri gondolkodással szemben is.

A genealógiai kutatás értelme

Schwendtner Tibor szerint a genealógiai kutatás *célja a történelmi önmegismerés*: nem teoretikus, inkább gyakorlati jellegű, többnyire válsághelyzetben felbukkanó „jövőre irányuló *aktivista megközelítésmód*, amely az aktuálisan fennálló, az együttélést és a világertelmezést meghatározó normatív rend fellazítására irányul: a jövőben cselekvés új előfeltételeit e normatív rend történeti eredetének feltárása révén próbálja kialakítani”.¹⁰ A genealógia ugyanakkor olyan *eredeti események feltárásához kötődik*, amelyek reflexiója és értelmezése nélkül nem lehetséges a jelen szituáció megértése és a történelmi önmegértés; az önmegértés fenomenológiája genealógiai elemeket hordoz. *Az eredet – korrelatív fenomén* – ahhoz a történeti apriorihoz kötődik, amely a jelen szituációját meghatározza. Ugyanakkor az egzisztenciához képest nem külső adottság, hanem megélt és megértett valóság. „Ahogy a gondolkodó ember a kora cselekvésterét, lehetőségeit próbálja felderíteni, úgy ütközik bele saját létezésének lehetőségfeltételeibe,

⁸ SCHWENDTNER, *EM*, 109.

⁹ Lévinas filozófiája tartalmaz vallási utalásokat, s egyes értelmezők túlonúlul kegyesnek, vagy teológiaiinak tartják gondolkodását. Pedig kevés olyan kortárs filozófus van, aki hozzá hasonló élességgel bírálta volna a teológiai gondolkodás reflektálatlan előfeltevéseit, csakúgy, mint a filozófiai gondolkodás vizsgálatlan evidenciáit. Ő maga rendszeresen kijelentette, hogy nem teológus, hanem filozófus, aki megpróbálja filozófiai eszközökkel magyarázni és megítélni saját örökségét, helyzetét és hitét.

¹⁰ SCHWENDTNER, *EM*, a könyv hátoldalának szövege.

melyek, *ameddig nem sajátítja el őket*, korlátokként jelentkeznek.”¹¹ Az eredeti eseményekhez kötődő *alaptapasztalatok fenomenológiai elemzése* jelenti a kiindulópontját egy-egy új filozófiai gondolkozási irány kidolgozásának, korábban lezajlott szellemi döntések megújításának; de aktuális alaptapasztalataink szembekerülhetnek az egykor volt alaptapasztalatokkal. A genealógiai vállalkozások általában azért hátrálnak, hogy nagy ugrásra legyenek képesek.¹² A genealógiai elemzés lehetővé teszi azt a perspektívaváltást, új értelemadást, amely által a régi döntésekhez szabadabban viszonyulhatunk, *s újra döntéshelyzetbe kerülhetünk*. A genealógiai kutatás számára *nincs eleve adott kitüntetett pozíció*, hanem a mozgás, a keresés révén történik meg a saját szituáció és az ahhoz tartozó kezdet azonosítása, elsajátítása. E *relativizmus azonban nem abszolút*, a keresésnek van iránya, s képződik önmagán túlmutató értelme.¹³ A Schwendtnner által rekonstruált genealógia *egyértelműen szabadságelvű*.¹⁴ Célja kifejezetten az, hogy *az egzisztencia cselekvőképességét kiszabadítsa a korlátai közül*. Lényegében „kiássa azokat a dimenziókat, ahol a tulajdonképpeni küzdelmet le kell folytatni”, ahol lehetségessé válik *az értelem újratemtése*.¹⁵ Véleményem szerint e genealógiai szempontok majd mindegyike igaz a lévinasi történelemértelmezésre is, miközben Lévinas bizonyos értelemben túl is lép a szubjektum szabadságát kiindulópontnak tekintő genealógiákon. Nem tünteti el a szubjektumot történelemértelmezéséből, de a szubjektív tapasztalást, a szabadságot és személyes felelősséget új történelmi perspektívába helyezi.

A jelent meghatározó eredet: teljességigény és háború

Lévinas szerint a második világháborút követő időszakban kiemelt történelmi pillanat érkezett el a filozófiai gondolkodás számára: láthatóvá vált a nyugati filozófiai logoszban új és új formákban alakot öltő teljességigény-immanens háborús logikája. „A létnek a háborúban megmutatkozó arca a nyugati filozófiát uraló teljesség /totalitét/ fogalmában rögzül”.¹⁶ E belátásra támaszkodva a *filozófiának elkerülhetetlenül szembe kell néznie saját eredeti döntéseivel, saját eredetével*, s meg kell vizsgálnia önnön történelmi felelősségét. A *Teljesség és végtelen* felütéseként megfogalmazott gondolat kettős genealógiai feladatot tűzött ki Lévinas elé: egyrészt tetten kell érni azokat a filozófiai döntéseket, amelyek a filozófiának úgymond „totalitárius” irányt adtak, másrészt ki

¹¹ *Uo.*, 111, kiemelés tőlem.

¹² *Uo.*, 103. és NIETZSCHE, F., *A morál genealógiájához*. Ford. Vásárhelyi Szabó László, Comitatus, Veszprém, 1998. 138

¹³ SCHWENDTNER, EM, 112.

¹⁴ *Uo.* 113.

¹⁵ *Uo.* 112–113.

¹⁶ LÉVINAS TV. 6.

kell jelölni és fenomenológiai eszközökkel le kell írni azt az alaptapasztalatot, amelyből kiindulva a gondolkodás új irányt vehet.

„Nincs szükség Hérakleitosz homályos töredékeire, hogy bizonyítsuk: a lét háborúként tárulkozik fel a filozófiai gondolat számára; a háború nem egyszerűen, mint a legnyilvánvalóbb tény hat rá, hanem mint a való nyilvánvalósága és igazsága. A háborúban a valóság porrá zúzza az őt elleplező szavakat és képeket, hogy a maga meztelenségében és keménységében mutatkozzék meg.”¹⁷ A filozófia, legalábbis ahogyan Nyugaton a görögök óta gyakorolják, aktív szerepet játszott a valóság háborús értelmezésében azáltal, hogy saját fogalmi kereteivel támogatta azt: a „teljesség igényével” lépett fel a részleges, töredezett emberi tapasztalással szemben. A teljesség igényével fellépő ontológiai eredetkeresés – akár a Jó ideájához, akár a Teremtő Természethez, akár a Világsszellemhez, Transzcendentális Szubjektivitáshoz vagy az önnön létértelmét eltökélten feltáró Daseinhoz érkezik meg, a létet olyan átfogó értelemmel igyekszik megragadni, amely kizárja a külsőséget, a Mást mint olyat. „A nyugati filozófia leggyakrabban ontológia volt: a Mást egy középső és semleges terminus révén visszavezette az Ugyanazra, mely a lét felfogásának biztosítéka volt”.¹⁸ Azonban a minden lehetséges értelemre igényt tartó, önnön negativitását „elsajátító”, megszüntetve megőrző logosz a háború realitásának racionalizációjává válhat, legitimálva a rend, az igazság, a tudomány, a vallás, a sorsközösség, az állam vagy egyéb totalitás nevében elkövetett erőszakot. A létértelem teljességére törekvő alaphelyzetben „a háború a tiszta lét tiszta tapasztalataként áll elő”.¹⁹

S valóban, a háborús létélmény elválaszthatatlannak tűnik attól a végső bátorságtól, amellyel a mindenkori filozófus szembenéz önnön határaival, elsősorban saját halálával. A filozófus a halállal szemben is képes kicsikarni léte értelmét: legalábbis képes megalkotni azt értelmet, amely felülírja vagy felizzítja önnön végességét. E heroikus perspektíva kiszakít a mindennapi társas helyzetekből, a másoknak való kitettségből, a fecsegés, a látszatok fogságából, lehántja magáról a morális előítéletek kötelékeit, nevetségessé teszi és felfüggeszti a morált, míg el nem jut a „kemény valóságig” – mikor mintegy „lángra kapnak az illúzió drapériái”.²⁰ Azonban a saját halállal szembeszegezett kiteljesedő értelemként artikulálódó filozófia könnyen elfeledkezik a logosz eredetét képező társas alaphelyzetről, a beszélgetésről.

A Lévinas számára oly meghatározó nietzschei genealógiát is áthatotta a harci logika. Nietzsche kifejezetten idealizálta a harcos attitűdöt a morált kisajátító aszkéta attitűddel szemben – ahogy azt Schwendtner Tibor érzékletesen kifejti könyvében. A harcos képes

¹⁷TV.5.

¹⁸TV.26.

¹⁹TV.5.

²⁰TV.5.

az önigenlésre: nemes lelkű, bátor, becsületes, s „minden neheztlés nélkül ontja ki ellen-ségei belét”.²¹ Pozitív önigenlése abban az egyszerűségben gyökerezik, hogy értékelőként „egészen egyszerűen önmagát teszi meg mércének”.²² A harcosnál differenciáltabb az aszketikus pap figurája, aki képes különbséget kell tenni vágyai és cselekedetei között. Az aszketikus értékelési mód egyszerre jelent gazdagodást és degradálódást: „egyfelől az emberi létezés elmélyülését, új dimenziókkal való gazdagodását jelenti, másfelől azonban az ember végzetes megbetegedését is magával hozza”.²³ Már nem teheti meg önmagát közvetlen mércének, eredeti önigenlésre nem képes, ezért a tehetetlenség és bosszúvágy ellenérzéseit szervezi meg új értékelési móddá. Felmagasztosítja az áldozatiságot, de eközben belülről aknázza alá a harcos életigenlést. Lényegi motivációit illetően persze az aszketikus szubjektumot is a hatalom akarása mozgósítja, de míg a harcos spontán módon, egyenesen ö, addig az aszketikus szubjektum leplezettebben, romlottabban fejezi ki akarátát. Az aszketikus ideálban gyökeredzik a modernítésra oly jellemző, indifferens, választani képes szubjektum ideálja, amely azonban a szublimált önbecsapás elemeit hordozza, amennyiben a gyengeséget, a gyávaságot és ellenérzést szabadságként értelmezi.²⁴

Nietzsche szerint a jövő filozófiájának el kellene jutnia egy bátrabb, öncsalásoktól mentes *intellektuális becsületességig*, hogy túllépve a szókratikus és a keresztény morali-táshoz kötött lelkiismereten, a filozófus végre öncsalás és neheztlés nélkül sajátítsa el történelmét. Az intellektuális lelkiismeret mélyebben fekszik, mint a morális lelkiismeret, s ez teszi lehetővé, hogy „az ember történelmét egészében véve *saját történeteként* is át tudja élni, [...] a múlt minden szellemi előkelőségének örököseként is, minden régi nemes legnemesebbjeként, ugyanakkor egy új nemesség első tagjaként, akihez hasonlót még senki sem látott”.²⁵ Schwendtner értelmezése szerint e nemesebb filozófiai szemlélet a harcos attitűd bátorságát integrálja az aszketikus, papi értékelési mód reflektáltságával és bensőségességével. „Nietzsche olyan filozófiai erényt választott magának vezérfonalul, amely *mutatis mutandis illeszkedik* a harcos erényeihez. Az intellektuális lelkiismeret erénye azonban persze nem naiv, közvetítetlen erény, mint a harcosok egyenessége és bátorsága, hanem már reflektál a papi értékelési módok közvettségére, elmélyültségére, bensőségességére [...] Nietzsche [...] a csatát éppen azon a küzdőtéren szeretné megívni, melyet a *ressentiment* és a papi értékelési mód hozott létre: a bensőségesség világában”.²⁶

²¹ SCHWENDTNER, *EM*, 34.

²² *Uo.*, 34.

²³ *Uo.*, 34.

²⁴ NIETZSCHE, Friedrich, *A morál genealógiájához*. Ford. Vásárhelyi Szabó László, Comitatus, Veszprém, 1998, 19.

²⁵ NIETZSCHE, Friedrich, *A vidám tudomány*. Ford. Romhányi Török Gábor, Holnap, Bp., 1997, 243.

²⁶ SCHWENDTNER, *EM*, 36.

Azonban a nietzschei intellektuális lelkiismeret egyszerre bátor és bensőséges világa nem csak egy intellektuális szintváltás, de *amor fati* is egyben, az egész történelem minden realitásának elfogadása és szeretete kapcsolódik hozzá. Azt is jelenti, hogy *saját történetemként kell szeretnem és akarnom* az egész történelmet, akár ugyanannak örök visszatérését is. De vajon akarhatjuk-e, szerethetjük-e saját történetünként az egész történetet, beleértve mások értelmetlen szenvedéseit s a velük szemben elkövetett kegyetlenségeket?

Túl a háborús totalitáson – a cselekvőképesség helyreállítása

A lévinasi genealógia egy pontig követi Nietzsche-t: túl kíván lépni jó- és rosszhiszemű, idealizáló/devalváló megkülönböztetésén, túl akar jutni a történelmet megváltó teodícea lehetetlen reményén. Ugyanakkor túl akar jutni azon az igényen is, hogy isteni/arisztokratikus tekintetként maga akarja megteremteni és legitimálni a történelem értelmét. A valódi filozófiai válasz a történelmi léptékű ressentiment-re, öncsalásra és létfeledésre nem az erő, az önigenlés, nem a háborús alaptapasztalat integrálása a lelkiismeret bensőségébe. Lévinas visszafordította a nietzschei logikát, de nem azért, hogy visszatérjen a szókratikus vagy keresztény aszketikus szubjektumhoz, hanem hogy túllendüljön mindkét mintán. Egyszerre kívánt túllendülni az autenticitást háborúként aposztrofáló létélményen, de a harci készítményt bensőségesen elfojtó, becsatornázó, szublimáló aszkézisen, békeharcon is. Értelmezése szerint *az általánosuló ressentiment s az utolsó embert kitermelő korrupt rendszer nem pusztán a háborút elfojtó aszkézis, hanem éppenséggel a háborús morál végterméke*. Egy olyan értelemvesztés következménye, ahol az igaz bedarálja a jót, az ontológia felemészti, alkalmazási területté alacsonyítja le az etikát. A háborús logikában a létet átható erőszak eredetiségének gondolata olyan logoszként tételeződik, amelyen nem lehetséges kívül kerülni. „Az erőszak azonban nem annyira a megsebzésben és a megsemmisítésben, hanem a személyek folytonosságának megszakításában áll, abban, hogy olyan szerepekbe kényszerülnek, amelyben már nem ismernek magukra: hogy nem csupán elkötelezettségeiket, hanem tulajdon lényegüket kényszerülnek elárulni. Olyan cselekedeteket kell végbe vinniük, amelyek megszüntetik a valódi cselekvés lehetőségét.”²⁷ A háborús létélmény integrálása valójában ellehetetleníti a filozófia szabadságát. „Miként a modern háború, minden háború olyan fegyverekkel zajlik, amelyek felhasználóik ellen fordulnak. Olyan rendet vezet be, amelytől senki nem tarthatja távol magát. Ennélfogva semmi sem lehet külsődleges e rendhez képest.”²⁸ Az erőszak az értelem feladására kényszerít, s a háborús logosz

²⁷ LÉVINAS, TV, 5.

²⁸ Uo., 5.

egzisztenciális becsületessége egyre inkább az értelemvesztés miatti kétségbeesés kifejeződésévé válik. Az „ez van, ezt kell szeretni” hétköznapi normája nemcsak a realitás elfogadására tanít, hanem a szubjektív értelem feladására, a totalitárius logosz szeretetére is: a szubjektivitás védelme helyett annak felszámolásához vezet. A *Teljesség és végtelen* e harci mintával szemben „a szubjektivitás védelmét nyújtja, de a szubjektivitást nem azon a szinten ragadja meg, ahol tisztán egoista értelemben tiltakozik a teljességgel szemben, nem is a halállal szemben érzett szorongásában, hanem akként, mint ami a végtelen ideájában van megalapozva”.²⁹ A végtelen metafizikai fogalma arra az eredeti tapasztalatra vonatkozik, amely túlcsoportul saját fogalmaink lehetőségein, külső minden ontológiai teljességhez képest. Miután a háborús élményvilágból táplálkozó logosz, a háborún alapuló birodalmak békéje „az elidegenedett lényeknek nem adja vissza elvesztett önzonosságukat”, ehhez egy „eredendő és eredetibb viszonyra van szükség”.³⁰

A totalitást megtörő alaptapasztalat

Lévinas úgy vélte, hogy a történelemhez való viszonyt egy fenomenológiai úton megközelíthető, de a fenomenológia határait szétfeszítő alaptapasztalatra támaszkodva lehet megújítani: „a teljesség tapasztalatából kiindulva visszakanyarodhatunk egy olyan helyzethez, amelyben a teljesség széttörik, miközben e helyzet magának a teljességnek a feltétele. Egy efféle helyzet a külsődlegesség, vagy a transzcendencia felvillanása a másik arcában.”³¹ A szubjektivitás nem tűnik el, de többé nem önmaga kezdete, nem pusztán önvonatkozás, hanem megszólított, más által megprovokált, válaszoló szubjektivitás. Lévinas a Másikkal való találkozást tekinti értelemadó alaptapasztalatnak, s e találkozás elsődlegességéből vezeti le az etika elsődlegességét.³² E találkozás olyan kiemelt fenomén, amely szembesít eredeti érintettségemmel, megszólítottasággal, ugyanakkor önmagammal mint értelemadásra, válaszra képes szubjektummal. Egyszerre nyilvánítja meg a másik redukálhatatlan közelségét és feloldhatatlan távolságát. E tapasztalat lényege nem a tagadás, a másik közelsége nem pusztán egy sokk, kétségbevonás, amely saját éneket negálja, hanem érintettség, gyöngédség, amit a közelség közvetlenül kivált. Az önértékeléshez, saját énhez kapcsolódó libidó vagy annak sérülése kétségkívül ebből az eredeti idegentapasztalattól táplálkozik. Így van ez genetikusan, pszichológiai értelemben: a másik megtartó közelsége nélkül nem maradnánk életben, nem válnánk beszélni és gondolkodni képes lényekké. De így van ez fenomenológiai

²⁹ *Uo.*, 9.

³⁰ *Uo.*, 6.

³¹ LÉVINAS, *TV*, 8.

³² A Másik nagybetűvel a felülírhatatlan alaptapasztalatra vonatkozik Lévinasnál. Könyvében egyébként nem mindig következetes a kisbetű és nagybetű használatát illetően.

értelemben is: a másik arca, közelsége olyan feleletigényt támaszt velünk szemben, amely eredendőbb tapasztalat, mint a szubjektív értelemadás képessége, eredendőbb, mint saját szabadságunk, amellyel eldöntjük, hogy fogadjuk vagy tagadjuk e feleletigényt. A másik feleletigényére válaszolva artikulálódik saját énünk. A másik igénye lehet sok, lehet kevés, kiválthat elhatárolódást, ellenségességet, de a másik másságában megjelenő elemi feleletigény eredetiségét a gyilkosság sem képes eltörölni. A *logosz*, a gondolkodás és a nyelv logikája leválaszthatatlan a másikkal való közelségi viszonyban körvonalazódó transzcendenciáról s a vele való beszélgetésről. „A transzcendenciát azért kell az etikai viszonyoknak kifejezni, mert az etika lényege transzcendáló intenciójában van, és sohasem noézis-noéma szerkezetű...”³³ A közelségi viszonyban körvonalazódó eredeti transzcendencia a nyelv eredete.

Lévinasra nagy hatást gyakorolt Heidegger filozófiája, azonban számtalanszor elhatárolódott a másokkal-való-együttlét heideggeri értelmezésétől, amely szerinte elfeledi a Más által való *eredeti* érintettségét. Heideggernél a másokkal-való-együttlét (Mitsein) „csak egyetlen momentuma a világban-való-létnek, nincs központi jelentősége. [...] a Mit csak afféle szomszédosságot jelent, nem az idegen arc fogadását, inkább Zusammensein, sőt, talán zusammen-marschieren” – nyilatkozott egy interjúban³⁴. Heideggerrel vitatkozva azt állítja, hogy a filozófiai gondolkodást megtermékenyítő igazi transzcendencia és traumatikus idegenség nem a saját halál, hanem a másik idegensége. A saját halállal szembenézni Lévinas szerint is kikerülhetetlen lépés. De amikor a saját halállal szembejövök, még mindig valami olyan misztikummal szembesülök, ami nem ad jelet, nem beszél hozzám. Így lényegében csak önmagam semmijét látom, tehát nem a teljesen idegent. A másikkal való szembenézés eseménye viszont valóban megrendíti saját világomat, idegen arcként tekint rám, az én „végemet”, határomat jelzi, s feleletet igényel tőlem. A transzcendenssel való igazi ütközés, a valódi narcisztikus sebesülés itt zajlik, a sajátot megrendítő transzcendens értelem itt születik. A másik tekintetének való kitérttség az a radikális transzcendencia, amitől igazán menekülni szoktunk – akár a halálba is.

A végességgel való szembenézés Lévinas értelmezésében nem csak az önmagammal szemben való hősies őszinteséghez vezet el. Azt is jelenti, hogy rájövök, még van némi időm önmagammal szemben a Más akarni, így a halállal szemben értelemre lelni. Nemcsak én magam vagyok véges és sérülékeny, de a rám pillantó tekintet is kifejezi a másik beláthatatlan sebezhetőségét. A másik halálának eltörölhetetlensége megmutatkozik a tekintetében. Most kell válaszolnom neki, amíg megszólít, amíg rám van bízva végessége. Az etikai szubjektum nem maga a kezdet, hanem válaszlehetőség.

³³ LÉVINAS, TV, 12.

³⁴ LÉVINAS, Emmanuel, Philosophy, justice, and love. In: *Entre nous: On thinking-of-the-other* Trans M. B. Smith & B. Harshav, 103–121. New York: Columbia University Press, 1983/1998, 116.

Saját szabadságom a megszólított, válaszképes lény szabadsága, hordozója a másik esetlegességének, sebezhetőségének. Saját ittlétem nem eredeti, hiszen a másik megszólítása után artikulálódik saját „itt”-ként. Csak ha megkérdezik tőlem: *hol vagy?*, akkor tudok így válaszolni: *itt vagyok!* A másikkal való eredeti, adekvát viszony nem monológ, nem abban áll, hogy én gondolkodok vagy beszélek róla, hanem hogy *hozzá beszélek* vagy *neki válaszolok*. Ez a megszólítotttságban, eredeti beszélgetésben alakot öltő etikai alaphelyzet megelőzi a logosz bármely harmadik személyű általánosságát, a létező létének bármely, mégoly autentikus értelmezését. A szubjektivitásunk gyökerénél megmutatkozó részponzív alaphelyzet akkor is fennáll, ha a másik már csak hiányával van jelen, ha már végképp rám van bízva végessége – az etikai szubjektum ilyenkor a meg nem jeleníthető másik iránti felelősségként körvonalazódik.

Az etikai alaphelyzet és egy új genealógiai perspektíva

Lévinas *Másként, mint a lenni, avagy túl a léten* című könyvét a haláltáborokban elpusztított hatmillió áldozat, köztük szülei, apósa és testvérei emlékére írta.³⁵ Ebben a helyzetben a genealógiai kérdés elkerülhetetlen, ugyanakkor a genealógiai válasz lehetetlen. Lévinas törekvéseinek célja nem a megváltó teodícea vagy bármely más racionalizálás megfogalmazása: a gyűlölet áldozatainak értelmetlen szenvedése jóvátehetetlenül igazolás és magyarázat nélkül marad munkáiban. Az értelmezés elutasításának momentuma hasonló ahhoz, mint amikor Eichmann tárgyalásán megkérdeztek egy tanút, hogy „lát-e bármilyen értelmet Auschwitzban”. Állítólag a tanú ezt válaszolta: „Remélem, hogy soha nem fogok látni. Auschwitz-ot megérteni még rosszabb lenne, mint amilyen rossz nem érteni.”³⁶ Az Auschwitz utáni filozófiai feladat Lévinas szerint nem egy mélyebb vagy magasabb történelmi értelem megalkotása, nem a magányos egzisztencia létértelmet újraalkotó heroikus gesztusa, inkább a filozófiai értelemképzés felkavarása: a történelmet újraértelmező etikai alaphelyzet a másik tekintetében megfogalmazódó ítélet. A másik tekintetének fényében, arra válaszolva újra kell kezdeni a filozofáláshoz vezető beszélgetést. „A transzcendencia filozófiáján innen [...] és az immanencia filozófiáján túl [...] a Mással való viszony leírását javasoljuk, amely sohasem torkollik isteni vagy emberi teljességbe, és nem a történelem teljessé tétele, hanem a végtelen ideája. [...] Habár önmagamnál fogva nem kerülök kívül a történelmen, a másokban a történelemhez képest egy abszolút pontra lelek: nem azáltal, hogy egyesülök a másikkal, hanem hogy beszélgetek vele.

³⁵ LÉVINAS, Emmanuel, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Martinus Nijhoff & La Haye, 1974.

³⁶ LLEWELYN, John, *Emmanuel Levinas. The genealogy of ethics*. London and New York, Routledge, 1995, 195.

*A történelmet azon törései barázdálják, amikor ítéletet mondanak róla. Amikor az ember valóban a Másikhoz közelít, kiszakad a történelemből.*³⁷

Schwendtner Tibor *Husserl és Heidegger. Egy filozófiai összecsapás analízise* című 2008-as könyvében részletesen és meggyőzően kifejtette, hogy a filozófiai rendszereket barázdáló töréseket meg lehet ragadni filozófiai eszközökkel, s a töréspontok kibontása új minőségét jelenti a filozofálásnak.³⁸ A rendszereket meghatározó töréseket akár egyetlen képen is lehetséges ábrázolni, mint ahogy a zseniális Maurits Cornelis Escher hozta össze egyetlen látványba az intuíció és racionalitás számára ellentmondásos és összeilleszthetetlen tereket. Lévinas azonban elengedte azt a teljességigényt, amely egyetlen síkban, tablóban hozza össze az egymásra levezethetetlen perspektívákat, s elengedte azt az igényt is, hogy a történelem totalitását kizárólag saját ittléte, önnön jelentősége, megértő kapacitása mentén értelmezze. Szerinte a történelem értelme akkor képződik, amikor a történelmi esetlegességnek végtelenül kitett másik tekintetében körvonalazódó feleletigényt nem hagyjuk válasz nélkül. Ha a történelem egészséges értelméért nem is vállalhatunk felelősséget, a felénk forduló másikkal adhatunk feleletet. Válaszunk nem a végső értelem közvetítése, hanem a másik esetlegességének elfogadása s saját esetlegességünk, személyességünk, megértő kapacitásunk mozgósításával támogatott beszélgetés.

A lévinasi filozófia egyszerre megy szembe a szubjektumfilozófiák genealógiai igényeivel, s kínál ugyanakkor újfajta genealógiai értelmezést. Az egyik oldalon elutasítja a történelemnek adható értelmet, a másik oldalon viszont új alapokra kívánja helyezni a genealógiai értelem lehetőségét. *Antigenealógiai genealógiát* alkot, amennyiben elutasítja a hagyományos üdvtörténeti narratívákat, elutasítja a primér szubjektív értelemadást, felvázolja azonban egy etikai értelemadás lehetőségét. Az értelemadó nem én magam vagyok, az értelemadás nem teljességre törvő magányos aktus, hanem a másikkal adott válasz, gyakorlati helytállás, értelemadó cselekvés.

De vajon nevezhető-e még e történelemhez való viszonyulás genealógiainak? A Schwendtner Tibor által összefoglalt genealógiai szempontokat figyelembe véve számos olyan vonást fedezhetünk fel a lévinasi gondolkodásban, amely genealógiainak tekinthető. Nietzschehez, Husserlhez és Heideggerhez hasonlóan *Lévinas is történelmi önmegismerésre törekedett, ő is kifejezetten gyakorlati céllal.*³⁹ A jövőbeli cselekvés új előfeltételeit ő is az *aktuális normatív rend történeti eredetének feltárása* révén próbálta kialakítani. Mikor a nyugati gondolkodástörténetet motiváló teljességigény és a totalitárius háborús logika összefüggésére reflektált, tulajdonképpen a saját

³⁷ LÉVINAS, *TV*, 35.

³⁸ SCHWENDTNER Tibor, *Husserl és Heidegger. Egy filozófiai összecsapás analízise*, Budapest, L'Harmattan – Magyar Daseinanalitikai Egyesület, 2008, 263.

³⁹ „Elmélet és gyakorlat hagyományos szembeállása felszámolódik a metafizikai transzcendencia talaján, ahol az abszolút mással vagy igazsággal létesül viszony, és aminek az etika a királyi útja”. LÉVINAS, *TV*, 12.

korában kulmináló események eredetét kutatta. E gondolkodástörténeti reflexiót egy új típusú alaptapasztalat *fenomenológiai leírása* tette lehetővé. A filozófiai örökséget meghatározó teljességigénnyel szemben a történelmi értelemképzés új lehetőségeit nyitotta meg a teljességet megtörő idegentapasztalat eredetiségének fenomenológiai kifejtésén keresztül. Az új alaptapasztalat a sajátunkhoz képest egészen másféle perspektívákat nyit meg, s a történelemnek kitett másikkal való beszélgetésben zajló új értelemképzés lehetővé teheti, hogy az életünket meghatározó szellemi döntésekhez másképp, szabadabban viszonyuljunk, s hogy új döntéshelyzetekbe kerüljünk. Nietzschehez hasonlóan Lévinas is „azért hátrált, hogy nagy ugrásra legyen képes”,⁴⁰ a nyugati ontológiákban a kezdeteknél evidensnek tűnő teljességigény megkérdőjelezésétől megpróbált eljutni az értelemképzés új modelljéig, megnyitva a filozofálás s a történelemtől való gondolkodás új lehetőségeit. Véleményem szerint a Schwendtner Tibor által összegzett genealógiai szempontok majd mindegyike érvényes a lévinasi történelemértelmezésre is, miközben Lévinas bizonyos értelemben túl is lép a szubjektum szabadságát kiindulópontnak tekintő genealógiai szemléleten. Nem tünteti el a szubjektumot, az eredet és önazonosság kérdéseit történelemértelmezéséből, mint ahogy Foucault tette, de a szubjektív tapasztalást, a szabadságot és személyes felelősséget új történelmi perspektívába helyezi. A foucault-i értelmezésben a genealógusnak csak az a dolga, hogy rezignáltan dokumentálja az eredet- és azonosságnélküliséget, s az író emberek között is „kétségkívül sokan vannak, akik azért írnak, hogy többé ne legyen arcuk”.⁴¹ Lévinasnál az értelem születése elválaszthatatlan a másik arcának felbukkanásától, a másik személyes megnyilvánulásától. S nemcsak a másik arca, de a saját arc vállalása is konstitutív szerepet tölt be filozófiájában: nemcsak frontként, felületként van jelen, hanem meg van szólítva, kérdőre van vonva. Az én elkerülhetetlenül apologikus vonásokat is hordoz, hiszen a másoknak való válaszadás folyamatában képződik és bontakozik ki alanyiségének bensősége. Az öntapasztalással, önértelmezéssel együtt járó apológiát azonban át lehet fordítani hiteles jelenlétbe. A szubjektum nemcsak önmaga számára lehet *itt és jelen*, de felfüggesztve a menekülést és védekezést a másik hívására is azt tudja válaszolni: *itt vagyok*. A szabad egzisztenciának nemcsak arra van lehetősége, hogy önnön történelmi esetlegességét válassza, de a megszólító másik esendősége, a megszólított helyzet esetlegessége is rá van bízva. Szabadsága a megszólítottásra adott feleletben vagy a felelettől való kitérésben körvonalazódik.

⁴⁰ NIETZSCHE, F., *A morál genealógiájához*. Ford. Vásárhelyi Szabó László, Comitatus, Veszprém, 1998. 138.

⁴¹ FOUCAULT, Michael. A tudás archeológiája. Ford. Perczel István. Atlantisz, Bp., 2001 27.

Szegedi Nóra

Az autonómia etikája és a morálfilozófia autonómiája. Kant számvetése Baumgartennel és Crusiusszal¹

Kant kritikai etikája, ahogyan azt *Az erkölcsök metafizikájának alapvetéséből* és *A gyakorlati ész kritikájából* ismerjük, hosszú fejlődési folyamat eredményeképpen alakult ki.² Központi fogalma – egyúttal a kanti morálfilozófia megkülönböztető jellegzetessége – az autonómia, s ennek megfelelően lehet Kant etikáját az autonómia etikájának nevezni. Ez röviden és némileg leegyszerűsítve azt jelenti, hogy Kant szerint az ember erkölcsi mivolta az önmaga számára adott, szabadságát kinyilvánító morális törvényen alapul. Mielőtt azonban Kant eljutott morálfilozófiájának e maradandó alapjához, hosszú és kacskaringós utat tett meg. Hiszen már 1765 végén arról számol be tudóstársának, Lambertnek, hogy meglévő anyagai alapján nemsokára megírja „a gyakorlati bölcelet metafizikai elemei”-t.³ Vagyis az 1760-as évek közepétől – lényegében folyamatosan – foglalkoztatja egy etikai mű gondolata, amely azonban csak 1785-ben látott napvilágot.

A történet azonban még ennél is tíz évvel korábban kezdődik, s tanulmányunkban éppen ezekhez a kezdetekhez térünk vissza. Azokhoz az első lépésekhez, amelyeket Kant – néhány, morálfilozófiai kérdéseket is érintő korai írásában, illetve etikai előadásaiban – tett meg az autonómia etikája felé. Noha az autonómia fogalma fel sem

¹ Az alábbi vizsgálódások egy olyan vállalkozás részét képezik, amely egy sok-sok évvel ezelőtti, Schwendtner Tibor vezette OTKA-kutatásból nőtt ki. A program középpontjában a szabadság témája állt; a résztvevők részint történeti, részint szisztematikus szempontból vizsgálták a fogalmat. A pályázat ideje alatt többször is találkoztunk Tiborék lakásában, hogy megbeszéljük a teendőket, ki-ki beszámoljon arról, hol tart. Közösén elolvastunk néhány kulcsszöveget is, ezekről emlékeim szerint élénk és inspiráló beszélgetések, viták alakultak ki, amelyeket nagyon élveztem, és amelyekből sokat tanultam. Ezzel a tanulmánnyal ezekért is szeretnék köszönetet mondani Tibornak.

² Hogy mitől kritikai ez az etika, egyáltalán van-e ennek egyértelmű kritériuma, arra itt nem tudok és nem is kell kitérni. A „kritikai” jelzőt ebben a tanulmányban leíró értelemben használom: az *Alapvetést* és az azt követő etikai írásokat értem ez alatt. A tanulmány szempontjából annak sincs jelentősége, hogy az 1785 és 1797 között publikált morálfilozófiai művek több fontos ponton (pl. a morális törvény dedukcióját illetően) eltérő álláspontot képviselnek.

³ Lásd Kant 1765. dec. 31-én kelt levelét Lamberthez, AA10, 56; magyarul: Immanuel KANT, *Prekritikai írások*, szerk. ÁBRAHÁM Zoltán, Budapest, Osiris, 2003, 615. A továbbiakban: *Pf.* Kant műveire itt és a következőkben is a szokásos módon, az akadémiai kiadás (AA) kötet- és oldalszámaival hivatkozom.

bukkan bennük, és beláthatatlan távolságban van még az önálló morálfilozófia, Kant olyan megkülönböztetéseket tesz ebben az időszakban, és olyan irányba értelmezi át a kiindulópontjaként szolgáló szövegeket és fogalmakat, hogy azzal megteremtí az autonómia etikájának lehetőségfeltételeit. Mégpedig azáltal, hogy a morálfilozófiát elválasztja a metafizikától.⁴

Hogy megértjük, mit is jelent ez közelebről, meg kell ismernünk azt a kontextust, amelyben az etikai problémák és fogalmak megjelentek a pályakezdő Kant számára. Az egyik ezt meghatározó filozófus Alexander Gottlieb Baumgarten, akinek a műveit Kant egyetemi előadásaihoz tankönyvként használta.⁵ Ő közvetítette Kant számára azt a wolffianus filozófiai rendszert, amely alapvetően meghatározta a német filozófiát a 18. század közepső harmadában.⁶ A másik – antiwolffianus – gondolkodó, aki a kanti etika kezdeti formálódására hatással volt, Christian August Crusius.⁷

⁴ Érdekes módon a kanti etika fejlődéstörténetének következő állomása az 1760-as évek közepén éppen egy metafizikai fordulat lesz, melynek során a morál újra összekapcsolódik a metafizikával, ez azonban már egy a kritikai forrongás állapotában leledző metafizika, nem az – a később dogmatikusnak nevezett –, amitől az előző fázisban Kant elszakította az etikát.

⁵ A *Metafizikával* már egyetemi oktatói működése előtt pár évvel is foglalkozott, ezt igazolják az egykor Kant tulajdonában lévő példányba (1750-es, harmadik kiadás) beírt megjegyzések. A mű negyedik, 1757-es kiadásának Kant által használt példánya is fennmaradt a filozófus bejegyzéseivel. Az *Etikát* legkésőbb 1759-ben már forgatta, vö. *Versuch einiger Betrachtungen über den Optimismus*, AA2, 27–35; magyarul: *Elmélkedések az optimizmusról, kísérletképpen*, ford. MESTERHÁZI Miklós = *PÍ*, 87–93. A másik etikai művet, az *Initiát*, amely 1760-ban jelent meg, a 60-as évek elejétől használta. Az *Etikából* nem maradt fenn Kant példánya, az *Initiából* viszont igen, bár utóbb – feltehetően az 1945-ös bombázásokban – ennek is nyoma veszett, de szerencsére Kant ebbe írt feljegyzéseit már korábban kiadták. Kant saját reflexióin kívül a fennmaradt hallgatói jegyzetek jelentik a másik fontos forrást annak kutatásához, miként értelmezte és értelmezte át a filozófus Baumgarten gondolatait. Baumgartenről és Kantra gyakorolt hatásáról lásd Clemens SCHWAIGER monográfiáját: *Alexander Gottlieb Baumgarten - Ein intellektuelles Porträt. Studien zur Metaphysik und Ethik von Kants Leitautor*, Stuttgart-Bad Cannstadt, Frommann-Holzboog, 2011.

⁶ Wolffhoz és jelentőségéhez lásd Max WUNDT klasszikus könyvét: *Die deutsche Schulphilosophie im Zeitalter der Aufklärung*, Hildesheim, Olms, 1992 (1945), az újabb irodalomból pedig: *Handbuch Christian Wolff*, szerk. Robert THEIS, Alexander AICHELE, Wiesbaden, Springer, 2018, valamint *The Dictionary of Eighteenth-Century German Philosophers*, szerk. Heiner F. KLEMMER, Manfred KUEHN, London, Continuum, 2012, Wolff-szócikk.

⁷ Kant Crusiusához való viszonyához lásd Giorgio TONELLI bevezetését: Christian August CRUSIUS, *Anweisung vernünftig zu leben*, Hildesheim, Olms, 1969, VII-LXV, továbbá Josef SCHMUCKER, *Die Ursprünge der Ethik Kants in seinen vorkritischen Schriften und Reflexionen*, Meisenheim am Glan, Anton Hain, 1961; Dieter HENRICH, *Über Kants früheste Ethik = Kant-Studien* 54 (1963), 404–431. Az újabb irodalomból lásd Christel FRICKE, *Die Quadratur des Kreises. Kants Moralphilosophie und ihr crusianisches Erbe = Pflicht und Verbindlichkeit bei Kant. Quellengeschichtliche, systematische und wirkungsgeschichtliche Beiträge*, szerk. Gabriel RIVERO, *Aufklärung* 30 (2019), 51–72.; Gabriel RIVERO, *Dependence and Obedience. Crusius' Concept of Obligation and its Influence on Kant's Moral Philosophy = Christian August Crusius (1715–1775). Philosophy between Reason and Revelation*, szerk. Frank. GRUNERT et al., Berlin, Gruyter, 2021, 301–317.

A következőkben azt vizsgáljuk, hogy Crusiusszal és Baumgartennel konfrontálódva hogyan indult el Kant az autonómia etikája irányába. Ebben a folyamatban három egymással összefüggő mozzanatot különíték el, amelyeknek az egyike a szükségszerűség fogalmának Crusiushoz köthető újfajta differenciálása, a másik a tökéletesség ontológiai és morálfilozófiai koncepciójának olyan átértelmezése, amelyhez a wolffi-baumgarteni elképzelés kritikája vezetett el a filozófust. Mindkettőhöz szorosan kapcsolódik a harmadik, Kantnak az a kísérlete, hogy – a brit morálfilozófusokra támaszkodva – az erkölcsi megítélést a morális érzéshez rendelje. Az alábbiakban ezeket vizsgálom, lezárásképpen pedig – a fogalomelemzések tanulságait levonva és az eredményeket távolabbi perspektívába helyezve – összefoglalom az eredményt.

I. A szükségszerűség fajtáinak újragondolása és az autonóm morál megalapozásának problémája

Kant egyik legkorábbi írásának, az 1755-ös latin nyelvű habilitációs értekezésnek a 9. tételében az elégséges, avagy meghatározó alap Leibniztól származó elvét veszi védelmébe „igen tiszteletreméltó és éles elméjű” támadójával, Crusiusszal szemben.⁸ Utóbbi azzal érvel, hogy amennyiben elfogadjuk az elvet, akkor semmi sem ment meg minket a szabadság tagadásától, hiszen ha minden cselekvésnek és történésnek megvan az azt egyértelműen meghatározó oka, akkor az oksági láncolatok egy tökéletesen determinált világot alkotnak. Márpedig ezen nem segít az a megkülönböztetés sem, amelyet a tétel védelmezői a szükségszerűség két fajtája között tesznek.⁹ Hiába állítják ugyanis, hogy csak az abszolút szükségszerűség (*necessitas absoluta*) áll ellentmondásban a szabadsággal, a hipotetikus szükségszerűség (*necessitas hypothetica*) nem, az utóbbit valójában helytelenül határozzák meg, amennyiben összekeverik azt a közvetett abszolút szükségszerűséggel. Attól ugyanis, hogy valaminek az ellentéte önmagában elgondolható ugyan, de más szükségszerű igazságokkal nem fér össze, még nem lesz hipotetikus, azaz a szabadsággal összeférhető módon szükségszerű. Ez utóbbihoz arra van szükség, hogy a hipotetikus szükségszerű eseményhez vezető okok sorában valamikor elérkezzünk egy olyan elemhez, amelynek a tevékenysége ugyanezen körülmények között

⁸ *Principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio*, AA1, 398; magyarul: *A metafizikai megismerés első alapelveinek új megvilágítása*, ford. ÁBRAHÁM Zoltán = *PÍ*, 31. A továbbiakban a szokásos rövidítéssel *Nova dilucidatio*. Az alábbiakban rekonstruált gondolatmenethez lásd AA1, 398–401; *PÍ*, 32–36. Az elégséges alap (zureichender Grund) elnevezés helyett Crusius helyesebbnek tartja a meghatározó alap (determinierender Grund) elnevezést, amelyet Kant is átvesz.

⁹ Lásd Christian August CRUSIUS, *Entwurf der nothwendigen Vernunft-Wahrheiten*, §§125, 126. (A továbbiakban *Entwurf*.) A kétféle szükségszerűség megkülönböztetéséhez lásd Christian WOLFF, *Vernünfftige Gedanken von Gott...*, §575, Alexander Gottlieb BAUMGARTEN, *Metaphysica*, §§102, 723.

akár el is maradhatott vagy másként történhetett volna. A hipotetikus szükségszerűség ily módon – mondja Crusius – végső soron egy első szabad tevékenységen alapul, amelyre természetesen csak eszes lények képesek. Hiába próbálnak tehát a wolffianusok a hipotetikus szükségszerűség segítségével kibújni a szabadság tagadásának vádjá alól, valójában ez nem sikerül nekik: a meghatározó ok elvének általános érvényességével nem fér össze a szabadság és ezzel összefüggésben a morális beszámíthatóság.

Kant nem vitatja Crusius ellenérveit a meghatározó alap elvét elfogadók argumentációjával szemben, hanem úgy próbálja összeegyeztetni ezen elvet a szabadsággal, hogy újraértelmezi abszolút és hipotetikus szükségszerűség különbségét. Wolff követői Kant szerint a szükségszerűség mértékének csökkentésével próbálták – sikertelenül – megvédeni a meghatározó alap elvét a determinizmus vádjával szemben. „Ám itt nem az a kulcskérdés, hogy *mennyire* szükségszerű mindannak a jövőbeli fennállása, ami esetleges, hanem hogy *honnan* ez a szükségszerűség.”¹⁰ A szabad cselekedetek éppúgy egyértelműen meghatározottak, mint a nem szabadok, a különbség abból adódik, hogy az előbbiek belső készletéből, „az értelemnek az akaratra alkalmazott indítékai[ból]” fakadnak, az utóbbiakat viszont külső indítékok hozzák létre, amelyek nélkülözik az akarat spontán hajlandóságát.¹¹

Noha az évtized második felében Kant csupa természettudományos, illetve metafizikai témájú művet publikált, az 1760-as évek elején keletkezett írásokból kiderül, hogy morálfilozófiai kérdések ebben az időszakban is foglalkoztatták. Az 1762 végén megjelent *Az egyetlen lehetséges érv, amellyel Isten létezés bizonyítható* című írásban ugyanis a következőket írja: „Miután hosszú időt töltöttem a tökéletesség – mind általános, mind különös értelemben vett – fogalmának gondos vizsgálatával, arra jöttem rá, hogy az e fogalomról alkotott pontosabb ismeretben igen sok minden rejlik, ami egy szellem természetét, kinek-kinek saját egyéni érzését *s még a gyakorlati világbölcsélet első fogalmait* is tisztázni képes.”¹² Hasonló utalást találunk abban az írásban is, amelyet Kant a Porosz Királyi Tudományos Akadémia 1763-as évre kiírt pályázatára adott be, és amellyel az előző év végére készült el.¹³ A kötelesség (Verbindlichkeit)¹⁴ fogalmának

¹⁰ AA1, 400; *Pf.*, 34.

¹¹ AA1 400; *Pf.*, 35.

¹² AA2, 90; *Pf.*, 140. (A kiemelés az enyém, Mesés Péter fordítását egy helyen pontosítottam.)

¹³ *Untersuchung über die Deutlichkeit der der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral*, AA2, 299; magyarul: *Vizsgálódás a természetes teológia és a morál alapelveinek világosságáról*, ford. ARADI László = *Pf.*, 282. A továbbiakban *Pályamű*. (Nem keverendő össze a *Pályamű a metafizika haladásáról* címmel rövidített másik pályaművel, amelyen Kant 1793-ban dolgozott, de amelyet nem nyújtott be, s csak 1804-ben publikálta tanítványa és barátja, Theodor Rink.) A datáláshoz lásd Kant levelét, amelyet az Akadémia titkárának és a filozófiai osztály vezetőjének, Iohann Heinrich Samuel Formey-nak írt 1763 június 28-án (AA10, 41–42). A pályázatot egyébként Moses Mendelssohn műve nyerte, amelyet Kantéval együtt jelentetett meg az Akadémia 1764-ben.

¹⁴ A magyar fordításban a „Verbindlichkeit” „kötelesség”-ként szerepel, és a gördülékenységet előnyben részesítve én is átveszem ezt a megoldást. Ám le kell szögezni, hogy a „kötelezettség” pontosabb lenne,

taglalását ugyanis egy olyan átvezető mondattal köti össze a „tedd az általad lehetséges legtökéletesebbet!” elv elemzésével, amelyben arra céloz, hogy az előbbi már régóta foglalkoztatja. Ez két szempontból is érdekes számunkra. Egyrészt – mint mindjárt látni fogjuk – a kötelesség szoros összefüggésben áll a szükségszerűséggel, amely a *Nova dilucidatio* egyik témája volt, így ez utóbbi fogalom összeköti a két művet. Másrészt a *Pályamű*ben összekapcsolódik az a három kulcsfogalom (a szükségszerűség, a tökéletesség és a morális érzés), amelyeknek a vezérfonalán megpróbáljuk rekonstruálni a kritikai etika kialakulásának első állomását.

A *Pályamű* kiinduló kérdése általában a metafizikai igazságok, illetve különösen a természetes teológia és a morál első alapelveinek bizonyosságára irányul – összehasonlítva azt a matematikai bizonyossággal. A morállal kapcsolatban Kant azon a véleményen van, hogy alapelvei jelen formájukban még nem kellőképpen evidensek, és ezt alapvető fogalmának, a kötelességnek a tisztázatlanságával támasztja alá. A kötelesség fogalmában benne rejlő kell (soll) ugyanis kétértelmű: „vagy akkor *kell* tennem valamit (eszközként), *ha* valami mást akarok (mint célt), vagy *közvetlenül kell* valami mást *tennem* (célként), s valóra váltanom. Az elsőt nevezhetnénk az eszközök szükségszerűségének (*necessitas problematica*), a másodikat pedig a célok szükségszerűségének (*necessitas legalis*).”¹⁵ Kant leszögezi, hogy valójában csak a második értelemben vett szükségszerűség utal kötelességre, az első csupán előírás arra nézve, miként érhetünk el egy meghatározott célt. Ha most összevetjük ezeket a megfontolásokat a *Nova dilucidatio* megkülönböztetésével, akkor azt mondhatjuk, hogy itt új szempontból tekint Kant a szükségszerűség fogalmára: nem szabadság és szükségszerűség összeegyeztetése a célja, hanem azt a szükségszerűség-fajtát keresi, amely a kötelezettség és egyúttal a morál alapja.

A megkülönböztetés egyébként egyértelműen Crusius hatását mutatja, aki a *Nova dilucidatio* kapcsán idézett művének (*Entwurf*) 131. paragrafusában definiálja a morális szükségszerűség (moralische Nothwendigkeit) fogalmát is, mégpedig mint „egy cselekedetnek vagy mulasztásnak a viszonyát bizonyos feltételezett végcélokhoz, amely viszony alapján annak be kell (soll) következnie”. Ez a végcél szerinte kétféle lehet: vagy a törvényhozó (Isten) végcélja, vagyis bizonyos törvények, vagy pedig olyan végcélok, amelyeket mi adunk magunknak. Tehát a morális szükségszerűségen alapuló kötelesség vagy törvényen alapuló kötelesség (gesetzliche Verbindlichkeit), vagy az okosság kötelessége (Verbindlichkeit der Klugheit). Ahogy maga Crusius is utal rá, a gyakorlati filozófiáról szóló művében, amelyet alighanem Kant is olvasott, bővebben kifejti ezt

annál is inkább, mert a „kötelesség” általában a „Pflicht” magyarítása. Ez itt nem okoz gondot, mert utóbbi csak egyszer fordul elő az elemzett részben, és akkor is a „Verbindlichkeit” szinonimájaként.

¹⁵ AA2, 298; *PI*, 281.

a témát.¹⁶ Ebből az is kiderül, hogy az okosság nem más, mint „ügyesség (Geschicklichkeit) a végcélok elérésére szolgáló eszközök kiválasztásában és alkalmazásában”, ezzel szemben az erény „egy értelmes lény (Geist) morális állapotának összhangja az isteni törvénnyel”.¹⁷ Az okosság kötelessége tehát azon a szükségszerűségeken alapul, hogy a magunk számára kitűzött végcélokat ilyen vagy olyan módon (eszközzel) lehet csak elérni, míg a törvényen alapuló, avagy az erény kötelessége – ezt nevezi Crusius valódi kötelességnek – az Istentől való függőségi viszonyunkon.¹⁸

Kant a *Pályamű*ben példaként ugyan előhossa – Crusius említése nélkül –, hogy a kötelesség alapja akár az Isten akaratának megfelelő cselekvés is lehet, ám végül arra jut, hogy ez az egyébként bizonyíthatatlan formális alaptétel a „tedd az általad lehetséges legtükételesebbet”.¹⁹ Ahhoz azonban, hogy konkrét kötelességeket tudjunk megadni, materiális alaptételekre is szükség van. Ezek olyan szabályok, amelyeket közvetlenül jónak ítélünk anélkül, hogy valami más jóból vezetnénk le őket, mint például a „szeresd azt, aki szeret téged!” elve.²⁰ Az ilyen materiális alaptételek tehát, hasonlóan a formálishoz, nem bizonyíthatók, hanem közvetlenül a tárgy által kiváltott öröm (Lust) érzése igazolja őket. Kant ennek kapcsán Hutchesonra és másokra utal, akik „a morális érzés címszavával valami olyasmit adtak nekünk, ami szép megjegyzésekhez nyújthat indítást”.²¹ Abban azonban bizonytalan Kant – és ezzel zárja le ezt a részt –, hogy a morál első alaptételeit „pusztán a megismerőképeség vagy az érzés (a megkívánás képességének első, belső indítóoka) határozza meg”.²² A *Pályamű* tehát elének állítja azt a kérdést, amelynek megoldásán Kant még több mint két évtizeden át dolgozott: mik a morál alaptételei, és miféle bizonyosságunk lehet róluk – egyszóval a morál megalapozásának problémáját.

II. Első kísérlet az autonóm morál megalapozására: Baumgarten tökéletességprincípiumának kritikája és a morális érzés elméletének recepciója

Kant első, a morál megalapozására irányuló kísérletét kedves tanítványának és későbbi kollégájának, Herdernek a metafizikai és mindenekelőtt a morálfilozófiai előadásjegyzetei

¹⁶ Az *Anweisung, vernünftig zu leben* c. műről van szó (a továbbiakban *Anweisung*), amelynek 2. kiadása megvolt Kant könyvtárában, lásd Arthur WARDA, *Immanuel Kants Bücher*, Berlin, Martin Breslauer 1922, 47.

¹⁷ *Anweisung*, §161

¹⁸ *Anweisung*, §162

¹⁹ AA2, 298–299; *Pf*, 281–282.

²⁰ AA2, 300; *Pf*, 282.

²¹ AA2, 300; *Pf*, 283.

²² Uo. Hasonló kérdést tesz fel Hume is a *Tanulmány az erkölcs alapelveiről* c. műben, amelynek a német fordítása Kantnak is megvolt. A szöveg a magyar kiadás (Budapest, Osiris, 2003) 8. oldalán található.

alapján rekonstruálhatjuk.²³ Utóbbi egyik kulcsszövege Baumgarten *Etikájának* 10. paragrafusához kapcsolódik, amelyben a szerző a legfőbb kötelességeket fogalmazza meg: „*Perfice te!*”, „Tökéletesítsd magad!”, illetve „*Fac bona, omitte mala, quantum potest [...]*!”, azaz „Tedd a jót és kerüld a rosszat, amennyire tőled telik!”²⁴ Vagyis azokhoz a felszólításokhoz, amelyek közül az elsőt Kant a *Pályaműben* a morál formális alapelvének nevezte. Mielőtt azonban rátérnénk ennek és a *Herder-jegyzetek* más fontos részeinek elemzésére, egy pillanatra idézzük fel a fentebb már hivatkozott korábbi, *Az egyetlen lehetséges érv* című írás néhány passzusát.

Ebből az imént Kantnak azt mondatát emeltük ki, amelyben arra reflektál, hogy régebb óta foglalkoztatja a tökéletesség fogalma, mégpedig annak gyakorlati filozófiai vonatkozása is. Ezt közvetlenül megelőzően elhatárolja magát azoktól, akik azt gondolják, hogy „az összes realitás már eleve a teljes tökéletesség, vagy pedig hogy azt az Eggyel való legnagyobb összhang alkotná”.²⁵ A folytatásban pedig a következőt írja: „Fölsímem, hogy a tökéletesség fogalma [...] mindig olyan lényre való vonatkozást előfeltételez, amely megismeréssel és vágygal bír.”²⁶ Néhány oldallal később megint előkerül a tökéletesség: „Néhányan úgy vélik, hogy a következmények okaikkal való természetes összekapcsolódása formai tekintetben már önmagában is egyfajta tökéletesség”.²⁷ Kant azon az alapon vitatja ezt az álláspontot, hogy egy ok tökéletessége vagy jó volta nem természetességében rejlik, hanem azon alapul, hogy eszközként alkalmas-e egy adott cél elérésére.

Anélkül, hogy a részletekbe belemennénk, három dolgot leszögezhetünk: 1. Kant – közelebről meg nem nevezett – más filozófusokkal vitatkozva határozza meg a tökéletesség fogalmát, mégpedig egyrészt 2. megismerésre és vágyakozásra képes lényekhez kapcsolva, másrészt 3. a cél és eszköz viszonylatában értelmezve azt. A harmadik pont kapcsán eszünkbe juthat az a megkülönböztetés, amellyel a *Pályaműben* találkoztunk: az eszköz hipotetikus és a cél abszolút szükségszerűségének elválasztása, amelyek közül csak az utóbbi alapoz meg kötelezettséget.

Ha most „egybeolvassuk” a két, 1762 végén keletkezett mű etikai vonatkozású részleteit, akkor a következő kép rajzolódik ki előttünk. Kant az etika alapvető fogalmának, a kötelezettségnek az alapját keresve egy olyan szükségszerűségbe ütközik, amely feltétlen, azaz nem egy adott célra alkalmas eszköz, hanem maga a cél szükségszerűsége.

²³ *Metaphysik Herder* és *Praktische Philosophie Herder*. A *Herder-jegyzetek* kiváló internetes kiadását készítette el Steve NARAGON, a hivatkozásoknál ezért az általa használt kéziratjelzetes rendszerben is megadom a helyeket, nemcsak az AA oldalszámaival.

<https://users.manchester.edu/FacStaff/SSNaragon/Kant/HerderNotesComplete/BeginHere.htm>

²⁴ AA27, 746.

²⁵ AA2, 90; *PI*, 140.

²⁶ Uo.

²⁷ AA2, 108; *PI*, 158. A fordítást egy ponton módosítottam.

A kötelesség tehát egy önmagában szükségszerű cél elérését kell hogy előírja, vagyis a szabálya nem bizonyítható, hanem valamilyen módon közvetlenül kell belátnunk. A kötelesség legfőbb formális elveként Kant a tökéletességelvet („Tedd az általad lehetséges legtökéletesebbet!”) jelöli meg, ehhez azonban – szintén közvetlenül belátható – materiális elveknek kell társulniuk abból a célból, hogy konkrét kötelességeket vezethessünk le. Mindebből két feladat adódik. Az egyiket Kant a *Pályamű* gondolatmenetének végén közvetve megfogalmazza: utána kell járni annak, miként vagyunk képesek a bizonyíthatatlan morális alaptételek belátására. A másik nyilvánvalóan az, hogy megadjuk a kötelességek materiális alaptételeit. Ezeket ugyan nem lehet levezetni a formális elvből, ám mivel közvetlenül alája tartoznak, felkutatásukhoz nyilvánvalóan a tökéletesség fogalmából érdemes kiindulni, s *Az egyetlen lehetséges érv* tanúsága szerint ez a téma Kantot már a *Pályamű* előtt is foglalkoztatta.²⁸ A különböző vizsgálódások számai azonban csak a mű megjelenése után fonódtak össze oly módon, hogy abból rekonstruálható Kant első kísérlete a morál megalapozására.

Ennek érdekében forduljunk most a *Herder-jegyzetek*hez! Annak ellenére, hogy ezek alapján véve kommentárok Baumgarten *Metafizikájához*, *Etikájához* és *Initiájához*, azokhoz a művekhez, amelyekre Kant egyetemi előadásait építette, a kritikai megjegyzésekből és az önálló megfigyelésekből összeáll egy gondolatmenet az etika megalapozásáról, amennyiben a *Pályamű*ben megfogalmazott kérdésekkel közelítünk a szövegekhez. Erre az is alapot ad, hogy a *Metafizika-jegyzetek*ben két helyen is megismétlődik a korábbi műnek a morál formális és materiális alapelveivel kapcsolatos eszmefuttatása.²⁹ Miközben azonban a *Pályamű*ben Kant eldöntetlenül hagyta, hogy a megismerőképesség vagy az érzés a forrása a morális alaptételeknek, itt Kant egyértelműen az érzés mellett teszi le a voksát. Ámde úgy, hogy közben megpróbálja megragadni azt a specifikumát, amely elválasztja azt a fizikai érzésektől. Ehhez a brit morálfilozófusok, elsősorban Hutcheson írásaiiban talál kapaszkodókat, akit a *Pályamű* végén név szerint is megemlíti.³⁰ Ő a morális érzést a mások iránti

²⁸ Hogy a tökéletesség fogalmával pontosan mikor és milyen okból kezdett el foglalkozni Kant, az a mi szempontunkból nem fontos. Dieter HENRICH szerint (*Über Kants früheste Ethik = Kant-Studien* 54 (1963), 408–414.) egészen korán, az 1750-es évek első felében, mégpedig teológiai összefüggésben.

²⁹ Lásd [XX.188(121)] ms 3; AA28, 158 és [XXV.46a/5(10-11)] ms B2-B3; AA28, 883–84.

³⁰ Noha Kant nem olvasott angolul, ebben az időszakban már a brit morálfilozófusoknak jó pár műve hozzáférhető volt német fordításban, ezek közül több Kant könyvtárában is megvolt, lásd Arthur WARD, *Immanuel Kants Bücher*, Berlin, Martin Breslauer 1922, 50. Kant Hutchesonhoz való viszonyához lásd Dieter HENRICH, *Hutcheson und Kant, Kant-Studien* 49 (1957-58), 49–69., aki szerint a szenvedélyekről szóló írásának egy helyén Hutcheson egyenesen „a tiszta gyakorlati ész etikájának profétájaként” (63) szól. A lehetséges Hume-hatáshoz lásd Günther GAWLICK, Lothar KREIMENDAHL, *Hume in der deutschen Aufklärung*, Stuttgart-Bad Cannstadt, Frommann-Holzboog, 1987, 174–198; a Shaftesbury- (és Hutcheson-) hatáshoz Helke PANKNIN-SCHAPPERT, *Innerer Sinn und moralisches Gefühl. Zur Bedeutung eines Begriffspaares bei Shaftesbury und Hutcheson sowie in Kants vorkritischen Schriften*, Hildesheim, Olms, 2007, 175–256.

jóakarattal azonosítja, illetve azzal a vággyal, amely mások boldogságára irányul, és visszavezethetetlennek tartja bármiféle más hajlamra.³¹

A morális érzést Kant is az önzetlen, a mások jóléte és boldogsága felett érzett örömhöz kapcsolja, és tökéletességnek nevezi, amely mások tökéletességére irányul.³² A tökéletességet azonban – noha Kant nem mondja ki – a két esetben nem ugyanabban az értelemben kell venni: előbbi a morális tökéletesség, utóbbi viszont tulajdonképpen a mások boldogságával (jóllétével) azonos. A morális érzéssel szemben áll az önző, a saját hasznot kereső érzés, amelyet Kant a morálissal szembeállítva fizikainak nevez. Ez a saját, a boldogság értelmében vett tökéletességünk elérését célozza.³³ A morálisan tökéletes cselekedet abszolút értelemben jó, mert – ahogy Kant fogalmaz – mások fizikai jóllétét célozza ugyan, ám nem ezen mérjük az értékét. Hiszen a morális érzésből fakadó tettet a szándék és nem a következmény, vagyis a sikeressége alapján ítéljük jónak.³⁴ Ezzel szemben a fizikai érzés által jónak ítélt cselekedetek csak a hatásuk miatt nevezhetők jónak. Ez nem zárja ki, hogy ugyanazon cselekvés egyszerre fizikai és morális értelemben is jó legyen, ám a kettőt szigorúan meg kell különböztetni. Baumgarten pontosan ebben hibázott, ahogyan arra Kant a tökéletességelvhez fűzött hosszú kritikai megjegyzésében rámutat.³⁵

Baumgarten ugyanis – Kant értelmezésében – a cselekedeteknek valójában csak a gyakorlati, azaz az eszköz értelmében vett tökéletességével foglalkozott, amelyet a következmények határoznak meg, és amelyet a fizikai érzés segítségével ítélünk meg. A morális tökéletességet azonban, amelyre a morális érzés vonatkozik, figyelmen kívül hagyta. Éppen ezért lehet etikáját „hízalgőnek” (*blandiens*, *schmeichelnd*) nevezni, hiszen előírásai pusztán arra vonatkoznak, miként valósíthatjuk meg a jóllétünket (boldogságunkat). Vagyis a kötelezettségnek egy hamis, túlságosan megengedő fogalmát feltételezi, amelyre valódi etika nem építhető. A „tedd magad tökéletessé!” felszólítás tehát – ha valódi etikát akarunk alapozni rá – csak akkor állja meg a helyét, ha a benne szereplő tökéletességet morális tökéletességként értjük. Mivel azonban ezt csak a morális

³¹ Az előbbihez lásd *Untersuchung unsrer Begriffe von Schönheit und Tugend in zwei Abhandlungen*, Frankfurt/Leipzig, Fleischerische Buchhandlung, 1762, 145, az utóbbihoz *Abhandlung über die Natur und Beherrschung der Leidenschaften und Neigungen und das moralische Gefühl insonderheit*, Leipzig, Siebert, 1760, 43.

³² Ehhez és a bekezdés további részéhez lásd *Praktische Philosophie Herder*, [XXV.42(A)] ms1-3; AA27, 3–6.

³³ Ez azonban nem jelenti azt, hogy a saját magunkra irányuló cselekedeteinket csak az önzés irányítja. Kant Hutchesonnal szemben tagadja ezt, lásd [XXV.42(A)(1v)] ms 2; AA27, 5, valamint [XXV.43(B)(2v)] ms 3; AA27, 15. (Zárójelben jegyzem meg, hogy eddig még nem sikerült kideríteni, Kant milyen Hutcheson-helyre utal itt.)

³⁴ Ehhez lásd még [XXV.43(B)(2r)]; AA27, 13.

³⁵ A következő bekezdéshez lásd [XXV.43(B)(3r)] ms 4; AA27, 16 és [XXV.43(B)(2r-2v)] ms 2-3; AA27, 14.

érzés képes megragadni, ezért Kant Baumgarten alapelvét a következővel helyettesíti: „Cselekedj a morális érzésed alapján!” Vagy egy másik helyen: „Cselekedj a morális természetednek megfelelően!”³⁶ Ez ugyanis – legalábbis ha a természetes érzéseket nem nyomják el a mesterségesen, szokás révén kialakítottak – biztos forrása az erkölcsnek.³⁷

Ha most a morál megalapozásának problémája felől visszatekintünk Kant útjára a *Nova dilucidatió*tól a *Herder-jegyzetek*ig, akkor megállapíthatjuk, hogy egy száz év alatt a filozófus eljutott egy olyan megoldásig, amely ugyan részleteiben még kidolgozatlan és egyáltalán nem végleges, ugyanakkor több olyan eleme van, amelyek a „kritikai” etikában is visszaköszönnek. Ezek közül a három legfontosabbat emelem ki: az egyik, hogy Kant egy olyan kötelezettségfogalomra alapozza az etikát, amely a cél és nem a cél elérésére szolgáló eszköz szükségyszerűségén alapul, vagyis feltétlen. Másrészt leszögezi, hogy ezt a célt nem lehet levezetni semmi másból; jó, avagy tökéletes voltát közvetlenül, a morális érzés segítségével látjuk be. Ez a képességünk független mind a megismerőképtől (ész, értelem), mint a fizikai érzéstől, és sajátos feladata az erkölcs dolgaiban való eligazodás. Kis túlzással azt állíthatjuk, hogy a gyakorlati ész előképe jelenik itt meg.³⁸ Ami pedig a morál alaptételét illeti, Kant arra jut, hogy az a „cselekedd, amit a morális érzésed parancsol!” formulával adható meg. Azaz egy olyan tisztán formális felszólításban testesül meg, amely egyrészt feltétlen (későbbi kanti kifejezéssel: kategorikus), másrészt nem utal elérendő jóra (vagy tökéletességre), nem feltételezi annak fogalmát. Ez pedig azt a struktúrát előlegezi meg, amelyet Kant *A gyakorlati ész kritikájában* a „módszer paradoxonának” nevez.³⁹

III. Konklúzió: a morál autonómiája

Tágabb, filozófiatörténeti összefüggésbe helyezve a kanti morálfilozófia fejlődésének ezt az első fázisát, Baumgarten és Crusius etikájával érdemes összevetni. Egyrészt azért, mert – mint fentebb igyekeztünk megmutatni – Kant számára ők jelentették a kiindulópontot, másrészt prominens képviselői voltak annak a két irányzatnak, amely a fiatal magiszter indulásakor meghatározta a német felvilágosodás filozófiáját. Ahogy szó volt róla a tanulmány elején, Baumgarten Wolff iskolájának kiemelkedő alakja, Crusius

³⁶ [XXV.42(A) (2r)] ms 3; AA27, 6.

³⁷ Ez a gondolat Rousseau hatását jelzi, akit Kant meg is említ itt, és aki Baumgarten, Crusius és a brit morálfilozófusok mellett a legnagyobb hatást gyakorolta Kant morálfilozófiájának alakulására az 1760-as években.

³⁸ Tkp. közvetve ezt állítja Henrich is a 30. lábjegyzetben idézett sorokban, amikor a Kantra nagy hatást gyakorolt Hutchesonról kijelenti, hogy „a tiszta gyakorlati ész etikájának prófétája” volt.

³⁹ AA5, 62–63; *A gyakorlati ész kritikája*, ford. PAPP Zoltán, Budapest, Osiris, 2020, 75–76. Lásd még TENGYELI László Bevezetését az *Alapvetéshez: Immanuel KANT, Az erkölcsök metafizikájának alapvetése*, Budapest, Raabe Klett, 1998, 11.

pedig a pietista antiwolffianizmus legbefolyásosabb képviselője – Kant mindkettőjüket igen nagyra becsülte.⁴⁰ Átfogó összehasonlításra itt természetesen nincs mód, ám egy-egy olyan, Baumgartenről, illetve Crusiustól való eltérésre szeretném felhívni a figyelmet, amelyek ugyanabba az irányba mutatnak: az etika függetlenedésére a metafizikától.

Amikor Kant a *Pályamű*ben megkülönbözteti egymástól az eszköz és a cél szükségesszerűségét, amelyek közül az utóbbit tartja a kötelezettség alapjának, akkor ezt egy – valószínűleg Crusiustól átvett – kifejezéssel, a *necessitas legalisszal* adja vissza.⁴¹ A szövegből nem derül ki, miféle törvényre is gondol itt Kant, az azonban bizonyos, hogy nem arra, amire Crusius: az isteni törvényekre. Utóbbi szerint ugyanis a törvényekből fakadó kötelezettség, amely az okosság kötelezettségével szemben abszolút, az Istentől való függőségünkön alapul. Noha emögött nem egy a kinyilatkoztatáson alapuló morál elképzelése áll, amely szerint a morális törvényeket Isten adja, aki a betartásukat büntetéssel és jutalmazással motiválja, hiszen Crusius hangsúlyozza, hogy e törvények a lelkiismeretünkbe vannak írva, és így természetes indítást érzünk betartásukra.⁴² Ennek ellenére etikája mégiscsak alapján függ a természetes teológiától, azaz a metafizikától.⁴³

Baumgarten viszont – noha az Istennel szembeni kötelezéseket tárgyalja először a köteleességek sorában – az etika megalapozásában nem támaszkodik teológiai megfontolásokra. A filozófiai etikát kifejezetten olyan köteleességtanként definiálja, amely a hit közreműködése nélkül ismerhető meg.⁴⁴ Azonban Baumgarten etikája is metafizikai előfeltevésekre épül, ez leginkább talán abból látszik, hogy a tökéletességelvet a filozófus természetesnek tartja: aki a tökéletesség megvalósításán fáradozik, az a természetnek megfelelően él.⁴⁵ A köteleességteljesítéssel tehát az ember beilleszkedik a teremtett világ rendjébe.

Kant – sok tekintetben támaszkodva a két kiváló elődre – egy olyan morálfilozófia kereteit jelöli ki, amely független minden metafizikai előfeltevéstől, legyen az teológiai

⁴⁰ Crusius dicséretéhez lásd AA1, 398; *Pf*, 31, Baumgartenéhoz pedig AA1, 503.

⁴¹ Schmucker éppen ennek a terminusnak az adott szövegkörnyezetből nem magyarázható felbukkanásában fedezi fel a közvetlen Crusius-hatás egyértelmű jelét, lásd Josef SCHMUCKER, *Die Ursprünge der Ethik Kants in seinen vorkritischen Schriften und Reflexionen*, Meisenheim am Glan, Anton Hain, 1961, 86.

⁴² Crusius „Gewissenstrieb”-nek nevezi ezt a természetes késztetést, lásd *Entwurf*, §452, valamint *Anweisung*, §§132-133.

⁴³ Ezért nevezi Magdalene BENDEN (Christian August Crusius: Wille und Verstand als Prinzipien des Handelns, Bonn, Bouvier 1972, 198) Hans REINERre hivatkozva (*Die philosophische Ethik*, Heidelberg, Quelle und Meyer, 1964, 114 sk.) Crusius etikáját filozófiai teonóm köteleességétikának (philosophische theonome Sollensethik), Clemens SCHWAIGER (*Alexander Gottlieb Baumgarten – Ein intellektuelles Porträt. Studien zur Metaphysik und Ethik von Kants Leitautor*, Stuttgart-Bad Cannstadt, Fromann-Holzboog, 2011, 146) pedig teológiai morálpozitivizmusnak (theologischer Moralpositivismus).

⁴⁴ *Vö. Ethica*, §§1-2.

⁴⁵ *Vö. Initia*, §45.

vagy kozmológiai. Hiszen alapfogalmát, a kötelezettséget nem Istentől eredezteti, legfőbb elvét pedig függetleníti mindenfajta metafizikai rendtől. Mondhatjuk úgy, hogy egy autonóm etika körvonalait rajzolja meg, amelynek a kidolgozása – éppen mert Kant már nem támaszkodhatott etika és metafizika hagyományos összefüggéseire – hosszú éveket és hatalmas szellemi energiát vett igénybe. Hogy aztán paradox módon egy olyan morálfilozófia jöjjön létre, amelyre az időközben lerombolt dogmatikus metafizika helyére lépő kritikai metafizikát is rá lehetett építeni.

Thiel Katalin

Hamvas Béla művészetfelfogása az igazságkeresés jegyében¹

Hamvas Béla 1945 után a Magyar Esztétikai Társaság közgyűlésein az oktatás helyzetével foglalkozó fórumokon és a társadalom égető kérdéseit elemző egyéb platformokon rendszeresen felszólalt. Szenvedélyes hozzászólásaiban nem kevesebbet állít, minthogy leginkább a művészet által lehetséges megújítani az emberi lét egészét, hogy a béke megteremtésének és a feldúlt emberi életnek a művészet tud új értelmet adni. Ekkor számára a művészet az, „ami az egész embert, a külsőt is, a belsőt is egyszerre, egy időben és ugyanakkor érinti és magával tudja ragadni”.² Szerinte a háború utáni újrakezdetnek egyszerre kell külsőnek és belsőnek lenni, hiszen az embert az őt körülvevő világgal együtt kell megújítani. „Tudatosítsuk magunkban azt, hogy: az emberi létet ma primordiális módon a művészet értelmezi. A művészet van birtokában annak a módszernek, amely az emberi lét másra vissza nem vezethető legelső értelemét megtalálja és úgy ábrázolja, hogy az az egész emberiség számára megnyilatkozik”³ – vallja. A művészet iránti elkötelezettsége és határtalan lelkesedése minden felszólalását áthatja, a rend és a boldogság reménye szerinte csak a művészet által új értelmet nyert emberi életből fakadhat. A művészet gyűjtőpontjellegéről beszél, s egy olyan művészi virágzást jósol meg, amely a háború után részben meg is valósult világszerte.

A művészetek hallatlanul fontos szerepe leginkább az 1947-ben kiadott, majd bezúzott, *Forradalom a művészetben – Absztrakció és szürrealizmus Magyarországon* című, Kemény Katalinnal közösen írt művében kap hangsúlyt. Ebben a műben azt tekintik a művészet differencia specifikájának, ami az alkotásokban fellelhető igazságkeresés alapmotívuma.⁴ A kötet szellemiségével és hangvételével új horizontot nyitott, nagy visszhangot váltott ki a korabeli ideológiai térben. Szabadon, megbélyegzés nélkül, európai szellemben szóltak a második világháború után önmagára talált pezsgő művészi életről, az új alkotó műhelyekről.

¹ Elhangzott 2021. szeptember 10-én a kaposvári művészetfilozófiai konferencián.

² HAMVAS Béla, Beszéd a Magyar Esztétikai Társaság 1946. évi közgyűlésén = *Hamvas Béla művei* 33. *A világ hazabívása*, Medio, 2020. 94–95.

³ Uo. 97.

⁴ HAMVAS Béla – KEMÉNY Katalin, *Forradalom a művészetben. Absztrakció és szürrealizmus Magyarországon*, Misztótfalusi, 1947, Második kiadás, Pannónia Könyvek 1989. 8.

Figyelemreméltó a kötet 1947-es ajánlása is, hiszen a szerzők itt arra hívják fel a figyelmet, hogy egy olyan áramlatba kívánnak becsatlakozni, amelyet Fülep Lajos nyitott meg, s amely áramlat a humanitásra, a művészi szuverenitásra, illetve a népi értékek és hagyomány fontosságának hangsúlyozására alapoz. A szerzők jelzik, hogy egy olyan alkotó szellemi közösségre irányítja rá a figyelmet ez a könyv, amely közösség tudatos vállalása a negyvenes években Magyarországon még nem volt jellemző. Ezért ajánlják könyvüket Fülep Lajosnak, aki véleményük szerint a kortársak közül egyedül volt tisztában e közösség óriási jelentőségével. Nem véletlen, hogy 1988-as dátummal, Hamvas Béla halála után 20 évvel Kemény Katalin így fogalmaz az 1989-es újrakiadás epilógusában: „Hogy az 1945-ös felszabadulást követő egy-két év ilyen kivételes korszak volt, azt több-kevesebb tudatossággal mindenki érezte, aki benne élt. Bartókot persze azelőtt is hallgattuk, de csak, mint titkos vágyálmot és ígéretet: igen, ez az. Most minden hang a beteljesedés fényében ragyogott fel. És azoknak a festőknek a képeit is ismertük, akik szinte bizonyos ellenzéki daccal alkották a kiállítás, azaz a közlés reménye nélkül egy elképzelt megújuló világ képét. Amit Fülep Lajos már rég kimondott, hogy a magyar festészet meghatározó jegye az igazságkeresés, igazán hallhatóvá 1945 után lett.”⁵

Hamvas Béla a kötet indító írásában állapítja meg, hogy modern festészetünk Ferenczy Károllyal kezdődik, mert „Monet-hoz hasonlóan színértékeken, színsíkokon és világítási értékeken törte a fejét”. A festészetben szerinte Ő volt az első „igazságkereső”. Mint írja: Ferenczy „festészetének intenzív igazságkereső jellege van”. Majd így fogalmaz: „ami festészetünket egész történetében és minden jelentékeny alakjában jellemzi, az, hogy mint Ferenczy, elsősorban szintén »igazságkereső«. Ez az, ami a sajátosan magyar festészetet jellemzi Ferenczy Károlytól a mai napig. [...] Ezért festészetünk nyílegyenes történeti vonala Ferenczytól kezdve: Gulácsi Lajos, Csontváry Tivadar, Vajda Lajos és legújabb absztrakt és szürrealista művészeink.”⁶ Mindennek alátámasztására álljon itt az igazságkeresés tartalmára vonatkozó néhány hamvasi meghatározás az esszéből:

- „Intenzív és kínzó igény a szellemre”.
- „A jelenkortudat megteremtésének igénye.”
- A festészet teremti a jelenkortudatot, a festészet a „korszerű izgalom” hordozója.
- A „tremendum”, a megborzongató, valami démoni jelenléte.
- „Amikor a kép megszólítja az embert és dialógusra fogja.”
- „Felfokozott megszólító erők mágikus középpontja.”
- Imaginatív ábrázolás: „látni”, nem csupán érzékelni, ébernek lenni.
- „A látszaton túl látni.”⁷

⁵I. m.: 119–120.

⁶I. m.: 8.

⁷Vö.: Uo.

Valamennyi meghatározás transzcendentális tereket, transzcendentális tartalmakat hoz mozgásba. Az imagináció böhme-i értelmében utal arra a teljességre, amely nem pusztán az értelem, de az akarat, az érzés és a szellem munkája is egyszerre.

Itt és most nem azt kívánom elemezni majd hét évtized távlatából, hogy vajon igaza van-e Hamvasnak, hogy helytállóak-e állításai, és megfelelnek-e a mai esztétikai és művészettörténeti kutatásoknak. Erre a kérdésre születtek mértékadó válaszok, amelyek Hamvas és Kemény megállapításainak helyességét azóta többnyire alátámasztották.⁸

Vizsgált témánk szempontjából érdekesebb lehet az a kérdés, hogy miképpen függnek össze Hamvas művészetével kapcsolatos – máig aktuálisnak tűnő – vélekedései mindazzal, ami egész életművét, egész tanítását jellemzi. Miképpen illeszkedik az életmű egészéhez a *Forradalom a művészetben* című esszé szellemisége, illetve későbbi, művészettel foglalkozó írásainak mondanivalója? Sejtésem az, amit előre szeretnék bocsájtani, hogy az 1947-es írás szellemisége Hamvas valamennyi művészetével, kultúrával foglalkozó írását áthatja, legyen az képzőművészetével, zenével, irodalommal vagy költészettel foglalkozó, s ennek oka éppen a bölcséleti alapállással való összefüggésben rejlik.

Az „igazságkeresés” kifejezés hamvasi tartalmát vizsgálva azonnal szembeötlő, hogy elsősorban keresésről van szó, pontosabban a hangsúly a keresésen van. Hamvas gyakran emlegeti Hegel híres tételét, miszerint: „Igaz az egész”. Megjegyzendő: Hegel fenomenológiájából talán csak ezt az egy fundamentális jelentőségű gondolatot fogadjja el, minden más tekintetben a radikális kierkegaard-i Hegel-kritika alapján viszonyul hozzá. Ez a totalításra utaló metafizikai természetű kijelentés azonban azt is nyilvánvalóvá teszi, hogy a legnehezebb vállalkozás épp az, amit Hamvas törekvése képvisel, s amit Ő így fogalmaz meg:

„[...] minden megszólalásnál az egészet újra fogalmazni.”⁹

Az igazságkeresés tehát egy közelítés. Szüntelen közelítés a lényeghez, annak tudatában, hogy az egész, a teljesség a hétköznapi ember számára közvetlenül nem megragadható. A művész, illetve a művészetével rokon minden eksztatikus megközelítés számára azonban adott a lehetőség, hogy olyan közvetítéssel éljen, amelynek segítségével láttatni lehet a látszat által leplezett és elfedett/elfeledett valóságot. Hamvas korai, a görögséggel foglalkozó írásaiban – például a *Hexakümbion*ban – gyakran emlegeti az *alétheia* fogalmát, mintegy az igazság szinonimájaként, kutatva a fogalom jelentését és tartalmát.

Mielőtt azonban folytatnánk az alétheiával kapcsolatos fejtegetéseket, szükséges itt néhány előzetes megjegyzést tenni.

⁸ Lásd: MEZEI Ottó, *Hamvas Béla és a képzőművészet, avagy a művészi lét színeváltozásai = Párbeszéd. Hamvas Béla és a képzőművészet*, Szentendrei Képtár, 1997/5.

⁹ HAMVAS Béla, *Silentium. Titkos jegyzőkönyv. Unicornis*, Vigilia, Bp., 1987, 190.

1. Fontos megemlíteni, hogy a német *Stefan George Kör* hatására Hamvas ekkortájt sokat foglalkozott a görögséggel, illetve Nietzsche görögségképével. A szép-új-pogány-görög heroikus magatartást és életeszmenyt kívánta megvalósítani. Ismeretes, hogy Kerényi Károllyal közösen 1935-ben létrehozták a *Sziget-kört*, a klasszikus görög hagyományból merítkező szellemi szövetséget, amelynek Szerb Antal mellett Németh László, Prohászka Lajos és Kövendi Dénes is tagjai voltak. Sajnálatos, hogy az első három kötet kiadása után – *Sziget, 1935-36* – a kör a belső viták hatására felbomlott.

2. Ebben az időben – éppen Hamvas könyvtárosi tevékenységének köszönhetően is – Magyarországon már lehetett olvasni Martin Heidegger műveit, különös tekintettel a *Lét és idő*-re, illetve a *Mi a metafizika?* című művekre. Hamvasra olyan nagy hatást gyakorolt a *Mi a metafizika?*, hogy később kiadta az *Egyetemi Nyomda Kis Füzetei* sorozatban, ahol talán először lehetett magyar fordításban olvasni. Mint ismeretes, három füzet megjelenése után félbeszakadt a kiadás, majd Hamvas 1948-ban B-listára került. Életében ezután következett az 1964-ig tartó megalázó, nélkülözésekkel teli méltatlan időszak, amikor publikálni sem tudott, műveit az „asztalfióknak” írta. Mindezek mellett tudható, hogy Hamvas korai alkotói korszakában nem olvashatta *A műalkotás eredete* című Heidegger-művet, mert az 1936-os frankfurti előadásokat csak 1950-ben adták közre.

3. 1936–1945-ig Hamvas tagja volt az *Estétikai Társaságnak*, kapcsolatot tartott művészekkel, írókkal, a szentendrei festőművészekkel. Rendszeresen zajlottak beszélgetések, viták a művészet és a műalkotás lényegéről, amelyek termékenyítőleg hatottak rá.

1945-ben tagja lett a háború után újjáalakult *Filozófiai és Estétikai Társaságnak*, majd az Erőmű Beruházási Vállalatnál, az Inotán (1951–54), Tiszapalkonyán (1954–62) és Bokodon (1962–64) töltött évek után – 1964–1967-ig – Molnár Sándor festőművész hatására a *Zuglói Körnek*, amely az új utakat kereső művészek alkotói köre volt. A 30-as, 40-es években élénk és szenvedélyes viták zajlottak a fiatal alkotóművészek és értelmiségiek körében.

Visszatérve a görög tárgyú írásokra és az *alétheia* fogalom hamvasi értelmezésére, az 1936-os *Hexakümon* című esszéjében a következőképpen határozza meg a fogalmat: az alétheia „leplezetlenséget” jelent, „teljes átvilágítottságot”, „átlátszóságot”, „nyíltságot”, amit valódinak, igaznak, igazságnak fordítanak.¹⁰

Hamvas megközelítése nagyon hasonlatos Martin Heidegger *Lét és idő*-beli meghatározásához, ahol az alétheia „rejtetlenséget”, „el nem rejtettséget” jelent. A létező azáltal, hogy „van”, láttatja magát, láttatja saját természetét, görögül „physis”-ét. Heidegger szerint az istenek és az emberek az alétheia létmódján vannak. A létező, az „elrejtőzködés el nem rejttségében”, az alétheia létmódján van, vagy ami későbbi megfogalmazásban ugyanazt jelenti, „a lét világló tisztásában áll”. Manapság azonban, a modern szóhasználatban

¹⁰Vö.: HAMVAS Béla, *Hexakümon*, in: *H. B. művei 5*. Életünk, Szombathely, 1993, 348–351.

az alétheia – leegyszerűsítve – igazságként kerül meghatározásra. Az itt emlegetett physis olyan görög természetfogalom, amelyet leszűkítve natúrának fordítottak, így a lét fogalma természetfogalommá, natúrává egyszerűsödött, s ez lett „a lét, mint physis késői és megzavarodott visszhangja”. Ezáltal ez a fogalom is, hasonlóan az alétheia igazságként fordított fogalmához, elvesztette eredeti lényegét, a kozmoszsal és a logoszsal való szerves összefüggését. Ezt az összefüggést Vajda Mihály részletesen elemzi a *Posztmodern Heidegger* című tanulmányában, ahol kifejti, hogy a physis, az alétheia, a kozmos és a logos fogalmak egymás nélkül nem értelmezhetőek, hogy egyik fogalom a másikban, a másik által van, de ezeket az összefüggéseket a nyugati metafizikai beállítódásunk miatt ma már nehezen tudjuk megragadni.¹¹ Erre utal Hamvas is, amikor arról ír, hogy a kozmos, a physis és a logos már Homérosznál, a preszókratikusoknál, de Platónnál és a hellenizmus idejében is mást jelentett, mást jelentett a reneszánszban, és mást ma.¹² A nyugati gondolkodás fentebb kifejtett „hibáját” Heidegger létefeledésnek, pontosabban physisfeledésnek nevezi, amelynek Vajda szerint végül az lett a következménye, hogy a modern ember képtelen megérteni a physis szót. Hamvas is keményen fogalmaz, amikor a modernitást bírálja, ő „létrontást” emleget. A nyugati gondolkodás csupa dualításban értelmezi a világot: objektum-szobjektum, immanens-transzcendens, evilági-túlvilági, időbeli-örök, véges-végtelen stb. Az a physisszemlélet, amely teljességként tekintett a létezésre és a létezőre, elveszett, s helyébe olyan gondolkodás lépett, amelynek végül az lett a következménye, hogy az ember a létező urának képzelte magát ahelyett, hogy a lét pástora lenne.

Hamvas a heideggeri megközelítést vette alapul, és azt sajátos módon invokálta. Sok tekintetben hasonlóan vélekedik Heideggerhez, amikor a görög létproblematicáról, illetve a görögök kozmoszszemléletéről ír. A *Hexakümben* ezt olvashatjuk: „A görögségtől semmi sem idegenebb, mint a horizontális és vertikális halhatatlanságot elválasztani. E felfogás jellegzetesen dualisztikus.”¹³ Majd a görögök „teresítő” gondolkodására utalva így fogalmaz:

„A görög nem látott sem horizontálisan, sem vertikálisan külön, hanem mindig együtt: gömbszerűen és három dimenzióban. Az élet időbeli elmúlhatatlanságában halhatatlan, de benne van a halál. Az elmúlás az élet tulajdonsága. Elmúlás nélkül nincs élet. De az elmúlás nemcsak az élet tulajdonsága, az élet maga is tulajdonsága az elmúlásnak, vagyis az élet tulajdonsága az elmúlhatatlannak és az öröknek. A kettő egy. Az egész valóság állandóan jelen van: élet és lét, halál és halhatatlanság, elmúlás és örök, együtt van, nem külön síkban és külön mélységben, hanem világszerűen.”¹⁴ Hamvas megállapítása a gömbszerű létről megegyezik az életműve egészében képviselt

¹¹ Vö.: VAJDA Mihály, *A posztmodern Heidegger*, T-Twins, 1993, 72–76.

¹² Vö.: HAMVAS Béla, *Hexakümben*, 343.

¹³ I. m., 347.

¹⁴ Uo.

teljességtudattal, valamint a térnek és a létnek egy olyan értelmezésével, amelyben nincs elválasztva a létező az őt körülvevő tértől, illetve a benne rejtőzködő lényegtől. Mindez meghatározza művészetfelfogását is.

Erre utal Hamvas *Az Aphaia-templom* című szép esszéjében: „A föld minden pontja tud valamit mondani a földöntúlról, hiszen minden helynek van génusza, s a természet mindig utal a természetfölöttire. Aki látott már valaha francia tájat, párás, világoszöld rétet és erdőt, amelyben aranylő fátyol ragyog, fel fogja ismerni Corot képein a folyóktól behálózott, szelíden lankás Galliát és génuszát. [...] A természetet sohasem lehet elválasztani a természetfölöttitől.”¹⁵

Hamvas a művészet vonatkozásában is vízvázalóként tartja a hagyománynál alkalmazott mércét, a logoshoz, azaz a létezés mértékéhez, arányához, törvényéhez fűződő viszonyt. Ha revelációértékűnek tekinthető egy mű, ha felismerhető benne a logos kultusza, akkor azt a művet értékes, igazságkereső műnek tekinthetjük.

Az Antik és modern tájkép című esszéjében meg is fogalmazza az alapvető kérdést:

„A kérdés tulajdonképpen a következő: kétségtelen, hogy az ideális táj nem kíván igaz lenni. De vajon a valóságos táj, amely reális kíván lenni, tényleg igaz? [...] Hogyan áll a dolog az igazzal?”¹⁶ Hamvas érvelésében megkülönbözteti a *profán tájat* és a *szakrális tájat*. Azt nevezi profán tájnak, amely csak másol, s a pusztán másolásnak szerinte nincs köze az igazsághoz, az ilyen kép csupán mázolmány, giccs. Az igazi modern festészet azonban véleménye szerint nem másol, hanem az érzéki jelenséget egész mélységében ragadja meg: „A modern tájkép a természet átszellemesítése” – írja. Amikor „a természetben lévő kozmikus érintést, az érzékeknek ezt a bizonyos misztikus mozzanatát keressük”. Ezeket a képeket nem azt ábrázolják, ami „van”, hanem azt, ami „igaz”. Ez azonban a „jelenségeknek az érzékek számára való misztikus elmélyítése”.¹⁷ Az igazság ugyanis rejtőzködő, és a rejtőzködésből felvillanó, meg-megmutatkozó. Nem más, mint a szüntelenül jelen lévő metafizikai többlet, a logos igazsága. Amikor a mű az alétheia létmódján van. Hamvas ezt így fogalmazza meg: „a szakrális táj az, amely mögött igazság van, s amelyben igazság van. A profán táj az, ami mögött nincs igazság. Az igazság nem ábrázolható. Nem is látható. Az igazság ideafölötti, valóságfölötti, természetfölötti, érzékfölötti, jelenségfölötti, az igazság az, ami az ideát, a valóságot, a természetet, a jelenséget tartja.”¹⁸ Ezért mondja azt később, hogy a művészet „misztikus metapoiezis”.

Vizsgált témánk szempontjából ugyanitt tesz még egy lényeges megállapítást: „A festőnek az érzéki jelenséget kell ábrázolnia, és tudnia kell, hogy az igazságot sohasem láthatja. A jelenség csak jel. Mindig a jelet kell ábrázolnia, de mindig tudnia kell,

¹⁵ HAMVAS Béla, *Az Aphaia-templom*, in: *Hamvas Béla művei* 7, Medio, 1994, 43.

¹⁶ HAMVAS Béla, *Antik és modern tájkép*, in: *Hamvas Béla művei* 5, 45–58.

¹⁷ Vö.: I. m. 53–55.

¹⁸ Uo. 56.

hogyan a képnek, amely csak jel és semmi egyéb, s amelynek a megközelíthetetlen és megláthatatlan igazsághoz semmi köze sincs. Elérhetetlen, de a képen ott kell lennie: láthatatlan, de láttatni kell. Nem érzékelhető, de ábrázolni kell, és csak ezt az egyet szabad és kell ábrázolni. Ha a képen nincs igazság, akkor profán és be lehet vele fűteni.”¹⁹

Hamvas későbbi írásaiban is ezt az álláspontot képviseli. Az *Unicornis*-ban olvasható zseniális kis írásában, a *Kínai tusrajz*-ban talán a legérzékletesebben beszél arról, hogy mit jelent a teljesség és a metafizikai többlet a műalkotásban: „A kínai tusrajznak két eleme van: az egyik a fekete vonal és folt, a másik az üres fehér tér. Amíg a rajzot európai módra úgy néztem, hogy a fekete vonalból és foltból indultam ki és a fehér teret merő környezetnek láttam, abból semmit sem értettem. Azt hittem, hogy valamely tárgy vagy táj, vagy jelenet ábrázolása.”²⁰ Az írásban Hamvas rávilágít, hogy a helyes látásmód épp fordítva van. A „formateremtő hatalom a fehér”, az „infinitezimális”, amely a maga meghatározhatatlanságával paradox módon épp teremt. Az „infinitezimális” kifejezés itt a fehérre mint végtelenül jelentéktelennek tűnő, de ugyanakkor aktív, formáló erőre utal, amely nem háttérként funkcionál, hanem a maga megragadhatatlanságával, infinitezimális jellegével épp mágikus erőként van jelen. Ez a mágikus erő teremt. Teremt a teret, aktivitásával megadja a kép tulajdonképpeni tartalmát. Az európai szemlélő ezt az aktivitást, ezt a teremtő-formáló erőt észre sem veszi, a nyugati típusú „metafizikai beállítódás” révén csak a fekete vonalat látja, az érzékileg megtapasztalhatót. A fehér számára „semmi”-ként funkcionál, s ezzel a „semmi”-vel semmit sem tud kezdeni, szemléletmódja a fentebb már emlegetett heideggeri létfeledés, physisfeledés. Hamvas leírja, hogy akkor kezdte érteni a képet, amikor nem a feketéből, hanem a fehérből indult ki, amikor a fehér felől nézte a feketét. S ezután váratlanul beilleszt a szövegbe egy látszólag oda nem illő zárójeles mondatot: „A szubjektum az a hely, ahonnan a valóság látható.”²¹ Ezzel a mondatával – amely véleményem szerint kulcs a szöveg mondanivalójának megértéséhez – rávilágít a mondanivaló lényegére. A kép csak a befogadó által nyeri el értelmét, csak a befogadó az, aki dialógusba lép a képpel, akit megszólít a kép, akinek „látni” kell a lényegét, a kép igazságát. Ha a befogadó rendelkezik azzal a teljességtudattal, amelynek segítségével nem elválasztja a dolgokat, hanem képes megragadni a kép lényegi „igazságát”, a kép által adott misztikus többletet, akkor számára a „láthatatlan”, az „infinitezimális” megragadhatóvá válik.

Hamvas több írásában is hivatkozik a szubjektum infinitezimális jellegére. A *Beszélgetések* című írásában olvashatjuk: „Amit szubjektumnak nevezek, nem egyéb, mint távlat. Hely, ahonnan a legtisztábban látni. A láthatatlan. Ahonnan az egész egyszerre látható.”²²

¹⁹ Uo.

²⁰ HAMVAS Béla, *A kínai tusrajz*, in: *Silentium. Titkos jegyzőkönyv. Unicornis*. 246.

²¹ Uo.

²² HAMVAS Béla, *Beszélgetések*, in: *Silentium. Titkos jegyzőkönyv. Unicornis*. 195.

A szubjektum ilyen természetű megközelítésével arra az antropológiai alapállásra utal, amelyet az emberben rejlő, szüntelenül önmagára reflektáló belső kreatív erő jellemez. A *Beszélgetésekben* így fogalmazza meg mindezt: „Önmagamat csak önmagam szüntelen feláldozása árán tarthatom fenn. Az a lényem, aki értem magát állandóan feláldozza, az örök áldozat, a láthatatlanban van. [...] Ő az infinitezimális szubjektum. Ő a szabad és a teljes létező, aki önmaga feláldozásával engem teremt és fenntart. Valódi lényünk a szüntelen áldozat tüzeiben ég.”²³ Hamvas itt arra a vissza-visszatérő fontos gondolatára utal, amely szerint az embernek a reveláció szellemében kell élnie, az üdv jegyében, az örökre, a végtelenre tekintettel kell megformálnia véges életét, de ugyanakkor nyitottnak, transzparensnek, megszólíthatónak kell lennie. Ez az élet paradox jellege, az a paradox helyzet, ami a kínai tusrajzban a fehér és a fekete. Ezért mondja azt, hogy a szubjektum távlat, hely, ahonnan a valóságot a legtisztábban látni, mert a valóság nem az érzékileg megtapasztalható látszat, hanem az „én méreteit messze meghaladó” távlat.

A *Kínai tusrajzban* később így folytatja: „A modern festészetnek a kínai tusrajzzal kétségtelen rokonsága van. Egyetlen hibája, hogy még mindig a feketéből, az érzékileg tapasztalhatóból, az objektumból indul ki és a teret passzívnak és ürességnek tekinti. [...] Az lesz a nagy modern festő, aki észre fogja venni, hogy nem a valami formálja a semmit, hanem a semmi a valmit. Aki megérti, hogy a fehér és az üresség és a tér és az infinitezimális szubjektum nem a kint, hanem a bent.”²⁴ A *Kínai tusrajzban* megfogalmazott gondolatok tulajdonképpen az igazságkereső művészet lényegéről szólnak, „a másik embert megszólító élő valóságról”, amelyet legkorábban az absztrakció és a szürrealizmus festőinek bemutatása kapcsán a *Forradalom a művészetben* foglalja össze. Itt a modern művészetről alkotott véleményében Hamvas és Kemény hangsúlyozza, hogy „a művész alkotásában tulajdonképpen az emberi létezés alapformái felé tör előre”.²⁵ A létezés alapformái felé azonban csak autentikusan lehet közelíteni, így Hamvas szerint az igazságkeresés nemcsak a műalkotásban, de a művész személyes életében is jelentőséget kap.

A *Tanguy vagy a logisztika misztikája* című esszéjében meghatározza, hogy szerinte melyek a művésszel szemben támasztott legfontosabb követelmények:

„Az ember és a mű elválasztása tilos”.

„A szó és tett azonossága a múzsai lét legelső feltétele.”

„A művészi alkotás a halálkészültség magasabb foka, vagy ami ugyanaz, az ember világi életénél felsőrendűbb létezésben való közvetlen részesedés.”²⁶

Számára az igazi művész az, aki személyes életében és műveiben is realizál. Műveiben a „természet fölött álló erőket közvetíti”, életében pedig realizálja a normális emberi

²³ Uo.

²⁴ HAMVAS Béla, *Kínai tusrajz*, 247.

²⁵ HAMVAS Béla – KEMÉNY Katalin, *Forradalom a művészetben*, 99.

²⁶ Vö.: HAMVAS Béla, *Tanguy vagy a logisztika misztikája*, in: HAMVAS Béla 33 esszéje, Bölcsész index, Bp., 1987, 286–288.

alapállást. Az igazi művész igazságkereső, akinek életét és műveit áthatja a logos kultusza, aki művét éli, életét pedig művé formálja.

Élete utolsó alkotói korszakában, a 60-as években, *Az életmű* című Patmosz-esszében így fogalmaz: „Az embernek önmagából művet kell alkotnia, hogy az örökben, abban éljen. De a műnek nyitva kell állnia, hogy aki be akar lépni, befogadja. A mű lehet ház, lehet festmény, lehet ország. [...] A mű az emberi élet anyagából készül. [...] Mű az, hogy van valami, ami az életnél több, és az életet ezért oda kell adni. [...] Az életmű minden téglája az életben valamiről való lemondásba kerül. Az életet élvezni, ugyanakkor a művet felépíteni, ilyen nincs.”²⁷

²⁷ HAMVAS Béla, *Az életmű*, in: *H. B. művei 4*, Életünk könyvek, Szombathely, 1992, 174.

Vajda Mihály

Másság

Minden ember egyenlő. Nem. Inkább minden ember más. Attól még az egyenlő bánásmód elvét éppenséggel érvényesnek tehetne tekinteni.

Hogy jutnak ilyen közhelyek az eszembe? Hát úgy, hogy az utóbbi időben egyre inkább beleütközöm abba a jelenségbe, hogy az emberek nem képesek elviselni a másságot, és eszükbe sincsen érvényesnek tekinteni az egyenlő bánásmód elvét. Egyre inkább beleütközöm? Nem, egyre inkább észreveszem. Meg kellene fejtenem, miért mostanság. Hiszen már kisgyerekként is alkalmam lett volna, hogy mindezt tudomásul vegyem. Nem voltam még tíz éves, amikor közölték velem, meglehetősen durva eszközökkel, hogy más vagyok, mint ők, legyenek szíves hát eltűnni. Aztán valahogy mégis itt felejtettek, én meg azt a hibás következtetést vontam le véletlen – számukra ugyancsak bosszantó – ittléteomból, hogy azoknak van igazuk, akik azt hirdetik: Minden ember egyenlő. Lassan-lassan rá kellett aztán jönnöm, hogy ezt senki sem gondolja komolyan. Mert csakis a csak még annál is egyenlőbbek egyenlők, a többi meg... Hát ez attól függ.

Mikor itt felejtettek, s kellemetlen tapasztalataim után és azoknak ellenére meggyőztek arról, hogy minden ember egyenlő, azt is mintha elfelejtettem volna, hogy még nem is olyan régen zsidóságom okán voltam nemhogy nem egyenlő, még ember sem. Mit nekem zsidóság? Minden ember egyenlő. S aki ezt nem akarja tudomásul venni?

Amikor megismerkedtünk, kedves Tibor, akkorra már eszembe jutott a zsidóságom, aminek eredményeképpen azt is felfogtam, hogy te meg sváb vagy. És miután összeharátkoztunk, el is kezdtelek kérdezgetni ezzel kapcsolatos élményeidről. Talán nem jutottunk nagyon messzire, de sejtésem szerint nem is ez volt a cél. Én inkább csak tudomásodra akartam hozni, hogy jól tudom, ebben az országban nemcsak zsidónak lenni nem volt mindig öröm, svábnak sem. S aztán arra is ráébredtem, hogy amolyan íróemberként, különösen, ha még zsidó is, mondani kell erről valamit a nyilvánosság számára. S megírtam az itt következő esszét, melyet vagy olvastál, vagy sem, de én most mindenképpen átnyújtom neked a jeles évforduló alkalmából.

Csatka meg Wudersch

A holokauszt az etnikai egyneműsítés francia forradalom óta megszakítatlan folyamatának egy különösen elborzasztó szakasza

Deák István, *Hitler Európája*

Utazom az Eurocityvel Németország felé. Nincsen sok utas. Találok egy fülkét, melyben csak egyetlen ember ül. Beszélgetni kezdünk magyarul, kiderül, hogy az úr most hazautazik, valahol Stuttgart környékén él, Magyarországról a háború után kitelepített sváb. Nemrégiben megismerkedett egy budapesti hölgygel, kapcsolatba keveredtek, így ő most ingázik a Svábföld és Magyarország között. Alapjában meg van elégedve az életével.

Sok mindentről esik szó közöttünk, hogy miről éppen, azt már elfelejtettem, elég régi történetet elevenítettem most föl. Alapjában megértettük egymást. Így aztán egy idő után kicsúszik a száján valami olyasmi, hogy ma már egy baja van csak az életével. Nehezen bír ő a németek között élni. Mire én gyanútlanul megjegyzem: Hogyhogy, hiszen Ön is német. Erre dührohamot kap. Én német, én?! **Ich bin ein Ungarnschwabe!** Akkor megértettem valamit, ami mindaddig talán nem jutott az eszembe. Magyarországról a háború után nem sváboknak titulált németeket telepítettek ki, hanem németajkú **magyarokat**. Ahogy – ezt persze tudtam, de hogy mikor gondoltam végig igazán, azt nem tudom – Auschwitzba sem zsidókat deportáltak, hogy a gázkamrában gyilkolják le őket, hanem zsidónak minősített **magyarokat**. Mindkét esetben olyan magyarokat, akiket a magukat egyedül magyarnak tekintő többség, pontosabban ezt a többséget képviselő politika, a hagyományos uralkodó csoportok, majd a kommunisták, bánom én, kicsodák, nem tekintettek magyarnak. Többnyire persze a többség sem.

Maradjunk most a „sváboknál”. Az idézőjelet azért tartom szükségesnek, mert Magyarországon minden németajkút svábnak neveznek – mind a mai napig. Holott svábokat a 17. század végétől, a törökök kiűzése után telepítettek az országba, egyéb németajkúak viszont már a középkortól kezdve éltek itt. A történészek kikutatták már, hogy a magyarországi németeknek hányad részét telepítették ki az országból a második világháborút követően, minthogy a németeket kollektíve bűnösnek nyilvánították. Néhány százezer Ungarnschwabe azért itt maradhatott. A rendszerváltás után az NDK területére telepítettek jelentős része állítólag hazaköltözött.

Illés Klára *Megtartó erő* című Tények és tanúk kötete¹ egy olyan, a szerző meghatározása szerint magyar–sváb iparos-paraszt családról szól, melynek Csatkán élő sváb származású női ága kétszer is kikerült Németországba – először menekültek a szovjet

¹ Magvető, 2021. Krusovszky Dénes recenzióját („Egyszerűen ennyi”) lásd: *Magyar Narancs*, 2021. június 17.

megszállók elől, másodsor pedig jóval visszatértük után kitelepítették őket, akkor kalandos úton sikerült visszakerülniük Magyarországra – ahol aztán teljesen, úgy tűnik nyelvileg is, elmagyarosodtak. A kötetről a maga egészében nem írok, ami engem a jelen írásban elsősorban izgat, az éppen a most röviden vázolt sajátos sváb történet. Nem csak a Németországba kerülés és onnan hazakeveredés jelzett története. Számomra az is izgalmas, ahogyan magyar sváb parasztasszonyok utódai két generációval később értelmiségivé válnak, minden vonatkozásban kiverekszik magukat a paraszti létformából.

A történet önmagában is érdekes – és meglepő. Bibó írja: „Ami végül a zsidóknak az ország gazdasági és politikai és szellemi életében való *térfoglalását* illeti, ez egyenes függvénye a magyar társadalomfejlődés megakadásának, melynél fogva a magyarság alsó osztályai, mindenekelőtt a magyar parasztság többsége teljességgel feudális-arisztokratikus keretek között rekedt meg, míg a magyarországi németiség és zsidóság a maga belső világában egy feudális elemektől mentes, lényegében polgári társadalmat alkotott. Így ezeken belül parasztok és proletárok feltörekvése csupán elsősorban azokon az elsősorban anyagi akadályokon múlt, melyeket ez elé a polgári társadalom állított, míg a magyar társadalom alsóbb osztályait a feltörekvésükben az anyagi nehézségeken kívül és azoktól függetlenül mindazok az emberi és társadalmi és lélektani gátak is szorították, amiket a feudális-arisztokratikus társadalmi szervezet és beidegződések jelentenek.”² Németek és zsidók, ők az „igazán mások”.

Bibó megállapításának fényében – megeshet – nincs itt semmi meglepő. Mert ha elolvassuk Illés Klára könyvének két legvaskosabb fejezetét, melyek közül az első egy Stampfer Klarával, az édesanyával készített életútinterjú, melyhez Illés Klára anyjának saját kezű önéletírását is hozzászerkesztette, a második pedig a mama 1995 és 2015 között írott naplója, akkor tudomásul kell vennünk, hogy ez az öregebbik Klára – egy parasztlányból a pesterzsébeti Csiliben takarítónővé „avanzsált” asszony – írástudó volt. A pesterzsébeti takarítónőtől, úgy tűnik, szellemileg egyenes út vezetett egyetemet végzett és értelmiségivé vált két lányához.

Bibónak megítélésem szerint igaza volt. A németajkúak a történelmi Magyarországon természetesen egy óriási téma, tudásom távolról sem elegendő hozzá, hogy akárcsak felületesen is elemezzem. A törökök kiűzése után betelepített svábokon kívül számos németajkú népcsoport élt az országban, a szepességi cipszerek, a pécsi tükék – akik talán nemcsak németajkúak, hanem Pécs őseredeti szőlőtermelő lakosai általában, de ma tudomásom szerint az eredetileg németajkúakat nevezik így –, a soproni poncichterek, s természetesen nem feledkezhetünk meg az erdélyi szászokokról. Erdélyt azonban egyáltalában nem érintem. Hogy melyik népcsoporttal mi történt a második világháború után, azt nem tudom; leginkább csak a sváboknak (egy részüknek) és

² BIBÓ István: Zsidókérdés Magyarországon 1944 után. In: uő. *Válogatott tanulmányok*, második kötet, Magvető, Budapest, 1986. 752. o.

a cipszereknek a kitelepítéséről tudok egy és mást, csakhogy ezek kitelepítése mint háborús bűnösöké bizonyos nemzetközi egyezmények keretében történt. A szövetségesek szemében a magyarországi svábok egyértelműen a Német Birodalom támaszai voltak, s így kollektíve bűnösök.

Ez azonban egészen biztosan nem igaz. Hogy sokan közülük a németek támaszai voltak, jó néhányan az SS-be is beléptek, az nem vitatható – Illés Klára családjában is volt olyan német felmenő, aki belépett az SS-be –, de vajon ez a kollektív bűnösségről szóló állítás, ha van olyan egyáltalán, hogy kollektív bűnösség, a magyar lakosságra nem lett volna alkalmazható? A magyarok bizonyára józanabban nézték a háborús történéseket, valószínűleg előbb belátták, hogy a németek elvesztették a háborút, de kivéve az antifasiszta ellenállókat és persze a zsidókat (Budapesten, másutt már egy se volt), senki nem örült az oroszok bejövetelének. A többségnek ez nem felszabadulás volt. Brutális, erőszakos megszállás.

Ma már összehasonlíthatatlanul differenciáltabban látjuk a történelmet. A németek elűzése, s nemcsak Magyarországról, hanem például Csehszlovákiából is, persze parancsra történt. De talán a „svábokkal” szemben is tele volt a lakosság ressentiment-nal, főként irigységgel, s talán éppen a Bibó említette okból. A győztesek döntése. De talán nem volt olyan nagyon ellenére a magyar lakosság többségének. Vajon a magyar lakosság többségének a zsidók eltüntetéséhez radikálisan más lett volna a viszonya?

Rövid történetek:

1. Ismerősöm mesélte már a nyolcvanas években. Mint holokauszt túlélő a felszabadulás után, mint annyian mások is, ő is kommunista lett. Komoly funkciója nem volt a pártban, de olykor megbízták ezzel-azzal. Valamikor még a negyvenes években elküldték Tolnába, hogy segítsen a „volksbundisták” kitelepítésénél. Amikor azután látja, ahogyan az ÁVH-sok éppúgy gyömöszölik bele az embereket – férfiakat, asszonyokat, fiatalokat, öregeket, gyerekeket is – a vagonokba, ahogy néhány évvel azelőtt velük, zsidókkal tették a csendőrök, hátraarcot csinál, szalad a szállására a holmijáért, s máris indul vissza Budapestre. „Én ebben nem veszek részt!”
2. Ezt már a rendszerváltás után olvasom, talán 2012-ben, Kateřina Tučková könyve ekkor jelent meg a Kalligramnál magyarul.³ Megdöbbenve olvastam a regényt. Hogy a könyv mennyiben fiction, mennyiben non-fiction, nem tudom megmondani. De hogy Gerta Schnirch története tényeken alapul, az vitathatatlan. Arról szól a könyv, hogyan tették a csehek Brünnt, a mai Bronót deutschenfreieé.

³ Kateřina TUČKOVÁ, *Gerta Schnirch meghurcoltatása*, fordította: Csoma Borbála, Kalligram Kiadó, Budapest, 2012.

A Brünnből az osztrák határra tartó gyalogmenet, a „brünni halálmenet”, ahogy a túlélők elnevezték, a háborút követő cseh bosszú legszégyenteljesebb epizódja.

3. Nyolcvanas évek a legvidámabb barakkban. Én némettanításból élek. Új csoportomban a foglalkozások kezdetén megjelennek budaörsi óvónők. Kiderül, hogy német foglalkozásokat is kell tartaniuk a „sváb” gyerekeknek. Sem ők – tán nem budaörsiek? –, sem a gyerekek nem tudnak egy árva szót sem németül. Nem tud Budaörsön senki? – kérdem. Hát alig-alig. Minek van akkor kiírva a település végén, hogy Wudersch? Hogy mindenki lássa, nálunk vannak a már nem létező kisebbségnek jogai. Egy pár évtizeddel később olvasom Závada *Wandererjét*⁴. Hogy ki az a Wanderer? A Vándor, aki arra jár, s akitől sok mindent megtudhatunk. Most például azt, hogy Zichy grófné, Bercsényi Zsuzsanna 1721-ben telepített a mai Budaörs területére sváb parasztokat, akik ott szorgalmas munkával termővé tették a talajt – és jól érezték magukat. Történt velük egy s más. „Pár év múlva megint összeakadtunk Wandererrel, az utassal, és megkérdeztük tőle, emlékszik-e még a régiekre. Igen, azokra, akik az elűzetést megelőzően laktak itt. Elkomorodott, hogy hát nem tegnap történt, összesen vagy tízezeren voltak, s abból majd kilenc-ezer-ötszázat elkergettek innen.”

4. A nyolcvanas évek elején autózgatok Judit feleségemmel Dél-Morvaországban. Bámulom a szép kis németes házakat – hát ezek a szegény németajkúak sem járkálnak át manapság osztrák komáikhoz. Nem bizony. Már csak azért sem, mert régen odakergették valamennyit. Erről jutnak eszembe a szepességi cipszerek. Azokkal vajon mi lett? Hármat találgathatsz, Wanderer, de úgylis elsőre eltalálsz. A megelőző évben jártunk az ő vidékükön. Turistaként – társadalmi-politikai érzékenységünket otthon hagytuk.

Most meg olvasom Kováts Judit *Hazátlanokját*⁵. Non-fiction regény, ha van ilyen. Persze a cipszereket is deportálták. Azok, akikkel Kováts Judit olyan oral historyszerű interjúkat csinált, regényfigurákká összegyűrve szerepelnek ebben a regényben. Késmárkiak.

Az Illés Klára kötetében szereplő sváb családhoz hasonlóan a cipszerek is kétszer kényszerültek elhagyni lakóhelyüket. **Először 1944 végén**, amikor is a szlovák partizánfelkelés és a közeledő Vörös Hadsereg miatt evakuálták a Szepességből a teljes civil németajkú lakosságot Ausztriába, a Szudéta-vidékre és a cseh Óriás-hegységbe. **Kényszerevakuálás** volt, hatóságilag történt. A háború végén aztán megindultak haza, aminek során különféle atrocitásokat, támadásokat szenvedtek el. Gyilkolták

⁴ Első kiadás: ZÁVADA Pál – SZÜTS Miklós: Úton a budaörsi temetőbe. Írta Závada Pál, fényképezte Szüts Miklós; második kiadás, ugyanaz *Wanderer* címmel. Mindkettő, Budaörs, Budaörs Város Önkormányzata, 2006. Harmadik, átdolgozott kiadás, Magvető, Budapest, 2020.

⁵ KOVÁTS Judit, *Hazátlanok*, Magvető, Budapest, 2019.

is őket. A legborzasztóbb ezek között a gyilkosságok között kétségkívül a přerovi tömegmészárlás volt, amely 1945. jún. 18-án a morvaországi Přerov határában, az ún. Svéd sánchnál történt. Két vonat, a 17. cseh gyalogezred Prágából érkező katonai szerelvénye, illetve az evakuálásból hazatérő dobsinaiak, késmárkiak, gölnicbányaiak stb., civilek vonata itt találkozik. A két vonat megáll. A tömegmészárlást a 17. gyalogezred két tisztje vezényli le; egy máig ismeretlen szempont alapján összeállított lista szerint 267 embert szállítottak le a vonatról, hajtottak ki a Svéd sánchoz, és lőttek a maguk megásatta tömegsírba. A legfiatalabb áldozat 8 hónapos, a legidősebb több mint 70 éves volt. Nem tudtam, elképzelni sem tudtam, hogy így nem csak zsidókkal bántak. Itt éppen németajkúakkal (németajkú szlovákokkal, valamikor régen felmenőik még németajkú magyarok lehettek) csehek.

Másodszor 1946–1947 között, nagyhatalmi jóváhagyással, Csehszlovákiából 3 millió németet – mondhatjuk az egész német kisebbséget – űztek el és deportáltak, közöttük a felvidéki cipszereket. Ekkor nyitják ki jobb híján, kényszerből az egykori koncentrációs táborokat, például Dachaut és az összes többit, mivel ennyi menekültet a szétbombázott volt Németországban egész egyszerűen nincs hol elhelyezni.

Deák Istvánt idézem:⁶ Egy militáns németellenes ukrán csoport jelszavát írja le: „Éljen egy nagyobb, független Ukrajna, zsidók, lengyelek és németek nélkül; a lengyelekkel a Szan folyón túlra, a németekkel Berlinbe, a zsidókkal meg az akasztófára.” Egy pár éve Nyugat-Ukrajnában utazgatván kénytelen voltam megállapítani, hogy e csoport törekvése sikeres volt.

Fogadd, Tibor barátom, szeretettel.

⁶Lásd.: DEÁK István, *Essays on Hitler's Europe*, University of Nebraska Press, Lincoln-London, 2001.

Veress Károly

Az út önmagamhoz

Mondhatni nyílt titok, hogy a hermeneutikai szemlélet és beállítódás az értelemvesztéssel fenyegető élethelyzetekben *terapeutikus funkciót* is betölthet mind az emberi egyének, mind pedig egy adott közösség szintjén. Az egyes ember számára megnyithatja az értelemteremtésben való részvétel járható útjait, és kiképezheti őt ezek gyakorlására. Az ember ezáltal kialakíthatja vagy éppenséggel visszanyerheti az önmagába vetett hitét, a cselekvő, tevékeny életformából táplálkozó önbizalmát, az értelmes élet iránti elkötelezettségét. Hasonlóképpen, a filozófiai hermeneutika terapeutikus funkciót gyakorolhat az emberi közösségek szintjén is a hierarchikusan szerveződő totalitárius jellegű mentális és intézményi struktúrák kritikai lebontásával, az emberek közötti dialógus, kommunikáció, konszenzusképzés és együttműködés útjainak szabadabb tételével.

Jelen tanulmány keretei nem engedik meg a lehetséges *hermeneutikai terápia* minden irányú és részletező kifejtését. Itt most elégségesnek vélem a *képzés* problémaköre kapcsán néhány mozzanatot körüljárni, összefüggésben a modern emberi egyén individualitásának a kiképződésében és megélésében felmerülő nehézségekkel.

1.

A hermeneutikai szemlélet nemcsak kritikailag fordul szembe a modernitás produktumaival, hanem hermeneutikai horizontban jól megvilágíthatókká és beláthatókká válnak az emberi egyén önmagához való viszonyában fellépő szemléleti és gyakorlati jellegű torzulások is, melyek mentén az ember önmagásága válik kérdésessé valamilyen értelemben. Ezek közül itt most háromra reflektálok hangsúlyosabban.

Szobjektumtalanítás, szobjektumvesztés

Az európai modernitásra jellemző episztemológiai szemlélet azáltal, hogy a szobjektum–objektum viszonyt tételezi minden alapvető emberi viszonyulás alapstruktúrájaként, megteremti a természettudományos objektivitás jegyében megvalósuló megismerés, valamint a célracionális elveit érvényre juttató hatékony cselekvés feltételeit. De ezzel együtt egy áthághatatlanak bizonyuló távolságot is beiktat a szobjektum és

az objektum, a gondolkodó, érző és cselekvő emberi lény, valamint mindezen megnyilvánulásainak a tárgyai közé, ami hosszú távon a szubjektumpozícióba kényszerülő embert a megoldásra váró problémák nyomasztó terhével és felelősségével szembesíti, és a magáraulaltság érzésével járó szorongással és reménytelenséggel tölti el. Mindez az európai ember életében és a kultúrában állandósuló válsághelyzetet eredményez, amivel folyamatosan *rossz közérzet* társul.¹ Az ember egy pontos ismereteken alapuló és hatékonyan működő technicizált világ rideg kapcsolathálójában találja magát, amelyből éppen az összekötő-összetartó emberi tartalom hiányzik. Ebben a világban a saját tapasztalataitól (ról) el(le)szakadó idegen objektumokként állnak az emberrel szemben az öncélú teóriákba szerveződő ismerethalmazok, az egyre önállóbb életet élő technika, a kultúráként aposztrofált hagyomány korpuszai, a tankönyvekből tanult s mindig egy másik világ (egy *volt* világ) képét hordozó történelem. Az élő ember mindezekkel egyre fokozottabban individualizálódó, atomizálódó és szingularizálódó lényként, egy absztrakt és időtlen szubjektum „földi másaként” találkozik.

A szubjektumpozícióban levő embernek a tárgyi világhoz fűződő tapasztalatai egy másik alaptapasztalattal is társulnak: nemcsak a dolgok, hanem azokhoz hasonlóként a másik ember is objektumként – megismerésének, érzelmeinek, akaratának, cselekvésének, egyáltalán emberi szükségleteinek és kapcsolatainak a tárgyaként –, az elidegenült tárgyi világ megtestesüléseként, megszemélyesüléseként kerül vele szembe. Mindez egzisztenciális átrendeződésekhez vezet, melyekről a posztmodern horizontban fellépő teoretikus reflexiók a szubjektum elgyengülésére, szétesésére, dekonstruálására hivatkozva adnak hírt. Mi több, egyes képviselők szerint, mint G. Vattimo, a filozófiai hermeneutika sem mentesül attól, hogy a maga módján hozzájáruljon a metafizikai szubjektum kiközösítéséhez azáltal, hogy „szubjektumtalanítja” az ént, s világba „vetett”-ként az interszubjektivitás feltételei közé helyezi.² Vattimo úgy véli, hogy az interszubjektivitás feltárása – ami mellesleg a filozófiai hermeneutika számára fontos lépés a *közteség* dimenziója megnyitásának irányába – lényegesen hozzájárul a szubjektum (pozíció) elgyengítéséhez, a szubjektum főszerepének a lebontásához az igazságképződés folyamatában.

Individualitás és idegenség

Egy másik, de a szubjektumpozícióval szerves összefüggésben álló kérdéskör, melyen keresztül hermeneutikailag feltárul a modern ember önmagához és másokhoz való viszonyának a problematikussága, az *individuum* és az *individualitás* kérdése. Az alapprobléma Schleiermacherhez és az *individuum* felfedezéséhez nyúlik vissza a kibontakozó romantika

¹ Ezzel Freud hasonló című könyvének az okfejtéseire utalunk. Ld. Sigmund Freud: *Rossz közérzet a kultúrában*. (Ford. Linczényi Adorján.) Kossuth Könyvkiadó, Budapest 1992.

² Vö. Gianni Vattimo: *Éthique de l'interprétation*. Éditions La Découverte, Paris 1991. 171.

korszakában. Az *individuum est ineffabile* – az individuum kimondhatatlan, de talán helyesebb: kimeríthetetlen – tétel a schleiermacheri hermeneutika alapmotívumává válik, mivel az individuumot és az individualitást olyan ontikus realitásként mutatja fel, amely feltárhatatlansága, kimeríthetlensége folytán határt szab a teljes körű megértésnek, s ennél fogva a félreértés kiküszöbölhetetlen forrásának bizonyul. Ennél is fontosabb az ide vezető belátás, miszerint az individualitás nemcsak egy új univerzalitás, hanem az *idegenség* tapasztalatát is magában hordozza. Minden ember önmagában egy egyén, aki individualitásában különbözik másoktól, senkivel sem felcserélhető, másvalakivel helyettesíthetetlen. Mindenki „a saját egyedi létében a másik nem-léte” – mondja Schleiermacher az 1829-es akadémiai előadásban –, ezért „a meg-nem-értés sohasem fog teljességgel feloldódni”.³ Az egyes individualitások tehát idegenségekként állnak szemben egymással, s ez az idegenség „egy új, univerzális értelemben véve” „megszüntethetetlenül együtt adott a Te individualitásával”.⁴

Itt nemcsak arról van szó, hogy a hermeneutika tematizálja az idegenséget, hanem arról, hogy ez esetben is olyasmint tematizál, ami a mindennapi emberi életben, a kibontakozó modernség körülményei között magára találó emberi egyén számára egyre fokozódó mértékben válik valós tapasztalattá, az *idegenség tapasztalatává*. Kezdetben a megértés nehézségei irányítják rá a figyelmet a másik idegenségére. Csak olyankor, amikor félreértések keletkeznek, vagy egy véleménynyilvánítást érthetetlennek és idegennek találunk, „a megértés erőfeszítése csak ekkor figyel fel a Te individualitására, s csak ekkor veszi tekintetbe *sajátságosságát*”.⁵ Schleiermacher viszont már jelzi a fordulatot: az individuum individualitása, éppen a hozzátartozó és általa feltároló idegenség révén, válik a megértés központi problémájává. Ezzel a hermeneutikai érdeklődés középpontjába állítja a megértés kérdését, de egyszersmind félre is viszi a lényegét érintő helyes felfogástól: a megértés az individuum mint „érthető egység”, „életegység”⁶ individualitására irányul, s ily módon az egyén számára az *önmaga megértése* tételeződik – hermeneutikailag is – az önviszony alapjaként. A megértésnek a mindennapi gondolkodásmóddal és nyelvezettel egybecsengő felfogása (megértem magam, megértenek engem, megértem a másikat stb.) a megértés szubjektumaként/objektumaként tünteti fel az „önmagát” egy közvetítés nélküli önreflexió horizontjában. Olyasmi ez, ami a megértés lényegének a *félreértése* folytán egyúttal rá is irányítja a figyelmet a modern ember mindennapi tudatának egy gyötrő tartalmára: Vajon jól értem-e magam? Vajon

³ Friedrich Schleiermacher: A hermeneutika fogalmáról F. A. Wolf fejtegetéseivel és Ast tankönyvével összefüggésben. In Bacsó Béla vál.: *Filozófiai hermeneutika*. (Ford. Bacsó Béla és Mezei György.) Filozófiaoktatók Továbbképző és Információs Központja, Budapest 1990. 45.

⁴ Hans-Georg Gadamer: *Igazság és módszer. Egy filozófiai hermeneutika vázlatja*. Második, javított kiadás. (Ford. Bonyhai Gábor. Átnézte és felfrissítette Fehér M. István.) Osiris, Budapest 2003. 212.

⁵ Uo. 214.

⁶ Uo. 259.

mások megértene-e engem? Ebben soha nem lehetek teljesen bizonyos. A megértés bizonytalansága a meg nem értés/meg nem értettség rémével társul, s önmaga és mások iránt újból és újból elbizonytalanítja az embert, a félreértések gyanúja, súlyosabb esetben az értelemnélküliség, az értelmetlenség irányába mozdítja el az ember önbizalmát.

Az idegen a sajátban

Az idegenség hermeneutikai tapasztalata nem korlátozódik kimondottan a megértés problémájára. A mindennapi életet élő modern ember számára az egyénisége megélése nemcsak a sikeres önérvényesítés és önkifejezés élményével jár, hanem ennek a hátoldára is rávetül az (ön)tapasztalás: az egyedüllét, a magány, az önmagától való elidegenülés lehangoló, kiüresedő, reményvesztett állapotaival is elkerülhetetlenül szembe kell néznie, gyakorta együtt kell élnie a kortárs társadalmi és kulturális körülmények között.

De mindezekon túlmenően, az ember hétköznapi szinten is szembesül az idegenségnek egy jóval átfogóbb tapasztalatával, azzal, amikor idegennek érzi magát saját maga számára – J. Kristeva könyvcímével fogalmazva⁷ –, „önmaga tükrében” tűnik fel idegenként. Ez a tapasztalat az idegenkérdésnek egy megkerülhetetlen dimenziójára utal az elméleti vizsgálódások terén is: *az idegen az emberben, a sajátban* kérdéskörére. E. Husserl a *Kartezianus elméletek*ben még kézenfekvőnek tűnőként jelenti ki, hogy „ami sajátosan az enyém, az először is nem idegen tőlem”.⁸ Ezzel szemben J. Kristeva már úgy vélekedik, hogy „az idegen, a szokatlan bennünk lakozik: önazonosságunk rejtett arculata, a tér, amely lerombolja otthonunkat, az idő, melyben semmissé válik a jó viszony és a szimpátia”.⁹ Az idegen bennünk az önmagunkban való *otthonosság* bensőséges, megnyugtató érzését kezdi ki; azzal a kísértő tapasztalattal jár, hogy nem vagyunk otthon önmagunkban. Az idegen tapasztalata kizökkent az önmagam megszokott állapotából, s annak a lehetőségével vagy lehetetlenségével szembesít, hogy „mások legyünk”, s ezáltal „változásra készít”.¹⁰ Ily módon az idegennel való találkozás, akár külső, akár belső értelemben, „a kultúra alapjait és az egyén pszichikai határait rázza meg”; olyan megkerülhetetlen erkölcsi és jogi kérdéseket vet fel, mint: „Hogy élhetek együtt az idegennel?”¹¹

Kristeva kérdése egy fontos meglátáshoz vezet: a saját individualitásunk megélése a mai körülmények között szemléletváltást igényel, nemcsak az európai létforma „többértékűsége” irányába való szemléleti elmozdulást, hanem a *jog az idegenséghez* jegyében a *saját idegenségünkhöz* való jogunk elismerése és tiszteletben tartása irányába is.¹² A kérdés

⁷Ld. Julia Kristeva: *Önmaga tükrében idegenként*. (Ford. Kun János Róbert.) Napkút Kiadó, Budapest 2010.

⁸Edmund Husserl: *Kartezianus elméletek*. (Ford. Mezei Balázs.) Atlantisz Kiadó, Budapest 2000. 111.

⁹Kristeva: *i. m.* 5.

¹⁰Uo. 17.

¹¹Uo. 85.

¹²Vö. uo. 216.

erkölcsi aspektusára Waldenfels irányítja rá a figyelmet, arra utalva, hogy a felelősség – úgy is, mint az önmagam, és úgy is, mint a mások iránti felelősség – „nem önmagánál, a sajátban, hanem máshol, az *idegenben kezdődik*”. A sajátban rejlő idegen mindig *válaszkészséget* aktivizál. A válaszként kiváltott beszélés és cselekvés a *reszponzivitás* – a cselekvő válaszadás és a vele járó felelősség egymáshoz tartozása – alapvonását viseli magán.¹³ A sajátban rejlő idegen tehát a felelősségem forrása.

Egyes értelmezők, mint pl. Richard Kearney, arra is rámutatnak, hogy Kristeva kérdésfeltevésében jóval több rejlik, mint a freudi koncepció valamiféle alkalmazása: annak a megsejtése történik – az idegenség kiiktatásával operáló otthonosságelvű nyugati metafizikai hagyomány lévinasi kritikájával összhangban –, hogy az idegen a végességünk határait vonja meg. Kristeva – mondja Kearney –, a heideggeri és freudi szempontokat összekapcsolva, azt az érdekes kérdést veti fel, hogy „az ismeretlenek legismeretlenebbike a saját végességünk árnyéka”.¹⁴ A problémakör itt tehát kitér a modern ember lelkiállapota és önmagához való viszonya tekintetében olyan átfogó dimenziók irányába is, mint az önmagamban rejlő idegen és ismeretlen összefüggései a végességem tudatával és tapasztalatával, a halálnak kitett élet eredendő bizonytalanságával és nehézségével.

2.

A kortárs filozófiai törekvésekben rejlő terapeutikus lehetőségek egyik kutatója, R. Neculau kiemeli azt, hogy a gadameri filozófiai hemeneutika meghaladja a megismerő ember klasszikus emberképét, aki különbséget tesz alany és tárgy, tény és érték, elmélet és gyakorlat között. A hermeneutika a tények és tettek megértését egy olyan filozófiai projektként vázolja fel, amely önmagunk másokkal együtt történő építését szolgálja. Egy ilyen projekt annyiban válhat számunkra valósággá, amennyiben képessé válunk az interperszonális interakciók adekvát szótárainak a használatára és a társadalmi együttélés, részvétel reflektált formáinak a kialakítására.¹⁵ Ezek olyan képességek, melyek a képzés, a játék, a beszélgetés folyamatában formálódnak. A szabad beszélgetésben való részvétel lehetővé teszi számunkra mindazoknak a formatív tapasztalatoknak az elsajátítását, amelyek hozzásegítenek egymás kölcsönös elismeréséhez és a szabadságunk ebben való megalapozásához. Ily módon a szabad beszélgetés lényegileg a másik elismerését feltételező, ezen alapuló építő beszélgetés.¹⁶

¹³ Bernhard Waldenfels: A sajátban rejlő idegen. (Ford. Ábrahám Zoltán.) *Műhely* 2014/5. 21.

¹⁴ Richard Kearney: Idegenek és Mások. (Ford. Varsányi Orsolya.) *Műhely* 2014/5. 12.

¹⁵ Vö. Radu Neculau: *Filosofii terapeutice ale modernității târzii. Hermeneutică, teorie critică, pragmatism.* Editura Polirom, Iași 2001. 15.

¹⁶ Vö. uo. 253, 254.

A filozófiai hermeneutika által aktivizált és újraértelmezett kulcsfogalmak közül, melyek terapeutikus dimenziókat is megnyitnak, itt most az említett hármat emelem ki: a képzés, a játék és a szabad beszélgetés problémakörét. Ezek terapeutikus szempontból összefüggésben állnak egymással, és együttesen fejtik ki hatásukat.

A képzés folyamata

A filozófiai hermeneutika a szubjektumvesztés tapasztalatával az önépítés képességét állítja szembe. Önmagunk másokkal együtt történő építését a hermeneutika legátfogóbban a *képzés* problémáján keresztül fejt ki.

A hermeneutikai képzéskonceptió azért fontos terapeutikus szempontból, mert tartalmazza a szubjektumkérdéssel kapcsolatos hermeneutikai alapintenciákat. Szemben a Vattimo által képviselt állásponttal, éppen a képzés előtérbe állítása jelzi, hogy a hermeneutika a szubjektumproblémát nem destruktívan, hanem éppen, hogy konstruktívan kezeli. Amit Vattimo a szubjektum elgyengítésének vél, az a hermeneutikának voltaképpen erőssége: a szubjektumképződés autentikus módját tárja fel. De ehhez a szubjektumkérdés olyanszerű *megfordítása* szükséges, mint amilyennel már Kierkegaardnál találkozunk. *Az ismétlés* című esszéjében azt írja, hogy „az ember lehet valami olyasmi, amit szubjektumnak neveznek, másrészt lehet olyan szubjektum is, amely szubjektummá válás révén lesz az, ami”.¹⁷ Az ember szubjektumszerűsége itt megfordítódik: nem készen álló szubjektumként végez az ember megismerést vagy cselekvést, hanem a szubjektum volta az ilyenszerű tevékenységek révén teljeseedik ki. Azaz az ember nem a szubjektumból mint alából indul ki, hanem az önképződés folyamatában jut el önmagához mint szubjektumhoz. Ez egyúttal a szubjektum mivolt átfordítását is jelenti az absztraktból a konkrétba, a transzcendentális szubjektum elvontságából a gyakorlati szubjektumképződés folyamatába, melyben az ember ténylegesen kiteljesedik és önmagává válik. Kierkegaard ehhez azt is hozzáfűzi, hogy ez nem külső hatások következtében megy végbe, hanem annak a dolgaként, akivel ez a folyamat végbemegy: „a szubjektummá válás saját dolgunk és feladatunk”.¹⁸

A hermeneutikai képzéskonceptió is ebbe a gondolati sémába illeszkedik. Ebben jól kifejeződik, hogy a filozófiai hermeneutika nem megfosztani akarja az emberi egyént a szubjektum voltától, hanem éppen fordítva, a szubjektummá válás tényleges, valós folyamatát vázolja fel, melyben magának az egyénnek aktív résztvevő szerepet tulajdonít. E tekintetben a hermeneutikai képzéskonceptió szemléletileg alapvetően különbözik attól az önépítési technikától is, amit M. Foucault vázol fel. Foucault az *önmagaság* technikáira utalva úgy véli, hogy azok „az egyén számára lehetővé teszik, hogy egyedül

¹⁷ Søren Aabye Kierkegaard: *Az ismétlés*. (Ford. Soós Anita, Gyenge Zoltán.) L'Harmattan Kiadó, Budapest 2008. 72.

¹⁸ Uo. 74.

vagy mások segítségével a saját testén és lelkén, a saját gondolatain, viselkedésén és életmódján különböző műveleteket végezzen el, megváltoztassa önmagát, hogy ezáltal elérje a boldogság, a tisztelet, a bölcsesség, a tökéletesség vagy a halhatatlanság valamilyen állapotát”.¹⁹ A hermeneutikai képzéskonceptió ettől nem tartalmilag, hanem *lényegileg* különbözik: a képzés *nem technika*.

A képzés egy emberi egyénben rejlő lehetőségek belülről jövő (ön)kifejlesztése, állandó „továbbképzés”, melynek eredménye nem valami rajta kívüli állapot létrejötte, hanem az ember önmagát belülről építő folyamata. A képzés Gadamer meghatározása szerint „azt a sajátos módot jelenti, ahogyan az ember a maga természetes adottságait és képességeit kiképezi”.²⁰ A képzettben végbemenő belső átalakulás révén a képzett a szó minőségi értelmében mássá lesz; azáltal, hogy kifejleszti a benne rejlő adottságokat, műveltebbé válik, ami a művelődés további lehetőségeit hordozza magában. A képzés tehát „több”, mint külső ráhatások útján való nevelés. A képzés a képzettben végbemenő belső átalakulás, a szó organikus értelmében vett *művelés*, melynek részeseként és résztvevőjeként a képzett saját emberi valójának egy kiteljesedettebb állapotához jut el.

Miben áll a képzésben részt vevő/részesülő individuuum *kiteljesedése*? Ez mindenképpel *nyitottságot* és *distanciateremtést* feltételez.

A nyitottság létállapota

A képzés nyitottságot igényel és teremt egyszerre. A nyitottság a zártságot, az egyén önmagába zárultságát, illetve egy szituációba való bezártságát váltja fel. Ez nem történhet az individuuum valamiféle spontán, közvetlen megnyílásaként. A nyitottság *valamire irányuló* megnyílást és *valamilyen módon* való megnyílást feltételez, tehát erő kifejtést és gyakorlást igényel, ami az egyén önmaga irányában való elmozdulásával, illetve a szituáció zártságából való kimozdulásával jár. Ezzel azt is jelezzük, hogy a nyitottság létállapota kettős irányú: egyszerre jelenti az individuuum befele és kifelé történő megnyílását. A képzésben részt vevő ember önmaga iránti nyitottsága *odafordulást* igényel önmagához, önmaga iránti figyelmet és bizonyos fokú önismeretet feltételez ahhoz, hogy a benne rejlő potencialitást, a belső erőit és lehetőségeit önmagából és önmagáért kibontakoztathassa. Kifelé a nyitottság leginkább az új tapasztalatszerzésre irányuló készség kiképzésében és gyakorlásában érhető tetten. A nyitottságot a tapasztalat *hermeneutikai* jellege hozza magával, ami a tapasztaló részéről váltást, fordulatot igényel a tapasztalás folyamatában: kilépést az ismétlődő, lerögzült, zárt tapasztalati sémákból és odafordulást az újszerűhöz. A „tapasztalásra való készség” az, ami a tapasztalt embert

¹⁹ Michel Foucault: Az önmagaság technikái. (Ford. Kicsák Lóránt.) In *Nyelv a végtelenhez*. Latin Betűk, Debrecen 2000. 346.

²⁰ Gadamer: *i. m.* 31.

a „dogmatikusan elfogulttól” megkülönbözteti – mondja Gadamer.²¹ A dogmatikus beidegződésektől való megszabadulás a hermeneutikai szituáció nyitottságába való helyezkedés révén történhet.

A szituáció nyitottságát – a kulturális környezet nyitottságával való hatásösszefüggéseken túlmenően – az egyén számára leginkább a *kérdező* beállítódás szavatolja. Kérdezni annyi, „mint nyitottá tenni”.²² A dolgok *kérdéssége* iránti *érzék* és a *kérdezés* képességének a kiképzése alapozza meg leginkább az individuum nyitott odafordulását a körülötte levő dolgokhoz, mások véleményeihez, az új tapasztalási lehetőségekhez. Mindezek alapján észrevehető, hogy a nyitottság létállapota nem pusztán adottság, hanem *képzési* folyamat, mely az egyén részéről az önképző gyakorlást, a környezet részéről hermeneutikai segítségnyújtást, a tapasztalati szituációk hermeneutikai nyitva tartását feltételezi. A nyitottság az egyén számára ténylegesen a partikuláris létátlapot megnyílásaként mutatkozik meg a kilépés, a meghaladás irányában. Ebben látszik, hogy miközben a képzés az egyén *individualitásán* megy végbe, túl is vezet rajta: az individuum kiemelkedését jelenti a szűk, partikuláris létállapotából.

Distanciateremtés

A képzetlen ember partikuláris létállapotát a *közvetlenség* jellemzi. A közvetlenség a partikularitás meghatározottságaitól való függést, a környezetbe való egyfajta beleolvadást, a különbségtevés képességének az elégtelenségét, horizontnélküliséget jelent. A közvetlenségben élő ember nem lát tovább a közelinél. A hozzá túl közeli dolgokról viszont nem tud kellő helyességgel ítélni, mivel nem képes különbséget tenni az ítéletei és az előítéletei között, úgymond nincs elégséges rálátása a tágabb, átfogóbb összefüggésekre. Enélkül viszont az ítéletei a szűkebb környezet partikuláris keretei között maradnak.

A képzés egyfajta *distanciateremtéssel* jár, ami az individuális létállapot közvetlen kötöttségeiből való kiemelkedést, a partikuláris meghatározottságoktól való eltávolodást biztosítja az egyén számára. A térbeli és tapasztalati tájékozódás s az ezzel járó helyes ítélőképesség szempontjából az ember számára különleges fontossággal bír a távolság és az elkülönülés mint *láthatóvá tétel*. A valós látás lehetősége a távolságon alapul. A túl közeli nem látható tisztán, mivel beleolvad a környezetébe, a túl távoli pedig elmosódó, és belevész a messzeségbe. Amikor egy álláspont nem különül el kellőképpen, azt jelenti, hogy annyira beleolvad a közvetlen környezetébe, hogy a vélekedésnek nincs horizontja. Egy előítélet például közvetlenül hozzánk tartozik és meghatároz bennünket, s emiatt igazán nem is tudjuk belátni előítélet mivoltát. Ehhez bizonyos távolságra, az előítélet magunktól való *eltávolítására* van szükség. A tisztán látás optimális távolságot, jól

²¹ Uo. 395.

²² Uo. 403.

kivehető horizonttal körülhatárolt szituációt, az érintkezők elkülönítéséhez és a köztük levő különbségtételhez szükséges képességet feltételez. A helyes ítékezés ezeken alapulhat. „Akinek nincs horizontja – mondja Gadamer –, az nem lát elég messze, s ezért túlbecsüli a közelit”. Akinek viszont van horizontja, „az minden dolog jelentőségét helyesen tudja felmérni ezen a horizonton belül, közelsége és távolsága, nagysága és kicsisége tekintetében”. Ugyanis horizontra „szert tenni” mindenkor azt jelenti, hogy „képpé válunk messzebb látni a közelinél és túl a közelinél, de nem azért, hogy eltekintsünk önmagunktól, hanem hogy egy nagyobb egészben és helyesebb arányokban jobban lássuk a dolgokat”.²³ Az optimális távolság és a hozzá tartozó horizont tehát nemcsak a helyes ítélet, hanem a helyes szemlélet és önszemlélet velejárója is; ugyanis ez a partikularitáshoz kötődő részmozzanat és az egészlátás dialektikus kapcsolatát teszi lehetővé: az egész arányainak a helyes megítélését a rész ismeretében és a rész pontosabb körülhatárolását az egész perspektívájában, mind az egyén önszemlélete, mind pedig a körülötte levő dolgok esetében.

A távolságképződés az egyén számára nemcsak térbeli vonatkozásban, hanem az önmagáság *strukturális* szerveződése tekintetében is jelentőséggel bír. Az önmagával közvetlen önazonosságba összezáruló individuum puszta absztrakció. A képzés folyamatában az ember valójában önmagától önmagához jut el; önmaga nyers közvetlenségén felülemelkedve jut el önmaga teljesebb kiképződéséhez. Ez azt jelenti, hogy az individualitásom közegében *magamtól magamig* is *távolság* húzódik, s ezen keresztül vezet az út önmagam megértéséhez. Ezen az alapon válik képessé a képzett ember a szubjektív vágyain való felülemelkedésre és arra, hogy önmagát és saját céljait ne csak közvetlenül önmaga felől, hanem egy bizonyos távolságból és a mások nézőpontjából is szemlélhesse. A nézőpontok egyfajta *általánosságához* való felemelkedése együtt jár a lehetőséggel, hogy az ember önmagáról is teljesebb képet és tárgyilagosabb ítéletet alkosson, s a saját szubjektív törekvéseihez mértéktartóbban viszonyuljon. Mindezek fontos feltételét alkotják a művelt ember szellemi kiteljesedésének és szabadságának.

Az ember önmagához való eljutásával a képzés folyamatában szervesen összefügg a *dolog magáért valóságához* való eljutással is. A képzett ember tapasztalatában világosan elkülönül egymástól a *szubjektum horizontja* és az *objektum horizontja*. Így, saját individualitásának köréből kitekintve, képessé válik a tevékenysége tárgyát alkotó dolgokat is a tényleges magáért valóságukban szemlélni és kezelni. Egyszerre lesz tekintettel a tevékenysége tárgyát alkotó dolog „szabad, objektív különösségére”²⁴ – a tényleges *objektivitásra* – és a saját szubjektív elfogultságain felülemelkedő *szubjektum horizontjának* a megnyitására, vagyis a tényleges *szubjektivitásra*. A tárgyiságot mint tiszta objektivitást érvényre juttató viszonyulás önmagában még nem hermeneutikai,

²³ Uo. 341.

²⁴ Uo. 43.

mivel a szubjektív oldal teljes mértékű kizárására törekszik. A tiszta szubjektivitáson alapuló önazonosság önmagában szintén nem hermeneutikai, mivel az önmaga felé fordulásában az objektív oldalt teljes mértékben kizárni próbálja. A képzett ember tapasztalatában a tárgyi objektivitás és az individuális szubjektivitás között kirajzolódik az a *köztes hely*, amely a hermeneutikai beállítódás és tapasztalat „igazi helye”, az objektivitás és szubjektivitás különbségét és egységét érvényesítő hatásösszefüggések terepe.

A köztesség képződése

A képzéssel járó distanciatereemtés nem mechanikus távolság beiktatódását jelenti a közvetlenségbe; a távolság maga is a közelítés–távolítás, közeledés–távolodás szüntelen ingamozgásaként, játékaként megy végbe, illetve képződik a képzési folyamatban. Ezáltal a hermeneutikai szemlélet ráirányítja a figyelmet a képzési folyamatban meghúzódó *távolság* s ezzel együtt a képzési folyamat *dialogikus* természetére.

A képzéshez szervesen hozzátartozó distanciatereemtés valójában arra utal, hogy a képzés nem közvetítő közeg nélküliként megy végbe, hanem egy olyan *köztesség*ben és *köziség*ben terjed ki, amely átjárást, alapot és közösséget biztosít. Itt nem feltétlenül testi, materiális, térszerű kiterjedésről van szó, ami általában a térbeliség képzetét mozgósítja. A szellemi, értelmi és cselekvési közegben megvalósuló kiterjedések, a dolgokat és folyamatokat összekapcsoló értelem-összefüggések, az adott struktúrákon túlnyúló hatásösszefüggések is ide tartoznak.

A távolság hermeneutikai produktivitása szükségképpen előtérbe állítja a képzési folyamatban aktivizálódó, képződő „köz”, „köztesség”, „köziség” problémáját. „Ez a köztes hely – mondja Gadamer – a hermeneutika igazi helye.”²⁵ A partikularitás közvetlensége *köznélküliséget* jelent. Az absztrakt énközpontú látásmóddal szemben az individualitás és az önmegaság tekintetében a köztesség szempontja szemléletváltást hordoz. Addig, míg a közvetlenség önmagával való köz nélküli egybeesést fejez ki, a közvetettség arra utal, hogy az individualitások mibenléte és az egymáshoz való viszonya *közt* foglal magában; továbbá az egyéniség léte *kivetül* a közvetlen valóján túlterjedő *köziség*be, ami köztes közvetítő közegként, az egymáshoz tartozás és a részvétel bonyolult közvetettségekre-közvetítésekre épülő rendszereként tartja fenn a képzési folyamat dinamikáját.

A résztvevők között meghúzódó *köz/köziség* egyrészt magukhoz a résztvevőkhöz tartozik, mivel ők maguk létezésük mindazon vonatkozásaival benne állnak, melyekkel másokhoz kapcsolódnak; másrészt a köz egyfajta *különbségként* ékelődik közéjük, mivel a mások (a másik) *másságával* találkoznak ebben az egymásra vonatkozásukban. A szituációban részt vevőket éppen a *közöttük* meghúzódó *távolság* kapcsolja össze és közelíti egymáshoz. A köztesség értelme tehát a tapasztalat folyamatához strukturálisan

²⁵ Uo. 330.

hozzátartozó *távolságból* és *különbségből* adódik. Ez összefügg a tapasztalat *negativitásával*, azzal a sajátságossággal, hogy ténylegesen tapasztalni csak egy bizonyos fokú elkülönülés és eltávolodás/eltávolítás révén lehetséges. Ilyen értelemben minden új tapasztalat a *távolság* belátása s egyúttal a *különbség/különbözőség* tapasztalata.

A *köziség* nem csak eleve adott készen álló résztvevők között terjed ki. E tekintetben a szemléletváltás tényleges fordulatot hordoz: a szemlélet hermeneutikai fordulata abban áll, hogy a köztesség/köziség felől tárja fel és érti meg a résztvevőket, azok képződését. Az individuum és az individualitás nem absztrakt adottság, hanem a köztesség/köziség játékerében formálódó képződmény. Ez leginkább a *befogadás*, a *játék* és a *szabad beszélgetés* tapasztalata felől érthető meg.

A művészet tapasztalata

A műalkotás tapasztalatának lényegi megragadására Gadamer a *nálatét* fogalmát²⁶ találja alkalmasnak. A nálatét az önfeledtség, az önátadás eksztatikus állapota, az arra irányuló pozitív lehetőséget hordozza magában, hogy teljesen ott legyünk valaminél, hogy a befogadó maradéktalanul átengedje magát a műalkotás feltáruló látványának. A nálatét igazi *részvételt* jelent a műalkotásnak a megmutatkozásban jelenlétre szert tevő létében. Ennél fogva kiragadja a befogadót a saját individuális világából, s arra készíti, hogy ő is felfedje magát a mű számára. A kölcsönös önmegmutatkozás köztes közegében, ebben a „totális jelenlétben” válik lehetővé ténylegesen, hogy – paradox módon – „minden közvetítés megszűnjék”, s az önmagán kívüliség legtisztább állapotában a leginkább önmagánál legyen az ember, és *egészében* beláthassa önmagát. A legteljesebb közvetettség állapota lehet egyszersmind a legteljesebb közvetlenség állapota az ember számára – erre tanít a művészet tapasztalata.

A játék létmódja

A *játék* tapasztalata ugyancsak megvilágítja az individualitás képződési folyamatát a köztesség mezőjében. A játékszituáció nem kívülről és előzetesen megtervezett szituáció, melybe készenálló szubjektumokként lépnek be a résztvevők. A játék olyan *mediális* folyamatként megy végbe, ami a játszót bevonja a maga világába. Voltaképpen a játék játssza önmagát, és – egyik játékosról a másikig mozogva és vissza – hozza játékba a játékosokat. A játéktevékenység a játékosok tudatállapotán és viselkedésén tapasztalható meg, de ehhez már előzőleg bele kell helyezkedniük a játékszituációba, s a játék mozgása révén játékba kell hozni magukat. Ezért a játéknak mint köztességnek *elsőbbsége* van a játékos viselkedésével és tudatával szemben. Tehát a *játék igazi szubjektuma(i)* nem annyira a játékosok, hanem maga a játék.²⁷ A játék tényleges valója a játszás, a játékban

²⁶ Uo. 157.

²⁷ Vö. uo. 133–142.

levés, ami olyan, másra vissza nem vezethető, meghaladhatatlan végső meghatározottság, melyhez az alany úgy tartozik hozzá, hogy ez hordozza az alannya válásának feltételeit, s ebből sajátíthatja el azokat.

A játék létmódjának feltárása számos implikációval jár az individuum önmagához való viszonya tekintetében. Az egyik az *önmaga játékba hozásának* a kérdése, szerves összefüggésben az önbirtoklás és önelvesztés tapasztalatával. Az *önbirtoklás* lényegében ellentmondásos viszony. Úgy tünteti fel a saját magunkkal való kapcsolatunkat, mintha magunkat – önmagunkról leválasztva és eltávolítva – tárgyi-dologi formában birtokolhatnánk. Ha a magunkhoz való viszonyunk ilyen birtokviszonyjellegűt ölt, akkor minden olyan élményt, amely úgy szövődik bele önmagam tapasztalatába, hogy valamiképpen el is távolít magamtól, önmagam irányában elbizonytalanító hatásúként, bizonyos fokú önelvesztésként élek meg. A játék élménye nem ilyen, mivel játékosként a játék világába való bevonságom, a játék végrehajtásában való részvételem szükségképpen a pusztán önmagaságom bizonyos fokú *visszatartásával, visszavonságával*, a játéknak való önátadással – más szóval: *önmagam játékba hozásával* – jár együtt.

A játék résztvevőjeként nem maradhatok maradéktalanul azonos a játékon kívüli individualitásom önmagába záruló állapotával. A játék tapasztalata felől nézve viszont *megfordul* az önmagamhoz való viszony horizontja. A játékba bevontan az extatikus önfeledtséget, önátadást nem valamiféle negativitásként, hanem pozitív értelemben, az aktivitás, a részesülés, a gyarapodás élményeként, egyszóval nem önelvesztésként, hanem teljesebbé válásunk nyereségeként élhetjük meg. Hermeneutikai megközelítésben beláthatóvá válik, hogy az önmagamhoz való tartalmas viszony nem tárgyi vagy tárgyiasító jellegű, hanem az önmagamhoz való *hozzátartozás* építője, ami nem közvetítés nélküli szubjektív önmagamba zárulás formájában, hanem a cselekvő részvétel és részesülés módján valósul meg.

Ezen az alapon válik beláthatóvá az *önmegértés* valódi természete is, ami a hermeneutika nézőpontjából tekintve végső fokon *megértés*, de nem egy előzetesen fennálló vagy utóbb elért önbirtoklás vonatkozásában. Korántsem úgy éljük meg, mint az önmagunkkal játékban levésben zajló szabad, kötetlen önmegvalósítást, hanem inkább úgy, mint valamilyen velünk kapcsolatos tényállás, megéssé tett megértését. Végső fokon önmagam megértése mindig annak a „dolognak” és a hozzá fűződő reális viszonyomnak a megértése révén adódik, amelyhez közöm van, amivel konkrétan „dolgom van”. Mindig egy ilyen „dologhoz” való viszonyomban vagyok ténylegesen önmagamnál. Ezért az önmegértés sem lehet valamiféle absztrakt, a dolgoktól és másoktól elvonatkoztatható, fölébük emelő vagy szigorúan magamba záruló viszony.

A játék létmódjának egy másik hermeneutikai implikációja az *egyedüllet* kérdése körüli szemléleti fordulatként ragadható meg. A játékszituációban s ezzel együtt a képzésben kibontakozó hermeneutikai szituációban mutatkozik meg ténylegesen az individuum számára, hogy valójában, a szó szinguláris értelmében, az ember soha nem lehet egyedül.

A játék résztvevőinek különféle individuális tapasztalatai a játék köztes terében kölcsönösen megvilágítják, megformálják és újraszervezik egymást egy *közös alkotásként* létrejövő új tapasztalat formájában, amelyből a résztvevők mindegyike részesül. Az egyik résztvevőtől a másikig haladó játékmozgás annyira hozzátartozik a szituáció lényegéhez, hogy végső értelemben egyáltalán nem lehet a játékszituációban *egyedül* lenni – még akkor sem, ha történetesen valaki egyedül játszik. Az önmagam játékba hozása a képzés bármilyen mozzanatában kilépés, egy konkrét helyzetbe való behelyezkedés és aktív részvétel formájában valósul meg, és mindig feltételezi mások részvételét is ebben, még a legmagányosabbnak tűnő helyzetekben is. A képzési szituációban való benne állás hermeneutikai értelemben mindig a másikkal/másokkal való *együttlét* módján valósul meg.

A szabad beszélgetés

A köztesség formatív aktivitása és a képzés dialogikus jellege legteljesebben a *szabad beszélgetés* folyamatoként valósul meg. A valódi beszélgetés nem függ az egyik vagy a másik partner akaratától. Gadamer szerint az igazi beszélgetés sosem az, amelyet éppen folytatni *akarunk*, inkább megessük velünk, ezért helyesebb azt mondani, hogy „beszélgetésbe kerülünk, beszélgetésbe bonyolódunk”. A beszélgetés *történet*, amely végbemegy a résztvevőkkel, akik nem annyira irányítók, hanem sokkal inkább irányítottak.²⁸ A szabad beszélgetés feltétele, hogy a partnerek megértésre törekednek, készek az egyetértésre, s ennek érdekében igyekeznek elismerni az idegenszerűt, a saját álláspontjukkal ellenkező véleményt, miközben játékba hozzák saját ítéleteiket és előítéleteiket is. Amennyiben saját indokaikat és az ellenérveket egyaránt mérlegre teszik, akkor a szempontok észrevétlen és akaratlan kicserélése során végül el tudnak jutni a *közös nyelv*ig és a *közös vélemény*ig. Ez olyan készségek kiképződését igényli, mint a kölcsönös nyitottság egymás álláspontja irányába, a kérdező-hallgató odafordulás, a partnerek együtt haladása és közös törekvése az igazság feltárására. Az, ami az igazi beszélgetésben középre állítódik, s élte e köztesség dinamizmusát, nem más, mint az *értelem szempontja*. A szabad beszélgetés annak a művészete – mondja Gadamer –, hogy „egy szempont egységében összetekintsünk”.²⁹ Egy „értelem dimenziójában” való mozgás³⁰ és az ebben való találkozás másokkal viszi előre a beszélgetés hermeneutikai folyamatát „a dologban való egyetértés” irányába. Végső fokon a szabad beszélgetés az *értelemképződés* és értelem-történet elemi folyamata, amely valahányszor végbemegy, mindenkor az értelmet és az *értelmest* juttatja érvényre. Az értelmetlenség és az értelemnélküliség is, mellyel a beszélgetés folyamatában találkozunk, az értelem-tapasztalatunk részét alkotja.

²⁸ Uo. 425.

²⁹ Uo. 408.

³⁰ Uo. 327.

A szabad beszélgetés hermeneutikai hozadéka több vonatkozásban is meghatározó szerepet tölt be az individualitás képződési folyamatában. A szabad beszélgetés ellenáll minden olyan külső irányítási kísérletnek és a dialógus kisajátításának egy szubjektíve preferált téma számára, ami egy domináns szubjektum irányából léphet fel. A beszélgetés hermeneutikai folyamata nem ad teret a beszélgetés diszkurzivizálásának és a hermeneutikai kör linearizálásának, ami az értelemképződés konkrét és absztrakt összetevői, partikuláris és általános síkjai közti szakadáshoz vezetne. A szabad beszélgetés egységben és egyensúlyban tartja az emberi tapasztalat egyéni és általános, teoretikus és gyakorlati összetevőit, a hozzátartozás struktúráját érvényesítve, észszerű határok közé utasítva a túlzott általánosításra, teoretizálásra, illetve az elv nélküli gyakorlatiasságra irányuló törekvéseket. Ugyanakkor a szabad beszélgetés ellenáll az értelem és az igazság szempontjainak valamely partner általi egyoldalú kisajátításának és birtoklásának, mindig előnyben részesítve a közös értelemképződésben való részvételt és a partnerek abból való részesülését. E tekintetben a szabad beszélgetés inkább a *próbára tétel* művészete, melyet az egymásba hatoló, egymást kölcsönösen gerjesztő kritikai és önkritikai erőfeszítések játéka tart fenn. Egy másik vélemény megértésére tett erőfeszítésünk a saját igazságunk mindenkorl próbára tételével is együtt jár. A „nyelvfelejtésnek”, az üresjáratú csevegésnek és fecsegésnek ugyancsak ellenáll a szabad beszélgetés a „valakihez való beszélés”, a „valamiről való beszélés” és a közös nyelvképzés módján.

Az előbbi jellemzők a partnerek individualitására is közvetlenül kihatnak. A szabad beszélgetés, miközben az individuum számára a másik reális tapasztalatát kínálja fel, kiküszöböli az egyén szingularizálódását; a beszélgetés demokratizmusa kinek-kinek utat nyit a saját képességei szintjén való részvételre a beszélgetésben, kiiktatva a passzivitásra való hajlamot, az elzárkózást/bezárkózást, illetve a másokat kizáró magatartást.

Mіндеzeket egybevéve megállapíthatjuk, hogy a szabad beszélgetés hermeneutikai folyamata semmilyen formában sem szerveződik a szubjektum elgyengítésének, destruálásának, disszeminálásának a közegeként, ellenkezőleg, a részt vevő individuumok individualitásának, tényleges és autentikus szubjektumszerűségének a kiképződése, megerősítése irányában hat.

Otthonosság az idegenségben

Miközben a képzés az egyén *individualitásán* megy végbe, túl is vezet rajta: a *másik* irányában való *nyitottsághoz* és a *másokkal* való szellemi *közösség* megélésének a lehetőségéhez. Ugyanakkor a köztesség nemcsak a környezeti résztvevők irányában, hanem *befelé* is kiterjed, az individualitás önmagától *elkülönböződő*, önnön *másságát* is építő önazonosságaként. Gadamer rámutat, hogy a képzés és a műveltség leginkább annak a képességnek a kifejlesztésében mutatkozik meg, hogy az ember megérti *mások* gondolatát és álláspontját, hogy képes *„az idegenben felismerni a sajátot”* és *„otthonossá*

válni benne”.³¹ Ez a belátás egy átfogóbb hermeneutikai állásponttal áll összefüggésben: hermeneutikailag tekintve mindenféle tapasztalatban fennáll az ismerősség és az idegenszerűség polaritása, s ezen alapul a hermeneutika tényleges feladata, ami, ebben a vonatkozásban, a *különbség* belátása és érvényre juttatása.

Gadamer a távolság hermeneutikai szerepének hangsúlyozásával legtágabban az idegenség és az ismerősség közötti intervallumra utal. Ez az a „köztes hely”, ami a „hermeneutikai igazi helye”.³² Ily módon Gadamer kijelöli a tapasztalati távolság – mint „térköz”, illetve mint „időköz” – két végpontját: az egyik végponton a *tiszta idegenszerűséget*, amelyet az alanyiságról teljes mértékben leválasztott, elkülönített tiszta tárgyiség képvisel; a másik végponton a *tiszta ismerősséget*, ami az individuumhoz a legközelebb áll, de úgy, hogy mégsem olvad össze vele, azaz hozzátartozás, de nem azonosulás. Mindkét véglet egyúttal határeset. A tiszta idegenszerűségen túl a különbségek elmosódnak; ami ezen túl van, már beleolvad a lét homályába. Ami a tiszta ismerősségen innen van, az individuumba olvad be, nem különül el tőle. A végpontok is az elkülönülésen alapulnak. Ezért a két végpont soha nem rögzített, hanem folyamatos mozgásban van, a köztük levő kiterjedéssel együtt, amely növekszik vagy csökken, szűkül vagy tágul az individuum képzettsége és tapasztalati szituációja függvényében. A tapasztalati távolság tehát nem „feszítáv” a két végpont között, hanem *játékmozgás*. A játék belső feszültsége tartja fenn a mozgást, ahogy az ismerősség és az idegenség kölcsönösen feltételezik és alakítják egymást. Ez azt jelenti, hogy a köztesség hermeneutikai erőterében a saját és az idegen meg is nyílnak, át is játszhatnak egymásba. Az, ami idegen – mondja Gadamer –, sajátta válhat; nem oly módon, hogy kritikailag felszámolják, s nem is úgy, hogy kritikátlanul reprodukálják, hanem úgy, hogy saját fogalmaival a saját horizontjában értelmezik, önnön értékét juttatva érvényre. A gondolkodásnak ebben az állandóan véges, de mindig továbbhaladó mozgási folyamatában, amelyben az idegennek az önmaga vonatkozásában való felfogása és elfogadása valósul meg, igazolódik ténylegesen az ész ereje, ami nem pusztán abban a belátásban rejlik, hogy az emberi megismerés és tapasztalás határolt, hanem abban, hogy akkor is határoltnak bizonyul, amikor a saját határaival szembesül.³³

Az idegen megértéséhez a járható út csakis a *saját* előítéleteinek a megnyitásán/megnyílásán és játékba hozásán keresztül vezet. Az idegen nézőpontja is osztozik ebben a hermeneutikai látásmódban, miközben idegensége révén önmaga felé fordítja és reflexióra készíti a sajátot. A hermeneutikai reflexió viszont ez esetben sem áll meg (és semmiféle metafizikai avagy erkölcsi és politikai erőfeszítéssel nem állítható meg) a másság és az idegenség felismerésének a határainál, hanem szükségképpen önmaga

³¹ Uo. 43.

³² Uo. 330.

³³ Vö. Hans-Georg Gadamer: „Semantik und Hermeneutik”. In uő: *Warheit und Methode. Ergänzungen Register*. GW. Bd 2. *Hermeneutik II*. J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1993. 183.

határai felé (is) fordul. S ebben ott rejlik a lehetőség, hogy a saját is *másként* és *idegenként* ismerje fel magát az otthonosban, s ráébredjen arra, hogy önmaga megértéséhez önnön előítéleteinek a megnyitásán, játékba hozásán és újraértelmezésén keresztül vezet a járható út. Egyszóval: „A másik ember az út – mondja Gadamer –, amelyen haladva önmagunkat megismerjük.”³⁴

A tényleges önmagáság tehát nem közvetlen, szubjektív önmagánál levés, hanem *közvetett* – önmaga által *közvetített* és önmagától *elkülönböződésben* is levő – létállapot. A másság „idegensége” éppúgy hozzátartozik az individualitásomhoz, mint az önmagáságom természetes otthonossága. Ezen alapul egyrészt az individuum individualitásának kimeríthetetlensége, másrészt a mindenkori nyitott teljessége, befejezetlensége, az individuális létezés hagyományhoz kötöttsége, időisége és történetisége.

Nyitottság az általánosságra

A képzés révén az individuum egy sajátos *érzékre* tesz szert, mellyel a nyers, természetes, önmagába záruló állapotában nem rendelkezik. Ez az „általános és közös érzék”, melynek nincs semmiféle szervi kötődése, hanem az individuális, személyes *gyakorlás* folytán kiképződve válik az ember sajátjává.

A képzett ember *nyitottsága az általánosságra* nem jelenti valamiféle szilárd és abszolút érvényű mérce alkalmazását. Az általánosság inkább – Gadamer szavaival – „a lehetséges mások szempontjaiként” van jelen számára. Ezért az általánossághoz való viszonyának nem annyira világos tudatossága, mint inkább „érzék”-jellege van: a *közös nézőpont* érzékelésének képességeként mutatkozik meg. Ugyanakkor az általánosság nemcsak a nézőpont, hanem a *cselekvési irányok* általánossága is. A képzett individuum képes felülemelkedni a szűk szakmai korlátokon is, képes túllépni a személyesség partikuláris körén és „valamennyi irányban” – önmaga, mások, a különféle dolgok és a környező világ irányában egyaránt – tevékenykedni.³⁵

A képzés hegeli koncepciójának lényegét Gadamer ekként összegezi: „Az emberi képzés általános lényege az, hogy általános *szellemi lényé* tesszük magunkat.”³⁶ Ezzel elsősorban azt próbálja kifejezni, hogy a képzés folyamán az individuum szubsztanciális változáson megy át; az igazi emberi szubsztanciának tartott *szellemi szubsztancia* hatja át minden életmegnyilvánulását, egész emberi valóját. Az egyén szabaddá válik a vágy tárgyával szemben, felszabadul a partikuláris lét körülményeiből és antropológiai adottságaiból adódó indulatok, emóciók, szükségletek kényszerítő ereje alól, s képessé válik az értelem álláspontjának érvényesítésére az élet minden területén.³⁷ Ily módon az individuum

³⁴ A művészet, amely szerint nem lehet igazunk. Dieter Mersch és Ingeborg Breuer interjúja H.-G. Gadamerrel. (Ford. Krémer Sándor.) *Gondolat-jel.* II. Szeged-Pécs 1992. 21.

³⁵ Gadamer: *Igazság és módszer.* 43.

³⁶ Uo. 42.

³⁷ Vö. uo. 48.

szabad autonóm személyiségként nyilvánul meg, aki felkészült a racionális cselekvésre, társadalmilag elismert, értékes szerepek betöltésére, és *felelős* módon viszonyulhat mind önnön szubjektív individualitásához, mind pedig a környezetének és közösségének a problémáihoz, nyitottan és tevékenyen *részt vállalva* azok megoldásában. Az ilyen ember képes az *egyetemes emberi* nézőpont érvényesítésére a környező világ megformálásában, és képes egyszersmind önnön *végességének* a belátására is. Számára a végesség tapasztalata felől érthető meg az emberi lét önmagán túlnyúló, túlmutató jellege, de egyszersmind az is, hogy önmagán túl mindig a *másikat* találja meg, mivelhogy éppen a másik végességének a tapasztalata világítja meg számára igazán önnön végességét.

Mindez egyetlen központi érzék kiművelésében fut össze a képzett ember életében és tevékenységében, abban, amit Gadamer egyúttal a (gyakorlati) filozófia alapfeladatának tart. Ez pedig nem más, mint *érzék a helyes iránt*. Mivelhogy az emberek számára „nemcsak arra van szükség, hogy tévedhetetlenül állást foglaljunk a végső kérdésekben, hanem arra is, hogy legyen érzékünk az itt és most teendő lehetséges és helyes iránt”.³⁸

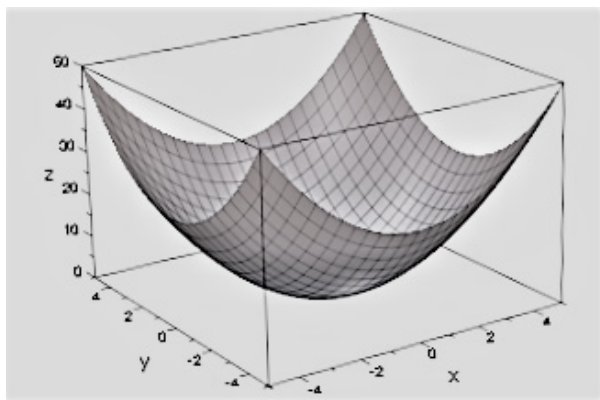
³⁸ Uo. 22.

Tudomány és filozófia metszéspontjai

Hévízi Ottó

A filozófus-bogarakról (Politroposz és palintroposz)

Szolgáljon egy nyári díszletezésű, tropikus idill a képtelen kísérlethez, hogy elképzeld egyetlen képen a filozófia terét és legfőbb mozgásait. Délidőben hanyatt fekvé heverészel a fűben, a fölötted száradó, kockás abrosz árnyékában. Négy sarka felcsipeszelve; közepén aláöblösödve lengedezik könnyedén; szövétén alig tűz át a nap. Elnézed, ahogy befelé ívelt szegélyei konkáv-négyzetet metszenek ki az égből. Olyan, mintha egy x^2+y^2 skalármező képe lenne. Alatta báméskodsz.



(<https://hu.wikipedia.org/wiki/Skal%C3%A1rmez%C3%A9r>)

Aztán, ahogy nézel fölfelé, észreveszed rajta, hogy ezt az épp csak lengedező abroszt apró fekete pontok, kicsi mázskáló bogarak vették birtokba. Rengeteg járkal belőlük rajta minden irányban; egyik a sarkok felé halad, másik inkább körözve keresgél utat magának. Sokfelé bolyongva másszák az abrosz nekik hatalmas aláöblösödő dombját, hullámzó redőit le-föl, el s vissza. Elindulnak, bolyokat alkotnak, visszatérnek, útra kelnek megint. Arra vagy kíváncsi, miféle virtuális filozófiai teret és nyüzsgő-mozgó világot képzeltek el veled ez a kép.

1.

A filozófia állít, megállapít; álláspontot foglal el; véleményt rögzít; megérkezik az igazsághoz. Ez utóbbi eset képi analógiáját – a megérkezését az Igazság (Diké, alétheia) színe elé – Parmenidész tankölteménye alkotta meg. A rögzítés képének pedig talán Platón fantáziája adta legtalálóbbról hasonlatát az „elszaladó” Daidalosz-szobrok „megkötésével”,¹ amit úgy értett, hogy a magyarázat és az érvelés képes csak rögzíteni, megkötni az ingatag, elmozgó vélekedéseket. (A legendás szobrász, Daidalosz korszakos újítása volt, hogy ellentétben az addigi, merev tartású, egyetlen álló tömböt képező szoboralakokkal, először választotta szét szobrain a testtől a karokat, és választotta el egymástól a lábakat. Valamint ő tette először nyitottá a szemeket a szobrokon, és tette őket így valahová tekintő alakokká. Mindez az elevenség olyan erős hatásával ruházta fel a szobrokat, hogy volt, aki összekötötte a szobor lábait, nehogy „elszaladjon”).

A filozófia hagyományosan állításpárti. Az állítást az igazsághoz megérkezve reméli rögzíteni. Tételez valamit, antitézist szembesít vele, szintézisbe foglalja őket. Számos fontos filozófiai alapszó utal az állandóság mozzanatára: valamire, ami áll, odahelyezett, mozdulatlan. A filozófia többnyire *stabil* rendet akar, *szubsztanciát* keres, *standardot* állapít meg, *konstatál*, *distanciál*, *hiposztazál*; a most említett hat kiemelt szakszónak ugyanaz a gyökere: az állás (*sta-).

Igaz, mindig sajátja volt a filozófiának az út elgondolása is, amelyet a filozófusnak végig kell járnia, hogy végcéljához, a „megérkezéshez” elérjen, mint ahogy a szent légáram (*pneuma*, *spiritus*, *anima*) képe is magában rejti az elhatolás, eljutás út- és mozgatóképzetét. Ám az eredeztetőjüket és a végcéljukat rögzítő filozófiai, teológiai öntudat kezdettől fogva statikus. Valami változatlanhoz, múlhatatlanhoz kötötte azt, amiben a filozófia *konstansnak* gondolt, állandónak vélt rendeltetését látta: a mozdulatlan mozgatóhoz, a közép mozdulatlanságához, az örök igazsághoz, a végső nyugvópontozhoz, a rendíthetetlen bölcsességhez – a megállapodottsághoz.

Spirit ubi vult spirat – a szent fuvallat, ahová akar, oda fúj.² Hiába, hogy a filozófia már kezdettől irányzatban, tendenciában fejeződött ki, olyanban, amelynek látószöge, perspektivikus kerete, iránya van, a bölcsesség „terének” mindig az volt az eszménye a metafizikában, hogy nincs határa, nincs kitüntetett iránya, mert onnan ellátni bármi felé. A bölcsesség szent szellemének fuvallata, amely elér, „ahová akar”, nem preferál irányt. Viszont hierarchiát ad, amelynek kilátópontja az egységteremtő látótértelenség, viszonylag szegényes mozgáskészlet képével: a platonikus hagyományban

¹ PLATÓN, *Eutüphron*, ford. Steiger Kornél, Budapest, Atlantisz, 2006, 11c ; PLATÓN: *Menón*, ford. Bárány István, Budapest, Atlantisz, 2006, 97d.

² Jn 3,8

a szétsugárzásával és kiáradásával, az arisztotelésziben főleg a következtetési „menetgyakorlatok” és mezotészelmélet egyszerű, középre tartási mozgásának képzetével.

Ezért hiába volt része a filozófiának kezdettől fogva a bölcsességhez való út, a „megérkezéshez” való elérés, azaz a kognitív mozgás képze, a metafizika hierarchikus, az igazság egyetlenségét és a lét egyneműségét valló (unicista és univok) alapszemlélete miatt csak később lett világos, hogy a gondolkodás tere, beleértve minden ötletet, vélelmet, érvet, ráébredést, nem az iránysemlégességé. A filozófia terében *minden* esemény: irányulás, azaz tendálás, tendencia, irányzat. Ha volna is olyan, hogy „szent szellem”, az itt nem hierarchikus tér csúcsán honol, hogy fuvallata fújjon *bármilyen felé*. Ezt itt csak *valami felé* teheti.

Hegelnél lett a filozófiában a *mozgási kép* egyenrangú riválisa az állandósági, állási képnek.³ Ma egy szövegkereső gyorsan kimutatja, hogy *A szellem fenomenológiájában* (1807) a „mozgás” szó töve, a *beweg-* nagyjából ötszáz alkalommal fordul elő. Közel negyed századdal előtte, *A tiszta ész kritikájában* (1781) ugyanezen szótó előfordulása ennek a félezernek még a tizede sincs.

Hegel „mozgásművészeti” dialektikája aztán másféle, de szintén mozgásra épülő gondolkodásmódoknak is utat nyitott: a mozdulat (Kierkegaard), lendület (Bergson), folyamat (Whitehead), rekurzív önalkotás (autopoiészis, Luhmann), nomadizálás (vándorlás, Deleuze), egymásra gyűrődés (Derrida), ambiguitás (kétirányúság, Caputo) kísérleteinek, hogy néhány példát említsek. A filozófiának kétszáz éve van erős *mozgási öntudata*.

Az, hogy a filozófia gondolati teljesítményében Hegeltől vált dominánssá a *mozgás és folyamat*, egyben ki is emelte a nem filozófiai (tudományos, hétköznapi, vallási) és a filozófiai észhasználat közti döntő különbséget. A nem filozófiai ész alapjában nem érdeklődik más, mint az *eredmény*, az a végpont, ahová a gondolkodás elért. Elég neki a megszerzett tudás, életvezetési bölcsesség, felébredt hit; erre van szüksége. A filozófia viszont (mint ezt sokan elmondták már) az eredményeihez vezető út végigjárása, a gondolati mozgás, az elérési folyamat nélkül jóformán *semmi*. A filozófia: felfogásnemekben zajló küzdelem, nem pusztán eredményhirdetés.

Kérdésem is abból adódik, hogy egy adott filozófiát jó két évszázada nem egyedül egy statikus szemlélet kvalifikál. Ebben már nem egyedül az állás, állítás, álláspont, megállapodottság térképze uralkodik, mint legalább ennyire a gondolati mozgás, mozdulat, elmozdulás, folyamat irányokat érvényesítő, dinamikus szemlélete is. *Hogyan mozog a gondolkodás egy így elképzelt filozófiai térben? Vannak-e alapvető mozgásformái? Fel lehet-e ismerni jellegzetes mozgásokról, „járásokról” a filozófiai észjárásokat?*

³ Georg Wilhelm Friedrich HEGEL, *Előadások a világtörténet filozófiájáról*, ford. SZEMERE Samu, Budapest, Akadémiai Kiadó, 1979.

2.

A filozófusok a *sajátlagos* perspektívájú, *határolt* horizontú megértés, az eltérő módú végiggondolások emberei. Összességükről így értve mondható el (az esztéta Popper Leó egykori kulcsfogalmával⁴), hogy ők a *félreértők*, sajátlagosan értők népe – ki-ki a maga módján. Ezért pontosításokkal kell folytatnom.

Filozófiai mozgásformákra utalva nem logikai eljárásra, tudományos módszerre, paradigmára gondolok. Ezek mindegyike keret, készlet, algoritmus. Az iménti kérdés a gondolatvezetési módokként felfogott észjárásokra vonatkozik, és arra, hogy ezek között az észjárások között vannak-e jellegzetes járásmódok. A jellegzetes itt úgy értendő, hogy észjárásként elüt egy másiktól, és az eltérés felismerhető. Arról, hogy mi ismerhető fel a gondolati mozgásban és miként, rövidesen bővebben.

Továbbá nem arra vagyok kíváncsi, hogy egy érvelés „sántít-e” valakinél; gondolkodásának útja a filozófia mely területeire vezet; kifejtései milyen nyelvi ösvényt követnek, milyen logikai „buktatókat” mutatnak. Filozófiai észjárások különös *járásmódján* semmiképp sem egyéni, személyes jelleget értek, és nem tematikai leírást vagy azonosítást. Nem a gondolkodó egyén vagy a tárgyterület jellegzetességét értem rajta, hanem a filozófia inhomogén és véges terében végzett mozgását, amelyet maga a filozófia észjárásainak a többfélesége tesz térré egyáltalán.

Utolsó pontosítás: a mostani kísérlet nem a szellemtörténet egykori eszméjét, a „nevek nélküli” történelem, művészettörténet tendencia- és folyamatcentrikus gondolatát próbálja átültetni a filozófiába, egy „tézisek nélküli”, csak mozgásformákra korlátozódó filozófia elgondolását favorizálva. Filozófia nincs állítások nélkül, még ha történetfolyamatokban és gondolatfolyamokban jelenik is meg, azaz egy *másfajta* mozgásállapotban. Az „állás-pont” ugyanúgy nem oldható fel a „mozgásfolyamban”, ahogy a „most” időpillanata (mint már Arisztotelész is figyelmeztet) nem oldható fel az „időfolyamban”.⁵ Más minőséget képviselnek, nem ugyanabban a dimenzióban.

A filozófiai észjárásoknak, való igaz, állítások *lépései* felelnek meg. Ám a mozgásformájuk, a járásmódjuk, vagyis a *lépésrendjük* többfélesége teret alkot. Ennek a térnek a különös – véges és inhomogén – alkata pedig külön is igényelhet némi figyelmet magának.

⁴ POPPER Leó, *Dialogus a művészetről. Popper Leó írásai, Popper Leó és Lukács György levelezése*, HÉVIZI Ottó – TÍMÁR Árpád (szerk.), MTA Lukács Archívum – T-Twins Kiadó, 1993.

⁵ ARISZTOTELÉSZ, *Fizika IV. könyv*, ford. BENE László, Vulgo I. évf. 1. szám, 1999.

3.

A filozófia véges és inhomogén – relativitáselméleti analógiával: több irányba gravitáló – teréről szólva abból az elképzelésből indulok ki, amelyet másutt már kifejtettem.⁶ Rövid, előzetes jelzésként róla annyit, hogy ezt a virtuális, gondolati teret a filozófiai tradíció négy alapirányzatának, illetve törzsirányzatának négy térégtája teszi véges, tetraéder-tetrapod alakú és alkatú térré.

Miféle tér ez? Olyan, amelyben az alapirányzatokat és a velük rokon törzsirányzatokat képviselő elgondolási mintázatok négy térirányba szóródnak, négy eltérő térégtáj felé „gravitálnak”. *Alapjukban véve*: van alapirány, amelyik kánonra, szabályra esküszik; van, amelyik őselvre, valamely eredendőségre; van, amelyik társításokból formál teljességet, és van, amelyik a mértékvalasztási experimentumok felé húz. Ez annyit jelent, hogy teorizálási alapjukat tekintve vannak *kánon*, *arkhé*, *dia-logosz* és *metron* típusú alapirányok. Mindegyik tradíció másban találja meg fő igazságalkotóját: az egyik a szabályfel-fedésben, a másik az origópont-keresésben, harmadik az egészszé kerekítésben, negyedik a mércekipróbálásban.

Mindegyik hagyományon belül harc folyik az igazságérvény időbelisége ügyében. Vannak ősi gyökerű, metafizikai *bölcsseletek*, melyek az időtlen tudás megszerzését célozzák, vagyis *időbeliségre érzéketlenek*, és vannak – velük vitázva, testvérharcot folytatva – a *metafizikakritikák* irányai, amelyek érzékenyek a tudhatóság *időbeliségére*. A kánonelvű alapirányba így tartozik bele az analitikus filozófia, az arkhéelvűbe a fenomenológia, a dia-logosz elvűbe a dekonstrukció, a metronelvűbe a pragmatizmus. Ezek az időbeliség szempontjából *inverz* alapirányok „feszítik ki” négy irányban a filozófia terét.

Ebben a térben helyezkednek el azok a filozófiai tendenciák, amelyeket *törzsirányzatoknak* hívok. Ezekből is négy található, ugyanannyi, mint ahány alapirány van. Nem véletlenül. A szemléletmódjuk részben hasonlatos velük; röviden összefoglalom, mikben.

A *szkeptizmus* alapállása rokon a kánonelvű bölcséleti beállítódással és az analitikus filozófia alapjával – a szkeptizmus szabálya a szabályosság megkérdőjelezése. Az *eklektika* alapállása rokon az arkhéelvűvel és fenomenológiával – az eklektika origópontja a szuverén, énközpontú kiválogatás. Tőlük eltérő törzsirányzatot képvisel a *hermeneutika*, amely rokon alapállású a dia-logosz elvű bölcsesetekkel és a dekonstrukcióval – a hermeneutika teljessége rendre perspektívák társításaiból, kapcsolataiból áll össze. Végül a *gyakorlati filozófia* rokon a kísérletező, mértékpróbaelvű bölcsesetekkel és a pragmatizmussal – de a gyakorlati filozófia, velük ellentétben, magát a gyakorlatot teszi a teoretizálás mértékévé.

⁶HÉVIZI Ottó: *Diaphoron. Rendhagyó betekintés a filozófiába*, Budapest, Akadémiai Kiadó 2019; *Teóriák stílusai*, Budapest, Akadémiai Kiadó 2021.

A törzsirányzatok két dologban térnek el döntően az alapirányzatoktól. Hozzájuk képest jóval *nyitottabbak* más alapirányzatok felé. Nem csak abban az irányban elkötelezettek, amelyekből alapjaik mintázatát nyerik; képesek rálátni másféle filozófiai alapokra is. Viszont *reaktívak*: teoretikus alapjaik nem önállóak, hanem közvetettek. Fundamentumukat az alapirányzatok bocsájtják rendelkezésükre. Hadd ismételjem meg, mit értek ezen: „Minden szkepticizmusnak *előbb* alap és nézet kell, hogy *aztán* kétségbe vonhassa őket. Minden eklektikának *előbb* alap és nézet kell, hogy *aztán* azokból válogasson. Minden hermeneutikának *előbb* alap és nézet kell, hogy *aztán* közvetítésre vállalkozzon köztük. Minden alkalmazott filozófiának *előbb* alap és nézet kell, hogy *aztán* azok spekulatív mércéjétől elfordulva a maga nem-spekulatív, gyakorlati mércéjét tüntesse fel üdvösként.”⁷

Az alapirányzatok és a törzsirányzatok, mint ez rövidesen látnivaló lesz, *gondolati mozgásformából* is másfélét képviselnek.

Közbevetőleg: nem szeretném azt a látszatot kelteni, hogy a tudományfilozófiában egyöntetűen elfogadott lenne az intellektuális stílusok jó fél évszázada használt fogalma. Sokan teljesen kiutasítják ezt a fogalmat a tudományból. Sokan – Kuhn és Crombie nyomán – legfeljebb csak történeti korszakok között, diakrón értelemben ismernek el stílustani különbségeket, azokon belül nem. Álláspontjukat kiváló tudományfilozófusunk, Laki János így foglalja össze: „A mai tudományban nincsenek egyidejűleg fennálló, összemérhetetlenségig különböző *racionálitástípusok*, az igaz-hamis címre jelölt állítások körét egészen másként meghúzó *intellektuális stílusok*”.⁸ Akadnak viszont, mint a kései Ian Hacking és mások, akik már nem dédelgetik a „tudomány egységére” vonatkozó, egykori „álmukat”, ezért ezt nem féltik az intellektuális stílusoktól *szinkrón értelemben* sem. Magam ezzel az utóbbi állásponttal értek egyet, azzal a kiegészítéssel, hogy az intellektuális stílusok mintázata messze túlnő a tudományon. Gondolkodásunk egészét érinti. Az intellektuális stílusok, a gravitációhoz hasonlóan, gyöngye erők, viszont legtartósabban ható késztetéseink, hogy preferáljunk egy adott igaznak tartási módot, amelyekből több is van.

Összegezve: a filozófiai észjárások, járásmódok jellegzetes mozgásoknak is tekinthetők, amelyekkel a téziseit felállító filozófia a négy, fundamentálisan eltérő irányt mutató és ezek felé gravitáló filozófiai térben „közlekedik”. Olyan mozgásformák ezek, melyek egy-egy filozófiai alapirány igaznak tartási sztenderdje számára *egyenes* útnak tűnnek a maguk bizonyosságaik felé. Valójában azonban *görbült útjuk* csak önnön alapelveik, sztenderdjeik vonzását követi, csak ezek vonzási pályája, „geodétikus vonala” mentén juttatják érvényre eltérő teorizáló stílusukat.

⁷ HÉVIZI 2019.

⁸ LAKI János, *Demarkáció: a megbízhatóság episztemológiája*, in GÁBOR György – VAJDA Mihály (szerk.), *A lét hangoltsága, Tanulmányok a tudás sokféleségéről*, Budapest, Typotex, 2010.

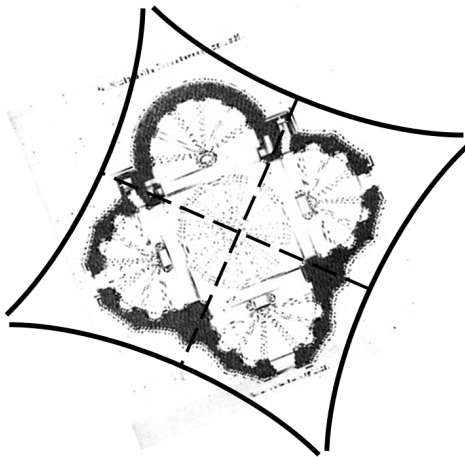
4.

Esszéisztikus bemutatáshoz érdemes egyszerűbb képpel élni. A négy irányba „gravitáló” filozófiai tér képe helyett – eggyel csökkentve a dimenziószámot – elképzelhetünk egy *négyszíket* is. Mondjuk, egy abroszt, amely a négy sarkánál felcsipeszelve, beöblösödve, aláereszkedve leng a szárítón, hasonlóan a bevezetőben felvillantott skalármező alakjához.

Ehhez a négyes osztatú síkfelülethez felhasználom azt a templomalaprajzot (*Santa Maria della Consolazione*, Todi), melyet már bemutattam a filozófiai tér kétdimenziós formájaként.⁹ Legyen ez a templomalaprajz a képzeletbeli abroszunk rajzolata, afféle térképfelület. Rajta szaggatott vonallal elválasztva a négy apszis alaprajza jelképezi az *alapidányzatokhoz* tartozó térséget. De nem csak ezeket. Minden ilyen térségnél vannak a kép közepéhez közeli alakzatok is. Számuk szintén négy. Ezek a *törzsirányzatokat* szimbolizálják. Ezek is egy-egy térséghez tartoznak a négyből.

A filozófiai tér e négy térségére jellemző (s bennük külön-külön domináns) mozgásformákat, a gondolati stílusok már jó százéves fogalmi múltjára visszatekintve, a filozófiai tér mintázati *stílusainak* tartom. A Heidegger idézte héraikleitoszi diktum mind a négy filozófiai térrészről elmondható plurális, nivellált értelemben – vagyis Heidegger egycentrumú, „létigazság”-elvű felfogásával éppen ellentétesen: „*Itt is jelen vannak az istenek.*”¹⁰

Mindegyik irányzati térségnek megvan a maga igaznak tartási sztenderdje, amely számukra – de csak nekik – evidens biztonsággal adja meg érveik fundamentumát.



⁹ HÉVIZI 2019.

¹⁰ Martin HEIDEGGER, *Levél a „humanizmusról”*, ford. Bacsó Béla, in Martin HEIDEGGER, „...költőien lakozik az ember...”, *Válogatott írások*, Budapest, T-Twins Kiadó – Pompeji, 1994.

A filozófiai tér egyszerűsített és gyarló kétdimenziós képi hasonlatánál – a szárító-kötélre négy sarkánál felcsipeszelt abrosz – fontos a *beöblösödés* mozzanata is. Ugyanis a filozófiai tér négy csúcsa (avagy az abroszhasonlatban az alakzat négy sarka) minden filozófiai alapirányzatnál azt a *fundamentumot* jelképezi, amely az igazságalkotás *számukra evidens* műveleti sztenderdje. Csakhogy az alapirányzatok egyike sem rendelkezik a tudatosság ugyanolyan evidenciájával valamely másik alapirányzat fundamentumáról, mint a sajátjáéről. Képes lehet ugyan felfogni, megérteni belőle valamit, de *nem ismeri sajátjaként*.

Mit jelent ez? Husserl „galileiánus stílusúként” kárhoztatta a természettudományos és analitikus gondolkodást, amely absztrakt modelleknek is hajlamos realitást tulajdonítani.¹¹ Ezzel szemben az analitikus filozófia történetével foglalkozó David Bell a fenomenológia alapállását tartotta dogmatikusnak, amelynél a realitás mércéje „a filozófus egyénileg szerzett ezoterikus tapasztalata”.¹² A legismertebb értetlenségpélda természetesen Carnap ítélete Heidegger értelmetlenségeiről,¹³ mint ahogy Heidegger vizontértetlensége is az, mármint hogy a kutató tudomány „logikája” hasonló gondolkodásra vall, mintha egy hal minéműségét azon akarnánk lemérni, hogy meddig tud a partra vetve életben maradni.¹⁴

Azt akarom ezekkel a példákkal mondani, hogy, mondjuk, egy analitikus filozófus ugyanúgy nem képes a sajátjával egyező tudatossággal érteni fenomenológus kollégája alapállását, ahogy az sem az övét. Hasonlóan: egy pragmatista gondolkodó sem ismerheti saját meggyőződése evidenciafokával, például, egy dekonstruktív gondolkodó teoretikus beállítódását, s fordítva. Nem tudhatják, hogy milyen *radikálisan más alapon teorizáló* gondolkodónak lenni. Thomas Nagel írása teszi fel a költői kérdést: „Ugyan mi marad abból, hogy milyen denevérnek lenni, ha eltávolítjuk a denevér nézőpontját?”¹⁵ Hadd kérdezzek ennek mintájára én is költőien. Ugyan mi marad abból, hogy milyen analitikus (fenomenológus, dekonstruktőr, pragmatista) filozófusnak lenni, ha eltávolítjuk az ő analitikus (fenomenológus, dekonstruktőr, pragmatista) teorizálású nézőpontját?

Ez nem elmeerők fogyatékoságából vagy jóindulatuk hiányából fakad. Mint ezt a fenti ábrázolás mutatja, *maga a filozófiai tér* olyan (*konkáv*) alakú, hogy az alapirányzatok a saját filozófiai alapjuk alkotta csúcsból nem látnak rá a tudatosság másféle filozófiai alapjára. Kétdimenzióban láttatva ugyanezt: a közepe felé aláöblösödve lengő abrosz sarkait nem kötik össze derékszögű egyenesek. Ez a konkáv síkalakzat úgy

¹¹ Lásd Ian HACKING, *A tudományos gondolkodás stílusai*, ford. DEMETER Tamás, in FORRAI Gábor – SZEGEDI Péter (szerk.), *Tudományfilozófia, Szöveggyűjtemény*, Budapest, Áron 1999.

¹² Idézi ESZES Boldizsár – TÓZSÉR János, *Mi az analitikus filozófia? Kellék 27-28. szám*, 2006.

¹³ Rudolf CARNAP, *A metafizika kiküszöbölése a nyelv logikai elemzésén keresztül*, in FORRAI Gábor – SZEGEDI Péter (szerk.), *Tudományfilozófia, Szöveggyűjtemény*, Budapest, Áron 1999.

¹⁴ HEIDEGGER 1994.

¹⁵ Thomas NAGEL, *Milyen lehet denevérnek lenni?* ford. SUTYÁK Tibor, *Vulgo* V. évf. 2. szám, 2004.

értendő, hogy az alapirányzatok evidenciaalapot jelképező sarokpontjaiból nem lehet átlátni szomszédjukra.

Ezért ha a száradó abrosz felülete tenné ki a teljes látóteret, akkor egyik csipesz felől nem lehetne átlátni a *szomszéd* másikra. Ha pedig a négyes osztatúságot nem egyszerűsített módon, *síkban* képzeljük el, hanem valódi összetettségében, *térben*, akkor a konklúzió az (és ez az összegzés az, ami helytálló), hogy *egyik filozófiai alapirányzat fundamentuma sem lát rá a másikra*. Filozófiai közhellyel: eltérő ontológiák eltérő episztemológiákhoz vezetnek.

Egy adott alapon álló filozófus *nem ismerheti*, milyen más evidenciafundamentumon gondolkodni, akkor sem, ha magabiztos minősítésekkel él róla. Minden alapirányzat „vak” a többi alapjára. A filozófiai alapirányzatok képviselőinél azonban ez a kognitív *fundusvaktság* nem csak egymásra nézve áll fenn. Saját fundamentumuknak sem *tudói* ők a világos és elkülönített, azaz megragadható tudás értelmében. Csupán olyanok, akik *kiismerik magukat* azon. Ha ellenben tudással, bizonyossággal hivatkoznak saját filozófiai alapjukról, és nem csak megbízható ismeretnek tekintik a meglétét, úgy Einstein hasonlatával élve, amivel kishának próbálta röviden elmondani a relativitáselmélete lényegét, ők is csak „vak bogárként” másznak egy egyenesnek hitt, de valójában görbe ágon.¹⁶

Most már megkísérelhetjük elképzelni, hogy a *filozófia görbülttér-abroszán* hogyan mozognak, mászkálnak, bogarásznak a filozófus-bogarak (akik többsége amúgy távolról sem bogaras filozófus).

5.

A kérdés az, hogy ezek a járásmódok és gondolatmozgási alapformák miként jellemezhetők. Felidézem korábbi kérdéseimet. *Felismerhetők-e jellemző gondolati mozgásformájakról a filozófiai észjárások?*

Teoretikus járásmetaforát keresve, mint írtam, elsőként érdemes Bergsonhoz fordulnunk, aki a megismerés két alapmozgását nevezi meg a *Bevezetés a metafizikába* lapjain.¹⁷ Egyik a *behatolás* (entre), másik a *körüljárás* (tourne autour). Ezt a szemléletes mozgáskontrasztot akkor is érdemes elfogadnunk tőle, ha ezek értelmezésében már nem követjük őt. Nevezetesen: hogy a behatoláshoz egyben intuíciót is kellene társítanunk, álláspontmentességet, idői együttlétezést a dolgokkal, abszolútumelérést, míg a körüljáráshoz diszkurzivitást és szimbolizálást, állásponti jelleget, amely mindig

¹⁶ Jürgen NEFFE, *Albert Einstein igaz története*, ford. BOZSOKI Anna-Mária, GERNER József, Budapest, Typotex Kiadó, 2011.

¹⁷ Henri BERGSON, *A gondolkodás és a mozgó*, ford. DÉKÁNY András, Budapest, L'Harmattan Kiadó, 2012.

kívülről, az állás felől érti a mozgást, ezért mindig relatív. A behatolás *versus* körüljárás más miatt lehet jó mozgásmetafora.

A bölcseleti (metafizikai) és kritikai (metafizikakritikai) alapirányok, vagyis az alapirányzatok: *behatolók*. Közvetlenül a dologról alkotott nézetükön keresztül, abba belemenne és belemélyedve, azon átjutva *rendszerteremtő* vizsgálódással érvényesítik saját alapjuk igaznak tartási sztenderdjét, még akkor is, ha amúgy rendszermentességet hirdetnek. Nem attól rendszerérvényesítő, hogy nézetek rendszerét építik, hanem attól, hogy saját igazságuk sztenderdje a feszítővas, amivel nekifeszülnek a dolgoknak.

A törzsirányzatoknál ellenben nincs közvetlen nekifeszülés a dolognak a belé hatoló nézetükkel. Nem akarnak a dolgok nyitjára jutni közvetlenül, nem esnek nekik a módszerük feszítővasával. Előbb becserkészik az érvényességi módokat. Elsődleges akciójuk a *körüljárás*. Ez a mozgásforma-metafora két jelentésben is igaz: körüljárni a dolgot és körüljárni felfogásokat. Kiemeltem a közvetettségüket: *előbb* másféle alapirányok adta nézetek, módszerek kellenek nekik, azok körültekintés adta hozadéka, hogy *azután* belefogjanak a maguk felfogásának rögzítésbe.

Ez utóbbi azonban már *saját* alapirányuk elvét követi. Egy szkeptikusnak a szellemsége az analitikus filozófuséval osztozik, egy eklektikusé a fenomenológus gondolkodóéval. Egy hermeneutáé viszont sokkal inkább a dialektikuséval vagy a dekonstruktőrével rokon, a gyakorlati filozófusé pedig a pragmatikuséval.

A filozófiai tér átjárhatóságát, mélységét mindig együtt biztosították a zártabb mozgásformájú, mélyreható, invenciógazdag alapirányzatok és a nyitottabb mozgásformájú, szélesebb, kitekintésekben gazdagabb törzsirányzatok. Schopenhauer alighanem joggal hasonlítja a filozófiai rendszerérvényesítést a ragadozó mentalitásához.¹⁸ Az alapirányzatok valóban a saját igazságalapjuk *predátorai*; vele ejtik el gondolati zsákmányukat: a dolog megértését. A törzsirányzatok inkább *becserkésző* értelemben ragadozók, mint a pókok. Körbe-körbe fonják szálaikkal, melyeket előbb más-más irányban rögzítenek. De végső soron őket is csak az igazi megértés zsákmánya élteti.

Ezek egy-egy különös együttese alkotja a filozófia terének négy részét. Úgy tűnik, mindegyikre külön észjárás, más-más észjárás jellemző. Ezek leírása van soron.

6.

Amikor Husserl „galileiánus stílusúnak” mondta a tudományos, analitikus gondolkodást, azt is állította, hogy ez az észjárás – a matematizálhatóság kánonjának felruházása

¹⁸ Arthur SCHOPENHAUER, *Különálló, de rendszeresen összeállított gondolatok különféle tárgyról. 1. fejelet. A filozófiáról és módszeréről*, ford. VARRÓ István, in Arthur SCHOPENHAUER, *Parerga és paralipomena*, Világirodalmi Könyvkiadóvállalat, 1924.

realitással – *felismerhető*. Hasonló eset későbbbről: amikor Hacking azt mondja,¹⁹ hogy a négy „tudományos stílus” négyféle „logikának” feleltethető meg, ezzel állítja azt is, hogy észjárás módjuk eltérése *felismerhető*. Mondhatni, a husserlien „kartezianus” stílusú filozófus-bogár képes felismerni egy „galileianus” stílusú filozófus-bogár tőle eltérő járásmódját a filozófiai tér-abroszon, mint ahogy egy „hegelianus” észjárású sem fogja összekeverni saját mozgásformáját, mondjuk, egy „szókratikus” stílusú észjárással.

Kulcsszó: a *felismerhetőség*. Egy furcsa teória hallatán egy analitikus vagy szkeptikus filozófus rögtön a tétel propozicionális alakjára, érveire kérdez, míg egy fenomenológus a tapasztalati fedezetre. Egy dialektikus vagy hermeneuta rögtön kíváncsi a belőle adódó összefüggések történeti egészére is (miképpen dekonstruktőr kollégája, ellenkezőleg, a differenciák jeleire), egy pragmatista első reakciója viszont az lesz, hogy ez a szokatlan teória mégis mire jó, mi a magyarázó ereje. Úgyszólván első kérdéseikből felismerhetők a gondolati-teorizálási alapbeállítódásaik.

A filozófia négy térrészében honos beállítódást, teorizálási stílust korábbi munkáimban megpróbáltam külön is érzékeltetni a jellegzetességüket kiemelő jelzők egy-egy sorozatával.

- A *kánonelvű* (analitikus-szkeptikus) stílus *szerialis*: sorozatot keres, normát akar, következetes, szabályosságérzékeny; anyanyelve az érvekről szóló *egy* szám *3.* személyű beszéd.
- Az *arkhéelvű* (fenomenológiai-elektikus) stílus *szubsztantív*: kezdetet keres, létesít, adottból generál, origóérzékeny; anyanyelve a *tényekről* szóló *egy* szám *1.* személyű beszéd.
- A *dia-logosz* elvű (dekonstruktív-hermeneutikai) stílus *szituatív*: társít, értelmez, tartamot lát, kontextust akar, relációérzékeny; anyanyelve a *jelekről* szóló *többes* szám *3.* személyű beszéd.
- A *metronelvű* (pragmatikus-gyakorlati filozófiai) stílus *dichotóm*: szempontváltó, kísérletező, részt és egészt együtt lát, célérzékeny; anyanyelve a *mércékről* szóló *egy* szám *2.* személyű beszéd.

Hiába bogarásznak a filozófus-bogarak szinte minden irányban, hiába alkotnak külön csoportot az alapirányaikhoz tartozó metafizikusaik és metafizikakritikusaik, akik időtlen és időbeli igazságaikkal közvetlenül *hatolnak be* a dolgokba, meg a törzsirányzatok hozzájuk tartozó képviselői, akik közvetetten teszik ugyanezt, előbb *körüljárva* őket – az összetartozó gondolkodási stílusúak közös bolyt alkotnak. Hiába küzdenek egymással, részben a különböző időtávú és nézőpontú igazságaik egy alapirányzaton belül, részben a nyitottabb horizontú, de kevésbé harcias és nem annyira innovatív

¹⁹ Ian HACKING, *Scientific Reason*, Taiwan, National Taiwan University Press, 2009.

törzsrányzatok velük, mégis összetartoznak. Felismerik egymást. Hamar felismerik az idegent is. Az alapbeállítódásukra valló gondolati mozdulataik hamar felfedik, kik közülük a szeriálisok, a *lépésrendtartók*, kik a szubsztantívok, a *forráskeresők*, kik a szituatívok, az *egynek látók*, és kik a dichotómok, a *válaszúton járók*.

Képzletben hanyatt fekvé nézegeted a filozófia fölötted lengedező térabroszán, ezen a virtuális skalármezőn a filozófus-bogarak sokaságának látszólag kaotikus mozgását. Elnézed, ahogy bolyokba gyűlnek, rajzanak, elmászkálnak más és más irányba, majd visszatérnek – mozgásformájuk, észjárásuk mégis felismerhető *stílusa szerint*.

Ha összességében kellene megnevezned a filozófia terében tapasztalt mozgást, akkor azt a nagy múltú jelzőt használnád rá, hogy politropikus. A *polütroposz* volt Odüsszeusz állandó jelzője, a férfiúé, aki hazájából elszármazva és keresve útját Trójából haza „sokféle bolygott”. Ez a jelző azonban nemcsak *helyek* sokaságát jelentette eredetileg, hanem az észjárásokét is, a másféle helyen honos fogások, cselvetések, szokások ismeretét. A filozófia mozgásteré ilyen értelemben *politropikus* tér.

A filozófiai általános mozgásformái közül már csak egy van hátra. Vissza kell térned oda, ahol kezdted: a bámeszkodáshoz – hanyatt fekvé az enyhe szellő mozgatta filozófiai tér-abrosz árnyékában.

7.

Föl és le. Redők, ráncok, gyűrődések hullámozása. Mintha gyorsított felvételen egy felszínét – dombjait, lejtőit – változtató, sivatagi táj lengedezne fölötted. Emelkedések, aláereszkedések. A sokféle metódust elsajátító, „sokféle bolygott” filozófus-bogarak ott csúsznak-másznak, bogarásznak képzeletbeli szemed előtt ezeken a dombokon és lejtőkön is. Föl-le; ismétlődő ingamozgással fölfelé és lefelé; el és vissza.

Vajon minek felel meg a filozófus-bogarak örökösén hegyet mászó, völgybe ereszkedő mozgása a virtuális, filozófiai tér-abroszon, amelynek finom rezdülései, hullámozásai alól egyedül csak a csipeszek rögzítéspontjai vannak kivonva?

Egy emelkedőt megmászni, majd túloldalán leereszkedni, aztán egy másikon (vagy ugyanazon) megint fölmenni és újra le: ez egyfajta ismétlődő mozgás. Ingajarat lejtők és emelkedők között. Olyan, mintha két fázis között oszcillálna a mozgás. Ennek a gondolati mozgásformának az azonosítására már tettem kísérletet a *Teóriák stílusa*i metastílusokról szóló fejezetében, illetve egy másik esszében („A kétféjűségről”²⁰). A filozófia metastílusú mozgásának lényegét így elég, ha röviden összefoglalom.

Miért metastílusa ez a gondolkodásnak? Mert kétféle, ám egyenrangú, csak éppen más működési racionalitás mozgásáról van szó benne. Ez minden korszak gondolkodásmódjánál

²⁰ HÉVIZI Ottó: *A kétféjűségről* (Nagyerdei Almanach, megjelenés előtt).

jelen van. Az egyik ráció észlel, jelet regisztrál, egészében detektálja azt, ami van; ugyanígy egészlegesen változat ismereti jelfogó ernyőjének, jártassági lokátorának állásán, praxisában így módosít irányt, vezérlőelvet, étleszabályt, követendő gyakorlatot. A másik ráció megragad, megért, szekvenciálisan, azonosítások, érvek lépésein át halad, elemmez; így igazolja vagy veti el azt, amit tudásaként megkaparintott. Az egyiket detekciónak nevezhetjük, a másikat kogníciónak. (Természetesen a rációkettőesség elgondolásának komoly történeti és jelenkori irodalma van; ezt említett munkáimban jeleztem.)

Mind a detekció, mind a kogníció: észhasználat, csak *másképp működik*. Előbbi holisztikusan, szonárelven (radarelvén); utóbbi szekvenciálisan, módszeresen, reflektorelvén. Így működnek, egymásnak ellenében, ugyanakkor egymás éltetője, termékeny kiegészítője gyanánt is. A gondolkodás metastílusú, ellenirányú, ellenjáratú mozgását úgy hívom – a filozófiában Parmenidész és Hérakleitosz által használt jelző (*palintroposz*) nyomán –, hogy *palintropikus*, visszajára forduló, ellenirányú mozgás.

Amikor a filozófus-bogarak fel-le járnak az enyhe szellő lebegtetete, redőkben és hullámzásokban nem szűkölködő tér-abroszt, akkor a detekció és kogníció közt mozognak. Ez a filozófiai mozgásforma is jellegzetes. Van, aki egyikben erős, van, aki másikban. A kánon (analitikus filozófia) és a dia-logosz (dekonstrukció) alapirányzata valamivel erősebb az elemző kognícióban, ezzel szemben az arkhé (fenomenológia) és a metron (pragmatizmus) alapirányzata inkább a detekcióban jeleskedik.

Teremtőnkben vagy Természetanyánkban hinni, más szóval az elvek *egyfeljében* vagy az okok *sokaságában* (kauzalitásban) gondolkodni – ez Kantnál két „észöszön” dolgát jelenti,²¹ Wittgensteinnél pedig két egyenrangú „gondolkodási stílusét”.²² Akár a Teremtő, akár Természetanyánk számlájára írható ez a kettőesség, aligha véletlenül osztották racionalitásunk működését detekcióra és kognícióra. Éppúgy nem a véletlen műve ez, ahogy az sem, hogy látóképességünk megoszlik lokátorelvű periférikus látásra és reflektorelvű éleslátásra. Mindkettőre szükségünk van. Együttműködésükre még inkább. A detekció ismereti, jártassági ereje segít bennünket *biztonsághoz*. A kogníció értő és igazoló ereje nélkül viszont reményünk sem lenne semmiféle *bizonyosságra*.

A zárszó legyen a kivételes pontok egyike, ahol Nietzschének nem lenne oka vitatkozni Hegellel, aki filozófiatörténeti előadásában a gondolkodást „egy-gyökerűnek” mondja a *szabadsággal*. Nietzsche pedig, aki majdan a *Délidő és örökkévalóság* címet akarja adni a *Zarathustra*-könyvének, a „szellem érett szabadságát” abban látta, hogy „utat nyit sok és ellentétes gondolkodásmódnak...”, ami kizárja annak veszélyét, hogy maga a szellem netán beleveessen és beleszeressen saját útjaiba”.²³

²¹ Immanuel KANT, *A tiszta ész kritikája*, ford. Kis János, Budapest, Atlantisz Kiadó, 2004.

²² Ludwig WITTGENSTEIN, *Vorlesungen, 1930-1935*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1984.

²³ Friedrich NIETZSCHE, *Emberi, nagyon is emberi. Végyes vélemények és mondások. A vándor és árnyéka*, ford. HORVÁTH Géza, Budapest, Cartophilus Könyvkiadó, 2012.

Ez utóbbi veszély csak bizonyos helyeken fenyegeti a szabadon lebegő, filozófiai térabroszt. A csipeszeknél. Ezeknél az állítólag szilárd rögzítőpontoknál, az egyedül igaznak hitt alapoknál az amúgy mozgékony filozófus-bogarak mozgása leáll. A „sokfele bolygott” gondolkodó Odüsszeuszok *politropikus* mozgása éppúgy befagy, mint a detekció-kogníció közt kétfelé, föl-le járó filozófus-Sziszüphoszok *palintropikus* mozgása. A detekció rabjai itt fundamentalizmusban lelnek örök biztonságra, a kogníció megszállottjainak bizonyossága pedig fanatizmussá dermed.

Hegel és Nietzsche szava ezért *per definitionem* azt is kimondja, hogy a filozófia tere azon ritka térségek egyike a Földön, ahol fölösleges a börtön. Hiszen itt a szabadságvesztések színterei már magukban is kivégzőhelyek lennének. Kevés ilyen *eredetileg szabadságában teljesnek született szellemi tér* maradt a világban. Bogarászó lakói közül egynémelyikre talán az is ráhagyható, hogy délidőn elnézegesse ezt a nyílt teret magát, és hanyatt fekvé elbáméskodjon egy x^2+y^2 skalármező árnyékában.

Olay Csaba

Leírás, elmélet, filozófia¹

Bármit kérdez, a filozófia önreflexió is. Nem kerülhető meg az arra vonatkozó kérdés, hogy micsoda a filozófia, milyen tevékenység milyen célokkal. Okoskodásnak, tudálékosságnak is tűnhet a kérdés, ha az üzemszerűen művelt filozófiára nézünk: a fontosabb kérdésköröknek, szerzőknek megvannak a maguk tekintélyes folyóiratai, és könnyen támadhat az a benyomásunk, hogy a filozófiai munkához semmi szükség öntisztázó marcangolásokra. A látszólag megállapodott kép azonban egy szisztematikus önbecsapáson vagy legalábbis annak lehetőségén alapul: az intézményi működésbe ágyazott, specializált diskurzusokat hajlamosak vagyunk „haladásnak” tekinteni, miközben eltekintünk attól, hogy valójában az elért „eredmények” milyen ingatag lábon állnak. Ez az üzempatika strukturális önbecsapása. Az alábbi dolgozatban a filozófia elméleti jellegét, különböző lehetséges önértelmezéseit vizsgáljuk, különös tekintettel a specializáció és totalitásigény feszültségére (1. lépés), az önreflexió és az élet számára való relevancia szempontjára (2. lépés), a nyelvi artikulálhatóság aspektusára (3. lépés) s végül az előfeltevések kérdésére (4. lépés).

Előzetes megjegyzés egyrészt, hogy személyes preferenciáim ugyan a tágan értett fenomenológiai vagy kontinentális hagyományhoz kötnek, de a kifejtettek szándékom szerint nem korlátozódnak arra. Filozófiai irányzatok és megközelítések különbségei nem kis mértékben megragadhatóak annak a szempontnak az alapján, hogy miként határozzák meg saját elméleti jellegüket és ennek módszertani fényében milyen leírásokat tartanak kívánatosnak. A kérdésfeltevés tárgyalásához az említett tartalmi szempontokat követjük.

1. Specializáció és totalitásigény

A filozófia egyik döntő orientációs pontja a modern korban egyértelműen a tudomány, még pontosabban a modern természettudomány. Ha a természettudományhoz fűződő bonyolult viszonyt a filozófia önértelmezése szempontjából vesszük szemügyre, akkor azt mondhatjuk, hogy a modern természettudomány képviselte általános érvényű,

¹ A kutatás a kőszegi Felsőbbfokú Tanulmányok Intézete támogatásával valósult meg. A dolgozatot támogatta az OTKA K 129261 számú projektje.

tapasztalatilag felülvizsgálható tudás kézenfekvő modellként szolgált és szolgál arra, mit tekintünk érvényes tudásnak. Úgyszintén kézenfekvő gondolat, hogy a filozófia legalább ilyen megbízható tudás megszerzésére törekedjen: a filozófia legyen tudomány, még inkább szupertudomány vagy übertudomány, mely szigorúságában, alapvető jellegében meghaladja a szokásos tudományt. Kant és Husserl, a maga módján Hume egyaránt tekinthető e filozófiaértelmezés képviselőjének – ahol nyitva hagyhatjuk a kérdést, hogy ezeket a szerzőket vajon filozófiai programjuk e része teszi-e ma is vonzóvá.

A javaslat, hogy a filozófiát tudományként értelmezzük, több kérdést is felvet. A kérdések egyik csoportja arra vonatkozik, hogyan valósíthatná meg a filozófia a természettudomány bizonyos teljesítményeit. Itt elsősorban a tapasztalati jelleg, valamint a természettudományos kutatásra jellemző specializáció tűnik kérdésesnek. A problémák másik köre azt érinti, hogy a javaslat elfogadása esetén nem világos, mi történik a filozófia olyan igényeivel, melyek a modern természettudomány diadalútja előtt, a filozófia klasszikus koncepcióiban fogalmazódnak meg. Ezek közül paradigmaticusan az önreflexiót és az életre vonatkoztatott relevanciát emelhetjük ki.

Nézzük a specializáció aspektusát. A modern tudomány – specializáció. Ez nem örök lényegéhez, hanem szerkezeti vonásaiból következően bizonyos fejlettségi szintjéhez tartozó jellegzetesség: Galilei számára a természettudomány még nem erősen specializált tevékenység. Korunkban azonban a tudományos ismeretszerzés olyan specializálódáspirálban zajlik, ami már száz évvel ezelőtt felkeltette Max Weber figyelmét: *A tudomány mint hivatás* című előadása bő száz éve hangzott el, és már akkor sem volt kétséges számára, hogy az érvényes tudományos teljesítmény erősen specializált szakteljesítmény, részletkérdésre koncentráló kutatás.

A specializáció diagnózisának hallgatólagos mércéje az emberi létezés léptéke. Amikor egyetlen egyén számára nehezen befoghatóvá válik az adott szakterület eredményeinek követése, már biztosan beszélhetünk specializációról. A modern természettudomány és a módszertanilag azt követő diszciplínák esetében a specializáció egyik döntő jegye, hogy a vizsgálódások rögzített, rendszerint nem megkérdőjelezett előfeltevések keretei között zajlanak. Nem kell azt állítanunk, hogy a keretelméletek és előfeltevések sohasem kérdőjeleződnek meg – a kuhni tudományos forradalmak lehetőségét nem kell tagadnunk –, a lényeg az, hogy az említett keretek tipikusan nem kérdőjeleződnek meg.

A specializáció említett jellegzetessége továbbá összefügg azzal, hogy a modern természettudomány intellektuális munkamegosztásra és helyettesíthetőségre épül, amit a módszeres ellenőrizhetőség eszménye alapoz meg. A modern természettudományokra utaló módszer gondolata általános érvényű eljárást jelent, ahol az általános érvényt a megismételhetőség, a standardizált ellenőrzés lehetősége biztosítja. A standardizálás alapvető jelentősége abban áll, hogy garantálja a személyfüggetlen

megismételhetőséget,² amely megismételhetőség szavatolja, hogy mindenki ugyanazt tapasztalja az eljárás során. A megismételhetőség lehetővé teszi, hogy az egyik ember a másikat képviselje: a tudományos kísérletet elvileg minden ember helyett és nevében végzem.

A filozófiára bizonyosan nem jellemző egy olyan, személyfüggetlen megismételhetőség, melyet egységes módszer hordozna. Jóllehet nem találunk olyan filozófiai elképzelést, mely teljesen feladná a beláthatóság igényét, de ez nem a standardizált ellenőrizhetőség értelmében szokott megfogalmazódni. A filozófiai kutatásokban továbbá a módszerek pluralizmusa tény, ami a módszer unicitásának gondolatát eleve valószínűtlennek tünteti fel. Mindezek alapján a bizonyíthatóság szempontját nem érdemes túlfeszíteni.

A specializáció jelen összefüggésünkben különösen abból a szempontból fontos, hogy szemben áll a filozófiai gondolkodás egyik hagyományos igényével. Klasszikus mintaképei óta a filozófia – legalábbis egyes kiemelkedő koncepcióiban – a mindenség, a világ egésze, a totalitás szempontját tartja szem előtt. Kétségtelenül van szofisztikus jellege egy ilyen igénynek. Szókratész egyik nagy célpontja a platóni dialógusokban a mindentudás szofisták által támasztott igénye. Ezzel együtt a filozófia klasszikus kiformalódásaiban – Platón és Arisztotelész művében – a kérdés nem lehatárolt területekre vonatkozik, hanem valamilyen értelemben az egész, az emberi világtapasztalat összessége a tét.

Az egészről való beszéd és a rá vonatkozó vizsgálódás sajátos nehézségeket vet fel. Villantsunk fel két stratégiát. Arisztotelész, mint ismeretes, a lehatárolt szempontokon túllépő vizsgálódást dolgozza ki az „első filozófia” egyik variációjaként: minden tudomány a „létezőt mint X”-et vizsgálja, amivel szemben a filozófia a létezőt mint létezőt kutatja. Így az első filozófia témáját az egész, a létező egésze alkotja, mégpedig tematikusan elhatárolódva a szaktudományoktól, bár nem más valóságra vonatkozóan. A dialektika modern formája pedig programszerűen az egészlegességre törekvő módszertani elgondolás: nem egyetlen, hanem több álláspont számbavétele és összedolgozása, mely az egyes álláspontokat magában véve egyoldalúnak tartja. Hegel felfogásában az izolált álláspontok mellett csak önkényes döntések lehetségesek: „az egyik pusztá kijelentés (trockenes Versichern) pedig éppen annyit ér, mint egy másik”.³ Az egészlegesség igénye szempontjából nincs jelentősége annak, hogy a dialektika totalizáló, azaz egyetlen összperspektívára kifutó változatát vesszük (Hegel), vagy egy perspektivizmusra kifutó elgondolást (Nietzsche).

A két említett stratégia nem mutat világos utat, hogyan kellene hozzáfogni a totalitás szempontjának érvényesítéséhez. Sőt, megfogalmazható az az ellenvetés is, hogy

² Odo MARQUARD pregnáns megfogalmazásában: „Aki ellenőrizhető kísérleteket akar, annak a kísérletezőket kicserélhetővé kell tennie”. (*A szellemtudományok nélkülözhetetlensége* = O. M., *Az egyetlen történelem és más mesék*, Budapest, Atlantisz, 2001, 348.)

³ Georg Wilhelm Friedrich HEGEL, *A szellem fenomenológiája*, Budapest, Akadémiai Kiadó, 1979, 49 (fordítás módosítva).

a totalitás szempontja ma már nem vehető komolyan. A szaktudományos specializálódás idejétmúlt képzelgésnek tüntet fel minden olyan kísérletet, mely valahogyan az egészst akarja tárgyalni. A helyzet mégsem ennyire egyszerű, amire két megjegyzéssel rávilághatunk. Egyrészt a specializált kérdés látványosan korlátokba ütközik bizonyos kérdésirányok tekintetében. A korlátozás alapvetően azzal függ össze, hogy számos kérdésben nem tudunk kvantifikált viszonyokat definiálni, és ezeken a nem matematizálható területeken vagy hallgatunk, vagy elfogadjuk téziseink alapvetően pluralisztikus vitathatóságát. Másrészt, még alapvetőbben, az egészre vetett pillantást nem tudjuk mindig nélkülözni. Saját életünk nem aprózható fel specializált teljesítmények koordinálatlan összességére. A saját élet vezetésének elháríthatatlan feladata nem oldható meg szaktudások segítségével, ehelyett az aspektusok szöveteként értett élet orientációra szorul. Ha a filozófiának köze van a saját élet éléséhez és tisztázáshoz, ahogy klasszikus koncepcióiban köze van, akkor a specializált szaktudás korlátaiba ütközik, sőt az elméleti jelleg is tisztázásra szorul. Jól szemlélteti ezt, hogy Platón dialógusaiban a látszat és igazság viszonya elméleti, mondhatnánk akadémikus kérdés marad mindaddig, amíg a saját boldogság problémája fel nem vetődik. Mindenki a jóra törekszik, és a saját életben elérhető jóra vonatkozóan senki nem elégszik meg a látszattal.⁴

2. Önreflexió és életrelevancia

A bevezetőben említett önreflexió másik szempontja szintén szembeállítja a filozófiát a modern természettudománnyal. A természettudomány, mely az újkor óta nagymértékben meghatározza a szellemi tevékenységek önértelmezését, nem tartalmazza az önreflexió mozzanatát. A tudományon belül ilyesmiről először a 19. században kibontakozó szellemtudományokkal, illetve a pszichoanalízissel beszélhetünk. Ezzel szemben a filozófia számos alakjában nyilvánvalóvá válik, hogy önmaga meghatározása nem külsődleges feladat, hanem saját lényegéhez tartozik. Az eltérő kérdésfeltevések viszont eltérő egzaktásgézményeket és módszertani elvárásokat rajzolnak elő, melyek csak a mindenkori filozófiaértelmezés alapján értelmezhetők. Az önreflexivitás problematikus jellege egy magát szigorúan elméletként érteni törekvő filozófia esetében jól szemléltethető a Bécsi Kör filozófiafelfogásával, illetve Wittgenstein *Tractatus*ának létrahasonlatával.⁵ A tisztázó tevékenység nem elmélet szigorú értelemben, sőt a szigorú elmélet fogalma felől nézve paradox.

⁴ PLATÓN, *Az állam*, 505d.

⁵ Ludwig WITTGENSTEIN, *Logikai-filozófiai értekezés*, Budapest, Atlantisz, 2004. 6.54: „Az én kijelentéseim oly módon nyújtanak magyarázatot, hogy aki megért engem, végül felismeri azt, hogy értelmetlenek, ha már fellépvén rájuk túllépett rajtuk. (Úgyszólván el kell hajítani a létrát, miután felmászott rajta.)”

A reflexív jelleg nem független a gyakorlati relevanciától vagy életrelevanciától. Paradigmatikusan Arisztotelész gyakorlati filozófiáját emelhetjük itt ki. Arisztotelész elvi alapon különíti el a filozófia aldiszciplínájaként az „emberi ügyek” tárgyalását, alapvetően az etikát, politikát (beleértve jogfilozófiát és államelméletet) és gazdaságtani alapokat az elméleti vizsgálódásoktól. A különbség nemcsak tárgyterületi, hanem módszertani is. A gyakorlati filozófia egyrészt más megismerési célt követ, mint az elméleti filozófia, mivel nem a jó elméleti meghatározása mozgatja, nem a jó megismerésére törekszik, hanem arra, hogy jóvá tegyen (amit Arisztotelész Platón-kritikaként ért). Másrészt a szabatoság más fokát teszi lehetővé, mivel a cselekvés mindig az egyedi szituációval van kapcsolatban, melyre nézve – az arisztotelészi előfeltevések keretében – nincs megismerés (az ugyanis csak az általánosra vonatkozik).

Az Arisztotelész artikulálta gyakorlati filozófia világosan az *eudaimonia*, jó életre mint sikerülő életre irányuló vizsgálódás, ahol az élet orientálása kifejezett célja a fejtegetéseknek. Arisztotelész arra az eredményre jut, hogy a jó élet az erények gyakorlásával töltött élet. Az egyén jó életét Arisztotelész szerkezeti analógiában kezeli a közös jó, a közösség számára való jó keresésével, amit a politikával azonosít. Ezzel megfogalmazza etika és politika összetartozásának szempontját, melyet Machiavelli fog majd alapvetően megkérdőjelezni.

Térjünk át az elmélet és a filozófia nyelvileg artikulált voltára.

3. Nyelvi artikulálhatóság

A modern természettudományt jóval megelőzően már felvetődik problémaként, hogy a filozófia mint tanítás közölhető-e. A filozófiai elképzelések közölhetőségének kérdése azóta jelen lévő probléma, amióta Platón dialógusokat, és nem tanköteményt vagy értekezést írt. Wolfgang Wieland tette a tudásformák pluralitását és ezzel az ideák nem propozicionális tudásként való értelmezését izgalmas Platón-olvasatának témájává.⁶ Jelen összefüggésünkben ebből azt érdemes kiemelni, hogy sem a filozófiára, sem az általában vett tudásra vonatkozóan nem magától értetődő abból kiindulnunk, hogy azok nyelvi megfogalmazásokban maradéktalanul objektíválhatók és eltárgyasíthatók. Ha az, amit tudásnak nevezünk, nem objektíválható és nem tárgyasítható maradéktalanul nyelvi formában, akkor kiéleződik a kérdés, hogy a filozófia lehet-e olyan, mint a többi elmélet. Kapcsolódó alapkérdés, melyet jelen keretek közt nem tudunk tárgyalni, hogy vajon a tudás paradigmaticus esete állításokban megfogalmazott, propozicionális tudás-e, vagy inkább készségszerű tudás, mely az állításszerű tudásnak is alapjául szolgál.

Wolfgang Wieland érdeme, hogy egy alapos Platón-értelmezés keretében eltérő tudásformákat különböztetett meg, melyek döntő különbsége abban áll, hogy propozicionális,

⁶ Wolfgang WIELAND, *Platon und die Formen des Wissens*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1982.

illetve nem propozicionális szerkezetűek. A tudásformák ilyen megkülönböztetésének hozadéka Platón értelmezése szempontjából elsősorban az a lehetőség, hogy számot adjunk az ideákra vonatkozó tudásról, mégpedig úgy, hogy a „két világ elmélet” erősen kétségessé válik. A „két világ elmélet” Platón ideaelméletének bevetté váló, már Arisztotelésznél megtalálható olvasata, mely szerint az mindenekelőtt egy kettős tagolású és prioritásviszonyt tartalmazó valóságfelfogást jelent. Az ideaelmélet „két világ”-olvasata értelmében minden, ami van, kétféle lehet: vagy érzékelhető, tapintható, vagy csak gondolkodással megragadható. Függetlenül attól, hogyan fogjuk fel pontosabban ezt a különbséget, szokás úgy értelmezni kapcsolatukat, hogy két egymástól radikálisan elválasztott valóságtartományról van szó, melyek egymáshoz ráadásul úgy viszonyulnak, mint mintához a mintakép. Félretéve azt a kérdést, mi pontosan a minta-mintakép viszony, annyi világos, hogy az egyik tartomány elemei elsőbbséget élveznek a másik tartomány elemeivel szemben. A bevett értelmezés fontos mozzanata továbbá, hogy a csak gondolkodással megragadható létezők, az ideák ugyanúgy önállóan léteznek, mint az érzékelhető tárgyak. A filozófia történetében ezt az értelmezést tekintették a platóni tanítás lényegének, olyannyira, hogy a „platonizmus” megjelölés gyakran ilyen alapszerkezetű – azaz hierarchikus, kettős tagolású – elméletekre utal.

Ezzel az értelmezéssel szemben dolgozza ki Wieland Platón-interpretációját, melynek értelmében az ideák nem tárgyjellegűek, hanem predikátumokhoz tartozó általános szempontok ismeretét és alkalmazni tudását jelentik. Az ideákhoz kapcsolódó általános szempontok ismerete elsősorban azt jelenti, hogy a helyes predikáció során alkalmazni tudjuk őket. Az, hogy az ideák nem tárgyjellegűek, egyrészt azt jelenti, hogy nem önállóak úgy, ahogy az érzékelhető dolgok, s ezzel összefüggésben nem tematizálhatók úgy, mint mindaz, ami érzékelhető. Ennek fontos következménye, hogy ideák és érzékelhető dolgok között nem szimmetrikus viszonyok állnak fenn, ahogy az két érzékelhető dolog között lehetséges. Így eszik a *Parmenidész* című dialógusban felvetett ún. harmadik ember argumentum, melynek értelmében végtelen regresszushoz vezet, ha azt állítjuk, hogy az ember ideája és egy ember között hasonlósági viszony van. Az ideák nem-tárgy-jellege másrészt abban áll, hogy ismeretük nem állítások „tudását”, hanem egy képesség birtoklását jelenti; ennél fogva egy ideát ismerni annyi, mint egy kifejezéshez kapcsolódó szempontot és szempontok rendszerét érteni és képesnek lenni azt alkalmazni. Ehhez kapcsolódik, ahogy Wieland is hangsúlyozza, az ideafeltevés elementáris jellege: minden nyelvhasználat és minden eszközhasználat igazodik valamihez, és az ideafeltevés első közelítésben ennek az igazodási pontnak a megnevezése. „Aki az ideákat akarja megkérdőjelezni – írja Wieland –, mindig túl későn érkezik. Aki egyáltalán beszél, aki egy használati tárgyat rendeltetésének megfelelően használ, már előfeltételezte őket és atematikus módon viszonyul hozzájuk. Platón annak megvilágítására és kimutatására vállalkozik, hogy az idea ezért mindenütt jelen van: A helyesen értett ideafeltevésnek nem létezhet alternatívája. [...] Mindazok a nehézségek, melyek akkor adódnak, ha az ideát

témává teszi egy rá irányuló intenció, nem szüntetik meg a tényt, hogy mindenki, aki egy használati tárgyat vagy egy predikátumot használ, minden elméletet megelőzően igazodik valamihez, ami ezt a használatot szabályozza”.⁷

Jelen összefüggésünkben a vázolt Platón-értelmezés legfontosabb következtetése a propozicionális tudás alapján elgondolt elmélet alkalmatlansága arra, hogy filozófia kifejezési formája legyen. Pusztá előítéletnek bizonyul, hogy azért, mert minden tudásról mondatok révén beszélhetünk, minden tudás tartalma mondatokban megfogalmazható és közölhető lenne. Platón újra és újra rámutat annak belső határaitra, hogy tudást állítások formájában objektiváljunk és közöljünk. Ez történik az íráskritikában, ami tartalmilag az általában vett propozicionális tudás kritikája.⁸

Forduljunk végül az előfeltevések kérdésköréhez.

4. Előfeltevések és bizonyíthatóság

„Minden mesterségbeli tudás, minden tanítás és minden intellektuális tanulás már meglévő ismeretből jön létre” – kezdi Arisztotelész a *Második analitikát*.⁹ Ha a már meglévő tudást előfeltevésnek tekintjük, akkor minden gondolkodás előfeltevésekre épül. Nem létezik *cognitio ex nihilo* vagy *theoria ex nihilo*. A visszaemlékezés (*anamnésis*) elképzelése Platón dialógusaiban szintén erre utal.¹⁰ Egyesek szerint Arisztotelész kérdésfeltevése már megfogalmazódik a *Menónban* (80e) annak a paradoxonnak formájában, hogy valaminek ismeretére csak akkor tudunk törekedni, ha már valahogyan ismerjük azt.¹¹ Platónnál továbbá a vonalhasonlatban elhangzik az *anypothetos arché*, melyet egyesek előfeltevés-mentes tudásként értelmeznek.

Amennyiben továbbá a filozófia alapvető feladatának tartja, hogy önmagát mint gondolkodást tisztázza – s ez a filozófia klasszikus értelméhez Szókratész óta hozzátartozik –, akkor az előfeltevések kérdése még közelebb kerül a filozófia centrális kérdéseihez, mégpedig az öntisztázás reflexív feladata értelmében. A filozófiai hagyomány a tudást hordozó előfeltevések problémakörébe ennek megfelelően egyrészt a filozófia, másrészt a tudás és tudomány előfeltevés-mentességének vagy előfeltevésektől való függőségének problémája során ütközött bele. A tudás végső megalapozása irányába tett lépések óhatatlanul az előfeltevések vizsgálatához és gyakran az előfeltevés-mentesség követelményéhez vezetnek.

⁷ WIELAND, i. m., 150.

⁸ *Uo.*, 235.

⁹ *pasa techné kai pasa didaskalia kai pasa mathésis dianotiké ek prouparchousés ginetai gnóseós* (Anal post, A1, 71a1; ld. még: *ek prognoskomenón de pasa didaskalia* (EN VI 3, 1139b26).

¹⁰ WIELAND, i. m., 249–250.

¹¹ Thomas BUCHHEIM, *Aristoteles*. Freiburg, Herder, 1999, 55.

Előfeltevésnek nevezünk minden olyan gondolatot, ismeretet vagy állítást, melyre egy gondolatmenetben igazként hivatkozunk vagy bármilyen formában támaszkodunk. Az előfeltevések igazolására, beláthatóságára vonatkozó kérdés kézenfekvően merül fel, ha a filozófiában a tudás mibenléte és határai problémává válnak. A logikailag, a bizonyítás rendjében legelső elvek kérdése pedig Arisztotelésznél elvezet a belátásig, hogy a legfelsőbb elv bizonyítása nem történhet a szokásos módon: az ellentmondás elve nem bizonyítható közvetlenül, mivel minden bizonyításban, sőt bármilyen predikációban már előfeltételezzük. A legfelsőbb elv bizonyítását kérni Arisztotelész szerint képzési hiányosság (*apaidousia*, Met., IV 2). A filozófiai hagyományban különösen Descartes *fundamentum inconcussum*ra irányuló kutatásaival kezdődően, majd többek közt a német idealizmus rendszerkísérleteiben vált kitüntetett témává az előfeltevések vizsgálata és egy előfeltevésmentes kiindulópont keresése.

Egy oldalpillantást vetve az előítélet fogalmára azt mondhatjuk, hogy szemben az előfeltevéssel, főként negatív hangsúllyal merült fel a filozófiai nyelvhasználatban, mely a mai napig megőrződik az „előítélet” pszichológiai, szociálpszichológiai fogalmában. Közös pontként rögzíthetjük azonban az előzetességet: az előfeltevés és az előítélet esetében egyaránt valami „előzetes”-ről van szó, mégpedig az igazolás, érvényesség logikai értelmében. Az előzetesség mozzanata mindkét kifejezésben egy már megtörtént elfogadásra utal azzal a különbséggel, hogy míg az előfeltevés esetében ezt vagy tudatos igazolásnak, vagy nem tudatosított ráhagyatkozásnak tekintjük, addig az előítélet esetében nem megbízható, nem kellően megalapozott elfogadásra gondolunk.

Felvethetné valaki a kérdést, hogy ha elismerjük különböző álláspontok lehetőségét, akkor az egyes álláspontok előfeltevéseihez milyen viszonyt kell kialakítanunk. Más szóval: ha beláttuk, hogy minden álláspont kénytelen előfeltevésekkel dolgozni, akkor mi a termékeny viszony egy tárgyalandó álláspont előfeltevéseihez? Ebben az összefüggésben fontos kérdés, vajon a dialógus előfeltételezi vagy kialakítja a közösséget, a nyitottságot és elfogadást egymás iránt. A kérdés jelentősége abban rejlik, hogy utóbbi esetben a beszélgetés előremozdíthat együttélést, előbbi esetben viszont nem világos, mivel lehetne előmozdítani. Azt, hogy a dialógus előfeltételezi a nyitottságot, az támasztja alá, hogy a beszélgetés sokszor nem nyitott (politika, stratégia). Ha a nyitottság előfeltétele a sikerülő beszélgetésnek, dialógusnak, akkor előzetesen adottnak kell lennie. Ebben az esetben nem várhatjuk a beszélgetés gyakorlásától, hogy az képes lenne kialakítani nyitottságot, ha az nincs meg előzetesen.¹² Johann Gottlieb Fichte a bizonyíthatóság elemzése során fogalmazza meg azt a tézist, hogy „minden bizonyítás alapja valami bizonyíthatatlan”, mivel „[a] bizonyítással csak feltételes, közvetett bizonyosságot érünk el”. Rámutat továbbá, hogy minden bizonyítás mindig *valakinek*

¹²Johann Gottlieb FICHTE, *Második bevezetés a tudománytanba = Válogatott filozófiai írások*, Budapest, Gondolat, 1981, 116.

bizonyítás: „[i]lyenkor azt mutatjuk meg neki, hogy a gondolkodás törvényeinek értelmében, amelyeket elismer, egy bizonyos igaznak tartás már benne foglaltatik egy másikban, amelyet magától elismer [...] A meggyőződésnek bizonyítás útján történő közlése tehát mindig feltételezi, hogy *a két fél legalább valamiben egyetért.*”¹³ Az egyetértés – tehetjük hozzá – feltételezi a másik álláspontja iránti nyitottságot.

Konklúzió

Több szempontból követtük filozófia és elmélet lehetséges viszonyait, elsősorban olyan aspektusokat vizsgálva, melyek a filozófia elméleti jellegét problematikusnak tüntetik fel. Áttekintettük a specializációval ellentétes totalitásigényt, melyet legalábbis bizonyos klasszikus megközelítésekhez köthetünk. Kitértünk a filozófia önreflexív jellegére és az élet számára való relevanciára, melyek nem helyezhetőek el a modern tudományos elmélet jellemző vonásai között. A nyelvi artikulálhatóság elemzése céljából felidézünk egy olyan Platón-értelmezést, melynek alapvető iránya a propozicionális tudás bírálata. Végül az előfeltevések kikerülhetetlenségének és megvitathatóságuk korlátainak kérdéskörére vetettünk egy pillantást.

Jóllehet e megfontolások tendenciájukban elméletellenesnek tűnhettek, amennyiben arra futottak ki, hogy a filozófia nem tud olyan elmélet lenni, mint a modern természettudomány. Fenntartva e meglátások érvényességét, alá kell azonban húznunk, hogy a filozófia az elmélet hagyományos fogalmához mindenképpen hozzátartozik. A valóság noninvazív szemlélése bizonyosan érvényes a filozófiára. A filozófia elméleti jellegét ennél fogva a modern természettudománytól megkülönböztetve, de egyúttal azzal összetartozásában kell meghatározni.

¹³I. m. 117. – kiemelés tőlem.

Ropolyi László

Hogyan filozofálunk kalapács nélkül?

Tibornak, 60. születésnapjára

Egy szakmai körökben – tulajdonképpen – nagy tiszteletnek örvendő filozófus mondhatta volna így is: ha filozófushoz indulsz, ne felejtse otthon a kalapácsot! Mondhatta volna, de mégse mondta, legalábbis nem pontosan így. Pedig aligha hitte, hogy érdemes filozofálni kalapács nélkül, de nyilván (már ő is) nagyon jól tudta, hogy a kalapács nehéz, és a filozófia nem minden munkása és technikusa bírja. És valóban: azóta is vannak kalapácsos és kalapács nélküli filozófusok – arról nem is beszélve, hogy időközben maga a kalapács is (minden használatban lévő technikai eszközhöz hasonlóan) sokat változott, s használatának autentikus módja is alakult. Ilyenformán a filozófia mai gyakorlatában való tájékozódás érdekében talán érdemes feltenni a kérdést: hogyan is állunk a kalapáccsal?

Kezdjük azzal, hogy *Friedrich* minden érték átértékelésére törekvő kalapácsos filozofálásának („A kalapács beszél ... mert minden alkotó kemény ... legyetek kemények!”¹) értelmezését *Gilles* lenyűgöző gondolatmeneteire alapozzuk: „az értékfilozófia úgy, ahogyan azt Nietzsche felépíti és elgondolja, a kritika igazi megvalósítása, az egyedüli módja annak, hogy megvalósuljon a totális kritika, vagyis a filozófiából ’kalapácsütés’ legyen ... [a] kritikai probléma így az értékek értékének problémája, azé az értékelésé, amely az értéküket megelőzi, egyszóval az értékteremtés problémája. Az értékelés úgy határozható meg, mint a megfelelő értékek különbségalkotó (differenciális) eleme: egyszerre kritikai és teremtő elem”². Ám „a kritikát Nietzsche sohasem *reakcióként*, hanem *akcióként* fogja fel ... a kritika nem ellen-érzésből (re-sentiment) származó re-akció, hanem egy aktív létmód aktív megnyilvánulása: támadás és nem bosszúállás, egy létforma természetes agresszivitása, az isteni gonoszság, ami nélkül elképzelhetetlen a tökéletesség. Ez a létmód a filozófusé, mivel pontosan ő tűzi ki célul maga elé, hogy kritikaiként és teremtőként kezelje a differenciális elemet, vagyis úgy, mint egy kalapácsot”³.

¹ Friedrich NIETZSCHE, *Bálványok alkonya*, ford. HORVÁTH Géza, Budapest, Helikon Kiadó, 2015, 124.

² Gilles DELEUZE, *Nietzsche és a filozófia*, ford. MOLDVAY Tamás, Debrecen és Budapest, Gond Alapítvány Kiadó és Holnap Kiadó, 1999, 13–14.

³ *Uo.*, 15–16.

Nietzsche intencióinak deleuze-i értelmezését követve a „hogyan filozofálunk kalapáccsal” kérdésre reagálva ezúttal egyszerűen a következőket mondjuk: az alkotó, teremtő filozofálás a cél; eléréséhez csak a kemény, totális kritika vezet, az értékek ama (át)értékelése, amely kritikai és teremtő egyszerre, efféle „kalapácsütések” következtében dőlhetnek le idáig igaznak tekintett értékelések, elfogadott filozófiák bálványai.⁴ A totális kritika nyilván minőségi és mennyiségi vonatkozásban is teljes: a lényegig hatol és mindenre kiterjed.

Mindazonáltal nem minden filozófus képes vagy akar ezen a módon filozofálni – Nietzsche maga idézi a filozófiatörténet számos nagy alakja ettől eltérő s általa kárhoztatott gyakorlatát. De vajon mi a helyzet manapság? Ma már kérdezhetjük: kiváló kollégáink vajon inkább felemelik vagy elhajtják a nietzschei kalapácsot? Talán érdemes felidézni néhány jellemző és figyelemreméltó metodológiát.

1. Induljunk ki abból, hogy az értékelő/értékteremtő tevékenység nyilván nem légüres térben zajlik. Ezt természetesen Nietzsche is tudta. Deleuze így ír erről: „Az értékelések ... nem értékek, hanem létmódok, azoknak a létezőmódzatai, akik ítélnék és értékítéletet mondanak, és pontosan ezek szolgálnak az értékek – megítélésük milyenségére vonatkozó – alapjául. Ezért mindig olyan hiedelmeink, érzéseink, gondolataink vannak, amilyeneket létmódunk vagy életvitelünk alapján megérdemlünk. Vannak dolgok, amelyeket az ember nem mondhat, nem érezhet, vagy nem eszelhet ki, értékek, amelyekben nem lehet másként...”⁵

Létmódokra és életvitelekre alapozott hiedelmek, érzések, gondolatok, értékítéletek – ez igazán jó metafizikai kontextusnak látszik! Azonnal kiváló rálátást nyújt a környezetéből individuálisan kiemelkedő páratlanul zseniális gondolkodó és a társas episztemológia közösségi törekvéseit érzékenyen kifejező filozófus helyzetének végletes különbségére – és a közöttük elterülő sűrűn benépesített tartományra is.⁶ Ezek a pozíciók fontosak ugyan, de önmagukban még nem elegendők a létmódok és életvitelek mentális következményeinek megértéséhez – érdemes újabb differenciáló

⁴ Friedrich NIETZSCHE, *Ecce homo. Hogyan lesz az ember azzá, ami*, ford. HORVÁTH Géza, Budapest, Göncöl Kiadó, 1994, 116.

⁵ DELEUZE, *Nietzsche és a filozófia*, 14.

⁶ A kiemelkedő individuális teljesítményre törekvő filozófus elképzelése aligha szorul bemutatásra. A társas episztemológia megismeréséhez hasznos Steve FULLER, *Social Epistemology*. 2nd ed., Bloomington and Indianapolis, Indiana UP, 2002., a Stanford Encyclopedia címszava: Alvin GOLDMAN and Cailin O’CONNOR, „Social Epistemology”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2021 Edition), Edward N. ZALTA (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/win2021/entries/epistemology-social/>>, valamint az egész mozgalomra nagyon is jellemző közösségi média: *Social Epistemology Review and Reply Collective*: <https://social-epistemology.com/>. A közöttük lévő tartományt tekinti át például Collins monumentális könyve: Randall COLLINS, *The Sociology of Philosophies. A Global Theory of Intellectual Change*. Cambridge Mass and London, Belknap Press/Harvard University Press, 1998.

tényezőket is keresni. Hasznosnak mutatkozhat az életvilág versus társadalmi rendszer distinkció is, különös tekintettel a habermasi ideára: ami „belülről” életvilág, az „kívülről” társadalmi rendszer vagy a nyelv és a gondolkodás létviszonyokba ágyazottságának tapasztalata is. De további meghatározottságok keresése helyett vegyük észre, hogy a tudomány- és művészetfilozófiákban lényegében már az összes releváns kontextust azonosították és tanulmányozták, így ha konkrét részleteik nem is, általános összefüggéseik teljesen jól hasznosíthatók az értékelések, az értékteremtés, a kritikák mértékeinek magyarázatában. Ahogyan a tudományfilozófiák a tudást eredményező kritikái és teremtő tudományos munkálkodást kapcsolatba hozzák a tudósok létviszonyaival, ugyanúgy az értékeket teremtő filozófiai tevékenység is kapcsolatba hozható a filozófusok lét- és életviszonyaival. Tudományfilozófia és metafilozófia kéz a kézben járnak.

Kétségtelenül tanulságos volna ezt a kapcsolatot szisztematikusan bemutatni, ám ezúttal csak arra vállalkozunk, hogy néhány változatot szóba hozzunk, s ezekben az esetekben is arra fókuszálunk majd, hogy az adott szituációkba ágyazottak vajon miként viszonyulnak a „kalapácsoláshoz”.

2. Kezdjük azzal az életviteli szituációval, amikor az ember közvetlenül tudatában van annak, hogy van kalapácsa, és arról is van tapasztalata, hogy tudja használni azt. A szituációból származó bevett gyakorlatra vonatkozik a *szerszám* (vagy eszköz) *törvénye*,⁷ amelyet legtöbbször *Abraham*, a tudománypszichológia egyik alapítója megfogalmazásában idéznek: „... ha az egyetlen eszközöd egy kalapács, akkor mindent úgy kezelsz mintha szög volna”.⁸ Az összefüggés különféle változatai egyes kultúrákban közmondások formájában régóta terjedtek, de „világnézeti jelentőségre” a nevezett Abrahamok megfogalmazásai révén tett szert. Maga Maslow veti fel, hogy a törvény működni látszik a Thomas Kuhn által leírt „normál tudomány” paradigmakövető eljárásaiban.⁹ Ezzel együtt úgy tűnhet, hogy a törvénynek aligha van köze a totális kritikán alapuló értékteremtéshez, de vegyük figyelembe a következőket: A törvény az életszituációinkban megjelenő problémák azonosításában és megoldásában követett sajátos kulturális, kognitív törekvésünkről szól, amelyben a problémák eliminálásának követelménye minden egyéb szempontot felülír. A totális kritika

⁷ *Law of the instrument*, https://en.wikipedia.org/wiki/Law_of_the_instrument

⁸ Abraham H. MASLOW, *The Psychology of Science*. New York, Harper & Row, 1966, 15. A téma szakértői szerint azonban egy másik Abraham filozófusként már korábban beszélt és írt erről a törvényről, pl. ebben a változatban: „...adj egy kisfiúnak egy kalapácsot s úgy fogja találni, hogy mindent, amivel találkozik kalapálnia kell.” (Lásd: Abraham KAPLAN, *The Conduct of Inquiry: Methodology for Behavioral Science*. San Francisco, Chandler Publishing, 1964, 28.)

⁹ Boris KOŽNJAK, Kuhn Meets Maslow: The Psychology Behind Scientific Revolutions. *Journal for General Philosophy of Science*, 48, 257–287, 2017.

itt a problémákra irányul, és az értékeléssel keletkező érték a problémátlanság.¹⁰ Az önmagát megszüntetettként teremtő totális kritika. A kritikai és a teremtő totális megkülönböztethetlensége, az értékelés, amelynek során készek vagyunk mindent megváltoztatni annak érdekében, hogy semmi se változzon. Az apologetika logikája s a logika apológiája.

3. Ezzel a felfogással szöges ellentétben áll *Mark* nézetrendszere.¹¹ Létmódját és életvitelét a „könnyebb elképzelni a világvégét, mint a kapitalizmus végét” apologetika totális kritikájának szolgálatába állította, s Fredric Jameson és Slavoj Žižek nyomdokain haladva, a kortárs filmművészet és a populáris kultúra produktumainak érzékeny elemzéseivel alátámasztva keresi a kapitalizmus alternatíváját. Képesek vagyunk-e a kultúra egészét átható reménytelenség és mély depresszió körülményei között fenntartani a fennálló totális kritikájának igényét, s ha igen, mert muszáj, akkor hogyan? Túlélésünk érdekében elengedhetetlenül szükségünk van a teremtő kritikára, és talán már felsejlik az alternatíva – mondja Fisher, aki végül tragikus ultima rációként maga vált eszmetársai számára kalapáccsá.

Ezen a nyomon halad *Jonas* is, aki már könyvének címével is provokál: „Hogyan filozofálunk sarlóval és kalapáccsal?”¹² És persze később se adja alább: Marx nézeteinek Nietzsche szemléletmódjára alapozott értelmezése, azaz egy *nietzscheiánus marxizmus* kidolgozása Jonas Čeika célja. Noha Lukács György alighanem lesajnálóan legyintene, Jonas határozottan amellett érvel, hogy ezzel az eljárással Marx kapitalizmuskritikája és forradalmi programja új életre kelthető, és korunk társadalmának érvényes kritikai leírásához vezet. Nietzsche totális kritikáját az absztrakciók ellen veti be, s alkalmazásától reméli napjaink kézzel fogható alternatívájává tenni a marxi elméletre alapozott világtörténelmi haladást. A kalapáccsal való filozofálás Čeika szerint többek között a test megvetésének megszüntetésével a „testtel való” filozofálás, egy újraértelmezett materializmus. (Némileg hasonló ambíciók nyomán próbálta száz éve Marcuse Heidegger-től megtanulni az elvont kritikai eszmények realizálásának metodológiáit.) Čeika nietzscheiánus marxizmusa Nietzsche kritikai értékteremtő ambícióinak szinte minden összetevőjét hasznosítja (az absztrakciók uralma elleni radikális fellépéstől az örök visszatérésen át az embert felülmúló ember koncepciójáig) radikális társadalom- és kultúrkritikai programjának kidolgozása során.

¹⁰ Profán illusztráció lehet a lepukkant chicagói lakónegyed bontása, ahol a házakat romboló hatalmas bontógolyót lengető gépezet tetején, a romhalmaz, a mindent belepó törmelék és por felett büszkén virít a bontócég szlogenje: mi csináljuk a helyet!

¹¹ Mark FISHER, *Kapitalista realizmus. Nincs alternatíva?* ford. TILLMANN Ármin és ZEMPLÉNYI-KOVÁCS Barnabás, Budapest, Napvilág Kiadó, 2020.

¹² Jonas ČEIKA, *How to Philosophize with a Hammer and Sickle: Nietzsche and Marx for the Twenty-First Century*, London, Repeater Books, 2021.

Fisher aktív bloggerként,¹³ Čeika népszerű „youtuberként”¹⁴ jelentős méretű közösségeket hoztak létre, amelyeket az általuk képviselt totális kritika eljárásai formáltak, illetve formálnak ma is. A kritikai pozícióik által inspirált társadalomformáló forradalmi gyakorlatnak azonban nincs sok jele. Úgy tűnik, hogy közösségeik és követőik számára ezek a kalapácsok egyelőre túlságosan nehéznek – vagy talán túlságosan könnyűnek és hatástalannak – találtak.

4. Népszerűség dolgában aligha marad el tőlük *Byung-Chul*, annak ellenére, hogy létmódját és életvitelét tekintve (szembemelve egyébként Nietzschével és Lukáccsal is) leginkább egy hagyományos értelemben vett német filozófiaprofesszornak mutatkozik. Byung-Chul Han önálló kötetekben publikált filozófiai esszék összefüggő sorozatában¹⁵ tekinti át napjaink kultúráját és társadalmát. Bármerre néz, mindenütt ugyanazt látja: depresszióba süllyedt, kiegészített, kizsigerelt, borderline szindrómás embertömegek tengenek-lengenek a modern világ totális elidegenedettséggel formált szituációiban. Olyan, mintha Nietzsche utolsó emberének életét élnék – talán annyi különbséggel, hogy mindezt leginkább saját maguknak köszönhetik. Szerinte Heidegger, Baudrillard, Benjamin, Arendt vagy akár Handke is tudnak erről valamiket (bár legtöbbit persze Nietzsche), de minden korábbi tudás elégtelen a mai helyzet értelmezésében, akkor, amikor a visszájára fordult szabadságot képviselő kontroll a test helyett a pszichét veszi célba, s a felügyelet sajátos dialektikáját működtetve pszichopolitikával váltja fel a biopolitikát.

Esszéinek összességét tekintve Nietzsche többé-kevésbé felvállalt követőjeként Han mai világunk totális kritikáját próbálja működtetni. Tekinthejtjük igazi kalapácsos filozófusnak – bár talán inkább csak könnyített kiadásban. Han kohászati tanulmányokat is folytatott Koreában, így nyilván elég pontos elképzelése lehet a kalapálásról, de filozófiai kritikájában mintha visszariadna a teremtő kritikai gyakorlattól. Nála a fennálló totális kritikájából nemigen terem más, mint a fennálló elfogadhatatlanságának tudata. Ott áll világunk – joggal – lerombolt díszletei között, és szomorkásan nézi a romokat.

5. Világunk megértésének szándékával Han a tudat szféráját vette célba, *David* viszont pontosan az ellentétes utat járja. David Chalmers évtizedek óta az elmefilozófia egyik

¹³ ANDRÁS Csaba: Előszó, 7. In: Mark FISHER, *Kapitalista realizmus. Nincs alternatíva?*

¹⁴ *Jonas Čeika – CCK Philosophy* <https://www.youtube.com/channel/UCSkzHxIcfoEr69MWBdo0ppg>
Ennek a YouTube-csatornának/podcastnak jelenleg 221 ezer követője van. A csatornán elérhető több mint félszáz totális kritikai pozícióból létrehozott filozófiai videó némelyikének egymilliónál is több nézője volt.

¹⁵ Byung-Chul HAN, *A kiégés társadalma*, ford. MIKLÓDY Dóra és SIMON-SZABÓ Ágnes, Budapest, Typotex, 2019. Byung-Chul HAN, *A transzparencia társadalma*, ford. SZABÓ Csaba, Budapest, Ráció Kiadó, 2020. Byung-Chul HAN, *Pszichopolitika. A neoliberalizmus és az új hatalomtechnikák*, ford. CSORDÁS Gábor, Budapest, Typotex, 2021. Byung-Chul HAN, *Csillapító társadalom. A fájdalom ma*, ford. CSORDÁS Gábor, Budapest, Typotex, 2021.

meghatározó alakja, az ebben a témában szerzett tapasztalatokkal felvértezve kilépett a tudatfilozófia köréből, és a virtuális valóság filozófiai problémáit kezdte tanulmányozni.¹⁶ Eredményei kevésbé tűnnek eredetieknek (a virtuális valóság filozófiai problémáinak vizsgálata évtizedekre nyúlik vissza, és számos eredményt produkált, beleértve Chalmers jelenlegi álláspontjával homológ pozíciókat¹⁷), de Chalmers munkálkodása – tekintélye és hírneve révén – felértékelte a témakört. Chalmers (is) megállapítja, hogy a virtuális valóságra vonatkozó ismereteink miatt a valóság kritikai teremtő átértékelésére van szükség. Határozottan kijelenti, hogy a virtuális valóság objektumai és eseményei is valóságosak. Természetesen másfélék, mint a „fizikai” létezők, de valóságosságukhoz nem férhet semmi kétség. Egy ilyen álláspontnak természetesen számtalan filozófiai következménye van, s a feladat az, hogy ezek értékelését elvégezve új kultúrát és új világot teremtsünk. Egyszerűen szólva: a totális kritika tárgya ez esetben a valóság, s eredménye egy új struktúrájú világ.

A valóság átértékelése természetesen nem csak a virtuális valóságokkal való foglalkozás problémája. Az utóbbi néhány évtized egyik meghatározó jelentőségű kulturális fejleménye a játékos létmódnak, illetve a játéknak mint létmódnak a megjelenése és gyors terjedése. A játéknak mint valamiféle szabad cselekvésnek a megértése mindig is hordozta a szabadsághiányos emberi viszonyok kritikai értékelésének a lehetőségét. A videójátékok dominánssá válása következtében ehhez a lehetőséghez hozzáadódik a virtuális valóságok valóságosságát átértékelő praxisa is, s ebben a formában elérhetővé válik a játékosok számára a szabadság valósága. A totális valóságkritika virtuálisan szabaddá tesz. Ezen a területen dolgozik *Stefano*, aki filozófus, hermeneuta és játéktervező egy személyben. Heidegger és Ihde technikafilozófiája, Vattimo (és a Warcraft) problémáinak értelmezése és játékkonstrukciókban való hasznosítása a vállalt feladata.¹⁸ Gualeni digitális kalapácsról beszél, de mint minden digitális létező, ez is virtuálisan valóságos. Amiként azok a digitális kalapácsolás révén értelmezhető játékelemek is.

6. Ha most felidézzük *Robert*nek a szerszám törvényéhez fűzött ama kommentárját, mely szerint „ha nincs kalapácsod, akkor semmit se akarsz szögnek látni”,¹⁹ akkor rájöhetünk, hogy mind ez idáig, noha szükséges lett volna, de nem foglalkoztunk azzal, hogy miként is készül a kalapács, hogy milyen mechanizmusok és cselekedetek

¹⁶ David J. CHALMERS, *Reality+ : Virtual Worlds and the Problems of Philosophy*. New York, W. W. Norton & Company, 2022.

¹⁷ Lásd pl. Thomas K. METZINGER, Why Is Virtual Reality Interesting for Philosophers? *Frontiers in Robotics and AI*, 5, Article 101, 2018.

¹⁸ Stefano GUALENI, *Virtual Worlds as Philosophical Tools: How to Philosophize with a Digital Hammer*, Basingstoke, Palgrave Macmillan, 2015.

¹⁹ Robert KAGAN, *Of Paradise and Power: America and Europe in the New World Order*, New York, Vintage Books, 2004, 28.

révén alakul ki a totális kritikai pozíció, azaz ha nem rendelkezünk vele, akkor miként csinálhatunk kalapácsot. Ezzel a problémával megérkeztünk a technika kérdéséhez.

Az emberi lét feltétele az ember létviszonyainak folyamatos önelőállítás, s az ezt szolgáló, az emberi létszükségletek és élethelyzetek felett legalább részben sikeresen gyakorolt kontroll. Az emberi gyakorlatnak azt az aspektusát, azt a vonatkozását, melynek során megvalósul az embernek egy-egy adott szituáció fölötti uralma, technikának nevezzük. A *technika* tehát valamilyen szituáció feletti sikeres kontroll, amelynek következtében a szituáció nem természetadta módon, hanem mesterségesen, valamilyen részben az ember által kitűzött célok szerint alakul. A (technikainak is nevezhető) szituáció mindig inhomogén és strukturált, s a következő komponenseit azonosíthatjuk: 1) természetes és mesterséges létezők adott sokasága, 2) az ember cselekvése, ügyködése, a cselekvő ember, 3) az ember célja, 4) a szituációhoz kötött eszköz. Technikák működtetése következtében mesterséges létezők végtelen sokasága jön létre. Történeti perspektívában a technika az emberi viszonyoknak, a kultúrának, illetve az embernek magának a létrehozójaként és fenntartójaként nyilvánvalóan egyidős az emberrel, s az emberi lét örök adottsága.

Andrew segítségével megérthetjük, hogy technika és társadalom összetett viszonyban vannak egymással.²⁰ Egyrészt technikákkal hozzuk létre az emberi világot (beleértve a kultúrát, a kritikát, az értékeléseket és átértékeléseket), másrészt a technikák társadalmi és kulturális termékek. A komplex rendszerekre jellemző körkörös okozás következtében kiviláglik, hogy az ember szabad tette saját magának, illetve saját világának konstrukciója.

Ha nincs kalapácsunk, akkor tehát csinálni kell.²¹ A totális kritika eszközrendszerét is minden konkrét esetben a saját világunkban való érvényesség reményében újra és újra elő kell állítani. Persze nem kell a nulláról indulnunk, de a feladat megoldását nem lehet megúszni: másokra, például Nietzsche-re, Marxra, Lukácsra, Heideggerre vagy Marcuse-ra hagyatkozni ér, de könnyen lehet ér-telmetlen.

7. *Ágnes* azt M1-esen (nem a televízióban) valahol Győr környékén azt mondta, hogy manapság a filozófiát kétféleképpen szokták elrontani. Egyesek beletemetkeznek filozófiatörténeti elemzésekbe, egy vagy néhány kiválasztott filozófus gondolatvilágába, s saját filozófiai feladatukat abban látják, hogy választott hősük nézeteiben a lehető legpotthosabbak legyenek, azokat a lehető legpontosabban rekonstruálják, s tartásák

²⁰ Andrew FEENBERG, *Questioning Technology*. London and New York, Routledge, 1999, valamint pl. Robert C. SCHARFF and Val DUSEK, (eds.) *Philosophy of Technology. The Technological Condition: An Anthology*. Second Edition. Chichester: Wiley Blackwell, 2014.

²¹ Mi sem természetesebb, mint hogy a kétezer követővel rendelkező *Society for Philosophy and Technology* Facebook-csoportjának címlapképe egy méretes birminghami szöghúzó kalapács <https://www.facebook.com/groups/SocPhilTech>

benne a filozófia aktuális közegében. Mások viszont afféle rejtvényfejtésként művelik a filozófiát, logikai, nyelvi, analitikus képességeiket csillogtatva, régi és új dilemmák tárgyalásainak és megoldásaiknak kifinomult kritikai elemzéseivel járulnak hozzá a filozófiai megismerés fejlődéséhez. Heller Ágnes szerint ezek elhibázott eljárások, s a valódi filozófiai tevékenység nem korlátozódhat ezekre.²²

Úgy tűnik, világos, hogy mi kifogásolható a „professzionális” filozófia munkásainak Heller által is elutasított metodológiáiban: kritikai szemléletmódjuk önként vállalt korlátai. Nem hoznak létre és nem alkalmaznak totális kritikai eszközként nietzschei kalapácsot. Konkrét filozófiai szövegek s azok értelmezésének metodológiái, illetve bizonyos logikai és nyelvi szabályok létesítése, elismerése és követése jelölik ki tevékenységük kereteit. Nem használnak kalapácsot, illetve csakis paradox módon: ha nincs lerombolnivalójuk, akkor van náluk kalapács, de ha volna mit lerombolni, akkor nincs. Ez a kalapács paradoxona. Vannak rendszereik, de szeretik őket. A bálványdöntögetés helyébe a bálványsimogatás lép.

8. Az Academia.edu portálon hónapok óta zajlik egy vita az „akadémiai filozófia” örökösen megfigyelhető ürességéről s az arra való furcsa képtelenségéről, hogy az egyetlen fontos kérdéssel foglalkozzon. Igazából mindegy is, hogy most konkrétan miket képviselnek a vita hozzászólói, ami érdekes, az inkább az ilyen típusú vitáknak az örökös kulturális jelenléte. Mostanában viszont tanúi lehetünk ezügyben egy új fejleménynek: a filozófiai podcastok megjelenésének és terjedésének, amelyek – más tematikájú podcastokhoz hasonlóan – tipikusan a YouTube portálon elérhető, követhető, nézhető, hallgatható és kommentelhető videók.²³ Az őket létrehozó, tematikájukat, tartalmaikat és formáikat meghatározó és általában azokat elő is adó vagy megjelenítő „youtuberek” sajátos „véleményvezérek”: különféle filozófiai, kulturális, politikai kérdésekben foglalnak állást s népszerűsítik álláspontjaikat rendkívül hatékonyan és nagyon széles körben.²⁴

²² Sajnálatos módon nem tudom semmivel sem alátámasztani, hogy hitelesen idézem Heller Ágnes eme néhány évvel ezelőtti álláspontját (bár mások is jelen voltak, de ez se segít). Sőt, ő nyilván sokkal világosabban és pontosabban fejezte ki magát, így maradjunk annyiban, hogy ez szóbeli közlés. Akkoriban készült vele egy videóinterjú a Lukács-archívumban fiatal látogatók körében, ahol (angolul) hasonló szellemben nyilatkozott, de sajnos ezt a forrást nem voltam képes most megtalálni.

²³ A jelenségre és jelentőségére Bíró Júlia hívta fel a figyelmemet. Köszönet érte!

²⁴ Ebbe a körbe tartozik a korábban már említett *Jonas Ceika* – CCK Philosophy <https://www.youtube.com/channel/UCSkzHxIcfoEr69MWBdo0ppg>. De vannak nálánál sokkal ismertebb és hatékonyabb podcastok is. Ilyen például *Natalie Wynn* ContraPoints csatornája <https://www.youtube.com/user/contrapoints>, tájékoztató: ContraPoints (Natalie Wynn) <https://en.wikipedia.org/wiki/ContraPoints>, illetve <https://www.contrapoints.com/>. Vagy *Abigail Thorn* Philosophy Tube csatornája: https://www.youtube.com/channel/UC2PA-AKmvPpU6NKCGtZq_rKQ. Tájékoztódní itt lehet: Abigail Thorn (Philosophy Tube) https://en.wikipedia.org/wiki/Abigail_Thorn. Utóbbiak követői tábora többmilliós. Filozófiai véleményformáló hatásuk rendkívül jelentős. Újabban a Magyar Filozófiai Társaság is elindított egy *Kontra-poszt* elnevezésű némileg hasonló előadás-sorozatot.

Az efféle filozófiai podcastok könnyedén és természetes módon lépnek túl az „akadémiai filozofálás” természetlenségén. Általában eleve valamely aktuális életviteli vagy kulturálisan jelentős problémát mutatnak be és elemeznek, így extenzív totalitásuk szinte műfaji követelmény. Szerkesztésük, dramaturgiájuk lehetővé teszi az intenzív totalításra való törekvést is. Totális kritikai praxisukban a haszontalan és természetlen filozófiai problémák helyébe élethelyzetek átértékeléseit állítják. Összességében változatos és egyenetlen módon „kalapálnak”, s amiként Jonas Čeika esetében láttuk: vezetnek utak innen a klasszikusabb módon működtetett filozofálás mezejére is. Nietzsche egyszer-másszor talán dionüszoszi motívumokra is rácsodálkozna számítógépe képernyőjére tapadva.

9. Amiként fentebb is szóba került már, az ember nélkülözhetetlen technikai aktivitásának legfontosabb terméke önmaga. Az ebben a procedúrában folyamatosan létrehozott mesterséges létezőhöz, az „emberi természethez” való kritikai viszony minden totális kritika meghatározó jelentőségű komponense. Éppen emiatt különösen érdekes, hogy az ember természetében szükségképpen jelen lévő technikai „elemekre” sok filozófus is csak az utóbbi évtizedekben figyelt fel. Az úgynevezett *transzhumanizmus*, illetve *poszthumanizmus* művelői²⁵ hirtelen rácsodálkoztak ilyen vagy olyan „gépezeteknek” az emberi testben vagy elmében való jelenlétére, s az ember-gép konglomerátum szingularitásáról kezdtek értekezni komoly és felelősségteljes stílusban. Sajnálatos, de ezt igencsak elhibázták. Azt képelték, hogy csak a gépek technikai termékek, holott, amint fentebb is utaltunk rá, erről szó sincs. A technikai szingularitás bekövetkezése, vagyis a technikáknak az emberi természettől való elválaszthatatlansága az ember kifejlődésének nélkülözhetetlen összetevője volt mindig és marad mindörökké.

Amikor Nietzsche az emberi természet totális kritikájának következtében az embert meghaladó emberről beszél, akkor természetesen, a mai „humanistáktól” eltérően, nem követ el egy ilyen elemi hibát. Nietzsche kalapácsa valóságosan működik, az emberi természet átértékelése (mindig) napirenden van, ám a „humanista” filozófusok kalapácsára a múlt homálya vetül.

10. Vadonatúj létmódok és életviteli lehetőségek formálódnak egy sajátos, ám napjainkban már teljesen általánosan alkalmazott technika, az internethasználat következtében. Az internethasználatnak az utóbbi 10-15 évben (mindenekelőtt a közösségi média, a Facebook, a Twitter, a YouTube s társaik közegében) megfigyelhető változásai nyomán olyan, korábban nem igazán várt, de ma már nagy jelentőségű kulturális fejlemények

²⁵ Lásd pl. HORVÁTH Márk, LOVÁSZ Ádám, NEMES Z. Márió, *A poszthumanizmus változatai. Ember, embertelen és ember utáni*, Budapest, Prae Kiadó, 2019.

lettek meghatározó jelentőségűek, mint az összeesküvés-elméletek, az álhírek, a dezinformációs törekvések megjelenésének és gyors terjedésének jelenségei.²⁶

A közösségi média efféle „paranoid” használatának feltétele (és következménye is) a valóságértelmezés tömeges mértékben megnyilvánuló radikális átalakulása. Az egyetlen „objektív” valóságba, a „tények” kétségbevonhatatlanságába, a tudás, az ismeretek, az információk ellenőrizhetőségébe vetett hit tömeges megrendülése, az „alternatív” tények, valamint az igazság radikális individualizálódása, relativizálódása és pluralizálódása iránti tömeges igény egy új kor, új kultúra, új világ eljövetelét jelzi: néhány év óta a posztigazság (igazság/tények utáni) korszakának polgáraivá (is) lettünk.

A kialakult helyzet olyan, mintha a fennálló valóság totális kritikáját egy végletesen pluralizált közeg, az összes internethasználó külön-külön elvégezné, s a közös valóság helyébe saját, átértelmezett értékeket, igazságokat, saját valóságokat állítana. Az embert felülmúló ember végtelen számú realizációja népesíti be az internethasználat által konstruált új emberi létmód, a hálólét tereit. Olyan, mintha Nietzsche totális kritikája juttatta volna idáig s alakítaná ma is világunkat. És *Steve* is úgy látja: nincs visszatérés, a posztigazság uralma végleges, nincs mit tenni, úgy tűnik, ez most már így is marad.²⁷

Azt azonban muszáj észrevennünk, hogy e végtelen individualitás és pluralitás nagyrészt pusztá látszat. A nethasználók egyáltalán nincsenek felkészülve ugyanis saját törekvéseik megvalósítására, s kritikai átértelmezéseikben a legkülönbélebb befolyásoló tényezőknél kiszolgáltatva cselekszenek. A tömegek által gyakorolt értékteremtő kritikák az ismert paranoid eredményekre vezetnek: az értékelések individuális felszabadulása helyett vagy mellett univerzális elidegenedettségek is érvényre jut.

11. Az tehát eléggé nyilvánvaló, hogy a posztigazság előtti korszak elmúlt, s a nethasználatban öntudatra lett, a totális kritikai tevékenységbe belekóstolt individualizált tömeg nem fog lemondani saját kalapácsos gyakorlatairól. De vajon ezzel együtt van-e rá esély, vannak-e bármiféle elképzelések valamiféle közös valóság, újfajta igazság, közösen realizált értékelések újra-előállítására? Lehet-e nemvalóságokból valóságot, ostobaságokból igazságot konstruálni, és vajon keresztülhazudhatjuk e magunkat az igazságig?

Azt reméljük, hogy a bizonyossággal, az igazsággal, illetve a valósággal kapcsolatos netkulturális válságból nem a posztigazság praxisának (egyébként is reménytelennek látszó) tiltásával vagy tagadásával, hanem a működtetése nyomán keletkező tartalmaknak egy új, alternatív világrendbe való integrálásával juthatunk ki. Vagyis mivel együtt kell élnünk a posztigazsággal, el kell fogadnunk, hogy a valóságértelmezések

²⁶ KREKÓ Péter, *Tömegparanoia 2.0 – Összeesküvés-elméletek, álhírek és dezinformáció*. Budapest, Athenaeum Kiadó, 2021.

²⁷ Steve FULLER, *Nietzschean Meditations. Untimely Thoughts at the Dawn of the Transhuman Era*. (Posthuman Studies. Volume 1), Basel, Schwabe Verlag, 2019.

az individuumoknál generálódnak, és a feladat az, hogy ezek valóságosságát és igazságát valamiképpen értékeljük, „felmérjük” őket, számoljunk velük, s felhasználjuk az individuális valóságokból alkalmas módon szerveződő közös valóság új képéhez. Ma még aligha tudjuk, hogyan. A posztigazságok kontextusaiban létesülő „posztvilág” az, ahol a valóság konstruált, relatív, mérhető, de van. A posztigazság korszakát meghaladó „posztvilág” a virtualitás világának realizációjaként fogható fel. A filozófusok eddig a valóság különböző totális kritikáit értelmezték, a feladat az, hogy létrehozzák.

*

Hogyan filozofálunk kalapács nélkül? Nietzsche azt mondja, hogy az ilyen munkálkodás – tulajdonképpen – haszontalan, hiszen így „amit ma építenek, holnapra porba hull”.²⁸ Ám a fentebb előadott tizenegy tézis építkezői se jutottak valami sokra: „amit raktak, délig leomlott estére, amit estig raktak, leomlott reggelre”. Próbálkoztak ilyen-olyan kalapácsnak tűnő szerszámokkal, de láthatóan egyikőjük se talált rá a nietzschei kalapácsra. Talán mert nem volt közöttük táncos.²⁹

²⁸ NIETZSCHE: *Ecce homo*, 53.

²⁹ Gilles DELEUZE, Nietzsche filozófiája. ford. SUTYÁK Tibor, *Vulgo*, 2(1-2), 424–434, 2000.

Torma Anita

Percepció és figyelem Husserl gondolkodásában¹

Az észlelés szelektivitása és az a tény, hogy mindig több inger éri el érzékszerveinket, mint amennyit ténylegesen észreveszünk, mindannyiunk számára evidensnek tekintett jelenség. Az a gondolat, hogy ezek a folyamatok jóval bonyolultabbak a korábban feltételezettnél, és a percepcióra nem egyszerűen ráépül, hanem azt már eleve áthatja a megismerés, huszadik századi fenomenológiai és pszichológiai tanulmányok nyomán válik magától értetődővé. A kérdés azonban, hogy miként fonódnak össze az észlelés különböző szintjein jelen lévő alacsonyabb és magasabb szintű folyamatok, továbbra sem válaszolható meg könnyen. Az észlelés és a figyelem viszonyának tárgyalásai ezen funkciók teljes szétválasztásától az utóbbi észlelésbe olvasztásáig terjednek. Míg az egyik felfogás a figyelmet az észlelés funkcionális elemének tartja, addig a másik megközelítés szerint a figyelem szinte teljes mértékben az autonóm egyén ellenőrzése alatt áll. Tanulmányomban a figyelem és a percepció problematikájának egy lehetséges megoldását Edmund Husserl tanulmányaiból kiindulva szeretném felvázolni, egy olyan értelmezés alapján, amely a figyelem két eltérő értelmére mutat rá.

Husserl korának szenzualista, fizikalista elméletei a figyelem funkcióját jellemzően az érzetadatok vagy pszichés képzetek (reprezentációk) összekapcsolásával és diszkriminációjával kötötték össze, ez a megközelítés azonban nem tett különbséget a figyelem tárgya és tartalma között.²

Induljunk ki egy ismerős tapasztalat fenomenológiai leírásából. A sötét asztallapon, egy már ismerős észlelési mezőn (Blickfeld) tárgyakat látok: laptop, papírlapok ferdén egymásra fektetve, kábelek, tollak stb. A figyelmem ezek között vándorol s vesz észre új és meglepetést kiváltó részleteket, nem pedig egy tárgyi jelentéseket nélkülöző érzéki mezőn kalandozik. Hónappal ezelőtt vásárolt új laptopomon csak most veszem észre, hogy kamerája egy csúszkával lezárható. Ez kellemes meglepetést okoz, de van egy olyan

¹ Írásomat mesterem és kollégám, Schwendtner Tibor tiszteletére ajánlom szeretettel.

² Husserl a modern (elsősorban szenzualisztikus) pszichológia legfontosabb előzményének a psziché locke-i naturalizálását tartja. Locke teóriájában a komplex tárgy tulajdonságai olyan részkepzetekként jelennek meg, amelyek a figyelem teljesítményeként értett absztrakcióval „kivonhatók” belőle. Az absztrakció figyelemteóriájának kritikája: Husserliana XIX/1. *Logische Untersuchungen. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*. Szerk. Ursula Panzer, Halle: 1901; rev. ed. 1922. The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1984. 19.§, 20.§ A.

érzésem, hogy eddig is láttam ezt az alig feltűnő elemet, csupán elsiklottam felette. Úgy tűnik, hogy egy lehetséges meglepetést kiváltó észrevétel és az az egykedvű figyelem, amelyet az ismerős tárgyi mező egy elemére irányítok, valamiképpen különböznek.

Vajon az ilyen észrevételek csak az énszerű figyelem teljesítményei, vagy valamilyen módon már jelen vannak egy nyelvi kifejezhető tárgyi összefüggésekkel izomorf esztétikai mezőn?³

Husserl számára egyértelmű, hogy egy tárgy vagy tényállás fogalmi megragadásához az érzékelt tárgyi mezőnek olyan szerkezettel kell rendelkeznie, amely a fogalmi jelentésekkel többé-kevésbé fedésbe kerülhet. A korai terminológiával élve egy „felfogásforma” vázolja elő számunkra a potenciális jövőbeli észleleteket, a még és a gyakorlatilag nem észleltet, mindazt, amire figyelmünk potenciálisan irányulhat,⁴ az észlelési mezőt konstituáló „felfogás” pedig többféle vélekedésintenció fundamentuma lehet.⁵

A Logikai vizsgálódások lapjain a figyelem egy tágabb értelmében⁶ az intencionális aktusok egy szükségszerű, fundamentális modifikációjára vonatkozik. Ez az intencionális modifikáció nem csupán bizonyos aktusokat tüntet ki, hanem minden aktushoz hozzátartozik. Ugyanez az Ideenben „az intencionális modifikációk alapmódusza”,⁷ amely az aktus tárgyát vagy legalábbis noématis magját⁸ érintetlenül hagyja. A tulajdonképpeni észrevétel (Aufmerken)⁹ ezzel szemben az intencionális modifikációkon belül egy – az „észrevett tartalmak” vagy a „tudat” talaján¹⁰ fundált – előnyben részesítés.¹¹ Az énszerű figyelem, az odafordulás vagy észrevétel ugyanis egy már előzetesen konstituált talajon mozog, az énszerű odafordulást, megragadást megelőzi az észlelési mező konstitúciója.

Az 1904/5-ös előadások (Hauptstücke aus der Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis) második fő részében (Über Aufmerksamkeit. Meinung) Husserl a figyelmet

³ BÉGOUT, Bruce: „Husserl and the Phenomenology of Attention.” in: *Rediscovering Phenomenology*. Szerk.: Boi, Kerszberg, Patras. Springer. Dordrecht. 2007. 21. Utóbbi esetben a figyelem szerepe inkább absztraktív, mint konstitutív.

⁴ Husserliana XI. *Analysen zur passiven Synthesis. Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten, 1918-1926*. Szerk. Margot Fleischer, The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1966. 1.

⁵ Ebben az észlelt tárgy éppen akként vett, mint ami a tárgyban aktuálisan vélt. Ez a vélekedés túlnyúlik a ténylegesen adotton. Husserliana XI. 3.

⁶ Husserliana XIX/2. 23.§ 163.sk

⁷ Husserliana III. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*. Szerk. Walter Biemel, The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff Publishers, 1950. 215.

⁸ Mint tárgy értelem.

⁹ Valószínűleg éppen e félreérthetőség miatt módosítja Husserl később fogalomhasználatát.

¹⁰ Az első kiadásban „Bemerkung”, a másodikban „Bewusstsein”. „Das bloße Dasein eines Inhalts im psychischen Zusammenhang ist aber nichts weniger als dessen Gemeintsein. Dies erwächst zuerst im ‘Bemerkung’ dieses Inhalts, das als ein Absehen auf denselben, eben ein Vorstellen ist.” Husserliana XIX.165.

¹¹ Husserliana XIX/1. 163 f.

ismét szoros kapcsolatban tárgyalja, de nem azonosítja a figyelemhez hasonlóan kitüntetető funkcióval rendelkező vélekedéssel (Meinung). Ez utóbbi tárgyat „előnyben részesítő”, de egyszerre „alakító” karakterrel is rendelkezik,¹² s kitüntetető vélekedésként a tág értelemben vett észlelés magját alkotja.

Ezekben az előadásokban Husserl az észlelés három különböző értelmét különbözteti meg egymástól.¹³ Az észlelést mint vélekedésaktust szűk értelemben (mint intenciót pregnáns értelemben) kitüntetető figyelmet, vagyis a tárgyat magában vélő, kiemelő aktust, másrészt mint vélekedést szekundér értelemben, végül mint pusztán perceptív felfogást. Vessük először össze az első kettőt.

(1) Az első értelem az explicit észlelésnek felel meg, ami a vélt tartalomtól függ. Például egy labdahalom vagy egy szénakazal észlelése esetében az egyes részleteket (a labdákat, a széna egyes darabkáit) nem észlelem külön-külön, azonban észlelésemben benne rejlik ennek is a lehetősége. Egy explicit kollektív képzet esetében azonban (pl. három labda, öt fűszál) az egyes elemek külön-külön is észleltek-véltek, s ezek egy kollektív képzetben primer módon együtt vélték.

(2) Az észlelés mint vélekedés nem csupán a közvetlenül megcélzottat jelenti, hanem a szekundér módon észleltet is. Gondoljunk azokra a tárgyakra, amelyekre kitüntetetten nem fordítom figyelmemet, azonban mégis egyértelműen és határozottan észleltek. Ha az előttem fekvő könyv látványára koncentrálok a figyelmemet, ettől nem választható el annak az észlelt íróasztalnak a lapja, amelyen fekszik, figyelmemet pedig a tárgyi környezet megváltozása nélkül (Gurwitschnál ez a kontextus) könnyedén felé fordíthatom.

A figyelem mint pusztán intencionális modifikáció a tárgy és háttere, illetve ezek elemei között változik/módosul, ahol Husserl a tisztaság vagy határozottság/pontosság (Klarheit, Deutlichkeit) eltérő fokozatait állapítja meg, attól függően, hogy az adott tartalom mennyire esik távol a tematikus figyelem tárgyától. A „tisztá képzet” elkülönített tárgyfelfogásra utal, amelyen belül a tárgy lehet elsődlegesen vagy másodlagosan figyelt. Ezek adják tehát az aktuálisan figyelt és észrevett körét. (*Bemerkst*).

A tiszta képzetet övező aktuális észlelési udvar adja az észlelés momentán pillantásmezejét (*Blickfeld*), az aktuális prezentáló benyomások összességét. Husserl ezt a mezőt mint az észlelhetőt (*Merkliche*) jegyzi.¹⁴ A Merklische terjedelme azonban kétféleképpen is érthető, s ehhez mindenképp meg kell különböztetnünk a vélekedés értelmében vett kontextust a korábban a vélő figyelmet megelőző formai mozzanatoktól.¹⁵

¹² Husserliana XXXVIII. *Wahrnehmung und Aufmerksamkeit. Texte aus dem Nachlass (1893-1912)*. Szerk. Thomas Vongehr and Regula Giuliani, New York: Springer, 2005. §. 18.

¹³ Husserliana XXXVIII. §.29. 120.

¹⁴ „[Der Merklische] umfasst alles im gegebenen Zeitpunkt dem psychischen Individuum zu expliziter Wahrnehmung Kommende oder unmittelbar Bereitliegende” Husserliana XXXVIII. 90.

¹⁵ Gurwitsch szerint Husserl felfogásában a mező bármely része izolálható, azaz a figyelem kiválasztó funkciója nem különböztetendő meg egy előzetes (Gestalt-szerű) kiemelkedéstől. Aron GURWITSCH:

Az észrevehető egyrészt a vélekedés vagy vélekedésként értett figyelem felől közélíthető meg, s magában foglalja egyrészt azokat az intenciókat, amelyek betöltése az elsődleges figyelem tárgyainak körén kívül passzív módon megvalósult, vagy annak küszöbén áll. Például az előbbi példával ellentétben kényelmetlen meglepetést okoz, amikor megtudom, hogy az új számítógépen nincs VGA-kimenet. Ennek a hiányát nem észlelem, meglétét gondolkodás nélkül, korábbi tapasztalataimból kiindulva előfeltételeztem. Nem arról van szó, hogy nem vettem észre, hanem arról, hogy nem néztem meg alaposan. A VGA-kimenet megléte vagy hiánya itt a tárgyi értelemhez tartozó várakozáshorizont egy elemeként is felfogható, husserli terminológiával a hülétikus mező talaján betöltődésre váró noématikus értelem.

Az ismerős környezetet részben „meg kell tanulnom”, hogy kitüntetett figyelmem egy már ismerős tárgyi környezetben kalandozzon. Egy sohasem látott táj előtt figyelmem elválaszthatatlanul az észlelés aktusához tartozik, a noématikus tárgyi mezőhöz tartozó előfeltételezések és várakozások gazdagodásával együtt. Az „észrevehető” köréhez sorolhatók továbbá azok az afficiáló tartalmak, amelyek az aktuális érdeklődésintenciókkal versengőként várnak arra, hogy az én megragadó figyelme feléjük forduljon.

(3) Az észlelés harmadik, legtagább értelme kapcsán újra komoly nehézségekbe ütközünk. Az észlelés e kérdéses értelme a pusztá perceptív felfogást (nem apperceptiók) foglalja magában,¹⁶ olyan „zavaros” képzeteket, amelyek a világosan adódó képzeteket kísérik egy olyan háttér módján, amelyek felé az apperceptív én potenciálisan fordulhat. Ezek a tartalmak nem válnak aktuális tárgyi vélekedés hordozóivá, bennük tárgy és adottsága nem választható külön.¹⁷ Az Ideenben kidolgozott hülé-morfé, illetve noézis-noéma elmélet terminusaival kifejezve a hülétikus mező bizonyos elrendezettsége ugyan alapjául szolgál a tulajdonképpeni észlelésnek, azonban az énszerű figyelmet megelőzően, passzív adódásában még nem konstituál noématikus, tárgyi kontextust.

Husserl a figyelem és a vélekedés kapcsán mindig hangsúlyozza azok tárgyának és tartalmának megkülönböztetését,¹⁸ azaz a tárgyra figyelünk, nem arra az érzéki (afficiáló) adatra, amely a vélekedésintenció tartalmát alkotja. Mégis az észleleti mezőmben különös módon „megfigyelhetem”, hogy miként tapasztalom a perifériális mezőt. Egy „retroaktív reflexióban”¹⁹ figyelhetek (látszólag paradox módon) a „nem

The Collected Works of Aron Gurwitsch (1901-1973) Vol. III. The Field of Consciousness: Phenomenology of Theme, Thematic Field, and Marginal Consciousness Szerk: Richard M. Zaner, Lester Embree, Springer, Dordrecht Heidelberg London New York, 2010. 261.sk

¹⁶ Husserliana XXXVIII 29.§

¹⁷ Velük kapcsolatban felmerül a kérdés, hogyan lehetséges egyáltalán pusztán percipiált háttér, és hogyan különböztethetjük meg az abszolút tudattalantól.

¹⁸ Husserliana XXXVIII. 86.

¹⁹ A retroaktivitás fogalmát Ullmann Tamás a genetikus fenomenológia egyik legjelentősebb teljesítményének tartja, amely egyúttal a passzivitás területéhez való hozzáférést is lehetővé teszi. Arról a fenoménról

figyeltre”.²⁰ Ekkor nem pusztán az adott kontextuson belül vándorol el az észlelt tárgyról a háttértárgyak felé a figyelmem, hanem a korábbi tárgy helyett a háttér szubjektív adódását teszem észlelésem, illetve figyelmem tárgyává, témájává.²¹ A figyelem tematikus tárgya nemcsak a kontextuson belül, hanem a tematikus kontextussal együtt változhat meg úgy, hogy az észlelési mező változatlan marad. Lehetséges tehát, hogy az érzéki észlelés, a tárgyi környezet elkülönített adódásának fókusza nem esik szükségképpen egybe egy másik értelemben vett, előnyben részesítő figyelem fókuszával. Ezzel különválasztjuk a tematikus figyelmet meghatározó akciót, amely érdeklődésünknek megfelelően mozdulhat el, attól a teljesítménytől, amely a tárgyi mező szintén horizontszerű elrendezettségét határozza meg. A figyelem mozgástere lehet valóban független az észlelési mező szerveződésétől?

Ha a passzívan adott észlelési szféra egy horizontszerűen konstituálódó, autochton szerveződésű tárgyi (noématikus) tudatmező, akkor ezen a mezőn bármely elem csak kontextusában lehet az, ami. Egy vonal például önmagában nem azonosítható a háromszög egyik oldalával. Aron Gurwitsch felfogása szerint ezért felel az érdeklődés által vezetett doxikus, tematizáló figyelem. Gurwitsch a tudat mezejének azon köreit megkülönböztetve, amelyek középpontjában a tematikus figyelem tárgya áll, objektív komponensekről beszél. Ezek a tematikus figyelem, a figyelem kontextusa és egy marginális mező. Gurwitsch úgy fogalmaz, hogy figyelmünk fókusza (ami elsődlegesen figyelt) a tematikus kontextuson belül vándorol (másodlagos észlelés), ezt pedig egy háló övezi, a figyelem legtágabb értelemben vett horizontja. A noématikus jelentésrétegek absztraktív módon izoláltak, s a tárgyat meghatározásai hogyanjában (pl. egy háromszög oldala) rögzítik. Gurwitsch a noématikus magot az énszerű figyelem tárgyával azonosítja, amit a beállítódás (érdeklődés) határoz meg, s ez fedésben állhat a tematikus mezőn szemléleti adottságai hogyanjában megjelenő „nucleus”-szal.

Egy másik álláspontot képvisel Bruce Bégout, aki a figyelem kettősségére vonatkozó tézisért részben Gurwitsch vonatkozó munkáira,²² részben az *Erfahrung und Urteil* előadásaira alapozva fejti ki, ahol a korábbi, pusztán modifikáló funkció mellett egy

van szó, amikor egy jelen affekció egy korábban nem vagy kevésbé tudatos eseménysorozatot ébreszt fel, visszamenőlegesen az időben (az eleven jelen hatókörében zajló) vagy már lezajlott múltbeli élmények felébresztve új értelmet nyerne egy jelenbéli esemény hatására (az emlékezeti szférára kiterjedő). Az ébresztő affektív erő mindig a jelenhez kapcsolódik, az ébresztés a jelenbe hoz, de nem időbeli értelemben. Mindegy, hogy az elsüllyedt múlt lesüllyedt fenomenjeiről van szó, vagy a jelen, illetve retencionális múlt egy háttérzetéről, egyformán egy eredetileg időtlen háttérből bukkannak fel. ULLMANN Tamás: A láthatatlan forma, L'Harmattan, Budapest, 2010. 278.

²⁰ BÉGOUT 2007. 20.sk

²¹ Emellett valószínűnek tűnik, hogy az észlelési háttérre irányulásom pusztán utólagos, s figyelmem oda-vissza ugrál észlelés és a rá való reflexió között.

²² GURWITSCH 2010.

doxikus/tetikus orientáció értelmében vett figyelem kap szerepet,²³ s a figyelem e két szintjének és funkciójának tárgyalását a passzív szintézisek genetikus fenomenológiai elemzéseikhez kapcsolja.

Az érdeklődés által vezetett orientáció mellett Bégout az attentió másik formájához tartozó teljesítménynek tekinti azt, amelyik az affekciók által meghatározott. Ezt a figyelem marginális (nem tematikus) szintjével köti össze,²⁴ s megjegyzi, hogy az affektív mezőnek a tematikus figyelemhez való nagymértékű hasonlósága, illetve a perceptuális mező és érdeklődés versengése arra utal, hogy már az érzéki mező konstitúciója sem nélkülözi az én részvételét.²⁵ „Minden tudat [...] affekció vagy attentió [és] a különbség passzivitás és aktivitás, affekció és attentió között kizárólag az én részvételének fokozatán múlik.”²⁶ Gurwitsch álláspontjától eltérően a figyelem tematikus tárgya nem fedi az előzetesen adott tárgyat, hanem már eleve mindkettő énszerű akció, így a figyelem nem pusztá odafordulás a passzívan konstituálthoz. Az attentcionális fordulat sem nem oka, sem nem pusztá következménye a tárgyi mező strukturáltságának, hanem mindkettő egyserre.

Álláspontom közel áll Bégout megközelítéséhez, azzal a különbséggel, hogy véleményem szerint az észlelés, illetve figyelem horizontális szerkezetében hangsúlyozottan különbséget kell tennünk a pusztá affektív háttér és a vélt/tematikus mező marginális része között. A pusztán passzívan konstituálódó adódása még nem lehet *elkülönített*, a tárgyi mező konstitúciója pedig nem nélkülözheti az énszerű aktusok szerepét. Az aktív és a passzív között ugyanis az énszerű odafordulásnak nem pusztán fokozati, hanem minőségi különbségét is megtaláljuk.

Husserlnél háttér és horizont értelme nem mosható egybe annak ellenére, hogy a kettő gyakran szinonim értelemben jelenik meg. A háttér (*Hintergrund*) először a jamesi „fringe”, peremtudat szinonimájaként jelenik meg a figyelemmel összefüggésben. A nem figyelt háttér kitért szerepet játszik az 1904/5 telén tartott ismeretelméleti előadásokban is. A „horizont” (*Horizont*) valamivel később jelenik meg, 1911–12 környékén.²⁷ Az Ideenben a két kifejezés hasonló gyakorisággal jelenik meg, s szinonimaként megtalálhatjuk az „udvar” (*Hof*) kifejezését is, amely már az 1909-es keltezésű „Percepcionálé”-jegyzetben is felbukkan mint a tulajdonképpeni véltet övező nem vélt udvara.²⁸ Az Ideenben jelenik meg első ízben a természetes világ mint háttér, amelybe eltérő beállítódások tematikus horizontjai horizontszerűen, vagyis utalásszerűen ágyazódnak bele, azonban mindig implicit módon tételeztként, háttérként adott.

²³ BÉGOUT 2007. 28.

²⁴ I. m. 25.

²⁵ I. m. 30.

²⁶ I. m. 26.

²⁷ Husserliana XXXVIII. 368.

²⁸ Husserliana XXXVIII. 261.

A figyelem fókuszáról ezzel összefüggésben háttérét és horizontját illetően is legalább két eltérő megközelítési irányból beszélhetünk. Egyrészt már kész, konstituált tárgyra irányul egy észlelési mezőn belül, másrészt a meglévő érdeklődés alapján „kiválaszt” és „tagol” olyan még nem tárgyi érzeteket, amelyek a figyelem tulajdonképpeni tárgya fundált. Ez úgy is érthető, hogy a figyelem tág értelemben a tudat több szintjén van jelen, miközben dinamikus működésében láthatatlan marad,²⁹ ezért vélekedésintenció és figyelemmodifikáció viszonyának statikus megközelítésű vizsgálata még nem képes feltárni ezek mélyebb összefüggését a tárgykonstitúció alacsonyabb és magasabb szintjein.

Kiindulásképpen tekintsük a tárgyi oldalt (a noémát és a noématikus horizontot) meghatározó vélekedésintenciót A vélekedésintenció (amely a noématikus magot meghatározza) és az intencionális modifikáció (amely azt érintetlenül hagyja) nem egymástól függetlenek, s nem is választhatók el. A tulajdonképpeni vélekedő tárgyi intenció elmozdulásával a noématikus értelem is változik, s vele a noématikus kontextus. Itt a noématikus értelem horizontjának³⁰ értelmében vett kontextusról beszélünk, amely nem pusztán az érzéki észleleteket határozza meg.³¹ A legtágabb értelemben vett, a horizont fogalmával összefüggő kontextusserűsége utalunk, amelyet Marosán Bence Péter úgy jellemez, mint ami „*minden képzet, a transzcendentális tudat minden élménye, és végül minden pre-reflexív önmegjelenés más képzetekre, élményekre, megjelenésekre utal, és velük egy nyitott horizont egységében rendeződik el*”, s ez az összefüggésegész potenciális végtelenségében teszi ki „*a már rögzített értelmet*” „*a radikális értelemátalakulás állandó lehetőségének*”.³² Figyelmemet egyrészt az észlelési mező előzetes adottságai, másrészt az érdeklődésem által felébresztett intenciók határozzák meg. A figyelem pusztán aktusmodifikációként az aktuális kontextus által szervezett tapasztalási mezőn mozog, azonban a kontextus mindig nyitott egy gazdagodásra.

Szubjektív oldalról a figyelemmodifikáció mint egy tárgyat egy adott kontextuson belül előnyben/hátrányban részesítőként nem valódi intenció, mint intencionális modifikáció tárgyat és kontextusát nem, pusztán attencionális adottságát módosítja. A tárgyi értelem és kontextusa változatlan, csupán az adottság mód módosul.

Az érdeklődés által motivált elsődleges figyelem szubjektív és objektív oldala korrelál egymással, azonban amikor a figyelmet övező háttérrel beszélünk, akkor azt találjuk, hogy a vélt tárgy kontextusa a figyelem vándorlásával egyfelől maradhat változatlan (s ebben az esetben úgy tűnik, mintha a tárgyi mező konstitúciója független lenne a figyelem változásától), másfelől azonban módosulhat is. Azok az affekciók, amelyek

²⁹ BÉGOUT 2007. 14. 18. „To change consciousness somehow, attention must be before prior acts of consciousness.”

³⁰ Husserliana XXXI. §. 50. 5.

³¹ Uo.

³² MAROSÁN Bence Péter: *Kontextus és fenomen. I. Igazság, evidencia és tapasztalat Edmund Husserl munkásságában*. L'Harmattan, Budapest, 2017. 21. lj.

érdeklődésemet meghatározzák, mindig versenyben állnak olyan más afficiáló ingerekkel, amelyek eltérő értelemkontextushoz tartozó leülepedett tartalmakat és korábban észrevétlen érzéki tartalmakat ébresztenek fel.³³ (A versenyben azonban mindig előnyt élvez az aktuális kontextushoz tartozó tartalom, és kellően erős affektív erő szükséges ahhoz, hogy az *idegen* közvetlenül tudatosává váljon.)

A figyelem egy másik, tágabb értelmében tehát képes elszakadni az aktuálisan érvényestől, mégpedig úgy, hogy eredeti intencióként olyan afficiáló mozzanatokra is „kiterjed”, amelyek az aktuális kontextustól idegenek.³⁴ A figyelem változásai ugyanakkor mindig magukkal vonnak egy bizonyos feszültséget, még akkor is, ha a tárgyi kontextus változatlan.

Nem csak korábban betöltetlen vélekedésintenciók válnak betöltötté. Az aktuális észleleti mezőmet tagoló vélekedések mindig kihagynak a játékból olyan afficiáló tartalmakat, „perceptív kiemelkedéseket”, amelyek többé vagy kevésbé kontextusidegenek. Ha nagyon elfoglalt vagyok, talán nem hallok meg egy hangot vagy nem érzem a szomjúságot. Ha nagyon odafigyelek valamire, az ebből a szempontból nem releváns eseményeket egyszerűen nem észlelem (figyelemvakság). Ezek a tudat küszöbe alatt maradnak, azonban annak ellenére, hogy ezek akár nagyobb afficiáló erejük ellenére sem érik el a szelektív figyelmet (az aktuálisan vélt/észlelt tágabb körén belül mozgóként értett figyelmet), elérhetik a tudatot, amennyiben egy intenció az észlelés kiterjedt összefüggésének, fénykörének változását, az érdeklődés kontextusának megváltozását vagy módosulását is magával vonja.³⁵ Ekkor a korábbi marginális mező tartalmai aktualizálódnak, észrevehetek egy porszemet, egy csillogást, egy sosem látott repedést és így tovább.

A kontextusváltást tehát az teszi lehetővé, ha az értelemhorizontot nem kapcsoljuk kizárólagosan az aktuális vélekedésintencióhoz,³⁶ s az afficiáló érzeteket nem pusztá érzetadatokként közelítjük meg.³⁷ Azok a passzív teljesítmények, amelyekben a még nem tematikus új tárgyi értelemhorizont konstituálódik, megelőzhetik az aktuális érdeklődés énjét.

Ez az intenció tulajdonképpen értelembelem nem figyelem, hiszen ezekre a tartalmakra önmagukban nem „figyelhetünk”, ezek nem adódnak elkülönítetten, mégis „adódnak” számunkra, s ez az „adódás” magára vonhatja tárgyiasító figyelmünket is. Szemben a másikkal, az intencionális modifikáció értelmében vett figyelemmel, amely

³³ Ezt az teszi lehetővé, hogy a noématikus és noétikus a marginális mezőn összeolvad. (Az észlelés fókusza és háttere [illetve a zavaros adottságok] a tárgyi mezőt karakterizálják, míg a „figyelem” a szubjektív adottságmódot jellemzi.)

³⁴ BÉGOUT 2007. 24.skk

³⁵ Az aktuális kontextus teljes vagy részleges felfüggesztését megkísérlő módszerek a fenomenológiai epokhé, a meditatív figyelem, a szabad asszociáció módszere.

³⁶ Az aktuális jelenudvar (észlelési jelen) pólusszerű, aktuális tárgyaival szemben álló (absztrakt) énjéhez.

³⁷ A szunnyadó, illetve afficiáló értelemhorizontok leülepedett értelem-összefüggések, amelyek asszociatív ébresztéseken keresztül aktivizálódnak.

mindenkor a személy aktuális (változó) érdeklődése, világa által meghatározott, ez a transzcendentális én egy olyan nyitottságát előfeltételezi, amelyet nem köt az aktuális érdeklődés és értelemkontextus. Forrását tekintve azonban végső soron egyetlen funkcióról van szó, amely pusztán az önobjektivációval válik ketté.

Podlovics Éva Livia

A szorongás néhány filozófiai és pszichológiai aspektusa

A szorongás komplex fogalma filozófiai, pszichológiai, vallási, pedagógiai, neurológiai, egyéb orvosi, illetve más speciális érintettséggel is bír. Jelen dolgozatban filozófiai és pszichológiai tartalmakat vizsgálok a témában írt néhány direkt mű kapcsán: előbb Kierkegaard, majd Heidegger, végül pedig Freud nézeteire reflektálok. Kérdésem az, hogy milyen összefüggés alakítható ki a különböző szerzők fogalmai között; illetve hogy a 19. századi vita a filozófia és pszichológia kapcsán újrafogalmazódik, netán feloldódik-e a fogalomban.

Utóbbi kapcsán a filozófia és pszichológia különbségére rávilágító két szellemi irányra is gondolhatunk: egyrészt a szellemtudományok s természettudományok módszertani különbségét vizsgáló Diltheyra; másrészt a psziché teljes emberi gondolkodást és elmeműködést felölelő pszichológiai nézetének pl. Husserl által megkérdőjelezett problematikájára. Az elsőt kapcsolatban ismeretes, hogy a szellemtudományok tudományosságának megalapozására még a 19. század végén vállalkozott Wilhelm Dilthey. A gondolkodó a hermeneutika, vagyis az értelmezés tudományos módszerével állította szembe a magyarázó (általános törvényeknek megfelelő, tényeket elemző, előrejelzést alkalmazó) természettudományos megismerést, előbbihez kapcsolva az *összefüggések megértését*. Dilthey belátása az volt, hogy a 19. századi természettudományos (kísérleti) pszichológia adatai és oksági összefüggései nem tudnak számot adni az ember egészéről, csupán fiziológiai létezésének feltételeiről. A filozófus „nem vonta kétségbe, hogy létjogosult a természettudományos pszichológia, de úgy vélte, mellette helye van egy olyan lélektannak, s általánosabban, egy olyan tudománymódszertannak, amely az emberre nem mint »lelki gépezetre« tekint, hanem mint kulturális közegben létező, jelentések világában élő tudatos lényre. Az általa szorgalmazott lélektan központi fogalmai így – a *kultúra* mellett – a *jelentés*, a *történetiség* és a *szabadság*. [...] Ennek során nem általános oksági törvények, vagy modellek felállítására törekszik, mint a pozitivistá pszichológus, hanem minél koherensebb, gazdagabb és pontosabb *egyedi értelmezés* létrehozására.”¹ A tudományosság kérdése a szellemtudományokban és a bizonyításokat alkalmazó természettudományokban fontos különbségükre világít rá, ami azóta sem oldódott fel.

¹ OLÁH Attila, szerk., *Pszichológiai alapismeretek*, Bp., Bölcsész Konzorcium, 2006., 26.

A 19–20. század fordulóján, az alakulóban levő (természettudományosságra törekvő) pszichológiával együtt megkezdődött a pszichologizmus elleni küzdelem a filozófiában. A filozófusok ugyanis érintettnek gondolták magukat a gondolkodás kérdéseiben. Ugyanakkor viszont „a kor általános meggyőződésévé vált, hogy a gondolkodással kapcsolatos minden kérdésre a pszichológia fogja megadni a végső választ”.² A filozófiai probléma itt a Brentano, majd Husserl vizsgálódásaival folytatódó intencionalitás kérdése volt, melynek során az elme tárgyra irányulásának elvi kérdésére próbáltak választ találni (amiben pl. nem láttak helyet a pszichés érzelmeknek, hangulatoknak, egyéb tartalmaknak).³ Husserl elutasította azt a nézetet, hogy a pszichés működés részének s így attól függőnek kellene tekinteni pl. a filozófiai logikát. Szerinte ugyanis a logika mint tiszta teoretikus tudomány nem függ a pszichés eseményektől, hiszen a priori és formális jellegű. Vajon a szám fogalma levezethető a számolás pszichikai aktusából? Természetesen nem. Szerinte a faktikus történet nem határozza meg az (ideális) összefüggést, a jelentés idealitását, vagyis az elme működése nincs alárendelve a pszichének; ezzel pedig a szellemtudományos, illetve logikai vizsgálódás a filozófia (s egyéb szellemtudományok) tudományos módszereként érvényes, másrésztől ennek a filozófiának létjogosultsága van az elme vizsgálódásai között. (Husserl filozófiai működése egyébként lökést adott a pszichológiának is, melynek egyik irányzata lett a fenomenológiai pszichológia, mely szintén a 19. század fordulóján kezdte meg éreztetni hatásait. „A fenomenológiai lélektan és társadalomtudomány alapfogalma nem a mechanizmus (mint a természettudományos lélektané), nem is a jelentés (mint a hermeneutikáé), hanem *a szubjektív élmény, tapasztalat, a tudatosság tartalma*. Szigorúan értelmezve azt sugallja a pszichológusnak, hogy függessze fel ismereteit, feltételezéseit arra vonatkozóan, milyen a világ, mi létezik benne. Először azt próbálja megragadni és leírni, mi jelenik meg, s milyen formában az élményekben, a tudat tartalmaiban”.⁴ Az előzőekből kitűnik, hogy a 19–20. század kérdései bár szemmel láthatóan elválasztották egymástól a filozófiát és az önmaga létjogosultságát empirikus mérésekkel alátámasztani igyekvő pszichológiát, dolgozatomban arra is megpróbálok választ keresni, hogy fogalmi kapcsolódások révén előbbi elkülönülés megszüntethető-e, s ha igen, akkor ez a két tudományterület kapcsán valójában mit is jelent.

A kérdés megválaszolására elsőként Søren Kierkegaard *A szorongás fogalma*⁵ című tanulmányában kifejtett direkt gondolatait vizsgálom. A filozófus elmélkedései során

² ULLMANN Tamás, *Fenomenológia*: in Olay Csaba, Ullmann Tamás, Kontinentális filozófia a XX. században, Bp., L'Harmattan, 2011. 20.

³ Itt említhető Edmund Husserl vizsgálódása az elme működésére vonatkozóan pl. 1905-ből *Előadások az időről* címmel. A filozófus a dallam kapcsán érvel az elmében működő intencionális aktusokról, melyek egyike önmagára irányul (hosszintencionalitás), s így konklúziója a tudati aktusok egészlegessége, több mint pillanatnyisága.

⁴ OLÁH, 2006. 26.

⁵ Søren KIERKEGAARD, *A szorongás fogalma*, ford. Rácz Péter, Göncöl Kiadó, 1993.

a szorongás eredendő bűnnel, ártatlansággal, szabadsággal, hittel való kapcsolatát vizsgálja a *pszichológia* és a *dogmatika* két területén keresztül.⁶ (Érdekes mindez, hiszen önmeghatározása alapján speciálisan értelmezett pszichológiai, másrészt vallási nézeteket vizsgál a szerző, miközben gondolatmenete teljes egészében filozófiai kontextusba ágyazott. Épp ezért vélem úgy, hogy a nézetek összehasonlítása a szerzők kapcsán eredményes lehet.) A két terület közül az első meghatározása így hangzik: „[A]mivel a pszichológia foglalkozhat, az az, *hogyan* keletkezhet a bűn”,⁷ tehát *nem* a bűn megítélésével, hanem kialakulásának mikéntjével, lehetőségével foglalkozik, még a *bűn megvalósulása előtt* (az empirikus eredményeket mellőzve). A pszichológia bűnre vonatkozó előzetes kidolgozását keresztény dogmatikai vizsgálattal viszi tovább.⁸ A két terület kapcsolatát így foglalja össze: „miközben a pszichológia a bűn reális lehetőségét deríti föl, a dogmatika az eredendő bűn, vagyis a bűn eszmei lehetőségének magyarázatát adja.”⁹ Azt kell tehát itt észrevennünk, hogy mindkét terület a *megvalósulást megelőzően* vizsgálja a bűnt, még az etika előtt.¹⁰

A bűn és az eredendő bűn pszichológiai és dogmatikai vizsgálata szoros, szerves kapcsolatban áll egymással, így az első kérdés rájuk vonatkozóan az, hogy Ádám eredendő bűne¹¹ kiterjeszhető-e minden emberre; majd az, hogyan követhet el az ember bűnt, ha már eredendően bűnös. A filozófus érvelése szerint Ádám első/eredeti bűne elkövetésével jelent meg maga a bűn a világban, mely egy új *minőséget* jelent (ami egyben az *emberiségben rejlő lehetőség* a bűnre). A dogmatikai magyarázat támasztópillére a Genézis elgondolása arra vonatkozóan, hogy „az ártatlanság tudatlanság”,¹² vagyis

⁶ Az 1844-ben megjelent mű alcíme *Vigilius Haufniensis egyszerű pszichológiai irányú vizsgálódása az eredendő bűn dogmatikai problémájával kapcsolatban*. Haufniensis Kierkegaard álneve, a vizsgálat pedig a pszichológia és a dogmatika két fő területén működik.

⁷ A szerző értelmezésében – a mai felfogáshoz képest – a pszichológia olyan megfigyelő tudományt jelent, melynek semmi köze „az empirikus valóság részleteihez, kivéve, ha ez a bűnön kívül van”. KIERKEGAARD, i. m. 30.

⁸ „[D]ogmatikával az a tudomány kezdődik, amely a szigorúan vett úgynevezett ideális tudománnyal ellentétben a valóságból indul ki. A valósággal kezdi, hogy azt az ideálisba emelje.” Megmarad tehát a dogmatika vallási tartalma azzal, hogy tárgyat az ideálisba emeli; ugyanakkor még az az előnye is megvan, hogy a tárgy kiindulópontja a mindennapi élet realitása, ezzel pedig még erősebben köti egy-máshoz a szakrálist és a szekulárist.

⁹ KIERKEGAARD, 31.

¹⁰ A filozófus első és második etikát különböztet meg egymástól, melyek feladata a már elkövetett bűn *megítélése*. A gyakorlati etikai viszonyulás „sosem megfigyelő, hanem vádló ítélkező”. Uo. 30. A jelenlegi pszichológia szempontjából nézve, amennyiben a szorongás vizsgálata kapcsolatba hozható a kierkegaard-i bűnnel, akkor az a bűn elkövetése utáni etikai fázisban történhet, pl. pszichoterápiák segítségével.

¹¹ Mind a dogmatika mint vizsgálati mód, mind pedig a példa rámutat arra, hogy Kierkegaard a bűn fogalmát a kereszténységhez kötötte, ami alapvető különbség közte és a később vizsgált gondolkodók között.

¹² KIERKEGAARD. 47. Az ártatlanság tudatlanságát követi a tudás, melynek (szintén) szorongató lehetőségébe sodorta Isten tiltása az első emberpárt.

a jó és rossz nem tudása, mely az első emberpár jellemzője volt.¹³ Az egyén úgy tudja „beváltani” a bűn általános lehetőségét, ha mindennapos tevékenysége során bünt elkövetve átlépi a (bűnös, nem bűnös) minőségi különbség határát, következőképpen egy személy lehet ártatlan állapotban is.

Kierkegaard szerint azonban az ártatlanság és szorongás között is van kapcsolat (első fejezet 5. §).¹⁴ Ennek magyarázata az, hogy aki a szorongás (és nem bűn cselekvése) által lesz bűnös, az ártatlan (hiszen nem követ el bünt), abban viszont mégis bűnös, hogy elmerül a szorongásban (vagyis a filozófus szerint *az ember feltétlenül bűnös*). Ennek alapja az az elgondolás, mely szerint az ember a lelki és testi szintézise, mely a szellemben egyesül. Kierkegaard értelmezése ennél tovább lép, s kijelenti, hogy az ártatlanságban levő szellem egyrészt ellenséges (mert a testi/lelki kapcsolat zavarja), ugyanakkor pedig jó szándékú is (mert szintézist akar teremteni), amihez az ember viszont csak szorongással képes viszonyulni. „Nem bűnös, mégis annyira szorong, mintha elveszett volna”,¹⁵ vagyis a filozófus *pszichológiai* vizsgálata szerint *az ártatlanságban rejlő szorongás az oka az egyedi emberben rejlő bűn lehetőségének*. A kétféle bűn megkülönböztetésére végül két fogalmat használ: *objektív szorongás* alatt „a generáció bűnösségének visszatükröződését értjük a világban”;¹⁶ míg *az egyén szubjektív szorongása* a személy ártatlanságához kapcsolódik, *s a tudástól és szabadságtól való szorongást jelenti*.

Fejtegetéseit azzal zárja Kierkegaard, hogy a szorongástól való megszabadulás módját írja le a keresztény Istenben való hit ereje által. Ennek tulajdonképpeni próbája az élet maga, ami „olyan kaland, melyben minden embernek helyt kell állnia: meg kell ismernie a félelmet, a szorongást, hogy ne vesszen el amiatt, hogy soha nem félt. [...] aki megtanult méltó módon félni, az tanulja a legtöbbet. [...] akit a szorongás nevel, azt a lehetőség neveli és csak az fejlődhet az éjig”.¹⁷

¹³ Következménye az, hogy Éva Ádamból származtatott megjelenésével létrejött a nemiség (szexuális), s vele az emberi nem története is. Utóbbi az ember eredeti állapotának kifejezésre jutásához (test-lélek-szellem) szükséges, ami olyan *valóság*, melyet megelőz a *szabadság lehetősége*. Ez a lehetőség a *létre való képesség*, melyet a valósággal állít szembe Kierkegaard. Ez a fogalmiság később visszaköszön Heideggernél.

¹⁴ Bár Kierkegaard folyamatosan a hegeli filozófia ellenében fejtette ki állításait, ettől függetlenül a szellem fogalmát szabadon használta. Az ártatlanság állapotában levő ember csak lelkileg meghatározott, szelleme álmodik. Béke és nyugalom honol ebben az állapotban, de még valami más is, a semmi. Ez a semmi pedig hatását tekintve szorongást okoz, amint saját valóságát tervezi álmában. A szorongás az „álmodó szellem meghatározása”. I. m. 51. Említésre méltó itt a továbbiakban „az önmagam és másik valóm közti különbség” tételezése, mely „ébreden létezik, az alvás állapotában felfüggesztett, álom közben a semmire való utalás” (i. m. 51.), illetve a félelemnek a szorongástól való elkülönítése, ami teljesen egyező a későbbi elgondolásokkal „e fogalom teljesen különbözik a félelemtől [...] amely egy meghatározott dologra vonatkozik, míg a szorongás a szabadságra” (i. m. 52.).

¹⁵ I. m. 55. Az ártatlanság itt a szorongás révén az Isten tiltásával és büntetésével kerül kapcsolatba.

¹⁶ I. m. 68. Ez az Ádám eredendő bűnével megjelent általános lehetőség a bűnre, mely kihát az egyénre is. A későbbi pszichológiában a kollektív tudattalan jungi fogalma kapcsolható ide.

¹⁷ I. m. 181.

A dán filozófus elgondolásának ismertetése során gondolatmenete sarokpontjaira mutattam rá. Összefoglalva az állapítható meg, hogy Kierkegaard a szubjektív (bűnt megelőző, pszichés) és objektív (bűnt megelőző, dogmatikus) szorongásfogalmak alkalmazásával rámutatott arra, hogy az ártatlan ember is szorong, s ezzel bűnt követ el, másrészt pedig az első emberpár által elkövetett eredendő bűn miatt társadalmi szinten is bűnösnek tekinti az embert. Az egyén konstans szorongása az élet tanítómestereként szolgál, melyet előbb megtapasztalni, majd elvetni érdemes a hit segítségével.

Az előzőekhez viszonyítva Martin Heidegger elképzelése a szorongás kapcsán hasonlóságokat és eltéréseket is mutat. A szerző a *Lét és idő*ben¹⁸ és a *Mi a metafizika?* című rövidebb tanulmányban is rámutat a diszpozíció fontosságára.¹⁹ A filozófus a fogalmat a *Lét és idő* 40. §-ában kitüntetett diszpozícióként, a *gond*ból származtatott olyan emberi jellemzőként tekinti, mely a megértés mellett a jelenvalólét *fundamentális* egzisztenciáléja. Hogy miért kitüntetett diszpozíció a szorongás? Mert benne a jelenvalólét a világba belevetettként – bár önmagát elfedve – képes magát meglátni. Arról szerezhetünk a 40. §-ban tudomást, hogy a jelenvalólét a szorongás ontikus megfelelőjében, a *hangulat*ban tárul fel önmagának, önmagával úgy szembekerülve, ahogyan faktikusan van. A hangulatban tehát belevetettként és önmaga megtalálójaként is lehet a jelenvalólét. „A diszpozíció nemcsak feltárja a jelenvalólétet belevettségében és a létével már mindenkor feltárult világra való ráutaltságában, hanem maga az az egzisztenciális létmód, amelyben a jelenvalólét folyamatosan kiszolgáltatja magát a »világ«-nak, hagyja magát illetni tőle úgy, hogy valamiképpen kitér önmaga elől.”²⁰ A világba vetett ember megtalálhatja belevetett önmagát, és el is fordulhat önmagától (elutasítva a lét teherjellegét). Mivel azonban az ember a világban elsődlegesen nem önmagaként érti meg magát, nem is önmaga lehetőségeit ragadja meg vagy utasítja el, vagyis a világba belevetve *hanyaglik*. Az, hogy önmagát akárkiként ragadja meg, azonban azt is jelenti, hogy preontológiailag megértett *saját* létét elutasítja, menekül tőle, vagyis *valahol már* szembenézett önmagával, sőt „feltárultan »jelen« van az,

¹⁸ Martin HEIDEGGER, *Lét és idő*, ford.: Vajda Mihály, Angyalosi Gergely, Bacsó Béla, Kardos András, Orosz István, Bp., Osiris, 2004.

¹⁹ HEIDEGGER, *Mi a metafizika?* 22. Utóbbi előadást 1929-ben, már a Freiburgi Egyetemen tartotta Heidegger, s ez az írás a szorongás fenomenjét tekintve némileg más, mint amit a *Lét és idő*ben fogalmaz. A későbbi tanulmányban ugyanis olyan kérdésként kerül elő a semmi problematikája, melynek szoros kapcsolata van a létező mindenségével, vagyis a minket körbevevő egésszel. A két fogalmat egymást nélkülözni nem tudó ellentétpároként a szorongás pillanataiban érhetjük tetten: a semmi (végesség) teszi lehetővé a világ egészének (tudományos és a természetes emberi alaptörténeéből eredő) vizsgálatát. A semmi így nem idegen, hanem nagyon is a létező létehez tartozik: semmitve lebegtet (minket) embereket úgy, hogy az egészében vett létezővel (világ) együtt elsiklunk. Ez a mi, aki elsiklik, azonban az „akárki”. Ő az, aki otthontalanul ellebeg. „Ami még jelen [da] van, az a tiszta jelenvaló-lét, ennek a lebegésnek a megrendülésében, mely lebegésben ez a tiszta jelenvaló-lét már semmire sem támaszkodhat.” I. m. 22.

²⁰ HEIDEGGER, 2004. 168 (SZ 139).

amitől a jelenvalólét elfordul²¹ (bűnössége pedig éppen önmaga elutasításából fakad). A menekülés ebben az esetben viszont nem a félelmen alapul, hiszen annak az oka mindig valamilyen konkrét *világon belüli* létező, s ekkor a többiekhez való odafordulás és bennük való feloldódás történik. Az önmagunktól elfordulás így másból kell hogy kiinduljon, ami nem lehet más, mint a szorongás.²²

A szorongás fenoménjében a *Lét és időben* első alkalommal mutatkozik meg az emberi létet leíró emberi *kettősség*, az ember egzisztenciális szerkezetének *teljessége*, vagyis a szorongás segítségével két *emberi létmódot* (a tulajdonképpeni és a nem tulajdonképpeni létet) láthatunk meg. Heidegger megadja a szorongás miértjét (cél) és mitőljét (ok) is. „A szorongás mitől-jében a »semmi az és nincs sehok« nyilvánul meg.”²³ Azt jelenti ez, hogy a szorongás céljának és okának meghatározásaként egészen egyszerűen a jelenvalólét világban-benne-létét,²⁴ nem pedig valami fenyegető világon belüli létezőt érthetünk. Okként ez azt jelenti, hogy a szorongó és egyben nyiladozó értelmű, társairól levált s emiatt megsemmisült, önmagát jelentéktelennek érző ember a világtól, az abban léttől, az abban lenni tudástól vagy nem tudástól szorong. Ugyanakkor a szorongás „célja” is a világban-benne-lét, hiszen a diszpozícióban a jelenvalólét magára marad, mégpedig tulajdonképpeni-benne-lenni-tudására. Ezzel pedig megnyílik az ember előtt létlehetőségének *szabadsága*. Ahogyan Schwendtner Tibor megfogalmazza: „E tapasztalatot [a szabadságot] végső soron annak köszönheti [az ember], hogy a korábban otthonos világ a teljes jelentés- és jelentéktelenségbe süllyed, »amely a semmiben és a sehokban mutatkozik meg. (SZ 187.) A világ semmijének háttérében mutatkozik meg számunkra világban-való-létünk *egésze és kontingenciája*».”²⁵ Nagyon jelentős, mondhatni pozitív emberi tapasztalat a szorongás Heideggernél, amelyet átélve adódik az az emberi lehetőség, hogy magunkról ne csak mint a tömeg egyes emberéről, hanem mint énről gondolkodjunk, vagyis az akárki-léttel való szembenézést jelenti.²⁶ A diszpozíció fontossága tehát az, hogy megjeleníti az önállóságra képes és az olyan ember létlehetőségét is, aki nem szeret önálló lenni, aki menekül ez elől a teher elől. Érthető ennek miértje is, hiszen a szorongás elszigetel, és „hátorzongató idegenséget”, otthontalanságot ébreszt.

²¹ HEIDEGGER, 2004. 217 (SZ 184). Vagyis a világ.

²² „mely azután a maga részéről egyedül teszi lehetővé a félelmet”, *uo.*, 219 (SZ 186).

²³ I. m. 220 (SZ 187).

²⁴ „Amiért a szorongás szorong, azonosnak bizonyul azzal, amitől szorong, a világban-benne-léttel.”, *Uo.* Megjegyzendő, hogy Kierkegaard-nál is a tudástól és szabadságtól valóként jelent meg a szorongás, bár a dán filozófus levezetési útja és tartalma teljesen más, mint a heideggeri.

²⁵ SCHWENDTNER Tibor, *Heidegger tudományfelfogása: (Az 1919–1929-es időszak írásainak tükrében)*, Bp., Osiris, 2000. 146.

²⁶ Olay Csaba vonatkozó megjegyzése az, hogy „az inautentikus létezésről szóló fejtegetések egyik lényeges gondolata úgy fogalmazható meg, hogy a mások viselkedéséhez és gondolkodásához való nem tudatos igazodás állandóan fenyegeti az emberi létezés önállóságát és szabadságát”. OLAY Csaba, *Hannah Arendt politikai egzisztencializmusa*, Bp., L'Harmattan Kiadó – Magyar Filozófiai Társaság, 2008, 67.

A két filozófus gondolatmenetének rövid ismertetése után az látható be, hogy Heidegger és Kierkegaard mindketten tételezik az emberi bűnt²⁷ – bár merőben más tartalommal –, melynek kapcsolata a szorongással nagyon erős. Hasonlóságuk az is, hogy a szorongás mindkettejüknél valami megmagyarázhatatlan dologból ered, míg a félelem oka sokkal hétköznapiabb, könnyen utolérhető. A további értelmezést segíti Vajda Mihály tág perspektívája, aki *A posztmodern Heidegger* című írásában Kierkegaard *Halálos betegségével*²⁸ veti össze Heidegger gondolatait. A szerzők közösségeként arra világít rá, hogy „mindkettőjük törekvése azonos: megrendíteni az »újabb filozófia« emberképét, amely Kierkegaard szerint kereszténykedő (de végső soron pogány, s mint-hogy kereszténynek álcázottan jelenik meg, ezért a pogánynál sokkal problematikusabb), Heidegger szerint pedig »metafizikai«”.²⁹ A keresztény dogmatikán keresztül vizsgálódó Kierkegaard ezt problematizálhatta, azonban a teológiai fogalmiságot kerülni akaró Heidegger számára a „kereszténység emberképe is csupán egyik változata a metafizika emberfelfogásának; az antik-kereszténynek nevezett antropológia lehetetlenné teszi a jelenvalólét létére irányuló alapvető kérdést”.³⁰ Vajda szerint épp ezért Kierkegaard „pusztán” egzisztensen, s nem egzisztenciálisan vetette fel kérdéseit, így „csak” olyan válaszokat kapott, melyekkel nem tudott kilépni a korábbi filozófiatörténet hatása alól, vagyis heideggeri értelemben nem voltak megfelelőek. Heideggernél egyébként a bűn a lelkiismerettel kerül közvetlen kapcsolatba, míg ez a fogalom a dán filozófusnál nem jelenik meg. Ezzel ellentétesen, a vallási fogalmakat és tartalmakat (pl. a bűnbeesés története) Heidegger próbálta távol tartani a létező fenomenjeitől.

A két filozófus után egy korszakalkotó pszichológus nézeteit fejtem ki a szorongás kapcsán. Sigmund Freud folyamatosan fejlesztette elgondolását, s tevékenysége alatt három különböző típusú szorongást különböztetett meg: a reális vagy valóságsszorongást, a neurotikus szorongást és a morális vagy erkölcsi szorongást.³¹ A *Bevezetés a pszichoanalízisbe* című előadásai közül a huszonötödikben a *reális és neurotikus szorongásos válfajokról* beszél. (Az előadásban a két szorongás formai jellemzőit, okait, lefolyását, kezelését vizsgálja, mellyel egy átfogó, úgyszólván fenomenológiai jellegű

²⁷ Heideggernél a bűn a saját életlehetőségünk elszalasztásából ered, épp ezért állandóan bűnös az ember, hiszen folyamatosan nem tulajdonképpeniségbe hull vissza.

²⁸ A tanulmány eredeti címe *Die Krankheit zum Tode*. Vajda a két szerző egyik lényegi különbségeként a keresztény hitvallást ragadja meg, ami emberre vonatkozó értelmezésük *alapvető* különbségében, tárgyuk megközelítésében is jelentkezik.

²⁹ VAJDA Mihály, *A posztmodern Heidegger*, MTA Könyvtár Lukács Archívuma, T-Twins Kiadó és a Századvég Kiadó, Bp., 1993, 25.

³⁰ *Uo.*, 27.

³¹ Tudjuk, hogy már 1895-ben megkülönböztette a szorongásos neurózist két fajtájára, melyet aztán 1926-ban továbbgondolt. Dr. CSIGÓ Katalin, *A szorongás modern pszichoterápiás kezelési lehetőségei*, 2020. szeptember 02., http://medicalonline.hu/gyogyitas/cikk/a_szorongas_modern_pszichoterapias_kezelsei_lehetosegei, Letöltés: 2022. 01. 25.

vizsgálatot végez Freud.) A reális szorongásról azt írja, hogy „reakció egy külső veszély, azaz várt, előre látott bántalom észlelésére, összekapcsolódik a menekülés reflexével, s az önfenntartás megnyilvánulásaként fogható fel”,³² mely reakció függ tudásunktól, élettapasztalatunktól. Nem értelmes, netán célszerű cselekvés, hiszen különbsége a tárgyra irányuló félelemtől az, hogy „az állapotra vonatkozik, s eltekint a tárgytól [...] az ember a szorongással védekezik az ijedtség ellen”.³³

A neurotikus szorongás során egyfajta általános aggodalmaskodás jellemző, melynek egyik formája a *szorongó várakozás*. Az ebben szenvedők mindent sötéten látnak, túlzottan aggodalmaskodók, pesszimisták. Ezen szorongás másik formája a *fóbiás szorongás*, mely a tárgyakhoz vagy helyzetekhez kapcsolódó pszichés kötődést jelenti (pl. pók, sötétség, kígyó stb.). A várakozásos és a fóbiás szorongást Freud összekapcsolja a szexualitással, a libidóval: ha a libidót eltérítik a normális felhasználástól – ami a szorongást létrehozza –, az a testi folyamatok talaján jelenik meg.³⁴ A hisztéria és a kényszerneurozízis esetén a lelki „hatósági tilalmakkal”³⁵ is ugyanezt az „eredményt” lehet elérni. (Hisztéria esetén elfojtásból ered a szorongás; míg kényszercselekvéseknél a tünetképződés [mosakodás, szertartások] elfedi a szorongást.) Fiziológiailag a szorongás egyfajta indulatban teljeseedik ki, mely egyrészt motorikus beidegződésekben/levezetésekben, másodsor pedig érzetekben (pl. a mozgási aktusok észlelése, valamint gyönyör- és kínérzésekké, melyek az indulatot hangolják) jelentkeznek.

Freud összeköti a neurotikus szorongást (amely természetellenesen felhasznált libidó) a reálissal (ami a veszélyre bekövetkező visszahatás): „[a] mint a külső veszély elől való menekülési kísérletet felváltják a kitarítás és a védelemre irányuló célszerű intézkedések, akként a neurotikus szorongás kifejlődése is átengedi helyét a tünetképződésnek, ami a szorongás megkötését eredményezi.”³⁶ Ha mindezek eredetét keressük, akkor „a szorongás gyerekekben való keletkezése s a fóbiákhoz kötött neurotikus szorongás eredete felé fordulunk”.³⁷ Fontos az, hogy Freud a születéshez köti az első szorongási élményt, mely „az anyától való elszakadásból”³⁸ ered, melyet aztán minden szorongásos

³² Sigmund FREUD, *Bevezetés a pszichoanalízisbe, A szorongás, Huszonötödik előadás*, ford. Hermann Imre, Bp., Gondolat – Talentum Kiadó, 321.

³³ Uo., 322.

³⁴ Például ha a túl erős vágy nem kerül levezetésre, vagy az aktus megszakításakor, vagyis ha a nemi megtartóztatás révén hiányzik a libidó, akkor veszi át a helyét a szorongás.

³⁵ Uo., 329.

³⁶ Uo., 330.

³⁷ Uo. Ezen az úton haladva Freud rámutat arra, hogy a neurotikus szorongás hajlama megmutatkozik a reális szorongásra való hajlandóságban, amikor a gyermek „csalódása és vágyódása alakul át szorongássá, tehát kihasználatlanul maradt libidó, amely ilyenkor nem tartható lebegésben, hanem szorongásként le kell vezetődnie. [...] a helyzetben megismétlődik a születés alatti első szorongásos állapotnak a feltétele: az anyától való elszakadás”. Uo. 331–332. A fóbiák ugyanígy a gyerekkori szorongásra vezethetők vissza: az elfojtott képzetekhez tartozó indulatból lesz a szorongás.

³⁸ Uo., 323.

élmény során újra átél a személy. Tematizálva a reális és a neurotikus szorongást, Freud belátása az, hogy az első szakaszban a libidó elfojtása után születik meg a szorongás, míg a második szakaszban az óvintézkedések felépítése történik, melyek azt teszik lehetővé, hogy elkerüljük a veszélyt (a szorongató esemény után tehát elkezdi felkészülni a következő hasonló eseményre a személy). Összefoglalóan megállapítható, hogy Freud végső soron neurotikus állapotnak tekintette a szorongást, melynek eredeti oka az anyától való elválás, amely folyamatosan megismétlődik a későbbi esetekben, legyenek ezek várakozásból, fóbiákból, hisztériából, kényszerességből eredő előfordulások. Kettős elképzelése a reális és neurotikus szorongásról előképe a későbbi elgondolásoknak, melyek korunkban is kérdésként adódnak, s az elvégzett különböző területek eredményeinek (pl. pszichoanalízis, neobehaviorizmus) összekapcsolását igénylik.³⁹

Freud és a két filozófus nézeteinek összehasonlításakor azt láthatjuk be, hogy Kierkegaard bűnnel kapcsolatba hozható pszichológiai-dogmatikai szorongása nem vonatkoztatható közvetlenül Freudhoz, azonban Heidegger világtól való szorongása összevethető Freud reális-neurotikus szorongásával. Utóbbiak összeillesztésekor a reális szorongás egyfajta reakcióképződésként érthető, míg a megelőző neurotikus szorongás ősokeként megadott csalódás (nem az anya közelít), illetve a vágyak beteljesedésének megakadása nagyon is jellemző a világra. Ha rákérdezünk azonban arra, hogy Freud pszichoanalitikus mélyrétegei összekapcsolhatók-e Heidegger intencióival az emberi elfedtettség kapcsán, akkor azt mondhatjuk, hogy aligha. Utóbbinak ugyanis nem az a célja, hogy lelki elégedettséget érezzen az ember, sokkal inkább az, hogy önmaga legyen; míg előbbinek nem az egyéniség kifejllesztése a célja, hanem a minél harmonikusabb illeszkedés a különböző családi s szocializációs közegekhez.

Freud harmadik, morális vagy erkölcsi szorongása a lelkiismerettel való kapcsolatból adódik, s az elsajátított erkölcsi szabályok megszegéséből ered. Heideggernél szintén megjelenik a lelkiismeret fenoménje, de sajátosan értelmezve: az ember saját magával számol el arról, hogy sajátjaként éli-e életét, visszavéve azt másoktól, hogy aztán saját közösséget alakítson ki az általa választott másokkal. Freud lelkiismerete a társadalom, szülők által ránk szabott normák elfogadását jelenti, így a tiszta lelkiismeret által megszerzett szabadság értéke viszonylagos. Éppen ezért van az, hogy Freud a szorongásra betegségként tekint, és pszichoanalitikus eszközökkel kezeli, míg Heideggernél a szorongás a saját életét élni kívánó ember üdvözlendő célja.

³⁹ Korunkban azt láthatjuk, hogy a szorongás tárgyakra adott ösztönös reakciókénti felfogását a neobehaviorista pszichológusok tanult reakcióként értelmezik, „amely olyan jelzésekre (feltételes ingerekre) következik be, melyek előre jeleznek egy bizonyos fájdalmi vagy sérülést jelentő szituációt (feltétlen inger), azaz a múltban ilyen szituáció követte őket. A szorongás tehát jellegében elsősorban megelőző” – ahogyan Mowrer fogalmazza *A szorongás inger-válasz elméletében*, idézi PLÉH Csaba, *A lélektan története*, Osiris, Budapest, 512. Freud megkülönböztetése mindkettőt tartalmazza, sajátos terminológiájával.

Úgy vélem, hogy a három gondolkodó nézeteinek segítségével képet kaptunk a szorongás különböző aspektusairól. A filozófiai s pszichológiai nézetek összevetéséből az látható be, hogy a pszichológia freudi alapjain nem az empirikus számítások, hanem az egyediséget tételező nézetek s a megfigyelés mentén halad a pszichológiai munka.⁴⁰ Erre utal az is, hogy Freud munkássága a pszichológia területén jellemző három tudománymodell (természettudományos-pozitivista, hermeneutikus-értelmező, fenomenológiai modell) közül utóbbi kettőhöz kapcsolható. Újdonsága a pozitivista pszichológiához képest az volt, hogy Freud már nem pusztán a tudattal azonosítja a lelket, s a tudatosságot nem tartja a lelki élet fő fókuszának.⁴¹ A Freudot követő mélylélektani iskolák között – melyek szintén az ember egyediségét tartották szem előtt – az Adlerrel (individuálpszichológia) és Junggal jellemezhető önálló iskolák említhetők, valamint az Anna Freud és Heinz Hartman által kidolgozott egopszichológiai irányzat, mely a személy alkalmazkodási funkcióinak tulajdonít nagy szerepet. Ezek a pszichológiai irányvonalak afelé mutatnak, hogy a pszichológia kísérleti oldala nem az egyetlen iránymutató megtermékenyítő irányzat ezen tudományon belül. Ugyanakkor Heidegger felől nézve a tudományos együttműködés jelének tekinthetőek a Zollikonban tartott szemináriumok, s barátsága a svájci pszichoterapeutával, Medard Boss-szal a filozófia és a pszichológia/daseinanalízis összekapcsolódásához vezetett. Ebből a szempontból a három gondolatkör összevetése azt jelzi, hogy a pszichológiai és filozófiai diszciplínák közötti kapcsolat legalább bizonyos szempontból fenntartható, hiszen a pszichológia eklektikus fejlődése, továbbhaladása teret enged a nem empirikus pszichológiának is, mely számot vet a filozófiával.

⁴⁰ Bár Freud nézete határozottan az volt, hogy a psziché befolyása alatt áll az elme működése.

⁴¹ Elméletének meghatározó elemei a lelki készülék tételezése, amellelt hogy kidolgozta a pszichoszexuális fejlődési szakaszokat, valamint hogy kialakította teóriáját néhány lelki zavar keletkezési mechanizmusairól; s hogy kialakította a pszichoterápiás eljárást is, mely manapság is elterjedt.

Cs. Kiss Lajos

Karl R. Popper és a kritikai racionalizmus államelmélete¹

Karl Popper tudományfilozófiai munkáival,² valamint az ezekhez belsőleg, megismeréslogikailag kapcsolódó politika-filozófiai-társadalomelméleti írásaival³ a 20. század meghatározó, mértékadó filozófusává vált. Popper a felvilágosodás „utolsó kései gyermekeinek egyikeként”⁴ határozta meg önmagát, aki a felvilágosodás „utóvédharcosaként” a kritikai racionalizmusnak nevezett filozófiai szemléletmódot kialakítva és érvényre

¹ Az írással Schwendtner Tibort köszöntjük 60. születésnapja alkalmából. Az írás megszületését, az ünnepeelt filozófiai laudációjára való megtisztelő felkérésen túlmenően, a magyar államtudomány jelenlegi helyzete inspirálta, különös tekintettel az államelméleti gondolkodás dogmatizálódásának és elenyészésének paradox tendenciájára (vö. Cs. Kiss Lajos: Államelméleti helyzetkép. *Pro Publico Bono – Magyar Közigazgatás*, 2017/2, 4–46.), valamint arra a szemantikai tényre, hogy az ünnepeelt filozófiai munkássága, elsősorban a Heidegger-kutatásban, szorosan kapcsolódik az államelmélet problematikához (vö. Schwendtner Tibor: Autentikus tudomány és nevelő állam. Heidegger ’33-as egyetemi reformterve. In Gedő Éva – Schwendtner Tibor [szerk.]: *Filozófia és nemzetiszocializmus. Értelmezések és kontextusok*. Budapest, 2016, L Harmattan, 125–141.; Schwendtner Tibor: *Husserl és Heidegger. Egy filozófiai összecsapás analízise*. Budapest, 2008, L Harmattan). Feltevésem szerint Karl Popper kritikai racionalizmusa egyrészt fontos tudományelméleti belátásokkal, érvekkel, koncepcionális megoldásokkal járulhat hozzá az államelméleti gondolkodás problémáinak tisztázásához, az objektív-tárgyszerű megismerés útjában álló akadályok felismeréséhez és elhárításához, másrészt a ’nyitott társadalom’ és a ’limitált állam’ popperi elmélete egyidejűleg jelent komolyan veendő ideológiai-politikai és elméleti-tudományos kihívást, amellyel a reflexív állam elméletének is szembe kell nézni (vö. Cs. Kiss Lajos: Államértelmezések és globalizáció. In Peres Zsuzsanna – Pál Gábor [szerk.]: *Ünnepi tanulmányok a 80 éves Tamás András tiszteletére. Semper ad perfectum*. Budapest, Ludovika, 2021. 169–182.; Cs. Kiss Lajos: Államértelmezések: államtan és államelmélet. In Peres Zsuzsanna – Bathó Gábor [szerk.]: *Ünnepi tanulmányok a 80 éves Máthé Gábor tiszteletére. Labor est etiam ipse voluptas*. Budapest, Ludovika, 2021. 237–253.; Cs. Kiss Lajos: *Reflexív államelmélet*. Budapest, 2021, kézirat.)

² Vö. Karl R. Popper: *Logik der Forschung*. Fünfte Auflage. Nachdruck der vierten, verbesserten Auflage. Tübingen, 1971, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck); Karl R. Popper: *Die beiden Grundprobleme der Erkenntnistheorie*. Tübingen, 1971, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck); Karl R. Popper: *Objektive Erkenntnis. Ein evolutionär Entwurf*. Hamburg, 1984, Hoffmann und Campe.

³ Vö. Karl R. Popper: *Das Elend des Historizismus*. Tübingen, 1988, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck); Karl R. Popper: *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde I-II*. München, 1980, Francke Verlag; Karl R. Popper: *Alles Leben ist Problemlösen. Über Erkenntnis, Geschichte und Politik*. München, 1996, Piper. Popper politika-filozófiai felfogásának értelmezéséhez lásd Láncki András: *A XX század politikai filozófiája*. Budapest, 2000, Pallas Stúdió/Attraktor KFT, 98–101.

⁴ Vö. Karl R. Popper: A szabadság kérdéséről. In Karl R. Popper: *Megismerés, történelem, politika. Válogatott írások és beszédek*. Ford. Darai Lajos Mihály. Budapest, 1997, AudiPrint, 121–122.

juttatva folytatta kutatásait. A popperi kritikai racionalizmus az empirikus-természettudományi világmegismerés pozitivistá paradigmájának a kritikájából kiindulva, az elméletalkotás ismeretelméleti-módszertani problematikáját radikalizálva eredeti módon egyesítette a teoretikus és gyakorlati filozófiát, s a tanítványok és követők révén önálló filozófiai irányzattá, tudományelméleti és politikafilozófiai-társadalomelméleti kutatási programmá szerveződött. Ez a fajta kritikai racionalizmus lényegében Kant transzcendentális criticizmusának folytatása a modernitás új helyzetében, amikor a tudat- és létfilozófiai metafizikával radikálisan szakító logikai pozitivizmus a 20. század első harmadában végrehajtotta az euroatlanti filozófia nyelvi fordulatát.

Írásunkban a popperi államfelfogás tudományelméleti előfeltételeinek rekonstrukciójára teszünk kísérletet a terjedelmi korlátok által megengedett mértékben. A rekonstrukció problémafelvetése és kiindulópontja a következő állításokban foglalható össze: (a) Karl Popper társadalom- és államértelmezése nem választható el tudományelméletének ismeretelméleti-módszertani problematikájától, a kettő a lehető legszorosabban összefügg, pontosabban: kölcsönösen feltételezik egymást. A racionális kritikai módszer és diskurzus popperi felfogása ugyanis előfeltételezi a tudományterület szabad létezését, funkcionális autonómiáját, és megköveteli a tudományos szabadság intézményi feltételeinek elméleti megindokolását. (b) A megindokolási kényszer *megismeréslogikailag* elkerülhetetlenné teszi az államprobléma tematizálását s ezzel a történelmi-szociológiai nézőpont (elemzési sík) bevonását a tudományfilozófiai megismerésbe.

A rekonstrukció alapját és tárgyát az életmű két szövege képezi, amelyek egyúttal meghatározzák az elemzés nézőpontjait is. Az egyik szöveg Popper intellektuális önéletrajzát, a másik a nyugat-német szociológia híres pozitívizmusvitájában kifejtett tudományelméleti álláspontját tartalmazza a szociáltudományok logikájáról.⁵ Popper „elméleteihez” viszonyítva az életrajzi önértelmezés *külső* (szövegtranszcendens) nézőpontot, míg a szociáltudományok ismeretelméleti-módszertani kérdéseit tárgyaló tanulmány *belső* (szövegimmanens) nézőpontot jelent. Természetesen mindkét esetben elkerülhetetlenek a tartalmi hivatkozások más Popper-írásokra is.

⁵Vö. Karl R. Popper: *Ausgangspunkte. Meine intellektuelle Entwicklung*. Hamburg, 1984, Hoffmann und Campe; valamint Karl R. Popper: *Die Logik der Sozialwissenschaften*. In Karl R. Popper: *Auf der Suche nach einer besseren Welt. Vorträge und Aufsätze aus dreißig Jahren*. München – Zürich, 1984, Piper, 79–98. Magyar nyelven lásd Karl Popper: *Szüntelen keresés. Intellektuális önéletrajz*. Ford. Pintér G. Gábor, Pintérné Léderer Vera. Budapest, 1998, Áron Kiadó; Karl R. Popper: *A társadalomtudományok logikája*. In *Tény, érték, ideológia. A pozitívizmus-vita a nyugatnémet szociológiában*. Összeállította és a bevezető tanulmányt írta Papp Zsolt. Fordította Gelléri András. Budapest, 1976, Gondolat Kiadó. A rekonstrukció során a pontosság érdekében a német szövegeket vesszük alapul.

II.

Popper antiesszencialista tudományfilozófiai pozíciója, mint közismert, a Bécsi Kör logikai-empirikus pozitívizmusával való vitában, az indukción alapuló természettudományi elméletalkotás radikális kritikájának az eredményeként alakult ki.⁶ A popperi kritizmus megértéséhez azonban, a fiatalkori közvetlen filozófiai hatásokon kívül (végtelenség, esszencializmus),⁷ figyelembe kell venni két kapcsolódó, a személyes tudás fogalomkörébe tartozó világnézet-formáló egzisztenciális eredetelményt⁸ is, amelyek döntő befolyást gyakoroltak a teoretikus és gyakorlati filozófia limitált felfogásán alapuló kritikai szemléletmód kifermálódására. Mindkét élmény a világ politikai tapasztalatának intellektuális feldolgozásához kötődött, lényegében a két világháború korszakának politikai problémáival függött össze: az első világháború vége, az Osztrák–Magyar Monarchia felbomlása, az Osztrák Köztársaság kikiáltása, a politikai pártok és ideológiák versengésében elköteleződés a marxista világnézetnek, a kommunizmusnak és szocializmusnak; a második világháború előzményei, zsidókérdés, emigráció, Anschluss, a háború kitörése, totalitárius világértelmezések és államok. Popper életrajzi írása meggyőzően tanúsítja, hogy a két kapcsolódó élmény feldolgozása, a világértelmezés totalitárius formáinak antimarxista-liberális kritikája döntő mértékben járult hozzá a kritikai racionalizmus kifermálódásához. Az első élmény feldolgozásában a cáfolatra beállított kritikai gondolkodás jelentőségének, módszertani formájának felfedezésén van a hangsúly. Ehhez szorosan kapcsolódik a második élmény, amely a racionális kritizmus érvényességének teoretikus igazolására, a nyitott társadalom elméletének kifejtésére inspirálta Poppert, s meghatározó szerepet játszott a kritizmus érvényességi körének kiterjesztésében. Az első élményt Popper életrajzi írásának nyolcadik, A döntő év: marxizmus, tudomány és áltudomány (Ein entscheidendes Jahr: Marxismus, Wissenschaft, Pseudowissenschaft) című fejezetében dolgozta fel. Mint írja, 1918-ban marxista lett, s a kommunista propaganda hatására „két vagy három hónapon keresztül

⁶Vö. Exkurzus I. jelen tanulmány 231–232.

⁷Vö. Karl R. Popper: *Ausgangspunkte. Meine intellektuelle Entwicklung*. 14–37.

⁸Az eredetelmény problémájához és fogalmához, valamint a kritikai racionalizmus jogfilozófiai-tudásszociológiai változatához lásd Cs. Kiss Lajos: Szabadság és kényszer. Horváth Barna szellemi pályája. In Horváth Barna: *Angol jogelmélet*. Budapest, 2002, Pallas Stúdió – Attraktor KFT, 569–611. Horváth Barna *Jogszociológia* címmel írt jogfilozófiája (*Rechtssoziologie. Probleme der Gesellschaftslehre und der Geschichtslehre des Rechts*. Berlin-Grunewald. 1934, Verlag für Staatswissenschaften und Geschichte.) jelzi, hogy a kifejezés jelentése kitérhető a filozófián túlra is. Így a modern szociológiát pozitív filozófiaként megalapító August Comte és követői, de leginkább a szociológia második alapításának klasszikus szerzői, mindenekelőtt Max Weber, akik a metafizikai gondolkodás radikális kritikusaiként a filozófia helyett a szociológiát tekintették a felvilágosodás organonjának, nevezhetők akár „kritikai racionalistának” is. A szociológiai felvilágosodás Niklas Luhmann által képviselt rendszerelméleti programja (vö. Niklas Luhmann: *Soziologische Aufklärung. 1., 2., 3., 4.* Opladen, 1972, 1975, 1981, 1987, Westdeutscher Verlag GmbH.) nem előzmények nélküli.

kommunistának” tekintette magát. Azonban hamar „jönnie kellett a kijózanodásnak. Életem legfontosabb eseményeihez tartozik, ami eltántorított a kommunizmustól és aminek hamarosan el kellett távolítania a marxizmustól. Röviddel tizenhetedik születésnapom előtt történt. Egy demonstráció alatt fiatal, fegyvertelen szocialisták, a kommunisták által ösztönözve, megkíséreltek néhány kommunisták kiszabadítani, akiket a bécsi rendőrfőkapitányságon őrizetbe vettek. Több fiatal szocialista és kommunista munkást agyonlőttek. Megrendültem: elszörnyedtem a rendőrség eljárástól, de fel voltam háborodva saját magamon is. Mert világossá vált számomra, hogy marxistaként – legalábbis elvben – részben én is felelős voltam a tragédiáért. A marxista elmélet megkövetelte *az osztályharc folyamatos kielezését* azért, hogy felgyorsítsák a szocializmus eljövését. A marxista jól tudta, hogy a szocialista forradalom szörnyű áldozatokat fog követelni. De azt is tudta, és ezt a legteljesebb bizonyossággal, hogy a kapitalizmus minden nap több erőszakos áldozatot követel, mint az egész szocialista forradalom. Ez része volt a marxista elméletnek – az úgynevezett »tudományos szocializmusnak«. Ekkor azt kérdeztem magamtól, vajon egy ilyen állítás megindokolható-e valaha is tudományosan. Ez a kérdés, és egyáltalán az egész élmény a marxizmustól történő tartós eltávolodásomhoz vezetett.”⁹ Poppert a saját viselkedésben nemcsak az háborította fel, hogy kritikátlanul elfogadott egy „elvont és bonyolult elméletet”, ami a vallási hit erejével ígért egy új és jobb világot, hanem az is, hogy a marxizmusban korán felfedezett hibákkal kapcsolatos kritikáját különböző okokból – részben a barátai, részben az „ügy” iránti lojalitásból – elfojtotta, hogy elkezdett engedményeket tenni és kompromisszumokat kötni, s ezzel belesétált az erkölcsiség és az intellektus egyidejű feláldozásának a csapdájába. A csapdából való kitörés útját a dogmatikus és kritikátlan gondolkodás elutasítása jelentette, a kritikai gondolkodás racionalitásának a próbáját pedig a marxizmus mint *tudományos* elmélet cáfolata. A marxizmus döntő érve Popper szerint az volt, hogy a kommunizmus szükségszerű győzelmének proféciáját egyrészt tudományosan bizonyítható előrejelzésnek, másrészt erkölcsi törvénynek tekintették a következő formában: „*Segítened kell azt előidézni, ami elkerülhetetlen*”.¹⁰ Bár tizenhét évesen antimarxista lett, de „a marxizmustól való elfordulás után még évekig szocialista maradt”, majd az antikommunista szocializmus után megtért a liberalizmushoz.¹¹

Az élmény intellektuális feldolgozása a következő tanulságokkal szolgált Popper számára: (a) A dogmatikus gondolkodás immunizálja az elméletet a kritikával szemben, amely cáfoló tényekkel szembeesíti az elméletet, kizárja az elméletek versengését és megszünteti a tudomány szabadságát. (b) A dogmatikus gondolkodás paradigmája

⁹ Karl R. Popper: *Ausgangspunkte. Meine intellektuelle Entwicklung*, 40–41.

¹⁰ „*Hilf, das herbeizuführen, was unausweichlich ist.*” (I. m. 43.)

¹¹ I. m. 44., 45.; Karl R. Popper – Franz Kreuzer: *Offene Gesellschaft – offenes Universum. Ein Gespräch über das Lebenswerk des Philosophen*. München–Zürich, 1986, Piper, 5–8.

a marxi elmélet,¹² amelyet az orosz forradalom megcáfolt.¹³ (c) A marxizmuskritikának köszönhető az alapvető felismerés, mely szerint az elméletek tudományosságát (igazság-képességét) a kritizálhatóság, azaz megcáfolhatóságuk és ellenőrizhetőségük lehetősége biztosítja; a verifikációval szemben az elméletek cáfolhatósága és ellenőrizhetősége képezi a tudományt az áltudománytól megkülönböztető demarkációkritériumot. Lényegében ez a felismerés indította el a *Logik der Forschung* megírásához vezető úton. A három tanulság egyértelműen a politika- és tudományfilozófiai problémafelvetések egzisztenciális és módszertani kapcsolódását jelzi, és előzetesen magyarázatot ad arra a szemantikai tényre, hogy a hagyományosan gyakorlati és teoretikus filozófia illetékességébe tartozó probléma- és munkaterületek miért párhuzamosak és elválaszthatatlanok Popper életművében.

A másik meghatározó élményt Popper életrajzi írásának huszonnegyedik, A nyitott társadalom és ellenségei és a Historicizmus nyomorúsága (Die offene Gesellschaft und ihre Feinde und Das Elend des Historizismus) című fejezete tárgyalja.¹⁴ Új-zélandi emigrációjának időszakából a két könyv születésének indítékairól így számol be: „Azután 1938 márciusában jött a hír Hitler Ausztriába történő behatolásáról. Most sürgetővé vált, hogy az osztrákoknak segítsünk a menekülésben. Azt is éreztem, hogy amit 1919 óta a politikai problémákról tanultam, nem tarthatom tovább magamban. Így elhatároztam, hogy a *Das Elend des Historizismus*t közlésre alkalmas formára hozom. Ami ekkor kialakult, az két egymást többé vagy kevésbé kiegészítő munka: *A historicizmus nyomorúsága* és *A nyitott társadalom és ellenségei*.”¹⁵ A világpolitikai helyzet nyomására, bár Európától és a háborútól biztonságos távolságban, de szellemi értelemben a „pusztulás terhének tudatában” tett kísérletet Popper a totalitarizmus-kritika elméleti formában való kifejtésére. A két kapcsolódó könyv a háborúban álló államok szellemi-ideológiai versengésének az erőterében, tehát kifejezetten világnézeti-politikai megfontolásokból íródott. Popper elméleti formában fejezte ki és indokolta meg a saját végső metafizikai-politikai döntését, amikor a totalitárius zárt és a liberális nyitott társadalmak szembeállításának nézőpontjából, a politikai gondolkodás- és elméletformákat eredetük történelmi-szociológiai összefüggésébe helyezve tárgyalta az egyén, a társadalom és a tudomány szabadságát. „*A historicizmus*

¹² „A marxizmussal való találkozásom intellektuális fejlődésem legfontosabb eseményeinek egyike volt. Olyan dolgokra tanított, amelyeket soha nem felejtettem el; megtanított a szókratészi megjegyzés – »tudom, hogy semmit sem tudok« – bölcsességére; fallibilistává tett, és megtanította, hogy milyen fontos az intellektuális szerénység. A marxizmus által tudatosult bennem az ellentét a dogmatikus és kritikai gondolkodás között.” (Karl R. Popper: *Ausgangspunkte. Meine intellektuelle Entwicklung*, 45.) Popper a dogmatikus, önmagukat a kritikai cáfolatokkal és ellenőrzésekkel szemben immunizáló gondolkodás- és megismerésformákhoz sorolja a pszichoanalízis minden korabeli változatát. A pszichoanalízis elméleteivel való szellemi találkozása azonban nem volt határhelyzet, nem okozott traumatikus élményt.

¹³ I. m. 55.

¹⁴ Karl R. Popper: *Ausgangspunkte. Meine intellektuelle Entwicklung*, 161–170.

¹⁵ I. m. 159–160.

nyomorúsága és *A nyitott társadalom* voltak azok a kísérleteim, amelyekkel *hozzájárultam a háborúhoz*. Úgy gondoltam, hogy a *szabadság problémája* talán ismét központi probléma lesz, különösen a marxizmus és a központilag irányított tervgazdaság (dirigizmus) propagálásának megújult befolyásának köszönhetően. Ezért ezek a könyvek a *szabadság védelmére – a totalitárius és autoritárius eszmék elleni védelemre – szolgáltak és óvtak a historicista babona veszélyeitől*. Mindkét könyv, de különösen *A nyitott társadalom* (kétségtelenül a fontosabb a kettő közül), a *politika kritikai filozófiájához* való hozzájárulásként jellemezhetők.¹⁶ A nagy tudományelméleti művek megírása után Popper ezzel a két könyvvel rakta le a liberális világtérkép jellemzőit, nagy hatású változatának az alapköveit, a Platón-kritika összefüggésében – az állam lételemkérdését (mi az állam?) zárójelbe téve – ekkor tett kísérletet az államformák, s ezen belül a demokrácia elméletének a kidolgozására.¹⁷

A nyitott társadalomról és ellenségeiről szóló könyvében Popper amellet érvel, hogy a tudományos megismerés kritikai – falszifikációs eljárás, kísérleteken (trial and error), a tévedések eliminálásán alapuló – módszere általánosítható, azaz olyan *univerzális* „kritikai vagy racionális beállítódással” formálható, amelynek érvényessége kiterjeszthető a tudományon kívüli társadalmi-kulturális területekre is; ennek a beállítódásnak a megjelölésére javasolta a „kritikai racionalizmus” kifejezést, amelyet tanítványai, először Adrienne Koch és Hans Albert, felkaroltak és elterjesztettek.¹⁸ A kritikai racionalizmus kifejezés bevezetését Popper a második világháború rendkívüli helyzetével, az individuális szabadságot fenyegető totalitárius ellenség elleni eszmei harc elkerülhetetlenségével igazolta. Ez a szemantikai tény nyilvánvalóvá teszi, hogy a kritikai racionalizmus univerzalitásigénye nem valamiféle immanens tudományfilozófiai álláspontban, hanem a háborús kül- és belpolitikai tapasztalat feldolgozásának nézőpontspecifikus formájában gyökerezik, vagy elméletileg konkretizálva: a politikai Carl Schmitt által megfogalmazott problémájának, a barát/ellenség-megkülönböztetésnek a liberális értelmezésében.¹⁹

¹⁶I. m. 163. (Kiemelés: Cs. K. L.) Egy későbbi, demokráciáról szóló írásában Popper megerősíti és kiegészíti az életrajzában mondottakat: „Jóllehet *A nyitott társadalom és ellenségei* című könyvem egy szóval sem említi Hitlert és a náciakat, szándékom szerint ez a könyv volt a hozzájárulásom a Hitler elleni harchoz: a könyv a demokrácia elméletét nyújtja és a demokrácia védelmét régi és új ellenségeinek támadásaival szemben; 1945-ben jelent meg és azóta újra és újra kiadták.” (Karl R. Popper: *A demokrácia elméletéről*. In Karl R. Popper: *Megismerés, történelem, politika. Válogatott írások és beszédek*. Ford. Darai Lajos Mihály. Budapest, 1997, AudiPrint, 157.)

¹⁷A limitált állam és a demokrácia elméletéhez lásd Exkurzus II.

¹⁸Karl R. Popper: *Ausgangspunkte. Meine intellektuelle Entwicklung*. 164.

¹⁹Vö. Carl Schmitt: A politikai fogalma. A partizán elmélete. In Carl Schmitt: *A politikai fogalma. Válogatott politika- és államelméleti tanulmányok*. Vál., ford. szerk. Cs. Kiss Lajos. Budapest, 2002, Osiris – Pallas Stúdió – Attraktor, 7–102., 105–173.

A „kritikai racionalizmus” tehát a politikafilozófia és tudományfilozófia problémafelvetéseinek a metszéspontján, a háborús évtizedek politikai-szellemi határhelyzetében jött létre, s Popper a tudományon kívüli társadalmi-kulturális területekre történő kiterjesztésével alapozta meg a „nyitott társadalom” koncepcióját, amelynek alaptézise: „Emberi társadalom nem létezhet konfliktusok (ti. harc) nélkül: egy ilyen társadalom nem a barátok társadalma volna, hanem inkább a hangyáké... Ez a kritikai beállítódás azt a felismerést tartalmazza, hogy valószínűleg mindig tökéletlen társadalomban kell élnünk. Ez nemcsak azon múlik, hogy még a nagyon jó emberek is nagyon tökéletlenek, és nem is csak azon, hogy nem tudunk eleget. E két oknál fontosabb az a tény, hogy mindig léteznek feloldhatatlan *értékkonfliktusok*: Feloldhatatlan erkölcsi problémák léteznek, mert az erkölcsi elvek konfliktusba kerülhetnek egymással... az értékek és elvek közötti konfliktusok értékesek és egy nyitott társadalom számára még lényegiek is lehetnek.”²⁰ A popperi nyitott társadalomban a „feloldhatatlan” értékkonfliktusokban, a „közvetíthetetlen” erkölcsi felfogások (elvek) összeütközéseiben keletkezik a politikai problémája, amelyet a totalitárius-autokratikus államok ellenpontjaként a limitált államként felfogott demokratikus jogállam hivatott megoldani. A kritikai racionalizmus a társadalom és állam újkori-modern megkülönböztetésének liberális értelmezéseit alapul véve retrospektív módon, Platón filozófiai-politikai elméletének a kritikájából kiindulva alakítja ki a saját államfelfogását.²¹

III.

Popper tudományelméletének, a racionális (cáfolatra beállított) kritika módszertánának megértése tehát elválaszthatatlanul összekapcsolódik a politikai problémájával, a totalitarizmuskritika összefüggésében kidolgozott társadalom- és államfelfogással. A következőkben nézőpontot váltunk. Itt annak bemutatására teszünk kísérletet, hogyan kényszeríti ki a racionális kritikai módszer és diskurzus elmélete *megismeréslogikailag* a történelmi-szociológiai nézőpont bevonását – s ezzel az államprobléma tematizálását – a tudományfilozófiai elemzésbe. A történelmi-szociológiai problémásík bevonása azzal jár, hogy Poppernek módszertani követelményként előfeltételeznie kell az államprobléma megoldását is, azaz a nyitott társadalom és a limitált állam normatív fogalmait. Az állítás bizonyítására a megismerés kezdetével, fejlődésével kapcsolatos popperi álláspont összefoglaló értelmezésével teszünk kísérletet.

²⁰ Karl R. Popper: *Ausgangspunkte. Meine intellektuelle Entwicklung*. 164–165.

²¹ Vö. Karl R. Popper: *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde I*. 229–268. [Der zeitgeschichtliche Hintergrund von Platon Angriff. 10. Kapitel. Die offene Gesellschaft und ihre Feinde.]

Karl Popper a modern tudományfejlődés evolúcióelméleti megértésének összefüggésében²² interpretálja a nemtudás szókratészi posztulátumát,²³ és a *probléma* fogalmával határozza meg a természettudományi és szociáltudományi megismerés kezdetét. A *Die Logik der Sozialwissenschaften* című írásának²⁴ negyedik és huszonnegyedik tételében Popper a következőket mondja a tudományos megismerés kezdetéről: „A megismerés nem észleletekkel vagy megfigyelésekkel, vagy adatok vagy tények összegyűjtésével kezdődik, hanem *problémákkal*. Nincs tudás problémák nélkül – de problémák sincsenek tudás nélkül. Ez azt jelenti, hogy a megismerés a *tudás és a nemtudás közötti feszültséggel kezdődik*: Nincs probléma tudás nélkül – nincs probléma nemtudás nélkül. Mert minden probléma annak felfedezésével keletkezik, hogy valami nincs rendben vélt tudásunkkal; vagy logikailag szemlélve, belső ellentmondás.”²⁵ „Nem létezik tiszta megfigyelésen (Beobachtung) alapuló tudomány, hanem csak tudományok, amelyek többé vagy kevésbé tudatosan és kritikusan *teoretizálnak*. Ez érvényes a szociáltudományok számára is.”²⁶ A probléma eszerint mindig *elméletfüggő* abban a szigorú értelemben, hogy kizárólag az előzetes értelemmegértés fogalmi reflexióiban megjelenő *értelmezések* összefüggésében válik adottá és teoretikusan megoldandó feladattá, függetlenül attól, hogy természettudományról vagy szociáltudományról van-e szó, függetlenül attól, hogy az adott tudományban a *megfigyelést* vagy az *interpretációt* tekintik a megismerés számára irányadónak, módszertanilag meghatározónak.

A tudás és a nemtudás ütközési pontjaként, az „igaznak tartott tudás” és a „tények” ellentmondásaként felfogott probléma tehát mindig versengő értelmezések összefüggésében merül fel, kizárólag ilyen módon jelent, illetve jelenhet olyan nehézséget vagy akadályt, amely a mindenkori megismerés útjában áll. Az értelmezés- és elméletfüggő problémák a *szemantikai tények* azon osztályába tartoznak, amelyek megkérdőjelezzik a tudományon kívüli és belüli elvárások, az érvényesnek tartott „elméletek” bizonyosságát, kételyt szülnék, provokálnak és kérdésésre szólítanak fel, s ezáltal válnak a megismerés *kezdetévé*, feltéve, hogy kulturális, vagy egzisztenciális, vagy bármilyen más tudomány-intern szempontból jelentőséggel bírnak. Ez a jelentőség (relevancia) abban nyilvánul

²² Vö. Karl R. Popper: *Die Evolution und der Baum der Erkenntnis*. In Karl R. Popper: *Objektive Erkenntnis. Ein evolutionärer Entwurf*. 268–297.; Karl R. Popper: *A tudományelmélet fejlődéselméleti és logikai értelemben*. In Karl R. Popper: *Megismerés, történelem, politika. Válogatott írások és beszédek*. 15–37.

²³ Vö. Karl R. Popper: *Über Wissen und Nichtwissen*. In Karl R. Popper: *Auf der Suche nach einer besseren Welt. Vorträge und Aufsätze aus dreißig Jahren*. 41–54.

²⁴ Vö. Karl R. Popper: *Die Logik der Sozialwissenschaften*. i. m. 80–81. (Kiemelés: Cs. K. L.) Theodor W. Adorno: *A társadalomtudományok logikájáról*. In *Tény, érték, ideológia. A pozitívizmus-vita a nyugatnémet szociológiában*. 279., 302.

²⁵ Karl R. Popper: *Die Logik der Sozialwissenschaften*. 80. A megismerés kezdete és a tudás forrása nem határozható meg induktív módon, Popper deduktív felfogása az indukció cáfolatán nyugszik (vö. Exkurzus I. jelen tanulmány 231–232.)

²⁶ I. m. 94.

meg, hogy a problémák a megismerési érdekek igazolási összefüggésének elemeivé, azaz meggyőző (konszenzusképző) érvekké, célmeghatározások alapjává válnak.²⁷

A probléma lényegéhez tartozik, hogy megoldásra kényszerít: a probléma és a megoldás belsőleg összetartoznak, nem választhatók el egymástól. „A tudás és nemtudás feszültsége problémákhoz, valamint megoldáskísérletekhez vezet. *A feszültség maga soha nem haladható meg.*”²⁸

Popper először egy háromfokozatú sémával²⁹ írta le a harmadik világban (Welt3) lejátszódó megismerési folyamat logikai szerkezetét, amelyet különböző megfontolásokból felváltott egy véglegesnek tekintett négyfokozatú sémával: „P1 (Problem1) – VT (vorläufige Theorie) – FE (Fehlerelimination) – P2 (Problem2)”.³⁰ Eszerint a megismerés mindig problémával, illetve problémahelyzettel (P1) kezdődik, majd problémamegoldással – azaz ideiglenes, hipotézisen vagy feltevésen alapuló elmélet megalkotásával (VT) – folytatódik. A harmadik fokozat az elimináció, amely az elmélet hibáit (ellentmondásait) felfedező és cáfolat útján megsemmisítő (FE) racionális kritikai-diskurzív eljárás. A hiba megszüntetésére irányuló kihívás újabb nehézséget jelent, amely új problémát (P2) hoz létre. Így a negyedik fokozat egyúttal mindig az új megismerés kezdete, lehetőség szerint emergens mozzanat az objektív megismerés haladásában.

Az elméletalkotásként és racionális kritikai diskurzusként felfogott tudományos kutatásban a problémamegoldások csupán kísérletek, igazságigénnyel fellépő, de soha nem végérvényes elmélethipotézisek, amelyeket cáfolási és alkalmazási kísérletekkel ellenőriznek. Ha egy elmélethipotézis kiállja a megcáfolási kísérletek (falsification) próbáját, és sikeres alkalmazási kísérletek is megerősítik (corroboration), akkor ideiglenesen érvényes (igaz) elméletnek tekinthető anélkül, hogy hipotetikusfeltevés-karakterét elveszítené. A négyfokozatú megismeréslogikai séma szerint tehát az elméletek a feltételezésen alapuló tudás (Vermutungswissen) kontingens szintézisei, így konstrukciójuk eleve megkérdőjelezhetőségük és cáfolhatóságuk valóságos lehetőségén alapul.

²⁷ Ezt a tényállást írja le Max Weber tudományelmélete is, azzal a nem lényegtelen különbséggel, hogy a kezdet-probléma értelmezésébe bevezette a „kulturális jelentőség” (Kulturbedeutung) fogalmát, és magát a problémafogalmat tágabb értelemben határozta meg, azaz különbséget tett a tudományos megismerés normális üzemmenetéhez tartozó *aktuális* probléma és az *alapp*probléma fogalmi között, mely utóbbi új tudományterület kialakulásához vezet. Weber szerint a megismerés mindig kulturális vagy egzisztenciális szempontból jelentőséggel bíró problémák megfogalmazásával kezdődik: „Nem a »dolgozok« »tárgyi« összefüggései, hanem a *problémák gondolati* összefüggései szolgálnak a tudományok munkaterületeinek alapjául: új »tudomány« ott keletkezik, ahol új módszerrel egy új probléma nyomába erednek és ezáltal olyan igazságokat fedeznek fel, melyek új jelentékeny nézőpontokat nyitnak.” (Max Weber: *Die „Objektivität“ sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis*. In Max Weber: *Zur Logik und Methodik der Sozialwissenschaften. Schriften 1900-1907*. Herausgegeben Gerhard Wagner. [Max Weber Gesamtausgabe Abteilung I: Schriften und Reden. Band 7.] Tübingen, 2018, J. C. B. Mohr [Paul Siebeck], 167–168.)

²⁸ Karl R. Popper: *Die Logik der Sozialwissenschaften*. 283.

²⁹ Vö. Karl R. Popper: *A tudományelmélet fejlődéselméleti és logikai értelemben*. 16–27.

³⁰ Karl R. Popper: *Objektive Erkenntnis. Ein evolutionärer Entwurf*. 122–130.

Popper feltehetőleg két megfontolásból módosította négyfokozatúra a háromfokozatú megismeréslogikai sémát. A sémát egyfelől alkalmassá kellett tennie az elméletalkotások formájában végbemenő tudományfejlődés *emergens* folyamatának a leírására,³¹ másfelől számot kellett vetnie azzal a *szemantikai* ténnyel, hogy a problémák mindig elméletek vitájában képeződnek, azaz interpretációk következményei.³² Ez utóbbi megfontolásból az következik, hogy a megismerés kezdő- vagy kiindulópontjának bármely meghatározási kísérlete csak a *kritikai diskurzus* és a vitahelyzetben meghozott *teoretikus döntés* fogalmaival, azaz versengő interpretációk összefüggésében érthető meg. Egyébként a *problémahelyzet* fogalma eleve arra a tényszerűsége utal, hogy semmilyen probléma nem vethető fel önmagában, értelmezési kontextusoktól és döntésektől függetlenül. Az elméletalkotás négyfokozatú sémája a tudományfejlődést emergens folyamatként írja le: 1. régi probléma; 2. próbaképpen elméletalkotás; 3. kritikai vitában (beleértve az alkalmazási kísérleteket) végrehajtott eliminációs próbálkozások; 4. az elméletek vitájából származó új problémák megfogalmazása.³³

A séma értelmezése során Popper a következő érveket fogalmazza meg: (a) Az „új problémák legtöbbje az *elméletek kritikájából* keletkezik: *elméleten belüli*. Érvényes ez már a Héziadosz-féle kozmogónia problémáira és még inkább a Szókratész előtti görög filozófusok problémáira; és érvényes a modern természettudomány legtöbb problémájára. *A problémák maguk azon elméletek és nehézségek termékei, amelyeket a kritikai megvitatás az elméletekben feltár.*”³⁴ Tudományos elméleteket nem a tapasztalattól (indukció-verifikáció), hanem a falszifikálható (ellenőrizhető) elméletek vitájából kiindulva konstruálnak.

³¹ Az objektív megismerés szükségszerű előfeltételét jelentő harmadik világ (Welt3) autonómiájának az elemzése kapcsán Popper jelzi, hogy a négyfokozatú séma (P1 – VT – FE – P2) hasonlósága a hegeli dialektikához (tézis-antitézis-szintézis) csupán látszólagos, a következő okokból: (a) A harmadik világ autonómiáját (nem anyagi valóságát) az ember teremtő önállósága hozza létre, amelyet a hegeli szellemfilozófia, „a világ isteni öntudatává hiposztazált objektív szellem” (abszolút szellem) radikálisan felszámol. (b) A séma azt szemlélteti, ahogyan a racionális kritikai diskurzusban az igazságkeresés regulatív eszméjének az irányításával felfedezik és megszüntetik a hibákat, az elmélet ellentmondásait. A racionális kritika az objektív megismerés haladásához járul hozzá azzal, hogy: „Lehetővé teszi az (abszolút) igazsághoz való közeledést.” Hegel álláspontja ezzel szemben relativista és esszencialista: egyaránt jónak tartja az ellentmondásos és ellentmondásmentes elméleteket, a szellem az elméletek harcán, az ellentmondás mechanizmusán keresztül bontakozik ki a világtörténelemben. (c) A harmadik világ nyelvben képződő, nyelvi jelentésekből felépülő „immateriális valósága”, bár emberi cselekvések következménye, de egyáltalán nem hasonlít az emberi tudathoz, és nem is vezethető le a tudatból. Ezzel szemben Hegel szellemfogalma az emberi tudat hiposztázisa. (Vö. Karl R. Popper: *Objektive Erkenntnis. Ein evolutionärer Entwurf*. 128–130.)

³² A probléma és az elmélet (problémamegoldás) nem választhatók el egymástól: „Az első elméleteknek – azaz az első ideiglenes problémamegoldásoknak – és az első problémáknak valamiképpen együtt kellett keletkezniük... A megfogalmazott probléma és a javasolt megfogalmazott megoldás közötti kapcsolatot *lényegileg logikai* kapcsolatként lehet felfogni.” (Karl R. Popper: *Probleme und Theorien*. In Karl R. Popper: *Ausgangspunkte. Meine intellektuelle Entwicklung*. 190., 191.)

³³ Vö. Karl R. Popper: A tudományelmélet fejlődéselméleti és logikai értelemben. 16–27.

³⁴ I. m. 27. (Második és harmadik kiemelés: Cs. K. L.)

(b) A tudományfejlődést ciklusok vagy periódusok változásaiként leíró séma bármely pontja, vagyis az elméletalkotás bármely szakasza, illetve fokozata (1, 2, 3, 4.) szolgálhat a megismerés kiindulópontjaként. Popper a maga részéről a probléma, illetve a problémahelyzet fogalmát részesítette előnyben.³⁵ (c) A tudományfejlődést dinamikus, előre haladó folyamatként leíró séma fokozatait belső, megismeréslogikai kényszer kapcsolja össze, amely kutatási motivációként hat és *kritikai diskurzusok*ban aktualizálódik. (d) A tudományfejlődés folyamata az objektív-abszolút igazsághoz közelítő végtelen *haladás*, de nem esszencialista értelemben: az igazság a versengő elméletek kritikai diskurzusát szabályozó formális-normatív értékeszme, nem pedig a megismerési folyamatot lezáró lényegi végcél.³⁶ (e) Abból a szemantikai tényből, hogy a tudományos problémák szükségképpen *elméleti* jellegűek és versengő interpretációkhoz kötöttek, az következik, hogy az ún. gyakorlati problémákra (emberi jólét, állam támadó politikája, ipari fejlődés, társadalmi csoportok szegénysége, személyes meggazdagodás stb.) tudományos értelemben csak akkor javasolhatók megoldások, ha előzetesen, tudományos-szakértői diskurzusokban elméleti problémákká transzformálódnak. A problémák, az elméletek, a hibákat felfedező és kiküszöbölő kritikai módszer, az érvek, a diskurzus a „harmadik világba” (Welt3) tartoznak.³⁷

Ami pedig a módszer problémáját illeti: Ha a módszer általános fogalmán azt a *módot* értjük, ahogyan a megismerés tárgya mint probléma az elméletkötött megfigyelés és értelmezés számára a maga eredeti értelemösszefüggésében adva van – pontosabban: fel van adva a *feladat* értelmében –, akkor a szociáltudományok módszere, hasonlóan a természettudományokéhoz, problémák és a problémák megoldására tett javaslatok (elméletek) kritikai-kísérleti megfogalmazásában áll. „Megoldásokat javasolnak és kritizálnak. Ha egy megoldáskísérlet nem hozzáférhető a tárgyi kritika számára, úgy éppen ezért tudománytalanként kikapcsolható, ha talán csak átmenetileg is.”³⁸ A problémamegoldási javaslatok (elméletek) tudományosságának az a kritériuma, hogy hozzáférhetők-e a nyilvános tárgyi kritika, a megcáfolási kísérletek számára vagy nem, méltónak tartják-e a megvitatásra vagy nem, azaz valóban releváns és érdekes probléma megoldását javasolják-e. De mint a természettudományok esetében, a problémamegoldási javaslatok itt is pusztán versengő kísérleti hipotézisek, amelyek csak addig támaszthatnak igényt az igazságra, addig számíthatnak érvényes igazságnak, amíg meg nem cáfolják őket. „A tudomány módszertana tehát a lehető legszélesebb kritikával ellenőrzött tentatív megoldáskísérlet (illetve ötlet). Ez a kísérlet és tévedés

³⁵ Vö. i. m. 28–29.

³⁶ Az „abszolút és objektív igazságfogalomhoz”, valamint az „igazsághoz közelítés” regulatív eszméjéhez lásd Karl Popper: i. m. 32–37.; uő.: *Die Logik der Sozialwissenschaften*. 92–93.

³⁷ Vö. Karl R. Popper: *Objektive Erkenntnis. Ein evolutionärer Entwurf*. 109–132., 158–197.

³⁸ I. m. 82.

(trial and error) módszertanának továbbfejlesztése.”³⁹ A tudás és a tudható feltárásának és igazolásának racionális módjaként tehát egyedül a *kritikai módszer* képes számot vetni azzal a ténytudással, hogy a valóságról – pontosabban: a három világ emergensen kapcsolódó struktúráiban képződő „valóságokról” – szerzett minden emberi tudás eleve feltételezésen alapuló, cáfolható, kontingens tudás (Vermutungswissen).⁴⁰

A tudományos megismerés objektivitását a kritikai módszer, pontosabban: a kritikai módszer és logikai segédeszközei⁴¹ használatának *intézményesített szabadsága* garantálja. A megismeréslogikai érvelés ezen a ponton elemzési szintet vált, a kritikai vita és nyilvánosság előfeltételei és intézményi garanciái ugyanis csak történelmi-szociológiai nézőpontú elemzéssel határozhatók meg. A tudományelmélet itt kapcsolódik az államelméleti problematikához. Popper szerint a zárt társadalmakkal és totalitárius-autokratikus államokkal szemben csak az ún. nyitott társadalmak limitált s ezáltal szabad államai mint demokratikus jogállamok teszik lehetővé a tudományos megismerés fejlődését (emergenciáját), vagyis azt, hogy a mindenkori kutatás a kritikai módszer segítségével az aktuálisan elért mindenkori tudásszint folytonos meghaladására kényszerítse önmagát. Ez azt jelenti, hogy a kritikai módszer, létrejöttét és alkalmazási feltételeit tekintve, szükségszerű államvonatkozást tartalmaz és implikál. A kritikai módszer érvényesítésének s ezzel a megismerés objektivitásának az intézményi alapját és végső biztosítékát a világ bármely országában a tudományterület szabad létezése és funkcionális autonómiája jelenti. Popper axiomatikus tézise szerint ilyen szabadság csak a nyitott társadalom fejlődési szintjét elérő társadalmak limitált államaiban valósulhat meg.

A parafrázis értelmében a megismerés tulajdonképpeni kezdetét az elméletkötött problémafeltáró megfigyelés-értelmezés jelenti, amely egyszerre irányítja a figyelmet az elméletek és a tények, az elvárások és a megvalósulások közötti ellentmondásban megjelenő nemtudásra, s mint jeleztük, e nemtudás kulturális és egzisztenciális jelentőségére, ami által a kutatás számára egyáltalán fontossá, érdekessé válhat. Ez a kettős ellentmondás az, ami folytonosan kérdésre, problémák megfogalmazására,

³⁹ Uo.

⁴⁰ A kritikai módszer által vezérelt tudományos megismerés teszi nyilvánvalóvá, hogy az emberi tudás „mindig csak átmeneti és kísérletszerű megoldási javaslatokból áll, és így elvileg mindig tartalmazza azt a lehetőséget is, hogy tévesnek... nemtudásnak bizonyul”. (I. m. 83.) A természet- és szociáltudományok *valóság*tudományok, amelyek egyaránt a racionális kritikai módszerrel dolgoznak. Popper a „probléma”, az „elvárás” (amely az állati és emberi organizmus mindenkori specifikus környezethez való alkalmazkodását irányítja, szabályozza), a „problémamegoldás (elmélet)”, „cáfolattal történő ellenőrzés-szelekció” evolúcióelméletileg értelmezett tisztán *formális* fogalmainak műveleti alkalmazásával, valamint az „objektív-abszolút igazság regulatív eszméjével” és az „átfogó magyarázat” módszertanával megszünteti a természettudományi és a szociáltudományi megismerés közötti különbséget.

⁴¹ Popper a megismerés belső lehetőségfeltételeit képező logikai segédeszközök közül kifejezetten csak az ellentmondás kategóriáját nevezi meg, s ettől különválasztva tárgyalja az értékelméleti előfeltevéseket.

problémamegoldások kritikai megvitatására, azaz *kutatásra* és *diskurzusra*, a mindenkori tudásszint meghaladására kényszerít, s egyúttal arra, hogy a vitában álló felek elfogadjanak két megismeréslogikailag alapvető axiomatikus előfeltevést.

(a) Az egyik előfeltevés szerint a kutatási folyamatban a kritikailag igazolt-bizonyított tudás mindig csak viszonylagos, feltételezésen alapuló (kontingens) tudás lehet. A problémák létezéséről vagy nem létezéséről – vagyis arról, hogy fontosak vagy nem fontosak, lényegesek vagy lényegtelenek, érdekesek vagy érdektelenek stb. – a tudományos vitában hoznak döntést. A tudás és nemtudás feszültségéből keletkező relevanciadöntéssel a nemtudást a már tudott valóságos alternatívájaként, új tudással (ismeretekkel) betöltendő üres *hely*ként, a tudományos diskurzus értelmezési horizontjának megnyitásaként, azaz megoldásra kényszerítő problémaként ismerik el. A nemtudás ebben az értelemben mint probléma – a szó eredeti jelentésében mint cselekvés számára leküzdendő nehézség – válik a tudás valóságos lehetőségévé, azaz igazságképpé és a megismerési folyamat kezdetévé. A probléma és annak megoldása mint egy új problematizálás kiindulópontja nem választható el egymástól. A tudományos diskurzusban az egyes tudásterületeken a nemtudás elvont lehetőségéből – azaz minden tudás kontingens jellegéből – kiindulva is konstruálható probléma, amelynek megoldása a gondolatkísérlet. Ekkor a nemtudás a gondolatkísérlet formájában válik valóságos lehetőséggé, a megismerés kiindulópontjává, megoldásra váró kutatási témává.

Ennek alapján azt állítjuk, hogy a probléma – mint a nemtudás reális lehetősége vagy a problematizáló kérdés formájában tematikussá tett nemtudás – a tudományos kutatás és diskurzus ténye, vagyis szemantikai tény. Ebben az értelemben a nemtudás egyrészt *konstitutív* – azaz a megalapozás módján „létrehozó” – tény, amennyiben a tudományos megismerés értelmének – racionalitásának, igazolásának, az elméletek, ismeretek meggyőzőerejének, hasznosságának, bizonyosságának stb. – a *végző és feltétlen* alapját jelenti, olyan alapot, amely nélkül nem lehetséges megismerés, és amelynek már nem lehet mögé menni. A nemtudás másrészt *regulatív* – azaz a normatív orientálás, iránymutatás módján „szabályozó” – tény, amennyiben a tudás (véges) és nemtudás/ tudható (végtelen) műveleti megkülönböztetésével irányítja, provokálja, szabályozza, egyszóval folyamatban tartja a megismerést.⁴²

Az igazoltnak-bizonyítottnak tekintett tudás mindig a végtelen világhorizont perspektívikusan-tematikusan lehatárolt „része”, azaz perspektívafüggetlen értelmezés (magyarázat), amely a megismerő diskurzív térben elfoglalt pozíciójától függ. Az igazolt-bizonyított tudás folyamatos bővülésével exponenciálisan növekszik a nemtudás

⁴² A kutatási téma és cél meghatározása, a tematizáció mint a megválaszolendő kérdések körének kijelölése tudásra méltóságuk (wissenswert) megindokolása a nemtudás szemantikai tényén alapul, amely paradox módon előfeltétele és eredménye is a kérdés és problematizálás diskurzusainak.

és a tudható tartománya.⁴³ A tudományos megismerés folyamatszerűsége és dinamikája, megfelelő megszorításokkal, leírható a „tudás és nemtudás dialektikájának” vagy a „tudatlanság kommunikációjának”⁴⁴ képleteivel is, amely adott esetben a magyarázatul szolgálhat a kutatói kíváncsiságból, érdekeltségéből következő döntések intuitivitásának, irracionalitásának vagy kommunikálhatatlanságának. A döntő kérdés itt mindig az, hogy a nemtudás lehetősége milyen értelemben *valóságos*, azaz szemantikai tényként mint felvetett, megfogalmazott probléma mikor és hogyan válik a tudományos vita tematikus tárgyává, a megismerés kiindulópontjává.

A megismerés kezdetével kapcsolatos popperi állítás ennek alapján a következőképpen fogalmazható át: A kérdés a nemtudás reális lehetőségét a probléma, azaz egy szemantikai tény formájában teszi a megismerés kiindulópontjává. A probléma a tudományos vita kezdetét és irányát meghatározó szemantikai tény, azaz a megismerés tényekkel kezdődik, tényekre irányul, tudásunk tényekből áll.⁴⁵ A nemtudás lehetősége akkor vezet reflexív megismeréshez, azaz a kérdés tulajdonképpeni értelemben, lényegileg akkor irányul a *saját* nemtudásunkra, ha mind a kérdezettet (ti. a tárgyat), mind a kérdezőt (ti. a tudományt), mind magát a kikérdezést (ti. a kérdés módját) problémává, a diskurzus témájává teszi. A tudomány határmegvonási vitáiban azért törekednek az úgynevezett „álproblémák” kizárására, mert a bennük tematizált nemtudás nem képes a tudható megismerésének valóságos lehetőségévé válni, redundanciával terheli, összezavarja és eltéríti a kutatást.

(b) A másik előfeltevés szerint a tudományos megismerés végtelen, de nem diffúz, nem értelmetlen és nem határtalan folyamat. Az igazság értékeszméje igazolja, megalapozza, szabályozza, orientálja, a különféle problémahelyzetekben megjelenő nemtudások pedig aktuálisan lehatárolják a megismerési folyamatot a hipotetikus végpont (cél: elméletalkotás, ismeretszerzés) kijelölésével. A megismerési folyamatot fenyegető diffuzitás, értelmetlenség, határtalanság kizárásának *szükségszerű* feltételét a demarkációprobléma érvényes megoldása jelenti, amelyet a normáltudományi kutatásban elvileg minden problémafelvetéssel magától értetődőként előfeltételeznek, illetve amelyet a válsághelyzetek kikényszerítenek.

⁴³Vö. Karl R. Popper: Die Logik der Sozialwissenschaften. Über die sogenannten Quellen der Erkenntnis. In Karl R. Popper: *Auf der Suche nach einer besseren Welt. Vorträge und Aufsätze aus dreißig Jahren.* 79–98., 62–63.

⁴⁴Luhmann a „tudatlanság ökológiájának” ismeretelméleti problémájaként tárgyalja a kérdést a modernitás kommunikációelméleti leírásában (vö. Niklas Luhmann: *A modernség megfigyelései.* Ford. Böröckci Tamás, Brunzel Balázs. Budapest, 2010, Alkalmazott Kommunikációtudományi Intézet – Gondolat Kiadó, 93–136.).

⁴⁵Popper három világról alkotott elméletének ontológiai előfeltevése szerint a világ tényállásokként vagy tényekként, illetve tények összességeként három módon „létezik” megismerhető valóságként: mint a fizikai tárgyak és állapotok világának (Welt1), mint a tudati tárgyak és állapotok (élmények) világának (Welt2), mint az objektív szellemi (gondolat) tartalmak világának (Welt3) tényei (vö. Karl R. Popper: *Objektive Erkenntnis. Ein evolutionärer Entwurf.* 158–197.).

Popper szerint a falszifikáció jelenti a demarkáció tudományelméleti problémájának a megoldását,⁴⁶ amely szükségképpen államvonatkozást tartalmaz, előfeltételezi és szükségessé teszi a történelmi-szociológiai problémásík bevonását a tudományelméletbe. A demarkáció szabályát (elvét) meghatározó és érvényesítő szabad viták intézményi-szerkezeti feltételeit s ennek alkotmányos szabályait a nyitott társadalmak limitált államai teremtik meg és garantálják.

*

Exkurzus I

Popper indukcióval kapcsolatos kritikai álláspontja a következő állításokban foglalható össze. (a) Az indukció sohasem lehet teljes, mert egyszerre nem lehet minden releváns objektumot – egy adott halmazba vagy osztályba tartozó elemet – megfigyelni. (b) A megfigyelés objektumai kontingensek, mindig fennáll a változás, az eltérés lehetősége.⁴⁷ (c) Az indukcióelv igazolása a végtelenbe visszavezető következtetésekre (regressus ad infinitum) kényszerít.⁴⁸ Az a, b, c, alapján az induktív általánosítások ezért mindig csak valószínűek lehetnek. Ezzel szemben Popper amellett érvel, hogy: (d) indukció nem létezik, induktív általánosítások képzése logikailag lehetetlen, (e) empirikus elmélet nem alkotható megfigyelt egyedi jelenségek általánosításával, (f) az empirikus elméletek

⁴⁶ Ezen a ponton szükséges megjegyezni, hogy a demarkációprobléma popperi megoldása nem tesz különbséget a tudomány belső (valódi tudomány vs. áltudomány) és külső (tudomány vs. nem tudomány) értelemhatárait megvonó diskurzusok között. A falszifikáció elve elmosza a tagadás két formája közötti különbséget, nem alkalmas kritérium a külső értelemhatár megvonására, amikor a tudományt más társadalmi-kulturális területektől, a vallástól, művésztől, gazdaságtól, jogtól, politikától, intim szférától kell elhatárolni.

⁴⁷ A megfigyelendő halmaz (osztály) elemei a „hattyúk” („minden hattyú”). Azonban egyszerre (vagy folyamatosan) csak „sok” hattyút lehet megfigyelni, minden – a múltban élt, a jelenleg élő, a jövőben megszülető – hattyút nem. A megfigyelés alapján csak azt lehet állítani, hogy a „hattyúk fehér tollúak”, kizárólag ebben a formában: „Megfigyelek sok hattyút, és ezek mind fehér tollúak”. Az állítás a megfigyelés korlátozottsága miatt nem vonatkozhat a teljes halmazra (osztályra), hanem csak „a megfigyelt hattyúkra”, amelyek „hasonló tulajdonsággal” (fehér tollazat) rendelkeznek. Az induktív végkövetkeztetés az állítás érvényének kiterjesztése a teljes halmazra („minden hattyú fehér tollú”) ezért csak valószínű lehet.

⁴⁸ Az általános kijelentés formájában meghatározott indukcióelvet nem lehet empirikusan igazolni. „Ha megkísérlik »empirikusan érvényes« tételként felfogni, akkor rögvest ugyanazok a kérdések merülnek fel ismét, amelyek bevezetésének indítékául szolgáltak. Hiszen ahhoz, hogy az indukcióelvet igazoljuk, induktív következtetéseket kellene alkalmazni, amelyek számára nekünk egy magasabb rendű indukcióelvet kellene előfeltételezni és így tovább. Az indukcióelv empirikus felfogása tehát azon hiúsul meg, hogy *végtelen regressushoz vezet.*” (Karl R. Popper: *Logik der Forschung*. 4.)

elvileg nem verifikálhatók, és nem is valószínűsíthetők, azaz nem lehetnek sem igazak, sem valószínűek. Az empirikus elmélet lehetőségének a feltétele a saját cáfolhatósága: az elmélet alkalmazása és ellenőrzése során keletkező tapasztalat megghiúsíthatja, ha új megfigyelések ellentmondanak neki. Az empirikus elmélet akkor válik cáfolhatóvá, ha kizárják azt a tapasztalati lehetőséget (megfigyelhető tényállást), hogy léteznek „nem fehér tollú hattyúk”. Ekkor a „minden hattyú fehér tollú” állítást már nem induktív általánosításként, hanem egy tisztán deduktív funkcióba helyezett állításként, mint axiómát fogják fel, a hattyúhalmazról felállított empirikus hipotézisként, amely mindaddig igaz, amíg nem figyelhető meg egy „fekete (barna stb.) tollú hattyú”. Ebből az következik, hogy a „minden hattyú fehér tollú” típusú univerzális állítások csak látszólag induktív általánosítások, Popper ezeket „quasi indukcióknak” nevezi, amelyek a megismerés deduktív (axiomatikus) kiindulópontjaiként szolgálnak. A deduktív elméletalkotás tehát abból indul ki, hogy a megismerés nem egyedi jelenségek megfigyelésével kezdődik, a megismerésnek nincs sem „végső forrása”, sem kitüntetett kezdete,⁴⁹ a tudomány racionális kritikai diskurzusaiban nem létezhet olyan autoritás, amely kételymentesen és cáfolhatatlanul eldönthetné a tudás forrásaival és kezdetével kapcsolatos kérdést. Eszerint nem létezik és nem is létezhet végérvényesen biztos (bizonyítható) tudás: „Minden, ami létezik, feltételezett tudás... A tudományos tudás messze a legjobb tudásunk; és mégis a tudományos tudás is csak feltételezett tudás.”⁵⁰

Az empirikus elmélet kizárólag akkor tekinthető tudományosnak, ha fennállnak folyamatos kritizálhatóságának, cáfolhatóságának (falszifikálhatóság), ellenőrizhetőségének normatív és intézményi feltételei. A normatív feltételek egyfelől a megismerés-logikai, másfelől tudományetikai feltételek, míg a tudomány szabadságát, funkcionális autonómiáját biztosító intézményi feltételeket a nyitott társadalom limitált állama teremti meg. Az elmélet csakis e feltételek együttes fennállása esetén rendelkezik a tisztán formálisan – azaz a kijelentés és tárgya közötti megfelelési relációként – felfogott objektív-abszolút igazsághoz való közelítés képességével. Az empirikus elméletek alkotásának deduktív-axiomatikus formája, szemben az induktív felfogással, *közvetlenül* kapcsolódik, pontosabban függ attól az előfeltételtől, hogy fennállnak az elmélet tudományosságának a tudományon belüli és kívüli feltételei, a tárgyi kritika és szabad vita intézményi garanciái a demokratikus jogállamokban.

⁴⁹ „A tudományelmélet kérdéseinek tulajdonképpen nincs semmi tennivalója forrásokkal... A megismerés nem kezdődhet a semmivel – a *tabula rasával* –, de nem indulhat ki a megfigyelésből sem... Nem tekintély sem a megfigyelés, sem az ész.” (Karl R. Popper: *Über die sogenannten Quellen der Erkenntnis*. In Karl R. Popper: *Auf der Suche nach einer besseren Welt. Vorträge und Aufsätze aus dreißig Jahren*. 61.)

⁵⁰ Karl R. Popper: Az evolúciós ismeretelmélet helye ismeretelméletben. In Karl R. Popper: *Megismerés, történelem, politika. Válogatott írások és beszédek*. 107., 109.

Exkurzus II.

Popper kritikai politikafilozófiája a kormányzás (uralkodás) nézőpontjából problematizálja az államjelenséget, s Platón „naiv” kérdésfeltevését – „Ki uralkodjon az állam fölött? Ki gyakorolja az uralkodói hatalmat?” – korrigálva nézőpontváltást javasol a következő formában: „Vannak-e olyan *kormányzati formák*, amelyek morális okból elvetendőek? És megfordítva: vannak-e olyan kormányzati formák, amelyek megengedik nekünk, hogy egy elvetendő vagy akár csak inkompetens kormánytól, amely károkat okoz, megszabaduljunk?” Popper szerint a személyes szabadság védelmének és korlátozott kiterjesztésének a nézőpontjából megfogalmazott kérdéseken és a rá adott konkrét kormányzati válaszokon alapul a demokrácia, az antikvitásban és a modernitásban egyaránt. A nyugati világ nyitott társadalmainak demokratikus államformái a kipróbált (trial and error) tapasztalati válaszok a kérdésre: „A demokráciák tehát nem népuralmat jelentenek, hanem elsősorban a diktatúra ellen irányuló intézmények. Nem engednek meg semmiféle diktatúrához hasonló uralmat, nem engedik meg a hatalom akkumulációját, hanem megkísérlik az államhatalom korlátozását. A döntő az, hogy egy demokrácia ebben az értelemben nyitva hagyja a lehetőséget, hogy a kormánytól vérontás nélkül meg lehessen szabadulni, ha az megsérti jogait és kötelességeit; de akkor is, ha mi rossznak vagy elhibázottnak ítéljük meg a kormány politikáját... tehát nem az uralomról van szó, és nem arról, hogy *ki* uralkodik (nép, monarcha, zsarnok, arisztokrácia, oligarchia, osztály, elit stb.), hanem a kormányzásról, és arról, »hogyan« kormányoznak; mindenekelőtt azért, hogy a kormány ne túl sokat kormányozzon. Tehát jobban mondva: az államigazgatás *hogyanjáról*.” A nagy liberális gondolkodók, mint Kant, Humboldt és Mill, hasonlóképpen elismerik az állam szükségességét, azonban államfelfogásuk az állam korlátozásának az eszméjén alapult. „Államra szükségünk van, de csak oly keveset akarunk belőle, amennyi csak lehetséges, szemben egy totális állammal – nem akarunk paternalista, autoriter, bürokratikus államot; röviden mini-államot akarunk.”⁵¹

⁵¹ Karl R. Popper: Észrevételek a demokratikus államok elméletéről és gyakorlatáról. In Karl R. Popper: *Megismerés, történelem, politika. Válogatott írások és beszédek.* 168–169., 174.

Nevelésfilozófia

Pukánszky Béla

Herbart pedagógiai gondolatai az akaratszabadságról és a nevelői kényszerről

Johann Friedrich Herbart (1776–1841) megítélése még ma is meglehetősen ellentmondásos a pedagógia elméleti és történeti kérdéseivel foglalkozók körében. Egyesek a pedagógia tudománnyá érlelődésének fontos úttörőjére, a tanárképzés 19. századi reformerére gondolnak neve hallatán, akinek szellemi befolyása világszerte érzékelhető a nevelés és oktatás gyakorlatára, s különösen erőteljes ez a hatás nálunk. Mások számára viszont Herbart neve a túlhaladott, mondhatni begyöpösödött, sőt „szklerotikusan fejlődésképtelen” porosz pedagógiát testesíti meg. Vannak, akik szerint ő a passzív befogadáson alapuló oktatáselmélet kimódolója és a „lélekölően unalmas” formális fokozatok kidolgozója. Egyszóval: túlhaladott, elavult, nincs köze a mai pedagógia gyakorlatához, foglalkozzanak vele csak az antikvárius beállítottságú neveléstörténészek. Melyik tábornak van igaza? Megítélésünk szerint az elsőnek. A következőkben e rövid válasz valóság tartamát, nevezetesen Herbart pedagógiatörténeti jelentőségét és mai időszerűségét kíséreljük meg igazolni – egy rövid pedagógiatörténeti vázlat erejéig.

Három kérdéskörre térünk ki a következőkben: 1. az akaratszabadság és az erkölcsi nevelés kérdése, 2. a nevelői kényszer problémaköre és végül 3. a nevelői kompetencia herbarti megvilágítása. Mielőtt e konkrét témákat fölvezelném, röviden áttekintem a német pedagógus életének legfontosabb állomásait.

Köztudomású, hogy Herbart előkelő patricius családból származott: édesapja jogtanácsos volt Oldenburgban. Írni, olvasni édesanyjától tanult. Gyermekkorában – a tehetős családokban dívó korabeli szokás szerint – magánoktatásban részesült: latin és görög mellett történelmet, földrajzot és zenét tanult. Tánciskolába is járt, hogy a rangjához méltó viselkedési formákat elsajátítsa. A gimnázium után a jénai egyetemen tanult jogot, filozófiát, sőt természettudományos tárgyakat hallgatott. Tanulmányait befejezván három évig Bernben magántanítószkodott egy magas rangú városi hivatalnok családjában, akinek három fiát nevelte-tanította. Ez idő alatt bontakoztak ki pedagógiai rendszerének körvonalai. Svájci tartózkodása alatt Pestalozzit is meglátogatta Burgdorfban. Az ő didaktikájával foglalkozik első jelentős tanulmányában, s ez az írás ismertté tette nevét szakmai körökben (Pestalozzi's Idee eines ABC der Anschauung, 1802). Még berni magántanítósága alatt írta másik korai jelentős művét, amely – feltehetően Schiller esztétikai nevelésről szóló leveleinek hatására – „A világ esztétikai

ábrázolása mint fő nevelési feladat” („Über die ästhetische Darstellung der Welt als das Hauptgeschäft der Erziehung”) címen jelent meg 1804-ben.

A fiatal Herbart 1800-ban felhagyott a tanítással, és Brémába költözött, ahol már egyetemi karrierjére készült. Akadémiai pályafutása 1802-ben kezdődött Göttingenben. Ez az egyetem igazi szellemi centrumnak számított: rektora az akkor már 73 esztendő, híres neohumanista filológus Christian Gottlob Heyne volt, a pedagógia professzora pedig Johann Heinrich Feder, az „Új Emil” (1769–1771) című könyv szerzője. A tanárok gyakorlati képzését már 1763 óta egy pedagógiai szeminárium szolgálta, amelyet Heyne vezetett, s melynek kimondott célja a „vidéki iskolák megfelelő tanár egyéniségekkel való ellátása”¹ volt. Az egyetem virágkorát élte ekkor: külföldi hallgatók egész seregét vonzotta Lisszabontól Moszkváig.

Az ifjú Herbart itt szerzett doktorátust, majd ugyanitt magántanárként oktatott. 1806-ban jelent meg első alapvető jelentőségű pedagógiai tanulmánya, az „Általános pedagógia” (Allgemeine Pädagogik aus dem Zwecke der Erziehung abgeleitet). 1809-ben kinevezték a königsbergi egyetemre a filozófia és pedagógia professzorának, ugyanoda, ahol egykor Kant is tanított. A pedagógiai szemináriummal párhuzamosan itt a gyakorlóiskola („Didaktikai Intézet”) munkáját is irányította. Ebben az intézetben házi nevelők és leendő gimnáziumi tanárok felkészítésével foglalkozott. Huszonnégy évig dolgozott itt, majd 1833-ban visszatért Göttingenbe, ahol még nyolc évet oktatott. Itt tette közzé 1835-ben a „Pedagógiai előadások vázlata” (Umriß pädagogischer Vorlesungen) című művét. Hatvanöt éves korában halt meg, 1841-ben.

Akaratszabadság és erkölcsi nevelés

Pedagógiatörténeti szakirodalmunk eddig viszonylag kevés figyelmet szentelt Herbart fiatalkori írásának, amely a „*Világ esztétikai ábrázolása mint nevelési főfeladat*” címen jelent meg. A mű egy időközben elveszett terjedelmesebb értekezés egyetlen fennmaradt fejezete, amely a Pestalozzi pedagógiájával foglalkozó írásokkal egy időben születhetett 1802 elején. Jellemző a tanulmány pozitív fogadtatására az a reflexió, amelyet Herbart barátja és magántanító-utódja, *Theodor Ziemssen* fogalmazott meg egyik levelében: „... a karakterképzésről szóló tanulmányodat lemásoltam (!), hogy tartalmát már írás közben is tanulmányozhassam [...] Esméidet gyenge fejemben hordozom (in meinem schwachem Kopfe), és megkísérlem ott is tartani őket, miközben időről időre visszatérek a forráshoz [...]”² Az elragadtatott sorok tanúsága szerint Ziemssen lehetett a legelső herbartianus.

¹ Lásd WILLMANN Otto – FRITZSCH, Theodor: Johann Friedrich Herbart's pädagogische Schriften. Osterwieck – Leipzig, 1913. 1. Band, 113.

² *Uo.*, 88.

Herbart már ebben a tanulmányában fontos kérdéseket taglal. Olyan alapvető kérdéseket, amelyeket későbbi műveiben is feltesz. Ezek közül a legelső a nevelés céljára vonatkozik. Herbart e célt már itt is – akárcsak később – az egyén *etizálásában* ragadja meg: „A nevelés legelső, legáltalánosabb célját a moralitás fogalmában ragadhatjuk meg. Egyébként a nevelés olyan sokféle célját határozhatnánk meg, ahány célt csak megfogalmazott eddig az emberiség. [...] Tehát általánosan elfogadott tény, hogy a moralitás az ember legmagasabb rendű célja, és ennek révén a nevelés elsőrendű célja is egyúttal. Aki ezt tagadja, az feltehetőleg nem tudja, mi az erkölcsiség [...]”³

A másik fontos kérdés, amellyel Herbart ebben a korai írásában foglalkozik, a következő: hogyan viszonyul az ember erkölcsi nevelhetősége az *akaratszabadsághoz*? A fiatal pedagógus itt végső soron szembehelyezkedik az általa mélységesen nagyra becsült königsbergi bölcs, Immanuel Kant tanításával. Kant ugyanis az akaratszabadságot a transzcendentális, azaz az „a priori” kategóriák körébe sorolja.

Ismeretes, hogy Kant különbséget tesz transzcendens és transzcendentális között. A transzcendens kategóriája az érzékszerveink számára már nem hozzáférhető, a kauzalitás világán túl levő, úgynevezett intelligibilis világra vonatkozik, amely voltaképpen a magasrendű erkölcsi értékek birodalma. A filozófiának azt a részét, amely az ilyen, tapasztaláson túli világgal foglalkozik, már Arisztotelész elnevezte metafizikának. Ennek témái közé tartoznak olyanok, mint például az emberi akarat szabadsága. Kant egyik fontos tanítása arról szól, hogy a transzcendens, metafizikai problémák köre a tudomány ok-okozati összefüggéseivel nem magyarázható, tehát az intelligibilis világ kívül esik a kauzalitás törvényein. Kant a megismerést sem szűkíti le az érzékszervi tapasztalásra, ahogyan azt az empirizmus tanítja. Noha a megismerés a konkrét tapasztalással kezdődik, mégsem tapad meg ezen a szinten. Kant ún. „transzcendentális” (a priori) kategóriákról beszél, amelyek a magasabb fokú megismerés keretétül szolgálnak, ilyenek például a tér és az idő.

Kant ismeretelméletének transzcendentális jellegét etikájára is alkalmazta. Szakítva a materiális etikák eudaimonizmusával azt írja, hogy az erkölctan központi fogalma a „lelkiismeret hangja”, a feltétlen jóakarát kategorikus imperatívusza: „*Cselekedj úgy – szól Kant sokat idézett tanítása –, hogy akaratod maximája mindenkor egyúttal általános törvényhozás elvéül szolgáljon.*”⁴ Szembefordulva a materiális értékekre irányuló etikákkal, amelyek az egyén erényességét cselekedeteinek eredményével mérik, Kant egy teljességgel formális „érzületetikát” alkot. Szerinte ugyanis semmiféle külső ösztönző erő nem lehetséges, kivéve a tisztán belülről fakadó, érdek nélkül való jóakarát. Nem fogad el erkölcsösnek külső motivációt, még azt az örömet sem, amelyet az egyén jó cselekedetei után érez. Az erkölcsi magaslatokra emelkedett ember cselekedeteit tehát kizárólag

³ *Uo.*, 91.

⁴ KANT, A gyakorlati ész kritikája. Fordította BERÉNYI Gábor, Budapest, Gondolat, 1991. 138.

a magasrendű értékek által vezérelt kategorikus imperatívusz irányíthatja. Ez az igazi akaratszabadság Kant szerint. A szabad akarat kérdése tehát így nyer magyarázatot: a szabadság voltaképpen a „túlán” transzcendens világához, az intelligibilis értékek birodalmához kötődik, de azt megelőzi, előfeltételezi (éppen úgy, mint ahogyan a tér és az idő a priori kategóriái kötődnek az érzékszervi világra jelenségeire alkalmazható ismeretelmélethez), tehát a szabadság transzcendentális kategória.

Herbart ebben a korai írásában a kanti transzcendentális szabadság posztulátumával vitatkozik. Úgy látja, hogy Kant áthidalhatatlan szakadékot tételez az empirikus és az intelligibilis világ között. Értelmezése szerint Kant a transzcendentális szabadságot csak ez utóbbi, kauzalitáson, tér- és időbeli viszonyokon kívül álló világhoz köti, s így a nevelés aktusa ab ovo lehetetlenné válik.

Ezt azonban Herbart pragmatikus pedagógusként nem fogadhatja el, hiszen ő nevelés-tanát pszichológiai alapokra helyezi, ahol is a tudomány kauzalitásának érvényesülnie kell. Herbartot az erkölcsössé válás folyamatának pszichológiai-pedagógiai összetevői érdeklik, ezért az akaratszabadság fogalmát a materiális világhoz tarozó, a tudomány számára hozzáférhető pszichológiai kategóriaként értelmezi. „A transzcendentális szabadság leg-halványabb fuvallata sem hatolhat be a nevelés területére” – e szavakkal veti el a kauzalitás törvényei fölött álló szabadság gondolatát Herbart a „*Világ esztétikai ábrázolása mint nevelési főfeladat*” című fiatalkori értekezésében.⁵ Dénes Magda szavaival élve: „Herbart az erkölcsi akaratnak, a választás szabadságának a *valóság teljes kauzális összefüggéseibe beletartozó teljes szabadsága* mellett foglal állást.”⁶ Így válik a nevelés – pontosabban az erkölcsi nevelés – Herbartnál az empiria, a tudomány számára hozzáférhető kategóriává.

A nevelői kényszer problémaköre

Mint láttuk, az akaratszabadság kérdésében Herbart köztes helyet foglal el a materiális értékeket központba helyező eudaimonisztikus boldogságetikák és a kanti transzcendentális szabadság rigorizmusa között. Ez a kiegyensúlyozott megoldásokra való törekvés, „aranyközépút-keresés” más szempontból is jellemző rá. Ilyen például a sokat vitatott *nevelői kényszer* problémaköre. Hogy ennek a józan mérlegelésen alapuló távolságtartásnak az erényeit kellőképpen méltányolni tudjuk, érdemes egy kicsit alaposabban felidézni Herbart nevelés-tanának fő elemeit.

Közhely, de talán nem fölösleges újra hangsúlyozni, hogy Herbart eszménypedagógiát alkotott, amelynek középpontjában az ember etizálása, erkölcsi magaslatokra

⁵ „Kein leister Wind von transzendentalen Freiheit darf in das Gebiet des Erziehers durch irgendein Ritzchen hineinblasen.” HERBART, I. m. I. 94.

⁶ DÉNES Magda, Johann Friedrich Herbart pedagógiája. Budapest, Tankönyvkiadó, 1979. 81.

emelése áll. Már a világ esztétikai ábrázolásáról írott művében lándzsát tör a moralitás fontossága mellett, de ez a gondolat későbbi fő műveinek is magvát képezi: „*A nevelés legfontosabb célja a moralításban ... az erkölcsi karakter erejében keresendő*” – írja az „Általános pedagógia a nevelés céljából levezetve” című értekezésében (1806)⁷ Hasonló megfogalmazással találkozunk a Pedagógiai előadások vázlatja című kései művében is. Itt ezt írja: „*Az erény – ez a neve a pedagógiai cél egészének.*”⁸

Herbart az erkölcsi eszmék megvalósulásához vezető nevelést három „fő fogalom” (Hauptbegriff) mentén tárgyalja.⁹ Ezek egyben a pedagógiai tevékenység dimenzióit, kereteit is megszabják. E fő fogalmak – mint ismeretes – a „Kormányzás” (Regierung), az „Oktatás” (Unterricht) és az „Erkölcsi nevelés” (Zucht).

Vegyük most szemügyre ezek közül az elsőt! A „Kormányzás”¹⁰ célja a gyermekre jellemző féktelenség, heveskedés (Ungestüm) megtörése, a voltaképpeni nevelés feltételeinek megteremtése. „Erkölcsi akarat nélkül születik a gyermek e világra, híjával minden magasrendű etikai viszonyulásra való képességnek” – írja az Általános pedagógiában.¹¹ A szülők dolga, hogy ezeket a magasrendű morális értékeket fokozatosan megismertessék vele. Ha az erkölcsi nevelés nem kezdődik el, akkor a gyermek lelkében az igazi erkölcsi akarat helyett – amely morális döntésekre képessé tenné – csak a vad heveskedés és a durva vágyak gyökereznek meg. Ezek megakadályozzák a gyermek lelkében a rend kialakulását, így kétségessé teszik a szülő és a nevelő későbbi pedagógiai erőfeszítéseinek sikerét is. Végző soron pedig a gyermek jövő, magasrendű értékekkel felruházott személyiségének kialakulását is veszélybe sodorják. Éppen ezért a szilaj vadságot a kisgyermek lelkében meg kell szüntetni, a heveskedésre való hajlamot le kell törni.¹²

Sokat vitatott ponthoz érkeztünk el most. A tizenkilencedik század végén megerősödő és világszerte elterjedő reformmozgalmak képviselőinek egész sora kifogásolta a herbarti „Kormányzás” „kérelhetetlen szigorát”, „porosz kaszárnyaszellemét”.

⁷ „...der höchste Zweck der Erziehung ist Moralität...” „...Charakterstärke der Sittlichkeit...” HERBART: Allgemeine Pädagogik aus dem Zweck der Erziehung abgeleitet. 1806. In: WILLMANN–FRITZSCH, Johann Friedrich Herbarts pädagogische Schriften. Osterwieck – Leipzig, 1913. I. 259. 262.

⁸ „Tugend ist der Name für das Ganze des pädagogischen Zwecks” HERBART, Umriß pädagogischer Vorlesungen. 1833 In: WILLMAN – FRITZSCH, Johann Friedrich Herbarts pädagogische Schriften. Osterwieck – Leipzig, 1914, II. 16.

⁹ HERBART, Umriß pädagogischer Vorlesungen. In: WILLMANN–FRITZSCH, Johann Friedrich Herbarts pädagogische Schriften. Osterwieck – Leipzig, 1914, II. 29.

¹⁰ A fogalom nem Herbartnál fordul elő első ízben. Már a középkori gyermeknevelési kézikönyvek címében gyakran fordul elő a kifejezés: „regimen” (kormányzás). Bartholomäus Metlinger szülőknek szánt, 1497-ben megjelent kézikönyvének címe például így szól: „Ein regiment der jungen kinder. Wie man sy halten vnd erziehen sol...”

¹¹ „Willenlos kommt das Kind zur Welt; unfähig demnach jedes sittlichen Verhältnisses.” In: WILLMANN–FRITZSCH, Johann Friedrich Herbarts pädagogische Schriften. Osterwieck – Leipzig, 1913. I. 248.

¹² „...wilder Ungestüm... muß unterworfen werden...” In: WILLMANN–FRITZSCH: Johann Friedrich Herbarts pädagogische Schriften. Osterwieck – Leipzig, 1913. I. 249.

Jelszavak egész sorát fogalmazták meg, amelyekben a „zárt”, „leckefelmondó” iskolával szemben a „szabad”, „gyermekközpontú”, „cselekedtető” iskola kialakításának igénye tükröződött. A kritika nem volt mindig méltányos: az antiherbartianus pedagógusok gyakran úgy kívánták saját koncepciójuk – vélt vagy valós – erőit kidomborítani, hogy Herbart rendszeréből egyes elemeket kiragadtak, s azokat pellengérré állítva az egész herbartizmust dehonesztálták.

Érdeemes tehát megvizsgálunk Herbart eredeti szöveghelyeit. Ha ezt tesszük, világossá válik számunkra, hogy Herbart koherens rendszerben gondolkodott, amely azonban másmilyen paradigma szerint működött, mint a későbbi „gyermekközpontú” reformpedagógiák. Herbart nem úgy definiálta a nevelés fő feladatait, mint kritikusai. Ez a paradigma azonban ezer szállal kötődött saját történelmi kora valóságához, s így alapjában véve kiválón megfelelt azoknak az elvárásoknak, amelyeket a korszak közvéleménye a pedagógiával szemben támasztott.

Figyelemreméltó az az okfejtés, amelyet *Klaus Plake* német szociológus tett közzé e kérdés kapcsán.¹³ Plake véleménye szerint a felvilágosodás rövid ideig tartó boldogságeszménye és naturalizmusa után – mely jól tetten érhető Rousseau pedagógiájában –, tehát e rövid hedonisztikus közjáték után ismét az evilági hivatásvégezésben jeles „asz-kéták” ideje jött el. Mindazonáltal ez a késői felvilágosodás a polgári életmód jutalmát már nem a túlvilági üdvözülésben keresi. Az „asz-kézis” jutalmát a gyermekek, unokák, sőt a nemzet boldogulása hozhatja el az egyén számára. A pedagógia terén Herbart képviselte az újra megtalált rendet. Az ő neveléstana lett az a metafizikus rendszer, amely a késői felvilágosodás kori polgárnak biztos támpilléreket nyújtott saját lelki egyensúlya megteremtéséhez. S ezt úgy érte el, hogy újrafogalmazta és rendszerszintre emelte a puritanizmus legfontosabb értékeit.

Herbart a tudatosan tervezett és következetesen véghezvitt neveléssel „rendet kíván teremteni” a gyermek lelkében. Pedagógiája a jövőre irányul: Kanttal együtt ő is azt a nézetet képviseli, mely szerint a nevelés teszi az embert igazán emberré. A gyermektől engedelmességet követel, de cserébe felajánlja az erkölcsi tökéletességet, azt az etikai magaslatot, amely csak az ember mint magasrendű értékekkel bíró teremtmény sajátja, megkülönböztető jegye.

A német pedagógus írásait olvasva az is kiderül, hogy tiszteli a gyermeket. A pedagógus óva inti a felelőtlen kísérletezéstől: „Mindenféle pedagógiai kísérlet fogyatékosága, fiasója a növendék felnőttkori hibáiban érhető tetten” – írja az Általános pedagógiájában.¹⁴ Mindemellett félti is a gyermek lelkét a tapintatlan pedagógus minden áron nevelő

¹³ PLAKE, Klaus, *Reformpädagogik. Wissenssoziologie eines Paradigmenwechsels*. 1991. Münster–New York, Waxman.

¹⁴ HERBART, *Allgemeine Pädagogik aus dem Zweck der Erziehung abgeleitet*. 1806. In: WILMANN – FRITZSCH, Johann Friedrich Herbart's pädagogische Schriften. Osterwieck – Leipzig, 1913. I. 233–234. „Der Rückstand der pädagogischen Experimente sind die Fehler des Zöglings im Mannesalter.”

törekvéseitől: „van a gyermek lelkének mélyén egy szeglet – olvashatjuk az Általános pedagógia Előszavában –, amelybe ne hatoljatok be, [...] amelyben az ifjú magának él [...] remél, terveket sző, amelyeket az első alkalommal valóra kíván váltani, s amelyek ha megvalósulnak, úgy fejlesztik karakterét, ahogyan ti nem tudtátok azt alakítani”.¹⁵

Megállapíthatjuk tehát, hogy Herbart szeme előtt a gyermek jövőbeli érett személyisége lebeg, amikor következetes, de mértéktartó szigorral bánik a kisgyermekkel. Pedagógiájának egyik legfontosabb alapelve a szeretettel párosuló autoritás.¹⁶

A porosz pedagógus a nevelői kényszer (Gewaltverhältnis) kérdésében is köztes helyet foglal el Rousseau és Kant között. Egyfelől Rousseau-hoz kötődik, amikor elítéli korának valamennyi társadalmi szférájában széltében-hosszában elterjedt gyakori testi büntetést. (Korabeli leírások egész sora igazolja, hogy a verés éppúgy része volt a különböző rendű-rangú családok hétköznapijainak, mint ahogyan a pálca használata mindennapos volt az iskolákban – sőt a bentlakásos nevelőintézetekben is.) Másfelől viszont Kanttal ért egyet, amikor azt fogalmazza meg, hogy az erkölcsi érettségre, akaratszabadságra nevelés elképzelhetetlen kényszer nélkül.¹⁷ Ezt a kényszert a felnőtt, a nevelő gyakorolja a gyermek személyiséggé fejlődése érdekében. E nélkül a „szelíd erőszak” nélkül – Herbart szerint – elképzelhetetlen az erkölcsiségre nevelés. Ez a „jó irányba terelgető” nevelői magatartás még a nevelés magasabb szintjén (Zucht) is jellemző marad: „Az erkölcsi nevelés, a vezetés visszatart a rossztól, szabályokat ad, kereteket határoz meg; gondoskodik arról, hogy a kedély [itt: a lélek, a pszichikum] nyugodt és tiszta legyen. Ezt részint jutalmazással, részint pedig büntetéssel éri el, és azzal, hogy a növendéket idejében emlékezteti teendőire és figyelmezteti hibáira.”¹⁸

A pedagógus „ügyessége”

Végezetül egy olyan kérdéskört szeretnék felvázolni, amelyben a porosz pedagógus meglepően modern gondolatokat fogalmazott meg. Pályafutása legelején, 1802-ben a göttingeni egyetemen tartott előadásaiban az elmélet és gyakorlat viszonyával foglalkozott a neveléstudomány szempontjából.¹⁹ Herbart leszögezi: a pedagógia tudományát

¹⁵ HERBART, *uo.*, 239.

¹⁶ HERBART, *uo.*, 251. „Vielleicht nähere ich mich wieder den übrigen Pädagogen, indem ich zu den Hilfen fortgehe, welche die Regierung der Kinder sich in eigenen Gemütern bereiten muß: – Autorität und Liebe.”

¹⁷ Lásd BENNER, Dietrich, *Die Pädagogik Herbarts*. 1993. Weinheim und München, Juventa Verlag, 93.

¹⁸ HERBART, *Umriss pädagogischer Vorlesungen*. In: WILLMANN–FRITZSCH, Johann Friedrich *Herbarts pädagogische Schriften*. Osterwieck – Leipzig, 1914, II. 88–89.

¹⁹ A mesteri módon szerkesztett, s retorikai elemekkel gazdagon felékesített előadás teljes szövege olvasható a Willmann–Fritzsch-féle Herbart-összkiadás első kötetében. Ebből egyebek között megtudjuk, hogy

megkülönbözteti a nevelés művészetétől. A tudomány tartalma ugyanis tantételekből, gondolatmenetektől tevődik össze, amelyek egységes alapelvekre vezethetők vissza. A művészet pedig – így Herbart – készségek összessége, amelyeket azért egységesítünk és mozgósítunk, hogy egy adott cél elérésében segítségünkre legyenek. A tudomány a tantételek egységes alapokra való visszavezetését és a filozófiai szintű általánosítást követeli meg, a művészet pedig az állandó cselekvést, amely kizárja az okoskodást, a „spekulációt”.²⁰

Ebben az előadásában Herbart szakít a klasszikus elmélet-gyakorlat-kapcsolat értelmezésekkel. Nem fogadja el a tézist, miszerint a pedagógia mint elmélet, mint tudomány legitimitációját közvetlenül a nevelési praxisból nyerné. De az ellen is tiltakozik, hogy a nevelés gyakorlatából kiindulva lehetne általános érvényű elméleti dedukciókig eljutni. A problémát egyedi módon megközelítve az elmélet és a gyakorlat közé egy köztes elemet iktat be: a pedagógus „ügyességét”, pedagógiai kompetenciáját (szabadon fordítva a „Takt” kifejezést, amely voltaképpen tapintatot jelent). „Az elmélet és a gyakorlat közé egészen észrevétlenül beékelődik egy köztes tag, egy bizonyos képesség (ein gewisser Takt), amely a gyors helyzetértékelésre és döntésre teszi alkalmassá a nevelőt” – írja Herbart.²¹ Hogyan tehet szert a pedagógus erre az „ügyességre”? „Meggfontolás, elgondolkodás, kutatás, tudományos búvárkodás” segíti hozzá a nevelőt e képesség megszerzéséhez. Ez teszi alkalmassá „nemcsak a helyes jövődöbéli cselekedetekre, hanem arra is, hogy önmagát, kedélyállapotát, fejét és szívét felkészítse” a jövődöbéli történések helyes megítélésére és a helyes viselkedésre a nevelés hétköznapjaiban.²² „Alapelvekkel kell felvérteznie önmagát” (mit Grundsätzen gerüstet sein) azért, hogy a gyermekeknél meg tudja különböztetni a „képzettségbeli hiányosságokat a szellem gyengeségétől, a csiszolatlan modort a rosszindulattól”. Így azután „minden egyes tanítványa csodálatos rejtvény lesz számára”. A pedagógust erre a nevelői „ügyességre” a tudomány, konkrétan a neveléstudomány (Herkbart szóhasználata szerint a pedagógia) előkészítheti. Alkalmassá teszi rá felfogóképességét és szívét, mielőtt még a mesterséget gyakorolná, de a pedagógiai ügyességet magát csak a gyakorlatban sajátíthatja el.

Több mint kettőszáz esztendő telt el Herbart gondolatainak megfogalmazódása óta, de a pedagógiai elmélet és gyakorlat viszonya ma is fontos témája a nevelésről folytatott diskurzusoknak.

Herbart nagyra becsülte *August Hermann Niemeyert*, a 18. századi német pedagógia egyik klasszikusát, akinek könyvét hallgatóságának tanulmányozásra ajánlotta. (Életrajzából tudjuk, hogy Niemeyerhez személyes barátság fűzte.) Ez az attitűd igen figyelemre méltó, mivel Niemeyer tudományfelfogását doktori értekezése egyik tézisében élesen kritizálta.

²⁰ HERBART, Die ersten Vorlesungen über Pädagogik. In: WILLMANN–FRITZSCH, Johann Friedrich Herbart's pädagogische Schriften. 1913. I. Osterwieck – Leipzig, 120.

²¹ HERBART, *uo.*, 122.

²² *Uo.*, 123.

Vincze Beatrix

Spirituális megváltás: a Vasárnapi Kör és Lesznai Anna¹

A századfordulótól kibontakozó magyar szellemi irányzatok, csoportosulások törekvései többségében azonosultak az életreform (Lebensreform, lifestyle) mozgalmak céljaival, kritikájával. Az elsősorban német nyelvterületen kibontakozó szociális mozgalom a modernizáció, többek között az iparosodás okozta változások, az urbanizáció és a szekularizáció jelenségeire reflektált. Az életreform-törekvések közös vonása a modern kritikájaként egyfajta ellenkultúra ígérete, a természetes állapothoz való visszatérés, a civilizációs betegségek gyógyítását szolgáló új életmód(ok) megtalálása, az elveszett harmónia, a kozmikus teljesség újbóli megtalálása. Tágabb értelemben az új spirituális tartalmak (új vallások, új vallásosság) segítségével a gyógyulás, gyógyítás (az öngyógyítás), a testi és a szellemi megváltás ígérete.² Az életreformerek többsége a társadalom jobbítását nem a politikától, nem felkeléstől (forradalomtól) várta, hanem az egyéni és csoportos tettek erejében bízott. Művészek és értelmiségiek lelkes csoportjai fáradoztak a különböző filozófiai irányzatok segítségével azon, hogy esztétikai és etikai koncepciók kidolgozásával, újraértelmezésével „azonosságtant”, identitást, szekularizált, gnosztikus-eszkatologikus megváltástant találjanak.³

A Vasárnapi Kör heterogén társasága jól illeszkedett a kor sokszínű hazai szellemi irányzataiba, és több tagján át kapcsolódott az európai szellemi vérkeringéshez, főként a német filozófiai élethez, szerteágazó kapcsolataikon és tevékenységeiken keresztül a nemzetközi és a magyar életreform-mozgalmakhoz. A vasárnaposok körében meghatározó szerepet kapott Lukács György, aki nem kapcsolódott a hazai hivatalos intézményekhez, így a Lukács-kör a századelő jellegzetes ellenkultúrájaként értelmezhető. Lukács antropológiája az absztrakt emberkép alapjának az értékproblémát tartotta,

¹ Jelen írást Schwendtner Tibor kollégámnak ajánlom. A tanulmány a MMA támogatásával folyó „Életreform és a művészetek – az életreform gyökerű művészeti és társadalmi reformmozgalmak kibontakozás és nemzetközi recepciója a 20. század első felében” (2021–2024) című kutatási projekt része.

² Lásd: Wolfgang KRABBE, *Gesellschaftsreform durch Lebensreform*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1974, 10–14.

³ Uo.

történetfilozófiája az ember- és a kultúrafejlődést az értékek belső dialektikájába építette, kultúrfilozófiájában pedig az értékek tipológiáját alkalmazta.⁴

A Vasárnapi Kör művész tagjai között egy életre szóló filozófiai útmutatást kapott Lesznai Anna (1885–1966) író, grafikus, iparművész és művészetpedagógus, aki életében folyamatosan reflektált a kör élményvilágára. Jelen írás rövid betekintést kíván adni abba, miként alakította a kör, főként Lukács György Lesznai filozófiai nézeteit. Hogyan reflektált az alkotó művész Lukács esztétikai felvetéseire? Milyen egyéni hitvallás született meg, amely útmutatóként szolgált Lesznai számára? A kérdések felvetéseire adott válaszok támaszkodnak a hazai és nemzetközi életreform-mozgalom kutatási eredményeire, Lukács György és a Vasárnapi Kör tevékenységét feldolgozó irodalmakra, elsődleges forrásként a vasárnaposok naplóira, írásaira, Lesznai Anna naplóbejegyzéseire (PIM) és önéletrajzi ihletésű regényére.

„Még a kövek is üdvözülni fognak”⁵ – A Vasárnapi Kör és a német idealizmus

A 20. század társadalmi diskurzusában meghatározó szerep jutott az értelmiségi körök (társulások, szalonok, egyesületek, ifjúsági csoportok) kezdeményezéseinek. Kulcsszó volt a reform. Az 1. világháború, majd az azt követő politikai változások, az elveszett bizonyosság, a növekvő fenyegetettség kedvezett a szellemi kiutat kereső új kezdeményezéseknek (köztük találjuk a Galilei Kör, a Huszadik Század, a gödöllői művésztelep alkotóit).⁶ A Vasárnapi Kör sajátos, szektajellegű baráti társaságként indult, majd rendszeres vasárnapi szeánszai nyomán filozófus-művész körre állandósult. 1915-ben kezdődtek a találkozásaik, amelyek 1919-ig folytak Balázs Béla (1884–1949) naphegyi otthonában. A találkozásokon a résztvevők magázták egymást, hetente egyszer, maximum kétszer gyűltek össze, elvárás volt a „gyónás”, a kötelező őszinteség. A *Szellem* című lap körüli gondolkodók hatására erőteljesen kötődtek a német filozófiai élethez, amiben szerepet játszott a *Logosz* folyóirat, illetve a „szellemi irányító”, Lukács György (1885–1971), aki Heidelbergben közvetlen kapcsolatban állt a német idealizmus kiemelkedő képviselőivel: Max Weberrel, a Stefan George-körrel, Georg Simmel szemináriumával. Alapító tagok voltak Balázs Béla, Lukács György, Ritoók Emma, Antal Frigyes, Fogarasi Béla, akik

⁴ PERECZ László, *Az antipozitívizmus áramában. A Böhm-iskola és a Lukács-kör a századelőn*, Magyar Tudomány, 2011.

⁵ KARÁDI Éva és VEZÉR Erzsébet, *Vasárnapi Kör*. Budapest, Gondolat, 1980, 55. Lesznai naplórészletében Lukács mondatára utal.

⁶ NÉMETH András, *Die Lebensreform und ihre pädagogische Rezeption in Ungarn: Lebensreform und Pädagogik am Beispiel der „Deutschen Gesellschaft für ethische Kultur”*, In: Skiera, Erenhard, Németh András és Mikonya György (szerk.): *Reformpädagogik und Lebensreform in Mitteleuropa – Ursprünge, Ausprägung und Richtungen, landspezifische Entwicklungstendenzen*, 2006, Budapest, Gondolat Kiadó, 58–88.

fiúknak, „knábáknak” nevezték magukat. Később csatlakozott többek között Hauser Arnold, Mannheim Károly, Fülep Lajos, Varga Jenő, Káldor György, Radványi László, Tolnay Károly és Lesznai Anna. A kör beszélgetései jól rekonstruálható a tagok naplójából, levelezéséből (a barátok, Lesznai Anna és Balázs Béla feljegyzéseiből). A naplók olykor ellentmondanak ugyan egymásnak, de jól látható, hogy a viták a német idealizmushoz kapcsolódtak. A művészek különösen fogékonyak voltak az etikai, esztétikai kérdések iránt, központi kérdés volt az anyag és a forma egymáshoz való viszonya, a *Werk*, az igazi műalkotás. Leginkább Kierkegaard, Nietzsche és Dosztojevszkij hatott a résztvevőkre.⁷

Lesznai Anna szerint: „*az összejöveteleknek szertartásos, kvázi vallásos hangvételük volt, a résztvevők kötelesek voltak mindenről a teljes igazságot mondani.*” Lesznai a kört baloldali beállítottságúként határozta meg (1965-ös naplóbejegyzésében), inkább az apolitikusságukat emelte ki, ő maga pedig a harmadik utasság híve volt.⁸ A vásárnaposok filozófiájukat metafizikára törekvő idealizmusként határozták meg, Lukács Györgyöt tekintették szellemi vezetőnek, a viták kezdeményezőjének (bár ő később ezt elvitatta). Lukács többek között hangsúlyozta a szisztematikus gondolkodás, a világ egésze metafizikai értelmezésének a nehézségeit. Ebben az időben Lukács erősen kötődött a német nyelvterülethez, de sem a magyar, sem a német habilitációs kísérlete nem járt sikerrel.⁹ Más magyar filozófusok is kapcsolatban álltak a német iskolákkal, Radványi László 1923-ban Heidelbergben, Karl Jaspersnél írta doktori disszertációját, Mannheim Károly pedig 1926-ben ugyancsak itt habilitált. Jelentős szerepet kaptak a neokantiánus impulzusok, G. Simmel, M. Weber, W. Windelband, H. Rickert nézetei. A Vasárnapi Kör tagjai közül négyen: Balázs Béla, Lukács György, Mannheim Károly és Ritoók Emma Simmel tanítványai voltak Berlinben. Sőt, Balázs Bélának megadatott, hogy a Simmel lakásán tartott szemináriumokon a filozófus „híres halálesztétikáját” is hallgathatta. Mind Németországban, mind Magyarországon a szellemi életben, így a filozófiai (egyetemi) elitben jelen volt az antiszemitizmus, amely Lukács és a vásárnaposok megítélését jelentősen befolyásolta. A *Vasárnapi Kör* egyik rendezvényén részt vett a német Eberhard Gothein kultúrtörténész, aki a találkozást sajátos, varázslatos, szellemdús összejövetelként emlegette. Kiemelte a hölgyek szerepét, „*a nők is, festőnők, írónők minden affektáltság nélkül és minden merev női dogmatika nélkül*” kapcsolódtak be a beszélgetésbe.¹⁰

⁷ KARÁDI-VEZÉR, 7–8.

⁸ KARÁDI-VEZÉR, 55.

⁹ Max Weber, a heidelbergi egyetem professzora 1916 nyarán közölte Lukáccsal, hogy nem tartja alkalmasnak egy szisztematikus, habilitációs munka megírására. Lukács heidelbergi habilitációját végül adminisztrációs okokkal utasították el, valójában elméleti különbségek miatt nem tartották kívánatosnak, 1918 decemberében visszavonják habilitációs kérelmét. Lásd: BENDL Júlia, *Lukács György élete a századfordulótól 1918-ig*, Budapest, Scientia Humana, 1994, 45–46.

¹⁰ BENDL, 45–46.

A tagok önmagukat inkább vallásos (spirituális) közösségnek, mintsem politikai klubnak tartották, ahol szociológiai témákat is érintettek, de míg a naplók tanulsága szerint Dosztojevszkij, Nietzsche kiemelt figyelmet kapott, például Marx jóval kevesebbet. A vásárnaposok többsége művészemberként különös figyelmet fordított a kulturális objektivációkban megjelenő formának, az erkölcsi és az esztétikai értékek lehetséges értelmezésének. Nézeteikben meghatározó szerepet kapott a választás, többségük elutasította a relativizmust vagy akár a liberalizmust. Határozott értékrendet, objektív törvényeket, határozott kontúrokat akartak, hittek a metafizikai transzcendenciában, az abszolút értékekben. A fennálló közönséges lét, a kapitalizmus prózájának bírálata a kultúra értékei felől közelítették meg, és a kultúra segítségével tettek kísérletet a civilizáció lehetséges megmentésére.¹¹ A vásárnaposok kapcsolati hálója lehetővé tette, hogy az eltérő világnézeti álláspontokat képviselő csoportosulásokkal is érintkezzenek, véleményt cseréljenek, folyóirataikban kifejtsek nézeteiket. Az alkotó emberek választ kerestek arra, hogy fel lehet-e számolni a kultúrát veszélyeztető eltömegesedést, a dilettantizmust, a műveletlenséget a műalkotás erejével. A mű, a Werk képes-e a hétköznapi lét és az értékek transzcendens világa között kapcsolatot teremteni? A vásárnaposok többsége a *Nyugat* liberális, értékrelativista szemléletével nem értett ugyan egyet, de fontos publikációs lehetőségüknek tartották. Többségük nagyra értékelte Ady Endre fellépését. Balázs Béla szerint Ady segítette a „mindenség gyökeréhez” való eljutást, míg Lesznai Anna Adyban a „lélekmélység és a metafizikai szomjúság költői kifejezésének példáját” látta.¹²

A magyar filozófiai élet vezető orgánumában, az *Athenaeum*ban szintén több vásárnapos publikált. Bár a lap vezetőjét, Alexander Bernátot elfogadták, nem tekintették őt igazi vitapartnernek. Az *Athenaeum* szerkesztői leginkább a nyelvi tisztaságot kérték számon az új nemzedéken, követelték az idegen kifejezések (mint a Werk) magyar fordítását. A „knábák” a *Magyar Filozófiai Társaság* legtöbb tagját konzervativizmusuk miatt említésre sem méltatták, akik egyébként többek habilitációs kísérletét meggátolták (Lukács György és Zalai Béla esetében). A *Huszdik Század* progresszív gondolkodóival főként pozitívizmussellenességük miatt helyezkedtek szembe, ennek ellenére sokan publikáltak itt. A vásárnaposok túlzónak találták az egyoldalú szociológiai beállítottságukat, mélyebb, filozófiai összefüggéseket kértek számon rajtuk. De összekötötte őket a fennálló rendszer elutasítása és háborúellenes fellépésük. A *Társadalomtudományi Társaság* tagjai közül Jászi Oszkár¹³ és Szabó Ervin jóval elfogadottabbak voltak a Vasárnapi

¹¹ Lásd BENDL, 45–46., KARÁDI–VEZÉR 36.; MANNHEIM Károly, *Das Problem der Generationen*, (A nemzedéki probléma), Kölner Vierteljahreshefte, In: HUSZÁR Tibor és SÜKÖSD Mihály (1969, szerk.): *Ifjúságszociológia*. Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó, Budapest, 1928/1969, 309–330.

¹² KARÁDI–VEZÉR, 19.

¹³ Jászi Oszkár Lesznai Anna második férje (1913 és 1918 között). <https://nyugat.oszk.hu/html/alkotok/lesznaia.htm> Letöltés: 2022. január 31.

Kör tagjaival. De szólni kell Fülep Lajosról, aki új kultúrát sürgetett, amely elhatárolódik a materializmustól, a transzcendencia fontosságát hangsúlyozta, a relativista impresszionizmussal, az anarchizmussal szemben a normatív etika képviselőjében lépett fel.¹⁴

A vasárnaposok szellemi lázadásának leglátványosabb vívmánya a *Szellemi Tudományok Szabad Iskolája* néven szervezett „ellenegyetem” volt. Szimbolikus értéke volt annak is, hogy az ellenkultúra nevében meghirdetett előadásokra a Papnövelde utcában, az egyetem épületével szemben került sor. A metafizikai, ismeretelméleti, etikai és művészettörténeti előadásokat nagyrészt a Fülep kávéházi törzsszertalához tartozók (Tolnay, Fogarasi, Hauser, Balázs, Fülep, Mannheim, Ritoók, Antal, Lukács) és a vasárnaposok tagjai tartották. Kiemelt témájuk volt az elveszített forma megtalálása, azaz „formával küzdöttek a káosz ellen”. Az 1918-ban megjelent könyvváltozat az *Előadások a szellemi tudományok köréből* címet viselte. A világot megrengető háborús események révén felértékelődött az erkölcsi útmutatás, a kanti kötelességetika és Dosztojevszkij szeretetikája közötti különbség elemzése. A szerzők választ kerestek arra, hogy elegendő-e a kanti elvárás jegyében a közérdek fölé helyezni az egyéni érdeket. Vagy az úgynevezett „második” (orosz) etika értelmében – a szenvedővel, a bűnösökkel is azonosuló szolidaritás jegyében – érvényesül(het) a testvériség, a szeretet etikája: az önfeláldozás, az áldozatvállalás, a másokkal szembeni részvét, jószág és megértés? Ezen felvetéseikkel szembefordultak a tradicionális zsidó-keresztény világértelmezéssel, és művészként éltek a lélek világának kiterjesztésével, hittek a misztikus tájékozódás (a spirituális megismerés) lehetőségében, a lélektől lélelig vezető utak megragadásában. A vasárnaposok által vágyott „lélek forradalma” visszanyúlt Nietzsche kultúrkritikájára, Fichte cselekvésre buzdító filozófiájára, a neokantiánus tanokra, a Dosztojevszkij által szentesített lázadásra, a határok átlépésének lehetőségére. A kör tagjai a lélek megváltásának útját művészeti eszközökkel tartották lehetségesnek, mint művészek a politikai állásfoglalást és szerepvállalást kerülték. A történelmi változások nyomán feltehetően maguk is érezték, hogy az ellenegyetem megszervezése, a rendszer tudáskanonjának elutasítása önmagában is egyfajta politikai állásfoglalást jelentett. Az 1918-as és az 1919-es forradalom pedig legtöbbjüket valódi állásfoglalásra, sokukat emigrációba kényszerítette.¹⁵

Lesznai Anna Ady Endre halálát (1919. január 27.) követően érzekelte és mintegy előre jelezte, hogy „a vasárnap hangulata megmászult. ... Egyre nehezebb volt kizárni körük-ből azt, amit a hétköznapi emberek világában történt”.¹⁶ A politika kihívásának jegyében történő szereplés – így az 1919-es Tanácsköztársaságban való részvétel – a művészemberek

¹⁴ KARÁDI Éva, Formával a káosz ellen, In: *A magyar irodalom története 1800-tól 1919-ig*, szerkesztők: Szegedy-Maszák Mihály és Veres András, Budapest, Gondolat Kiadó, 2007, 856–866.

NYÍRI Kristóf, *A Monarchia szellemi életéről*, Budapest, Gondolat Kiadó, 1980, 149–165.

¹⁵ PERECZ László, Háttér előtt. A „hivatalos” magyar filozófia és a századelő Lukács-köre, *Fordulat* 10, 2010, 89–104.

¹⁶ LESZNAI, *Kezdetben volt a kert*, Budapest, Szépirodalmi Könyvkiadó, 1966, 464–465.

metafizikai álláspontja szerint az emberiség megváltását szolgálta. Felülemelkedve az osztály- és hatalmi viszonyokon túlléphetők az etikai normák. A vasárnaposok spirituális közösségét a történelem valóságos választásra kényszerítette, a kierkegaard-i „vagy-vagy” helyzetben találták magukat. Dönteniük kellett arról, hogy vagy feladják individuális etikájukat, a szeretettel való megváltás eszméjét, és a cselekvést választják, vagy maradnak pusztán metafizikai síkon (nem cselekednek), ezzel viszont a fennálló viszonyok konzerválását támogatják.¹⁷

A kultúra szolgálata, a kultúra akadályainak elhárítása olyan magasstos erkölcsi küldetést jelentett, amelynek Lesznai Anna sem állt ellen. Feladatot vállalt a Közoktatásügyi Népbizottság felkérésére, kidolgozta a rajztanítás új tantervét, és Bartók Bélával egy leendő új Néptudományi Intézet megszervezéséhez láttak.¹⁸

„Új vallásosság van a levegőben”¹⁹

Lesznai Anna művészetfilozófiájának alakulását jelentősen meghatározta 1915-től a vasárnaposokkal való intenzív kapcsolata. Naplójegyzései alapján Lesznai bízott egy új vallás eljövételében, amelyet nem a dogmatikus vallások alapján képzelt el. A küldetéstudat (és rendeltetés) előfeltételének tartotta az önmegismerést, és hangsúlyozta, hogy az etikus út, világnézet és életvezetés összefüggésben áll a közösséggel, az egyén közösségi szerepvállalásával (küldetésével, rendeltetésével). Úgy vélte, hogy az egyéni képességek (potenciák) felmérése az elsődleges feladat, de csak az egyén fordulhat az abszolútum felé, a kiteljesedő egyének adhatnak hitet a közösségnek, csak az egyén üdvözülhet, a közösség nem. Előfeltételnek tekintette a szabad akaratot, a szeretetet és a szabadságot. Szerinte a „*szeretet lehet minden erkölcsnek és minden megváltásnak útja, célja. ... A rend Isten, a szabadság, az egyén princípiuma. A rend Isten szabadsága.*”²⁰ Utalva a vasárnaposokkal folytatott vitákra, kiemeli, hogy az új vallásra nem érett még meg a közösség, az új erkölcsöt közvetíteni kell (művészeknek) az egyének felé. A barátság (a testvériség) érzete két szabadság találkozása és út a rend felé, akaratunktól függ, hogy kik vagyunk, ugyanakkor létünk következményei nem függenek tőlünk, az „egyénisedéssel” kezdődik fejlődésünk.²¹ Lesznai értelmezésben az új vallás (hit,

¹⁷ KARÁDI–VEZÉR, 34–40.

VINCZE Beatrix, Lesznai Anna művészeti koncepciójának helye és szerepe a magyar életreform mozgalomban, In: Németh András – Pukánszky Béla – Pirka Veronika (szerk.) *Továbbélő utópiák a 20. század első felében*, Budapest, Gondolat Kiadó, 190–213.

¹⁸ SZILÁGYI Judit és TÖRÖK Petra, Lesznai Anna. Morzsái az eltörött világalácsnak, Hatvan Város Önkormányzata, 2014, 70.

¹⁹ LESZNAI Anna, Naplók (V.3670/43/6), 1912–1916, PIM.

²⁰ LESZNAI Anna, Naplók (V.3670/43/7), 1912–1916, PIM.

²¹ LESZNAI Anna, Naplók (V.3670/43/7), 1912–1916, PIM.

eszme) az „új” erkölcsön, metafizikai evidenciákon alapul, és a társadalmi valóságra irányul, nem mellőzi a matériát és az empíriát. Az egyén minden percét át kell hatnia a tökéletesedésnek (az isten felé haladás szem előtt tartásának). Az új vallásnak éppen az a sajátossága (és ebben tér el a hagyományos vallásoktól), hogy mindenki számára más-más válaszadás lehetséges. Számára Jézus az etikai maximum, az emberi etikum maximuma. Lesznai álláspontjának kialakításában mindenképpen meghatározó volt Lukács György álláspontja. Lukács az egyén és a közösség sorsának összefonódását képviselte, az egységes világnézetten alapuló zárt kultúra képét vázolta.²² 1920-ban, a történelmi események fényében Lesznai azt írja naplójába (Czóbel nyomán), hogy az új vallás csak onnan jön, ahol merik a régi gyengéit kikiáltani. Az embernek etikai csuda kell, nem szabad a régi vallás tévedéseit fenntartani.²³

Lesznai Anna a művész feladatát a közösség szolgálatában látta. A művészetnek volt egy ideális, úgynevezett mágikus korszaka, amikor a művészet–alkotás–élet egységet alkottak, azaz nem voltak társadalmi preferenciák. A mágia az ősazonosság maradéka, hatalom, amelyet más felett gyakorolhatunk (tudatosabb azonosság az öntudat felett). Lesznai ilyen mágikus kornak tartotta az ősközösséget, a primitív népek és a népi-paraszti közösségek kultúráját. Az alkotások szociális-vallásos szintézist adtak, az alkotó nem szakadt ki a kollektivitásból.²⁴ Lesznai Anna abban bízott, hogy újra eljön az idő, amikor a művészet ismét mágikus gesztussá válik. Lesznai szerint a jó (művészeti) korszakokban a társadalom és a vallás erősen emberi formák között tartották az embert.²⁵ A rossz (individualizált) korszakokban egyre kevesebb az alkotó és több a néző, nincsenek normák, csökken a vallás és a hit szerepe, itt hiányzik a megváltás ígérete.²⁶

Lesznai Anna a mesék felé fordul, a műfaj szerinte „duplafenekű lélek”, amely az ősi (a mágikus) igazság korából van, amikor az egyéniség még nem fejlődött ki. A mesében minden dolog el van varázsolva, dióhéjba van zárva, onnan kell felszabadítani. Kérdésként merül fel Lesznai számára, hogy a forma egy mélyebb foka az elzárásnak és első foka a megváltásnak, vagy ahogyan Lukács gondolja, a művészet egy ellenvilágot teremt. Lesznai a megváltás mellett foglalt állást. Lukács Lesznaival folytatott polémiajában amellet érvel, hogy a mese, az ornemens csak látszatmegváltás, a mese, az ornamentika elveszi a dolgok tárgyi létét. Lesznai az ornamentika alatt nem a díszítő, hanem az ábrázolástól eltekintő művészetet érti, amely a ritmus és egyensúly által hat, gyakran egysíkkú, ám kitölti a teret.²⁷

²² TÖRÖK Petra, *Sorsával tetováltan önmaga*, Budapest, PIM, 2010, 36–39.

²³ LESZNAI Anna, *Naplók (V.3670/43/4)*, 1920, PIM.

²⁴ LESZNAI Anna, *Naplók (V.3670/43/6)*, 1912–1916, PIM.

²⁵ LESZNAI Anna, *Naplók (V.3670/43/7)*, 1912–1916, PIM.

²⁶ LESZNAI Anna, *A tervezés művészete*, Budapest, Népművelési Propaganda Iroda, 1976, 29–30.

²⁷ LESZNAI Anna, *Naplók (V.3670/43/7)*, 1912–1916, PIM.

Lesznai művészetében fontos szerepet kapott a keleti művészet. Úgy látta, hogy a keleti műtárgyakban a nagy egységén belül minden részlet egy egységet képez (minden kis rész szimbóluma az egésznek), és egyanez mondható el egyes kiváló nyugati művészekről, Cranachról, idősebb Breughelről. Lukács György szerint a keleti művészet egybelát, a részlet csakis az egészben szerepel. Lukács a nem tökéletes formába öntött művészetet művésziatlennnek tartja. Lesznai polemizál Lukáccsal, aki a formát előbbre valónak tartja. Lesznai szerint a szülés, a munka fontosabb, lelki anyagcsere, produktivitás.²⁸ Lukács szerint a művészet – mivel egyéniséget teremt (egyéniségből fakad) – luciferi, Isten-ellenes. E. Bloch szerint pedig félbemaradt Isten-keresés, Isten meglátását, keresését szolgálja, tehát vallásos. A művészet Lesznai szerint is Isten-keresés, szimbolikus szertartás, a formázásra irányul, s minden formateremtés istenes. Lesznai metafizikai élménye monista, együtt érzi a szellemet az anyaggal, Istent és teremtményét, gondolkodása viszont dualista alapon történik. Ezt a paradoxont számára az oldja fel, hogy mindent az egyéniség képzetében tud magával viszonyba hozni. Lesznait dilemma elé állítja Lukács azon gondolata, miszerint a Werk-életbe belejátszik a szeretetélet. Lesznai számára kérdéses, hogy joga van-e a Werknek a szeretetletben. („Vajon a szeretet mindig Werk nívón áll-e?”) A Lukács-vitában felmerült, hogy lehet-e a formák fejlődéséről beszélni. Lesznai Anna az útban hisz, amelyben az emberiség önmagára talál (Isten felé, önmaga felé halad). Lesznai úgy véli (ideiglenesen), hogy a lélek egyenlő a formával (első formája a léleknek a forma). A forma örök emberi kategória (ahogy Lukács is véli).²⁹

Lesznai Anna és az életreform (összegzés helyett)

Lesznai Anna (a vasárnaposok) több pontban is kapcsolódik az életreform-mozgalom főbb törekvéseihez. Az életreform mozgalom kezdeményezőjének a festő és szociális reformer Karl Wilhelm Diefenbachot (1851–1913) tekinti, aki a bécsi Ober Sankt Veitben *Humanitas* néven alapított és működtetett kommunát (1897 és 1899 között). Példaképe volt a brassói Gusto Gräsernek, aki bátyjával a svájci Monte Verità kommuna egyik jeles kezdeményezője, illetve nagy hatást gyakorolt tanítványára, Hugo Höpplerre (1868–1948). A Fidus néven ismertté vált művész alkotásain túl kezdeményezője volt többek között a testkultúra-, a fölreform-, a kertvárosi mozgalmaknak. A főként művészek által megihletett életreform-törekvések az egész életvezetés megújítására irányultak, leginkább a táplálkozás, az öltözködés, a lakás- és az egészségápolás területére. Az életreform-mozgalmon belül három csoportot különíthetünk el: 1. A perifériás

²⁸ LESZNAI Anna, Naplók (V.3670/43/7), 1916–1917, PIM.

²⁹ LESZNAI Anna, Naplók (V.3670/43/8), 1918, PIM.

életreform célja egy megreformált település, azaz egy átfogó, új, az élet minden centrális területét érintő szociális szervezet létrehozása. 2. A specifikus (egy szűkebb körű értelmezésben) életreform tárgya és egyúttal célja is az egyedi emberi test megreformálása. 3. Az életreform-mozgalom „külső körébe” pedig azok a különböző egyedi törekvések tartoznak, amelyek egy adott életreform-mozgalommal valamilyen releváns kapcsolatban állnak, mint például az ifúsági mozgalom és a reformpedagógia.³⁰ A mélyebb struktúrát tekintve az egyik típusba az ökológiai, respektív szociogenetikus életreformok sorolhatók, amelyek új otthon, új ház (oikos), új közösség megszervezése céljából alakultak. Ilyenek a kommunák, termelőtelepek önálló közössége, illetve a kertvárosok. A másik típusba az individuális-genetikus életreform-törekvések tartoznak, a test, a testiség újraértelmezésével (gyógyításával) kívánják az új embert létrehozni. A vegetarianizmus, a természetgyógyászat és a testkultúra életvezetési elveit követve juthat a civilizáció által megbetegített ember újra a vitalitás birtokába, és teljesebben kiélete a földi paradicsomban. Ezeket az irányzatokat affirmatív-participatorikus viszonyként értelmezhetjük. Mind az egyéni, mind a közösségi elven működő reformokban kifejezésre jut az elidegenedés leküzdésének egyfajta spirituális-vitális koncepciója is.³¹

Lesznai Anna tevékenysége az életreform-mozgalom „külső körébe” tartozó egyedi törekvésekhez sorolható, illetve művészetpedagógiai koncepciója révén kapcsolódik a reformpedagógiához. Lesznai reformgondolatait és az életreform-mozgalmat jellemzően összekötötték a következők: a romlatlan gyermek, az ifjú az originalitás képviselőjeként van jelen művészetében, vitalitásával, a testi és lelki dimenzióival együtt, az egyéni és közösségi nevelés segítségével (az iskoláztatással, a tehetségek gondozásával) a fiatal a jövő záloga, messiása, aki képes az új erkölcsiség képviselésére, akit a művészeti nevelés jobbra tehet. A pedagógiai (művészeti nevelés) és szociális reformok segítségével a közösség felemelése olyan társadalmi küldetés, misszió vagy „üdvtan”, amely képes a magyar társadalom számára a kiutat megmutatni.³² A paradicsom ígértét adja a Werk (az alkotás), amely a metafizikai idealizmus terméke. Lesznai Anna szerint minden műalkotás a priori, azaz mind tartalmaz előzetes tapasztalatot. Lesznai, a „misztikus vulkán” egész életében az ideális formákat kereste. Az út pedig elvezet egy új vallásossághoz

³⁰ Wolfgang R. KRABBE, *Gesellschaftsreform durch Lebensreform*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1974, 14–15.

³¹ Lásd KRABBE, 14–15;

³² Ehrenhard SKIERA, Über den Zusammenhang von Lebensreform und Reformpädagogik, In: Skiera, Ehrenhard, Németh, András és György, Mikonya (2006, szerk.), *Reformpädagogik und Lebensreform in Mitteleuropa – Ursprünge, Ausprägung und Richtungen, landspezifische Entwicklungstendenzen*, Budapest, Gondolat Kiadó, 2006, 22–48.

NÉMETH András – Ehrenhard SKIERA, Az életreform múltja és jelene. Elvagyódás az érzelmi ridegség elidegenedett világából – új irányok és helyszínek, világnézeti koncepciók, társadalmi hatások, In: Németh András – Ehrenhard Skiera (2018, szerk.): *Rejtett történetek – az életreform-mozgalmak és a művészetek*, Budapest, Múcsarnok, 2018, 19–70.

(is), egy új metafizika segítségével valósulhat meg, amelyben a szeretetvallás lehetővé teszi az önmegvalósítást. Egy új kollektív művészet előképeit, a tiszta forrást a népi/ősművészetben találja meg. A mágikus alkotás a lélek lenyomata, amely a megváltás, a szabadság élményét is adja.³³

Az életreform-mozgalom alapját az individuális, úgynevezett mag (vagy kulcsirányzat) képezte, amely az önreformra épített, és megvalósulhatott a természetes életmódhoz való visszatérésben, de akár kapcsolódhatott a kulturális élet különböző területeihez. Kifejezésre jutott például a művészetekben: mozdulatművészet, iparművészet, népművészet (népzene, néptánc), népi irodalom alkotásaiban. Lesznai Anna és társai, barátai az életreform-mozgalomhoz a művészetben, művészeti (filozófiai) vélekedéseiken és alkotásaikon keresztül kötődtek, és jelentős hatással volt rájuk Berlin és Bécs szellemi kisugárzása. Reformjaik továbbléptek az önreformon, és egy időre valóságos „társas közösséget” alkottak, a Vasárnapi Kört.³⁴ A modernizmus és az antimodernizmus közötti határvonal, az új utak keresése, a régi formákhoz való visszatérés folyamatosan fenntartotta a dilemmákat: Mi legyen az a forma, amellyel a valóságot tökéletesen lehet ábrázolni? Kinek a felelőssége a művészet? Van-e létjogosultsága a kereskedelmi művészetnek?³⁵

³³ Lesznai versei, mesekönyvei, hímezései, könyvborítói, festményei jelzik, hogy nemcsak elméletben, hanem alkotóként is törekedett a „megváltásra”. Lásd SZILÁGYI Judit, Lesznai Anna, a „misztikus vulkán”, *Art-magazin*, 2006, IV. 5. 63–66.

³⁴ Diethart KERBS és Jürgen REULECKE (szerk.), *Handbuch der deutschen Reformbewegungen, 1880–1933*, Wuppertal, Peter Hammer Verlag, 1998, 18.

³⁵ Vö. Jürgen HABERMAS, *Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1989.

Virág Irén

Gondolatok a filantrópokról

A filantropisták mozgalma a francia és német felvilágosodás hatásaként jelent meg Németországban, főként Locke és Rousseau pedagógiai törekvéseit, valamint a Leibniz–Wolff-féle német racionalista filozófia nyomait¹ magán viselve.

A történeti irodalom kezdetét 1768-hoz köti, Basedow *Vorstellung an Menschenfreunde und vermögende Männer über Schulen, Studien und ihren Einfluss in der öffentlichen Wohlfahrt* (Szózat az emberbarátokhoz és jómódú férfiakhoz iskoláról, tanulmányokról és a közjólétre gyakorolt befolyásukról) című munkájának megjelenéséhez, ami az akkori nevelési rendszer reformjának teljes programját tartalmazta, végét pedig 1793-ra jelölik.²

Bár kétségtelenül rövid időszakot foglal magában, jelentőségét mégis méltatják. Nem feltétlenül az intézményes nevelés területén kifejtett korszakalkotó és a gyakorlatot megreformáló újításai miatt, sokkal inkább a gazdag pedagógiai szakirodalom kapcsán, illetve a reformeszmékre tett hatása miatt.³

A 18. század végén a későbbi Németország területén kialakult filantropizmus szakítani akart a tanításban uralkodó megkövesedett módszerekkel, a klasszikus nyelvek egyeduralmával, az antik szerzők munkáinak tanulmányozásával, helyette a praktikus és közhasznú ismeretekre, az élő idegen nyelvek tanulására, a szemléltetésen alapuló ismeretszerzésre, a természettel való szoros kapcsolatra helyezte a hangsúlyt. A magukat emberbarátoknak aposztrofáló filantropisták a hagyományos, egyoldalú intellektualizmus helyett az ember teljes kibontakoztatására törekedtek, ahol az akarat,

¹ PUKÁNSZK Béla – NÉMETH András: Neveléstörténet. Budapest: Nemzeti Tankönyvkiadó.1996.

² FINÁCZY Ernő: Az újkori nevelés története. Budapest: Kir. Magyar Egyetemi Nyomda. 1927., KERSTING, Christa: Die Genese der Pädagogik im 18. Jahrhundert: Campes „Allgemeine Revision“ im Kontext der neuzeitlichen Wissenschaft. Weinheim: Deutscher Studien-Verlag.1992., FREYTAG, Christine: Philanthropismus. Socialnet Lexikon. 2019. Online: <https://www.socialnet.de/lexikon/Philanthropismus>. Megtekintés: 2021. 04. 18.

³ FINÁCZY, 1927.

az érzelmek és a test kiművelése is fontos szerepet kap.⁴ Basedow a nevelés fő célját a gyermekek közhasznú, hazafias és boldog életre való felkészítésében jelöli ki.⁵

A filantropisták az állam vezetőit és a német polgárságot kívánták megnyerni az iskola, az oktatás, valamint a családi nevelés megreformálásához. A racionalizmus értelmében az iskola az uralkodó és az állam céljait képviseli, amennyiben a tanulók értelmét, gondolkodását fejleszti. A tanügy tehát politikum, aminek a gondozása az állam érdeke. Eszerint a filantrópok úgy vélik, hogy a nevelés az állam feladata, így az iskolákat függetleníteni kell az egyháztól, csak abban az esetben tudnak hatást gyakorolni a közjóra. A filantropisták nevelési célja a hétköznapi hivatását becsületesen végző erényes polgár nevelése.⁶

A tanulmány nem vállalkozik a filantropisták által írt gazdag pedagógiai kánon teljes körű bemutatására, sem elemzésére. A képviselők közül azon személyeket emeli ki, akik egyfelől vagy a koncepció kialakításában, vagy az intézményes nevelés tekintetében voltak korszakalkotók, és magyarországi vonatkozásban jelentőségük egyértelműen kimutatható. A kiválasztott képviselőknek nem a teljes életműve kerül áttekintésre, a fókusz meghatározása a magyarországi nevelési gyakorlatban fellelhető hatások alapján történt. Basedow dessau-i és Salzmann schnepfenthali intézetének több magyar látogatója volt, az ott tapasztaltak valamilyen formában mindenképpen nyomot hagytak. Campe nőneveléssel foglalkozó munkája magyar fordításban is megjelent, így szintén feltételeztük hatását a magyar nevelésügyre.

A filantropista mozgalom szellemi atyja Johann Bernhard Basedow (1723–1790)⁷ volt, aki 1768-ban *Vorstellung an Menschenfreunde und vermögende Männer über Schulen, Studien und ihren Einfluss in der öffentlichen Wohlfahrt* (Szózat az emberbarátokhoz) című írásával elindította a filantropizmus mozgalmát. Johann Bernhard Basedow filozófiát és evangélikus teológiát tanult a lipcsei egyetemen. Diplomát Kielben kapott, ezt követően házitánítóként tevékenykedett a von Qualen auf Borghorst in Holstein nemesi családnál, majd Dániában egy lovagi akadémián oktatott, ahonnan 1761-től az altonai gimnáziumba helyezték át. Az intézményben 1768-ig, vitairatának megjelenéséig tanított.⁸

⁴ MÉSZÁROS István – NÉMETH András – PUKÁNSZKY Béla: Neveléstörténet. Bevezetés a pedagógia és az iskoláztatás történetébe. Budapest: Osiris. 2005., KÉRI Katalin: Leánynevelés és női művelődés az újkori Magyarországon (nemzetközi kitekintéssel és nőtörténeti alappozással). Pécs: Kronosz Kiadó. 2018.

⁵ Az eredeti szöveg: „Der Hauptzweck der Erziehung soll sein, die Kinder zu einem gemeinnützigen, patriotischen und glückseligen Leben vorzubereiten”. Idézi: FRANK Antal: A testi nevelés a filantropistáknál. Budapest: Kir. Magyar Egyetemi Nyomda. 1922. 66.

⁶ FINÁCZY, 1927.

⁷ Johann Bernhard Basedow (1723–1790): a filantropizmus szellemi atyja, az oktatás és nevelés megreformálója.

⁸ OVERHOFF, Jürgen: Johann Bernhard Basedow (1724–1790). Göttingen: Wallstein Verlag. 2020.

Munkájában igen éles kritikával illette a korabeli iskolákban folyó oktató- és nevelőmunkát, és egy új programot állított össze, ami a felemelkedő polgárság gyakorlati szükségleteihez igazodik. Könyvének függelékében egy olyan irodalomlistát, illetve tankönyvlistát közölt, amelyet a kezdeti tanulmányoktól egészen az egyetemig a diákok számára hasznosnak tartott. Basedow fundamentuma alapján a gyermekeknek 15 éves korukig közhasznú ismereteket kell tanítani, ez teremti meg az általános műveltség alapját, amire öt évfolyamos humán gimnáziumi, valamint a szakiskolai képzés épül.⁹

1770-ben jelent meg *Methodenbuch für Väter und Mütter der Familien und Völker* (Módszertankönyv a családok és a népek atyái-anyái számára) című munkája, amelyben szintén a polgárság nevelése a központi téma, amelynek során hangsúlyozta az állam szerepét a nevelésben, a gyakorlati szempontokat szem előtt tartva. Basedow azt képviselte, hogy a kisgyermek az öt körülvevő világgal a családi környezetben ismerkedjen meg. Kijelöli egyben a szülők feladatát, miszerint ők ismertessék meg a gyermekeket az élőlényekkel. Ennek során alakul ki és fejlődik a kisgyermek kommunikációja, aminek fontos eszközét a mesemondásban, tanulságos történetek olvasásában látja, amiket aztán közösen megbeszélnek. A beszélgetésnek nagy jelentőséget tulajdonít, ezek közé tartozott a mindennapi otthoni történések megbeszélése, a különböző tárgyak leírása, működési mechanizmusának bemutatása is.¹⁰ A gyermek szókincsének fejlesztése kérdésében a szülőknek azt javasolja, hogy a kisgyermek természetéből, sajátosságaiból induljanak ki, és ügyeljenek a fokozatosságra. Szemléltessék és magyarázzák el az új kifejezések jelentését, ami által a gyermek megérti annak működését, és ezáltal valódi ismeretekre tesz szert.¹¹

1774-ben jelent meg négykötetes munkája, az *Elementarwerk*, ami szisztematikus rendszerben tartalmazta azokat a tananyagokat, amiket Basedow szerint egy gyermeknek 15 éves koráig el kell sajátítania.¹² Basedow könyvének már címében is utal a teljességre való törekvése.

Az első 3 kötetes kiadás 53 rézmetszetet tartalmazott, amelyet 1774-re négy kötetre bővített a szerző, és összesen 100 rézmetszet segítségével szemlélteti a könyv a bemutatott témákat, amelyeket a kor kiváló berlini illusztrátora, Daniel Chodowiecki (1726–1801)¹³ alkotott. Az *Elementarwerk* a filantropista pedagógia alapjaként értelmezhető, mindemellett jelentős kultúr- és művelődéstörténeti forrásmunka, ami 100 szöveg és kép segítségével mutatja be a korabeli polgári élet körülményeit, formáit, fogalmait.

⁹ FINÁ CZY, 1927, PUKÁ NSZKY–NÉMETH, 1996.

¹⁰ MIHALOVICSNÉ Lengyel Alojzia: A filantropizmus pedagógiája. Johann Bernhard Basedow munkássága. Iskolakultúra. 2006. 16. évf., 4. sz. 111–120.

¹¹ MIHALOVICSNÉ, 2006.

¹² OVERHOFF, 2020.

¹³ Daniel Nikolaus Chodowiecki (1726–1801), német festő, rajzoló, rézmetsző. Illusztrációi művelődéstörténeti dokumentumként is jelentősek.

Az enciklopédia tartalmazza mindazon ismereteket, amelyekre a gyermeknek az első időktől kezdve egészen az egyetemi tanulmányokig szüksége van. Basedow a tanítás során alkalmazott módszert eleminek (elementarisch) nevezte, mivel a könnyebb ismeretektől közelít a komplexebbek felé, miközben figyelembe veszi a gyermek egyéniségét és életkori sajátosságait.¹⁴ Az *Elementarwerk* 4 kötete 10 fő fejezetre tagolódik. Az első két kötet az emberiség, a pszichológia, a logika, a vallás, etika és a mesterségek történetét foglalja magában. A harmadik és negyedik kötetek a történelem, a természetismeret és a nyelvtanítás kérdéseit tartalmazzák. Basedow munkájában összekötötte a képet a szöveggel, a tényeket és a párbeszégeket, amivel a szakkönyv modern formáját teremtette meg.¹⁵

Basedow 1774-ben a gyakorlatban is megvalósíthatta elképzeléseit az általa alapított nevelőintézetben, Dessauban, a *Philantropinumban*, amelyet 1778-ig vezetett. Noha kiváló teoretikus pedagógus volt, a szervezésben ezt a képességet nem tudta kamatoztatni.

Basedow mellett Joachim Heinrich Campe¹⁶ nevéhez köthető a filantropizmus egyik legjelentősebbnek tartott, 1785-től 1792-ig 16 kötetben megjelenő munkája *Allgemeine Revision des gesammten Schul- und Unterrichtswesens von einer Gesellschaft praktischer Erzieher* (Az egész iskolaügynek és oktatásügynek általános felülvizsgálata) címmel Campe szerkesztésében. A nagy volumenű munka öt kötete Locke és Rousseau munkáinak német fordítása (Gondolatok a nevelésről, Emile), 11 kötet a munkatársai, mint Trapp, Villaume írásait foglalja magában. Campe írásai rendkívül népszerűek voltak, főként az erkölcsi nevelés kérdései foglalkoztatták, de a *Theophron, oder der erfahrene Ratgeber für die unerfahrene Jugend* (1783) (Theophron, avagy a tapasztalatlan ifjúság tanácsadója), a *Väterlicher Rath für meine Tochter* (1789) (Apai tanácsok lányom neveléséről) és a *Robinson der Jüngere* (1779) (Új Robinson) című munkája is igen populáris volt az olvasók körében.

Fináczy Campét méltatva az emeli ki, hogy a francia forradalom odaadó üdvözítője, Rousseau tételeinek terjesztője, valamint mértékadó az európai polgári pedagógia kialakításában.¹⁷

Joachim Heinrich Campe 1746-ban Deensenben született, a család hatodik gyermekeként. 1760-tól a holzmindeni székesegyházi iskolába járt, 1765-től teológiát hallgatott Helmstedtben, majd 1768-tól Halléban. Tanulmányait befejezve 1769-től Tegelenben a Humboldt családnál házinevelősködött. 1773-tól Potsdamban lelképásztor, ekkor bízták meg azzal, hogy a porosz koronaherceg számára állítson össze egy nevelési

¹⁴ SCHMITT, Hanno: Vernunft und Menschlichkeit: Studien zur philanthropischen Erziehungsbewegung. Bad Heilbrunn: Klinkhardt.2007.

¹⁵ SCHMITT, 2007.

¹⁶ Joachim Heinrich Campe (1746–1818): német író, filozófus, filantropista nevelési gondolatok egyik megfogalmazója.

¹⁷ FINÁCZY, 1927.

tervezetet. Két év múlva rövid időre visszatért a Humboldt családhoz nevelőnek, majd 1776-tól Potsdamban prédikátor (Schmitt, 1996). Ekkor hívta a dessauai fejedelem Basedow filantropinumba nevelési tanácsadónak és társkurátornak.

Basedow utódjaként 1777-ig vezette az iskolát.¹⁸ Ezt követően elhagyta a filantropinomot, és a Hamburg melletti Hammerdeichben saját családi intézetet alapított, amelynek vezetését négy év után Trappnak adta át, hogy írói tevékenységére összpontosíthasson.¹⁹

Ezek között volt a már említett *Allgemeine Revision des gesammten Schul- und Unterrichtswesens von einer Gesellschaft praktischer Erzieher* (Az egész iskolaügynek és oktatásügynek általános felülvizsgálata), a *Theophron, az Apai tanácsok lányom neveléséről* és az Új Robinson (1779) című munkája.

Jelen írásban a magyar nőnevelésre is jelentős hatással bíró *Väterlicher Rath für meine Tochter* (1789) (Apai tanácsok lányom neveléséről) című munkájának legfőbb gondolatait emeljük ki, amelynek magyar fordítását 1842-ben Steinacker Gusztáv *Női hivatás és társadalomtan* címmel jelentette meg.

Campe ezen munkájával a nőnevelés és a polgári nevelés egyik nagy klasszikus írását teremtette meg. Az alcímben – *Gegenstück zum Teophron* (A Teophron ellentételezése) – kijelöli írása célját, miszerint a *Teophron* című munkájában a fiatal fiúk szorgalmas, erényes polgárrá nevelésének útmutatását fogalmazza meg, ez esetben pedig a fiatal lányokról, pontosabban az eladósorban lévő polgári származású leányokról ír. Campe nőnevelésének egyértelműen megfogalmazott célja a lányok feleséggé, édesanyává és háziasszonnyá nevelése, ahogyan kortásainál is. Munkája első megjelenését követően kilencszer került kiadásra 1832-ig, és 1799-ig 8700 példányban kelt el. Több nyelvre is lefordították, az Új Robinson mellett Campe legközkedveltebb írásaként tartják számon.²⁰ Az Apai tanácsok egy generáción keresztül sem veszített népszerűségéből Németországban, ami részint Campe személyének, részint a témának köszönhető. Campe volt a késő felvilágosodás és a filantropizmus egyik legprominensebb képviselője, másfelől a nőnevelés kérdése heves viták keresztüzében állt. Csupán abban egyeztek a különböző vélemények, hogy a helyzetén mindenképp változtatni kell.

Campe írás közben saját egyetlen leánygyermekének, Charlotte Campének (1774–1834) a neveléséből indult ki.²¹

¹⁸ NIEDERMEIER, 1996.

¹⁹ KOPITZSCH, Franklin: Joachim Heinrich Campe in Hamburg und Trittau. In: Schmitt, Hanno (1996): *Visionäre Lebensklugheit: Joachim Heinrich Campe in seiner Zeit (1746–1818)*. Wiesbaden: Harrassowitz. 77–88.

²⁰ SCHMID, Pia: Ein Klassiker der Mädchenerziehungstheorie: Joachim campes *Väterlicher Rath für meine Tochter* (1789). In: Schmitt, Hanno: *Visionäre Lebensklugheit: Joachim Heinrich Campe in seiner Zeit (1746–1818)*. Wiesbaden: Harrassowitz. 1996. 205–214.

²¹ Lánya 1795-ben ment férjhez a tőle 13 évvel idősebb kiadótulajdonoshoz, Johann Friedrich Vierweghez (1761–1835). SCHMID, 1996, PUKÁNSZKY Béla: *A nőnevelés évezreidei*. Budapest: Gondolat Kiadó. 2006.

Campe nagyon realiztikusan látja a nők alárendelt társadalmi szerepét, és az ebből való egyetlen kiutat a házasságban látja. „A férfi a tölgy, a nő a borostyán [...] egy alacsony bokor, amit minden arrajáró eltapos.”²² „A házasság az egyetlen eszköz, hogy biztos helyet, befolyási területet, védelmet, tekintélyt, nagyobb fokú szabadságot és önállóságot szerezzen.”²³ Munkája terjedelmes részében a nők elnyomott társadalmi helyzetét járja körbe, a 266 oldalas munka 230 oldalán keresztül. Közben hangsúlyozza, hogy a nők ez ellen nem sokat tehetnek, ha mégis, akkor annyiban, hogy érdemeket szereznek és vívnak ki. Mindezek ellenére nem beszél a társadalmi megítélés megváltoztatásáról, csupán a családban betöltött szerepükre szorítkozik. A női érdemek tekintetében az emberismeretet, háztartási ismereteket emeli ki. A karakterjegyek közül az alábbiakat tarja követendőnek:

A szív és a gondolkodás tisztasága, felvilágosult istenfélés. Szégyenteljesség és erényesség, szerénység, kedvesség és kimeríthetetlen jóság, óvatosság, rendszeretet, háziasság, lelkiismeretesség és ragaszkodás a férjhez, gyermekhez, a házhoz, teljes, szabad és örömteli lemondás a szétforgácsoló és mámorító szórakozásról élete uralkodó hátralévő részében és végül a saját akaratának szeretetteljes alárendelése a férj akaratának, ami által lépésről lépésre a teljes lény, egzisztenciája kedvesen egybeolvad a férjével.²⁴

Úgy gondolja, a nő feladata, hogy harmóniát teremtsen a férj számára és a családban. Ezen a ponton túlmutat a konvencionális feleség szerepen, azaz feladatában nem a korábbi értelmezésben használt háziasszony tevékenység fogalmazódik meg, tudniillik a házimunkákat végző feleség, hanem a polgári életforma családi harmóniájának biztosítása, a gyermekek nevelése, a férjének kellemes társa és ennek következtében a társadalom hasznos tagja.

²² CAMPE, Joachim Heinrich: Väterlicher Rath für meine Tochter. Ein Gegenstück zum Teophron. Neudruck der Ausgabe Braunschweig 1796. In: Bleckwenn, Ruth (szerk.) 1988: Quellen und Schriften zur Geschichte der Frauenbildung. Paderborn: Hüttemann, 23.

²³ CAMPE, 1988, 33, Az eredeti német szöveg: „Er die Eiche, sie der Efeu.[...] ein niedriges Gestäuch, das von jedem Vorübergehenden zertreten wird.” (Campe, 1988:23) „[...] die Ehe [...] das einzige, (ihnen) noch übrig gelassene Mittel (ist), einen bestimmten Standort, Wirkungskreis, Schutz, Ansehen und einen höhern Grad an Freiheit und Selbstständigkeit zu erhalten.” (Campe, 1988:33) A magyar fordítás a szerző munkája.

²⁴ CAMPE, 140. Az eredeti német szöveg: „Reinigkeit des Herzens und der Gesinnungen, aufgeklärte Gottesfrucht, Schamhaftigkeit und Keuchheit, Bescheidenheit, Freundschaftlichkeit, und unerschöpfliche Herzensgüte, Besonnenheit, Ordnungsliebe, Haushaltungsgeist, Eingezogenheit, Anhänglichkeit an Mann, Kind und Haus, ein gänzlich, freies und freudiges Verzichtthun auf die zerstreuten und berauschenden Vergnügen des herrschenden üppigen Lebens, und endlich ein liebevolles Hingeben ihres eigenen Willens in den Willen des Mannes, woraus denn nach und nach ein gänzlich süßes Zusammenschmelzen ihrer eigenen Wesenheit (Existenz) mit der seinigen entsteht.” A magyar fordítás a szerző munkája.

A nőnevelés kérdésében Campe elképzeléseinek ellenzői is akadtak a korszakban. Egyik meghatározó kritikusa Sophie Lucie Domeier (Esther Gad Bernard néven is ismeretes).²⁵ 1798-ban megjelent vitairatában elvetette Campe álláspontját, miszerint a nő feladata a háziasszonyi szerep és az anyaság, és a nők magasabb szintű szellemi műveltsége mellett tört lándzsát, amiért a „német Wollstonecraft”-ként tartják számon.²⁶

Ki kell emelni a filantrópok közül Christian Salzmann (1744–1811)²⁷ nevét. Salzmann mellett, hogy gondolatait elbeszélésekben, könyvekben rögzítette, maga is belépett az intézetalapítók közé. Christian Gotthilf Salzmann a filantropisták legkiválóbb képviselője volt Basedow mellett. Salzmannt kezdetben a szülei tanították otthon, majd 1756–58 között a langensalzei Lateinschule növendéke volt. 1761-től teológiai stúdiumokat folytatott a jénai egyetemen, majd 1768-tól lelkipásztorként tevékenykedett. 1781 és 1784 között Johann Bernhard Basedow dessau-i filantropinumban volt nevelő. 1784-ben a Gotha melletti Schnepfenthalban saját nevelőintézetet hozott létre.²⁸ Salzmann nevelési elképzeléseit elbeszélésekbe és regényekbe ágyazta. Munkái közül elsősorban erkölcsi és vallási tartalmú, nevelő célzatú könyvei elismertek; mint az 1782–83-ban megjelent *Moralisches Elementarbuch nebst einer Anleitung zum nützlichen Gebrauch desselben* (Erkölcsi kezdőkönyvecske, hasznos útmutatóval), illetve nevelési regényei, mint a *Krebsbüchlein oder Anweisung zu einer unvernünftigen Erziehung der Kinder* (1780) (Rák-könyvecske, vagy Útmutatás az okossággal ellenkező gyermek-nevelésre), a *Sebastian Kluge's Lebensgeschichte* (1789) (Okosdi Sebestyén), a *Conrad Kiefer oder Anweisung zu einer vernünftigen Erziehung der Kinder* (1799) (Konrad Kiefer avagy útmutató az ésszerű gyermekneveléshez), az *Ameisenbüchlein oder Anweisung zu einer vernünftigen Erziehung der Erzieher* (1806) (Hangyakönyvecske, avagy útmutató a nevelők okos neveléséhez).

A Rák-könyvecskében korának nevelési gyakorlatát szokatlan, megfordított formában kritizálta, ezt a munkáját 1832-ben magyarra is lefordították Kolozsvárott.

A vallási nevelés, a testi ügyesség és az újabb nyelvek tanulása mellett az erkölcsi nevelés is fontos volt számára. Írásai a nemi felvilágosítás kérdéseivel is foglalkoznak, 1785-ben jelent meg az első monográfia a témában *Über die heimlichen Sünden der Jugend* (Az ifjúság titkos bűnei) címmel.

Ernst Christian Trapp (1745–1818)²⁹ Campe igen aktív munkatársa volt. Trapp a göttingeni egyetemen teológus hallgatóként kezdte meg tanulmányait, ám főként

²⁵ Sophie Lucie Domeier (születési név: Esther Gad, 1767–1833): zsidó származású író és fordító.

²⁶ KÉRI, 2018.

²⁷ Christian Gotthilf Salzmann (1744–1811): evangélikus lelkész, pedagógus.

²⁸ SCHMITT, 2007, LEONHARD, Friedrich (szerk.): Pädagogische Welt – Salzmanns Schnepfenthal. Ausgewählte Texte. Jena: Garamond. 2008.

²⁹ Ernst Christian Trapp (1745–1818): pedagógus, tanár, iskolaigazgató, az első német pedagógia tanszék vezetője.

filológiai és pedagógiai stúdiumokat folytatott. Tanulmányai befejeztével egy ideig tanárként tevékenykedett, amikor Basedow a dessau-i filantropinumba hívta, ahol nem töltött hosszú időt. 1778-ban került Halléba az egyetemre. Az ő nevéhez köthető Németországban az első külön pedagógiai tanszék létrehozása Hallében. Trapp főként didaktikai kérdésekről, a klasszikus nyelvek és irodalom tanításáról írt. Elméleti pedagógiájában saját megfigyelései alapján próbál nevelési rendszert alkotni. Emellett tanárként dolgozott, a Zedlitz által alapított kísérleti iskolát, az Institutum paedagogicumot vezette. Fő műve, a *Versuch einer Pädagogik* (Egy pedagógia kísérlete) 1780-ban jelent meg.³⁰

A filantropisták jeles képviselői közé tartozik Johann Stuve (1752–1793).³¹ Stuve nevéhez köthető 1777-ben az első olyan reformkísérlet (Neuruppiner Schulreform), ami Németországban a hagyományos iskolarendszerben próbálta megvalósítani a filantropizmus pedagógiai eszméit. Gondolkodásának középpontjában az egész ember harmonikus fejlődése, nevelése állt, a testi, szellemi és erkölcsi területek összehangolásával.³²

Karl Ferdinand herceg a Barunschweig-Lüneburgi Fejedelemségben megbízta Stuvét, hogy vezesse az új iskolarendszer kidolgozását végző direktóriumot. Emellett kérte tőle, hogy készítsen egy tervezetet az intézményes leánynevelés rendezéséről, mivel a korszakban a leányok főként házi vagy magánnevelésben részesültek. Stuve *Über die Nothwendigkeit der Anlegung öffentlicher Töchterschulen für alle Städte* (A leányiskolák alapításának szükségessége valamennyi városban) című tanulmánya 1786-ban jelent meg.

Stuve a nyilvános iskolákban alapfokú írás-olvasás és történelmi ismeretek elsajátítását javasolta, franciát csak a nemesi származású növendékek számára. Plánumában a nevelés fő célja a „házas erények” kibontakoztatása és a lányoknak a háztartás vezetésére való felkészítése volt.³³ A növendékeket fizikai munkavégzésre kötelezte, ezzel hozzájárulva az intézmény fenntartásához. Stuve reformtervezetét nem támogatták, így a herceg nemcsak a nőnevelés ügyének rendezését függesztette fel, hanem a direktóriumot is feloszlatta.³⁴

Johann Christoph Friedrich GutsMuths (1759–1839)³⁵ nevét a német neveléstörténeti irodalom az iskolai testnevelés atyjaként tartja számon. Testi nevelésről írott

³⁰ SCHMITT, Hanno (2007a): Die Anfänge des Schulsports im 18. Jahrhundert. In: Schmitt, Hanno: Vernunft und Menschlichkeit. Studien zur philanthropischen Erziehungsbewegung. Bad Heilbrunn: Julius Klinkhardt Verlagsbuchhandlung. 2007a. 209–224.

³¹ Johann Stuve (1752–1793): teológus, pedagógus, író.

³² SCHMITT, Hanno: Netzwerke im Zeitalter der Aufklärung. Das Beispiel Friedrich Gedike. In: Schmitt, Hanno: Vernunft und Menschlichkeit. Studien zur philanthropischen Erziehungsbewegung. Bad Heilbrunn: Julius Klinkhardt. 2007c. 117–130.

³³ PUKÁNSZKY, 2006.

³⁴ PUKÁNSZKY Béla: Bevezetés a nőnevelés történetébe. 2013. Online: <http://www.jgypk.hu/mentorhalo/tananyag/nonevelés/index.html>. Megtekintés: 2021. 03. 29.

³⁵ Johann Christoph Friedrich GutsMuths (1759–1839): német teológus, pedagógus, a német iskolai testnevelés megalkotója.

munkái és a testnevelés iskolai szakanyagának a megteremtése révén az első pedagógusok közé tartozik, aki az elméleti koncepciót a gyakorlattal is összekapcsolta.³⁶ Munkái közül a *Gymnastik für die Jugend* (Gimnasztika a fiatalok számára) (1793) az első olyan rendszerező írás, ami az iskolai testnevelés területén született. Könyvei közül ki kell még emelni *Spiele zur Übung und Erholung des Körpers und Geistes* (1796) (A test és a lélek gyakorló és rekreációs játéka) című munkáját, ami a különböző megfigyeléseken alapuló mozgásos és szellemi játékok szisztematikus rendszere. Gutsmuths tevékenységéről a testi nevelésről szóló alfejezetben, valamint a filantropumoknál olvashatunk még.³⁷

Gerhard Ulrich Anton Vieth (1763–1836)³⁸ szintén a testi nevelés területén alkotott maradandót, ő volt az első olyan pedagógus, aki a testgyakorlatokat tudományosan írta le, és megalkotta a testnevelés metodikáját. Vieth a göttingeni és a lipcsei egyetemen tanult jogot, matematikát, fizikát, a Hochfürstliche Hauptschule tanára, majd igazgatója, a matematika professzora, iskolatanácsos. Már a kezdetektől kapcsolatban állt a Philantropiummal. Tanári munkájában a zene és a gimnasztika is megjelenik, és az ő kezdeményezésére vált a Hauptschulében az angol és az olasz önálló nyelvvé (Euler, 1895). Fő műve az 1794-ben Berlinben kiadott háromkötetes *Versuch einer Encyklopädie der Leibesübungen* (A tornagyakorlatok enciklopédiájának kísérlete).³⁹

Peter Villaume (1746–1825)⁴⁰ német és francia nyelven publikálta pedagógiai és morális kérdésekkel foglalkozó írásait. Feleségével Halberstadtban nőnevelő intézetet hozott létre (Erziehungsanstalt für Frauenzimmer), amelyről 1780-ban Halléban maga adott hírt. 1783-ban meglátogatta az akkor még Dessauban tanító Salzman Vilalum intézetét, és *Reisen Salzmann'scher Zöglinge* (1784) (Salzman tanítványainak utazásai) című munkája első kötetében Villaume-ot a gimnasztika eltökélt híveként írja le, aki séta közben mindenféle gyakorlatot végeztet tanítványaival. Campéval Berlinben ismerkedtek meg és kerültek munkakapcsolatba. Írásaival hozzájárult enciklopédiája sportra vonatkozó hetedik *Ueber die Unzuchtsünden der Jugend* (A fiatalok parázna vétkei) és nyolcadik fejezeteinek *Von der Bildung des Körpers in Rücksicht auf die Vollkommenheit und Glückseligkeit der Menschen, oder über die physische Erziehung insonderheit* (A test kiművelése az ember teljessége és boldogsága szempontjából, avagy különösen a testi nevelésről) megírásához.⁴¹ Fináczy különösen *A test neveléséről írott munkálatát*,

³⁶ SCHMITT, 2007c.

³⁷ SCHMITT, Hanno: Ernst Christian Trapp (1745–1818) als erster Pädagogikprofessor in Halle. In: Schmitt, Hanno: Vernunft und Menschlichkeit. Studien zur philanthropischen Erziehungsbewegung. Bad Heilbrunn: Julius Klinkhardt. 2007b. 103–116.

³⁸ Gerhard Ulrich Anton Vieth (1763–1836): pedagógus, természettudós, a német gimnasztika atyja.

³⁹ SCHMITT, 2007b.

⁴⁰ Peter Villaume (1746–1825): német teológus, pedagógus.

⁴¹ EULER, Christoph: „Villaume, Peter“, In: Allgemeine Deutsche Biographie (1895). Online: <https://www.deutsche-biographie.de/pnd118805401.html>. Megtekintés: 2020. 05. 29.

valamint erkölcsi nevelés tárgykörében írt munkáinak jelentőségét emeli ki, amelyekben a magatartás és külső erkölcsiség kérdéseit járta körbe.⁴²

Friedrich Gedike⁴³ (1754–1803) teológus és pedagógus a késői felvilágosodás német képviselője, a porosz oktatási reform egyik előkészítője. A frankfurti egyetemen teológiát és klasszikus nyelveket hallgatott, tanulmányai befejeztével nevelősködött. Ezt követően Berlinben tanított, később a berlini Friedrich Werder-féle gimnázium szubrektora, majd igazgatója, 1787-ben iskolatanácsosnak nevezték ki. Életműve fő mérföldkövének tekinthetők a tudós iskolák számára létrehozott szemináriumok, amelyek a későbbi tanárképzés szemináriumainak mintáját jelentették, valamint a gimnáziumokban az érettségi vizsga bevezetése 1788-ban. A tanítási módszerek megújítása terén kifejtett munkája elismeréseként később a berlini akadémia tagjai közé választotta. Nevelési írásai közül az *Aristoteles und Basedow* (1779) (Arisztotelész és Basedow), illetve a *Gedanken über die Erziehung und Schulwesen* (1790) (Gondolatok a nevelésről és az oktatási rendszerről) című írásait kell kiemelni.⁴⁴

A filantropizmus képviselőinek köre nem teljes, egyfelől a legjelentősebb pedagógusokat törekedtünk kiválasztani és bemutatni, illetve azokat, akik ahogyan kezdetben említettük, valamilyen módon megjelentek a magyar nevelésügyben. A már korábban jelzett kapcsolatokon túl feltétlenül meg kell említeni Trapp és Campe Genersich János pedagógiai munkáira gyakorolt hatását, főként az 1792-ben Bécsben megjelent *Beiträge zur Schulpädagogik* (Előadások az iskolapedagógiából), valamint az 1787-ben írt *Über die Erziehung des weiblichen Geschlechts, besonders der höheren Stände für Eltern und Erzieher* (A női nem neveléséről szülők és nevelők számára, különös tekintettel az előkelő származásúakra) vonatkozásában.⁴⁵ Kétségtelen, hogy a filantropisták nem tudták megreformálni a korabeli német iskolarendszert, a filantropizmus rövid időszaka alatt azonban mégis hatott és formálta a gondolkodást. Pedagógiai munkáik fontos nevelésügyi kérdésekre és problémákra irányították rá a figyelmet, és élénk, korábban nem tapasztalt körű társadalmi odafigyelést vívtak ki a nevelés különböző területein.

⁴² FINÁCZY, 1927.

⁴³ Friedrich Gedike (1754–1803) teológus és pedagógus, a késői felvilágosodás német képviselője, a porosz oktatási reform egyik előkészítője.

⁴⁴ SCHMITT, 2007c.

⁴⁵ A témáról bővebben: VIRÁG Irén (2021): A filantropizmus hatása a magyar nevelésügyben. In: Engler Ágnes – Bocsi Veronika (szerk.): Új kutatások a neveléstudományokban 2020. Család a nevelés és az oktatás fókuszában. MTA Pedagógiai Tudományos Bizottság: Debrecen. 2021. 214–228.

Sárkány Péter

A gondolkodás önzetlen felelőssége

Theodor Ballauff antitetikus Bildung-felfogása

Tanulmányom Theodor Ballauff meglehetősen sajátos nevelésfilozófiájának rövid bemutatására és értékelésére vállalkozik. A legfontosabb témák és fogalmak ismertetése során azt a kérdést feszegeti, hogy mit kezdhetünk ma egy olyan koncepcióval, amely nyíltan szembemegy a bevett nevelés- és képzésfelfogásokkal. A gondolatmenet a következőképpen alakul: először Ballauff munkásságának legfontosabb aspektusait foglalom össze. Ezt követően a filozófiai és történeti gondolkodás szerepét vizsgálom meg a pedagógia megalapozásában. Majd a Ballauff által képviselt antitetikus képzésfilozófia legáltalánosabb állításait és jellemzőit ismertetem. Végül ennek a koncepciónak a nevelésfilozófiai időszerűségére kérdezek rá, a hátrányok és előnyök számbavételével.

Ballauff (1911–1995) munkásságának pedagógiai dimenziói

Theodor Ballauff 1911. január 14-én született Magdeburgban. Egyetemi tanulmányai alatt filozófiát, pedagógiát, kémiát, biológiát és fizikát tanult. Ezenkívül rövid ideig a teológia és a vallástudomány iránt is érdeklődik.¹ Kant képzeletfogalmáról írott doktori disszertációját Berlinben (1938) Nicolai Hartmann témavezetésével védi meg. Ugyancsak Berlinben „A transzcendentalitás problémája a jelenkori filozófiában” (1943) című munkájával habilitál. Ezt követően a filozófia magántanáraként dolgozik Halléban. Pedagógiai munkássága 1946-ban a Kölni Egyetemen kezdődik, ahol előadótanárként filozófiai és pedagógiai kurzusokat tartott. 1956-tól a Mainzi Egyetemen a filozófia és a pedagógia rendkívüli professzoraként tevékenykedik. 1962–1979 között pedig ugyanott a pedagógia kinevezett egyetemi tanáraként dolgozik. Nevelésfilozófiai szempontból fontosabb pedagógiai munkái közül az első a „Paideia eszméje” (1952), amelyben Platón barlanghasonlatát és Parmenidész költészetét értelmezi. Ezt követően 1953-ban megjelenteti „A képzés alapstruktúrája” című könyvét, amelyben a szerző már az egyik fő művének számító „Rendszeres pedagógia” alapjait fekteti le. E két munkában a képzés

¹ Ballauff életrajzi adatainak az összefoglalásánál KÜHN munkájára támaszkodom. Lásd. KÜHN, Rudolf M., *Theodor Ballauff – Revolutionär pädagogischer Denkungsart* Frankfurt am Main, Peter Lang, 2007.

humanista értelmezésének kritikáját és saját pedagógiájának kiindulópontjait vázolja. Fontos mérföldkő Ballauff munkásságában az 1954-ben megjelentetett összehasonlító elemzés Kant és Pestalozzi pedagógiájáról. Ebben a műben jól körvonalazódnak azok a nevelésfilozófiai tézisek, amelyeket Ballauff később a „Rendszeres pedagógia” (1962) és a „Pedagógia filozófiai megalapozásai” (1966) című munkáiban részletesen kifejti. Ezt követően 1969-ben megjelenik a „Pedagógia: A nevelés és képzés története” című nagyszabású háromkötetes mű első kötete, amelynek önálló koncepciója és gondolatvezetése nevelésfilozófiai szempontból is igen figyelemreméltó. A második és a harmadik kötetet Ballauff már tanítványával, Klaus Schallerrel együtt adja ki. Később Ballauff átdolgozza és aktualizálja a „Rendszeres pedagógia”-ban megfogalmazott belátásokat. Ennek a munkának az első kiadása 1989-ben jelenik meg „Pedagógia mint képzéstan” címmel.

Ballauff munkásságára következetesen hivatkoznak a jelentős pedagógiai kézikönyvek és lexikonok. Mindazonáltal a hatástörténet meglehetősen szerény. Ez azzal magyarázható, hogy nem törekedett egyfajta rendszer vagy iskola kialakítására. Munkássága nem sorolható egyértelműen egyik irányzathoz sem, mivel egyaránt távolságot tartott a XX. század szellemtudományos és kritikai irányultságú pedagógiáitól. A másodlagos irodalom Ballauff pedagógiájának ismertetésére, a gondolkodás szerepének és a heideggeri filozófiához való viszonyulásának az elemzésére szorítkozik.² Ettől függetlenül Ballauff hatása jól tetten érhető néhány nevelésfilozófiai és nevelésméleti munkában.³

Filozófiai és történeti megalapozás

Ballauff meg van győződve arról, hogy pedagógiáról csak akkor beszélhetünk, ha meg tudjuk válaszolni a képzés (*Bildung*) értelmére és mértékére vonatkozó kérdést. „A pedagógiában tehát nem egy technikával, egy szakmabeli tudással vagy a nevelés gyakorlatának útmutatójával foglalkozunk”, hanem a képzés mértékének (*Maß*) kérdésére keressük a választ.⁴ Ennek megfelelően a pedagógia nem tekinthető a „tanárok

² BANKI, Farsin: *Der Weg ins Denken. Platon – Martin Heidegger – Theodor Ballauff*, Bern u. Stuttgart, Paul Haupt, 1986. HEIM, Helmut, *Die bildungstheoretische Begründung der Pädagogik im Werk Theodor Ballauffs*, Weinheim, Deutsche Studien Verlag, 1993. THOMSON, Christiane, *Selbständigkeit im Denken. Der philosophische Ort der Bildungslehre Theodor Ballauffs*, Wiesbaden, Springer Fachmedien, 2003.

³ Lásd. pl. BILLER, Karlheinz, *Bildung als integrierender Faktor in Theorie und Praxis. Ein Gesamtkonzept auf sinntheoretischer Grundlage als Antwort auf aktuelle Herausforderungen*, Weinheim, Deutscher Studien Verlag, 1994.

⁴ BALLAUFF, Theodor, *Philosophische Begründungen der Pädagogik. Die Frage nach Ursprung und Maß der Bildung*, Berlin, Duncker & Humblot, 1966, 9–10.

szakmatudományának” vagy a nevelés mikéntjét megfogalmazó normatudományak.⁵ A pedagógia teszi ugyanis lehetővé azt, amit neveléstudománynak nevezünk.⁶ Végző soron egy, a képzés lényegére összpontosító gondolkodásról van szó. Ez pedig elválaszthatatlan a történeti szemlélettől. A pedagógiát Ballauff a nevelés és a képzés történeti lényegére vonatkozó gondolkodással azonosítja.⁷ A képzés mibenlétére irányuló gondolkodásként a pedagógia nem tudja megkerülni a filozófiát. Ez azonban nem azt jelenti, hogy valamilyen filozófiai diszciplína, például a „filozófiai antropológia” belátásait érvényesítené. A kiemelkedő gondolkodók képzésről megfogalmazott gondolataihoz kell csatlakoznunk, ha a pedagógiában a mai képzés értelmét és mértékét kívánjuk meghatározni. Ebben a szemléletben a gondolkodás és a történetiség szoros egységet alkot. Ballauff érvelése szerint a pedagógia alapját nem szolgálhatják sem a priori állítások, sem empirikus összefüggések, sem fenomenológiai belátások.

„A pedagógiát *csak* a nevelés történeti önértelmezéséből vezethetjük le, mégpedig előfeltételezéseinek és antitéziseinek a bevonásával. Mert még a pedagógia fenomenológiája is csak folyamatokat és viszonyokat ragad meg gondolatiságuk és elbeszélte mibenlétük vonatkozásában, és megkísérli azokat a maga részéről megfogalmazni és értelmezni. [...] Csak történetileg ítélni lehetjük meg a mai pedagógia feladatkörét. Csak így tudjuk a pedagógiai témák és feladatok történeti aktualitását azonosítani és önmagunkat megóvni a pusztán efemer vagy másrészt diktált aktualitástól.”⁸

Mindez azt jelenti Ballauff számára, hogy itt a gondolatiság sajátos történetéről van szó, amely nem tévesztendő össze a pedagógia eszmetörténeti, problémátörténeti, szellemtörténeti és kultúrtörténeti megközelítéseivel. A pedagógiai témák aktualitásának azonosítása során a gondolkodás a kérdés és a válasz, a kijelentés és a tagadás, a tézis és az antitézis, valamint a rendszer és a probléma erőterében tartózkodik. Ez az egészek az antitetikus, dialektikus és paradox logikájára mutat rá. Innen nézve a nevelés elméletének számtalan megalapozását ismerhetjük fel, amelyeket a nevelés

⁵ *Uo.*, 10, 12.

⁶ *Uo.*

⁷ *Uo.*

⁸ „Man kann Pädagogik nur aus dem geschichtlichen Selbstverständnis der Erziehung herleiten, und zwar unter Einbezug ihrer Voraussetzungen und ihrer Antithesen. Denn auch eine 'Phänomenologie der Erziehung' greift nur Geschehnisse, Vorgänge, Verhältnisse im Wie ihres Gedacht- und Gesagtheits auf und sucht sie ihrerseits zu formulieren und zu interpretieren. [...] Nur geschichtlich läßt sich der Aufgabenkreis der Pädagogik erfassen, der uns heute gestellt ist. Nur so können wir die historische Aktualität pädagogischer Themen und Aufgaben ausweisen und uns vor bloß ephemerer oder von anderer Seite diktiertem Aktualität schützen.” BALLAUFF, Theodor, *Pädagogik. Eine Geschichte der Bildung und Erziehung. Band 1. Von der Antike bis zum Humanismus*. München, Karl Alber, 1969, 14–15.

és képzés történetének kell feldolgoznia.⁹ A teljes történelemszemléletünk ugyanakkor a kereszténység és a humanizmus hagyományával átítatott. Számos értékelvű előfeltevésre támaszkodunk, amikor a nevelés történetéhez közelítünk, és azt tapasztaljuk, hogy a különböző felfogások értékei és axiómái megváltoznak, egymásnak ellentmondanak. Ballauff nevelésfilozófiai programjának a kérdése, hogy miként lehetséges az értékelvű előfeltevések csapdáit elkerülve a nevelés elméletét tudományosan megközelíteni. „Egy olyan pedagógiai történetet kellene elkészíteni, amely sem keresztény, sem humanista, sem ’felvilágosodott’, sem másféle módon valamely izmushoz tartozik.”¹⁰

Antitetikus képzésfelfogás

Ballauff munkáiban minduntalan a modern képzésfogalmak legfontosabb aspektusait tárgyalja. Ennek a kritikai elemzésnek a célja nem más, mint egy új képzésfogalmon nyugvó pedagógiai koncepció körvonalazása, amely nem osztja a korábbi felfogások magától értetődő előfeltevéseit. Ballauff tudatosan el akar fordulni azoktól a bevett tanoktól, amelyek megalapozzák a modern képzéskoncepciókat. Ide tartozik a humanista elmélet, a személyiségelmélet és az ehhez szorosan kapcsolódó akaratmetafizika, valamint a szocializációs elmélet.¹¹ A humanista és realista tanok mindent az emberré válás szolgálatába helyeznek. A klasszikus értelemben vett képzett/művelt ember az, aki önmagához viszonyul. Ebből következik, hogy a reflexivitás a képzés legfontosabb jellemzője. Az ember a világon keresztül jut el önmagához. „A képzett ember önmaga alkotása.”¹²

A pedagógiai realizmus Ballauff szerint még jobban elmélyíti ezt az összefüggést, hiszen ez a célkitűzés már nem a nyelven, a költészetben, a filozófián vagy a történelmen keresztül valósul meg, hanem a szaktudás és a megfelelő készségek elsajátítása révén bontakozik ki. Innentől kezdve a technika, a politika és a gazdaság lesz a mértékadó szempont.¹³ A legújabb pedagógia arra törekszik, hangsúlyozza Ballauff, hogy minden tudást készséggé alakítson át. A kategoriális képzés modern elképzelése is osztja ezt a célkitűzést. „Benyomás, élmény, tapasztalat kategóriává és motívummá alakul át, és lehetővé teszi az új tapasztalatot és az értelmes cselekvést. Ily módon az élmény és a tapasztalat az egyes ember, a szubjektum erőié válnak, a rendelkezésére állnak.”¹⁴

⁹ *Uo.*

¹⁰ *Uo.*, 13.

¹¹ BALLAUFF, Theodor, *Systematische Pädagogik. Eine Grundlegung*, Heidelberg, Quelle & Meyer, 1966, 9.

¹² *Uo.*

¹³ *Uo.*

¹⁴ *Uo.*, 10

A klasszikus humanista és a realista képzésfelfogások sajátosságainak rekonstrukcióját szükségszerűen lerövidítve érdemes kiemelni azt a két tézist, amelynek az elemzésére Ballauff szinte minden munkájában kitér. Az egyik a képzés reflexivitásának a tézise, miszerint minden képzés az ember emberségéről szól. A másik tézis pedig a képzésnek a nevelés és oktatás általi elérhetőségét hangsúlyozza. Mindkettő mögött az az általános meggyőződés húzódik meg, hogy a képzésben az ember önmagát keresi. Az önkeresés (*Selbstsuche*) eme struktúrája jellemzi a képzés hagyományos felfogását. Ez akkor is így van, ha az individuális önkeresés meghaladása érdekében a modern megközelítések a közösség szerepét érvényesítik.

„Az egyik oldalon az egyén áll, a másikon a kollektívum, amelyhez az egyénnek alkalmazkodnia kell, amelynek az intézkedéseivel szemben ellenállást tanúsíthat. [...] A modern képzéelméleteink ide-oda ingadoznak a kiindulópontok között. Vagy az egyénből indulnak ki, és a személyiségre, állampolgárra, a társadalom tagjára irányuló reflexív képzési folyamatról beszélnek, vagy a 'szellemből' indulnak ki, és az egyént hagyják közreműködni a kultúrában, a szellem önmegtalálásának a folyamatában, a recepcióban és a produkcióban.”¹⁵

Antropocentrikus felfogás jellemzi a hagyományos képzésfelfogásokat. Mindezt még jobban kihangsúlyozza a modern etikai kiindulópont, amely a személyiség ideálja alapján az ember önvonatkozását hirdeti. Egyéb dolgok vagy a kozmikus összefüggések mellékesen kerülnek szóba. Az ember a teremtés koronája, akinek Isten, az állat a természet vagy a kozmosz „nem mondhat ellen, mert ők némák”.¹⁶

A modern és a posztmodern kultúra az önmaga (*Selbst*) témáját helyezi a középpontba. Az önmaga keresése az az általános jellemző, amely meghatározza a pedagógia viszonyulását és lehetőségeit.¹⁷ Ennek köszönhető, hogy az önlét (*Selbstsein*) pedagógiái az ember eredendő hibáinak a kiküszöbölése érdekében az önkeresést és az önmegvalósítást szorgalmazzák. Ehhez képest Ballauff antitetikus megközelítése az önzetlenség (*Selbstlosigkeit*) pedagógiáját szorgalmazza. Az önzetlenség pedagógiája tehát eltérő hangsúlyú megközelítést feltételez, amely nem a klasszikus képzésfelfogás antropocentrikus szemléletén vagy a modern etikai személyiségelméletek belátásain alapul. Mindazonáltal a filozófiai-pedagógiai hagyomány számára nem ismeretlen

¹⁵ „Auf der einen Seite steht der einzelne, auf der anderen das Kollektiv, an das einzelne sich anzupassen hat, gegen dessen Maßnahmen er wohl auch Widerstand leisten kann. [...] Unsere modernen Bildungstheorien schwanken zwischen den Ausgangspositionen hin und her. Sie gehen entweder vom einzelnen aus und sprechen von einem reflexiven Bildungsprozess zur Persönlichkeit, zu Staatsbürger, zum Mitglied der Gesellschaft oder sie gehen vom 'Geist' aus und möchten die einzelnen im Reich der Kultur bei der Selbstfindung des Geistes mitwirken lassen, in Rezeption und Produktion.” *Uo.*, 12

¹⁶ *Uo.*, 64.

¹⁷ *Uo.*, 65.

nézőpontról van szó. Munkáiban Ballauff részletesen kitér az antitetikus nézőpont antik, középkori és újkori gyökereire. Többek közt Alexandriai Philón, a középkori misztikusok, majd Fénelon és Pestalozzi képviselik az önmeghaladásnak azt a tézisé, amelynek révén az ember a dolgoknak, más élőlényeknek és embertársainak adja át magát. Az önzetlenség tézise nyilvánul meg nem utolsósorban a keresztény szeretetfogalomban, de Ballauff a keleti tanokra (tao) is előszeretettel hivatkozik.¹⁸

Innen nézve talán jobban érthető, hogy miért törekszik Ballauff a klasszikus humanista és realista tanokra vagy az akaratmetafizikára és a modern személyiségelméletekre épülő képzésfelfogások kritikai elemzésére. Az önzetlenség pedagógiája ugyanis másfajta kiindulópontot kíván meg. Ez pedig Ballauff számára nem más, mint a gondolkodás.¹⁹ Az antitetikus képzésfilozófiának fontos feladata a gondolkodás eloldása azoktól az antropológiai vagy szubjektumfilozófiai elképzelésektől, amelyek a gondolkodást az ember egyik tulajdonságának, képességének írják le. Ballauff számára a gondolkodás az egészében vett világgal és az igazsággal szembeni nyitottságot jelenti, amelynek során nem az önlét uralja a gondolkodást, hanem részesülünk azokban a gondolatokban, amelyek az igazság iránti önzetlen felelősség dimenzióját nyitják meg. A gondolkodás eme gyakorlata teszi lehetővé a Ballauff által megfogalmazott képzési célt, az „emberiséget”. Az emberség feladatként adódik az emberiség számára, s ez az önmagunkra való rálátást is biztosító gondolkodásban valósul meg. Az emberség a gondolkodásban való önállóságban teljesezhető ki. Az „önállóság a gondolkodásban” (*Selbständigkeit im Denken*) eltér az önlét logikájában értelmezett önálló gondolkodástól, amely a kitűzött cél, az egyén autonómiájának szolgálatába állított gondolkodást jelent. Az „önállóság a gondolkodásban” a dolog, a másik ember vagy az egész igazságára való nyitottságot fejezi ki. Ez azonban nem azt jelenti, hogy az önzetlenség pedagógiája minden további nélkül mások gondolatainak való alárendelést követelne meg tőlünk. Itt is az elnyomás, az indoktrináció vagy a téves értelmezések ellen lépünk fel, de ez nem az Immanuel Kant által képviselt észhasználatot és autonómiát követeli meg, mert Kanttal ellentétben Ballauff a gondolkodást nem képességként vagy akaratként értelmezi.²⁰ A gondolkodás legfontosabb aspektusa, egyébként Kanthoz hasonlóan, a transzcendentalitás. „Nálunk embereknél mindenekelőtt említésre méltó, hogy gondolkodunk; egyébként minden sötétben maradna.”²¹

¹⁸ BALLAUFF, Theodor, *Pädagogik als Bildungstheorie und ihre konstitutive Antithetik*, in: RÖHRS, Hermann (Hg.), *Die Erziehungswissenschaft und Pluralität ihrer Konzepte*, Wiesbaden, 1979 (135–146), 142.

¹⁹ BALLAUFF, Theodor, *Pädagogik der Selbstlosen Verantwortung der Wahrheit oder Bildung als „Revolution der Denkungsart”*, in: SCHALLER, Klaus, *Erziehungswissenschaft der Gegenwart. Prinzipien und Perspektiven moderner Pädagogik*, Bochum, Ferdinand Kamp, 1979 (8–27), 13.

²⁰ THOMSON, Christiane, *Selbständigkeit im Denken...*, 129.

²¹ BALLAUFF, Theodor, *Systematische Pädagogik...*, 32.

A gondolkodás fogalmának és szerepének a vizsgálata önálló tanulmány igényelne, ezért a továbbiakban Ballauff antitetikus képzésfelfogásának általános jellemzőit ismertetem. Ezek előfeltételezik vagy nyíltan támaszkodnak az önálló, de mégis önzetlen gondolkodásra.

A képzés sajátosságai

A mai kihívásoknak megfelelő képzésfelfogását Ballauff a „Pedagógia mint képzéstan” című művének harmadik kiadásában foglalja össze. Hat aspektus vonatkozásában a képzés tizenhat jellemzőjét írja le. A továbbiakban ezeknek az aspektusoknak a rövid összefoglaló bemutatása következik.²²

Felszabadítás és emancipáció. Ballauff az emancipáció pedagógiai célkitűzését a felszabadítás (*Freigabe*) jelentés-összefüggéseinek a segítségével értelmezi. A felszabadítás vagy az átadás gondolata feltétele az önzetlen beszédnek, az önzetlen cselekvésnek és az önzetlen munkának. Az átadás vagy az átengedés értelmében vett felszabadítás esetében nem kizárólag egy elleplezett vagy eltorzított lényeg kiszabadításáról van szó, hanem ugyanilyen fontos a saját lényegtulajdonításunk is, amelyet érvényesíthetünk. A felszabadítás felől közelítve az emancipáció bevett formája, a heteronómia, vagyis a külső behatások vagy az uralkodó viszonyok alóli felszabadítás mellett Ballauff megkülönbözteti az emancipációnak azt a radikális formáját, amelynek révén a felnövekvő ember az akarat és az önkeresés uralma alóli felszabadítást tűzi ki célul. Az önmagától való felszabadításra, a végtelen önvonakoztatástól való eloldódásra törekszik.²³

„Ez a gondolatmenet [...] az emancipáció fordított értelmezéséhez vezet: nem az elnyomottak és a nem privilegizáltak felszabadítására, új jogokkal való felruházására, hanem a 'szép, az igaz, a tökéletes' felszabadítására a hétköznapi életszükséglet, a mindennek és mindenkinek az instrumentálisítása, az ember önkénye alól. [...]”²⁴

Tudás és univerzalitás. A tudás nem azonos a képzéssel, de annak elengedhetetlen feltétele. A tudás egy átfogó értelmezési horizont, amelyben a gondolkodás egy általánosra irányul, az individuális, az alkalmi és a véletlenszerű meghaladásra kerül. Ez lehetővé teszi a Ballauff által többféle értelemben is igényelt önzetlenséget. A szóba hozott

²² Lásd: BALLAUFF, Theodor, *Pädagogik als Bildungslehre*, Hohengehren, Schneider, 2000, 134–161.

²³ *Uo.*, 136.

²⁴ „Dieser Gedankengang führt zu einer [...] 'umgekehrten' Interpretation von Emanzipation: nicht die Befreiung der Unterdrückten und 'Unprivilegierten', ihre Ausstattung mit neuen Rechten, sondern die Befreiung des 'Schönen, Wahren, Vollendbaren' aus der Bedrückung durch alltägliche Lebensnot und der Instrumentalisierung von allem und jedem für die Selbstherrlichkeit des Menschen [...]” *Uo.*, 137.

általánosság nem enciklopédizmus, hanem a tudás mint egész, „amiként az a megismerő és megmérő gondolkodás által nyilvánvalóvá válik”.²⁵ Az univerzalitás elve azt is jelenti, hogy nem egy alaptól és az arra épülő felépítményből, nem egy hierarchikus rendszerből indulunk ki, hanem az egészből, amelyben minden körkörösen függ egymástól. Ebből következik Ballauff számára, hogy a gazdaság, a technológia, a politika vagy a vallás nem irányíthat vagy alapozhat meg más területeket, hanem minden egyes terület a többire utal, és a többiektől ösztönzést és irányjelzést kap. A tudás akkor lesz eleven, így Ballauff, ha az egyetemességből indul ki, és felismeri a saját korlátozottságát. Az univerzalitás tudásának mértékadó mivoltából fakad a lelkiismeret.²⁶

Participáció. Az alkotmány előfeltételezi a részvételt, a participációt, amelyben döntő szerepet kap a (szakmai) kiképzéstől elkülönülő képzésfelfogás. A társadalomban ez teszi lehetővé az egyes ember számára a nagy összefüggésben való részvételt. A demokratikus gondolkodás ezért nem redukálhatja a képzést. A képzéshez való jog a „világtudáshoz” való hozzáférést, a gondolkodásban való önállóságot jelenti. Ez teszi lehetővé a mai kihívásoknak való időszerű megfelelést. Ballauff felfogásában a képzés participatív jellegét a gondolkodás teszi lehetővé. Itt is hangsúlyozza, hogy a gondolkodás nem valamiféle adottság, nem adomány vagy tulajdon, hanem a gondolatok révén vonódunk be a gondolkodásba. Ezért a gondolkodás nem akarható, de nem is ajándék. Ha így tekintenénk rá, akkor éppen olyan értelmezéseknek adnánk helyet, amelyeket Ballauff meghaladni kíván. A participáció teszi lehetővé a történeti gondolkodásban való aktív részvételt. Ezt a részvételt azonban, így Ballauff, nem képesek a szocializáció, a hagyomány vagy az enkluráció fogalmai megragadni. A gondolkodásban kiteljesedett önállóság teszi lehetővé az egyén emberségét, önmagának mint világszemlélőnek (*Kosmotheoros*), világlakónak (*Kosmopolit*) és világalakítónak (*Kosmotechnik*) a megélését.²⁷

Kiteljesedett belátás. Ballauff szerint a modern neveléstudomány alárendelte magát a társadalom teljesítményközpontúságának. Megfelelkezik a képzés régi hagyományáról, amely különbséget tesz teljesítmény és a megvalósítás között. Pedig ez a különbség fontos, hiszen a teljesítményt mindig az egyes ember „számlájára írják”, de ettől igen eltérő lehet „egy feladatot elvégezni, egy tettet végrehajtani, a dolgokat és az embertársainkat segíteni”.²⁸ A teljesítmény nagyon fontos a kultúrában és a gazdaságban, de „az építkezést és a változást, a konstitúciót és az emandációt azok hívják életre, akik dolgokhoz és embertársaihoz önzetlenül viszonyulnak. Az elmúlt időszakban a képzés tanulássá alakult át. Az oktatás programozása és technikai szemlélete hatja át a képzéssel kapcsolatos (oktatás-)kutatásokat. A tanulás követelményével átítatott

²⁵ *Uo.*, 140.

²⁶ *Uo.*, 143.

²⁷ *Uo.*, 149.

²⁸ *Uo.*, 150.

társadalomban az egyik fél tanul, a másik vizsgáztat. Nem véletlen, hangsúlyozza Ballauff, hogy nagyon sokan csak a szabadidős tevékenységekben, a „hobbiban” élik meg/át a kiteljesedést. Ez a megközelítés pedig megakadályozza, hogy a feladatok megszólítsanak bennünket, hiszen az mindig a tanártól érkezik. Ezt a Ballauff számára nem kívánatos hatást az életen át tartó edukáció követelménye is felerősíti.²⁹

A kimondhatatlanságukban szemlélt dolgok. Ezzel a fordulattal Ballauff a valóság összetettségére utal, amellyel a jól értelmezett képzésfogalom tisztában van. A képzésnek nem előzetesen kitűzött célokat kell követnie, hanem éppenséggel a hétköznapi cél-eszköz összefüggéstől, a szocializációtól kell eloldódnia. A képzés nem lehet normatív, hanem az egyes ember számára lehetővé teszi, hogy önmagának célokat tűzzön ki a helyzethez viszonyítva.

„A képzés nem ismeri a tökéletest. Fejlődése és dinamikája ugyan eredményeket hoz, de soha nem érhet el egy végső célt. Ilyen eszkatológiával nem rendelkezik, legfeljebb azzal a paradoxonnal, hogy önmaga célja lesz és az marad. A képzés ezért nem 'felemelkedést' jelöl, hanem előrehaladást a mindig újabb értelmezési horizontokra, a mindig további gondolatkörrökre, a mindig nyitott világra.”³⁰

Alkalmasság és illetékesség. A mai szakvélemények a képzés helyébe a kompetencia fogalmát állítják. A kompetencia azonban a képzés része, vagyis a képzés magába foglalja a kompetenciát. A képzett, művelt ember felismeri, ha valamire nem alkalmas, ha valamiben nem illetékes, és az arra vonatkozó kompetenciát igyekszik fejleszteni. Ballauff szerint a képzésben mindeközben nem kizárólag a társadalmi hasznosság szempontját, hanem a „kozmosz felelősség” dimenzióját is érvényesíteni kellene.

A gondolkodás kerülőútja. A modern világ megköveteli, hogy megtanuljunk a gondolkodás általi kerülőutat. Sok mindenről le kell mondanunk, amik a korábbi kultúrákban és társadalmakban még lehetségesek voltak. A modern képzés gondolatisága által új megvilágításba kerül a tapasztalatiság közvetlensége. A gondolkodásban folyamatosan az önkritika van jelen, mindenekelőtt a mértékek és az izmusok vonatkozásában. A Ballauff által megfogalmazott képzési posztulátum, az „önállóság a gondolkodásban” (*Selbständigkeit im Denken*) a gondolkodás szabadságát hivatott hangsúlyozni. E tekintetben a képzés szempontjából fontos feladat a „deteologizálás”,

²⁹ *Uo.*, 151.

³⁰ „Bildung kennt kein Perfekt. Ihre Genetik und Dynamik bring zwar Ergebnisse mit sich, aber kann nie zu einem letzten Ziel kommen. Diese Eschatologie gibt es für sie nicht, höchstens in der Paradoxie, ihr eigenes Ziel zu sein und zu bleiben. Bildung bezeichnet daher auch keinen 'Aufstieg', sondern den Fortgang zu immer umgreifenden Interpretationshorizonten, in immer weitere Gedankenkreise, in immer erschlossenerer Welt.” *Uo.*, 155.

a „deszubjetivizálás”, a „deperszonifikálás” és a „metafizikátlanítás”. Vagyis Ballauff a történetileg kialakult izmusokra érzékeny képzésfelfogást sürget.

A fent röviden összefoglalt képzésjellemtzők egyfelől a képzés hagyományos értelmére hivatkoznak, másfelől viszont érvényesítik Ballauff antitetikus képzésfilozófiájának, az igazság önzetlen felelősségének a szempontjait.

Nevelésfilozófiai időszerűség

Az antitetikus képzésfelfogás időszerűségének vázolása érdekében Ballauff koncepciójának kritikájából indulok ki. A továbbiakban a Karlheinz Biller által kifejtett szempontokhoz csatlakozom.³¹

Az önzetlenség koncepciója a képzés konstitúciója szempontjából nem elégséges, hiszen ez a megközelítés eltekint a tudás konkrét formájától. Az önléttől való elfordulás lehetősége fontos aspektus, de a képzésfilozófia nem tekinthet el a képzés alanyától. Ez ugyanis ellentmondáshoz vezetne.³²

Üdvözlendő a felfogás, hogy az emberiséget emberségre kell képezni, de ez a realitástól igen távol áll. Ez a célkitűzés ugyanis értelmetlennek hat, mert nem tapasztalható meg az önzetlen törekvés és az elérendő cél közötti viszony. Ezért az önzetlen képzés könnyedén értelmezhető értelmetlen képzésnek.³³

Ballauff legfőbb igyekezete, hogy a képzésfelfogást eloldja a kortárs normatív és előítéletes felfogások horizontjától. Ez viszont azt eredményezi, hogy az értelem mindig valamitől elkülönülő értelmet jelent. Ballauff ezzel párhuzamosan a történeti gondolkodásban való részvételt szorgalmazza. Biller szerint ebből egy olyan értelem-előírás következhet, amely csak azt az embert tartja képzettnek, aki ebben a történeti gondolkodásban részesült. Ballauff felfogásával kapcsolatban a valóságidegenség a legerősebb megfogalmazott kritika. A konkrét iskolai helyzet ugyanis nem hagyható figyelmen kívül. A gyakorlatban a tanuló nem egyszerűen önzetlenül közelít a témájához, hanem jó érdemjegyet kíván szerezni. Ráadásul ez a képzés-koncepció nem veszi figyelembe a diák fejlődésének szakaszait sem.³⁴

Azt gondolom, hogy a Biller által kiemelt kritika minden pontja jogos kifogásokat fogalmaz meg a fentiekben ismertetett antitetikus képzésfelfogással kapcsolatosan. A kiegyensúlyozott elemzés azonban megkívánja, hogy megemlítsen azok az „előnyös” szempontok is, amelyek Ballauff nevelésfilozófiáját időszerűvé teszik. Négy ilyen megfontolásra javasolt szempontot fogalmazok meg:

³¹ BILLER, Karlheinz, *Bildung als integrierender Faktor in Theorie und Praxis...*, 62–64.

³² *Uo.*

³³ *Uo.*, 63.

³⁴ *Uo.*, 64.

1.) *Antiredukcionista hozzáállás radikális érvényesítése.* A szakképzés és a képzés fogalmának elkülönítése, valamint a képzélméletek ideológiai elkötelezettségének tudományos elemzése a mai nevelésfilozófiában nélkülözhetetlen. E tekintetben Ballauff innovatív teljesítménye tekintélyt parancsoló. Kétségtelen tény, hogy manapság a nevelésfilozófiának téma- és problémacentrikusnak kell lennie.

2.) *Szerves kapcsolódás a hagyományhoz.* Első megközelítésben úgy tűnik, hogy Ballauff antitetikus képzésfelfogása erősen szembemegy a klasszikus és a modern elméletekkel. Mindazonáltal egy olyan nézőpontot javasol, amely a filozófiai-pedagógiai hagyománytól nem idegen. Természetesen a folyamatosan megválaszolandó kérdés az, hogy miként lehet ezt a megközelítést hitelesen és következetesen érvényesíteni, ha az eredeti vallási-teológiai értelem-összefüggés zárójelbe kerül.

3.) *Érzékenység a mai társadalmi kihívásokra.* A fenntarthatósággal, a kozmosz iránti aggodalommal, a túlpörgetett fogyasztással és az egoista szemlélettel kétségkívül a pedagógiának is foglalkoznia kell. Ballauff koncepciója ezeknek a témáknak a nevelélméleti relevanciájára hívja fel a figyelmet és kínál szemléleti háttérrel.

4.) *A nevelésfilozófia művelésére irányuló reflexió.* Ballauff koncepciója jól rávilágít a nevelésfilozófia feladataira: a mindenkori pedagógia és a neveléstudomány fogalmi, eszmei, történeti és ideológiai összefüggéseire, de a legfontosabb, hogy rávilágít a gondolkodás értelmezésének nevelésfilozófiai tétjére.

A megfontolásra és továbbgondolásra javasolt szempontok mindegyikével kapcsolatban megjegyezendő, hogy azok csak akkor hasznosíthatók hatékonyan a nevelésfilozófiában, ha Ballauff koncepcióját nem a hagyományos képzéskoncepciók ellentétének, hanem azok szükségszerű kiegészítő szemléletének fogjuk fel.

Loboczky János

Az egyetem eszméje és a Bildung – Jaspers és Gadamer az egyetemről

Bevezetéként a címben jelzett filozófusoktól egy-egy fontos gondolatot idéznék fel. Jaspers *Az egyetem eszméje* (*Die Idee der Universität* – 1961) című hosszabb tanulmányában írja: „Igazság nélkül nem létezik szabadság, szabadság nélkül pedig béke. Korunk szituációjának fenyegető árnyai közepette ez a belátás a legnagyobb mértékben megnövelheti az egyetem jelentőségét. Minden fakultáson, mindegyiken a maga sajátosan különböző módján, és az egyetem eszméjével való teljes közösségben kell az igazság fényének kigyúlnia.”¹ A másik idézet Gadamernek szintén az egyetemmel foglalkozó írásából való (*Die Idee der Universität – gestern, heute und morgen* – 1985): „Elsőként azt kell megtanulnunk, hogy a szabadságot, amely felé mi az elméleti életben odafordulunk, mindnyájunknak feladatnak kell tekintenünk, nem csupán egy előre megtalált ajándéknak.”²

Jaspers és Gadamer jól érzékelhetően hangsúlyozza a szabadság szerepét az igazsággal kapcsolatban. Ez az összefüggés náluk valóban nagy jelentőséggel bír. Amikor az egyetem eszméjéről, feladatáról és lehetőségeiről írnak, a szabadságot (mint a kutatás, tanulás és oktatás szabadságát) mindig fejtegetéseik középpontjába állítják, amivel a humboldti egyetemkoncepció nemes tradícióját folytatják.

Tanulmányomban három kérdéssel foglalkozom:

1. A Bildung fogalmának értelmezései Jaspersnél és Gadamernél.
2. A tudomány, a filozófia és az egyetem eszméjének összefüggései.
3. Az egyetem szerepe és helyzete a jelenkor kihívásainak tükrében Jaspersnél és Gadamernél.

¹JASPERS, Karl, *Az egyetem eszméje*, ford. Gáspár Csaba László, in: *Ész, élet, egzisztencia I. Egyetem, nevelés, értelmiségi lét*, szerk. Csejtei Dezső, Dékány András, Simon Ferenc, Társadalomtudományi Kör, Szeged, 1990, 185. (*Die Idee der Universität. Für die gegenwärtige Situation entworfen – 1961*. In: JASPERS, Karl, *Schriften zur Universitätsidee*, Hrsg. Oliver Immel, Schwabe Verlag, Basel, 2016, 255–444.)

²GADAMER, Hans-Georg: *Die Idee der Universität – gestern, heute, morgen*, in: *Idee der Universität: Versuch einer Standortbesinnung*. Hrsg. Manfred Eigen, Hans-Georg Gadamer, Jürgen Habermas. Springer Verlag, Berlin, 1988, 12.

Interpretációim, illetve reflexióim elsősorban Jaspers *Az egyetem eszméje* (1961) című hosszabb és Gadamer néhány rövidebb tanulmányaira támaszkodnak.

Előjáróban érdemes azt is megemlíteni, hogy Gadamer a *Philosophische Begegnungen*³ írt Jaspersről egy rövid tanulmányt. Ebben többek között azt emeli ki, hogy Jaspers rendkívül sokoldalú ember volt, „akinek minden dogmatikus egyoldalúság kétes és gyűlöletes volt”.⁴ Jellemző volt rá a tények józan számbavétele, és a tárgyra irányuló figyelme mindig kritikus volt. Gadamer véleménye szerint Jaspers egy megfontolt filozófiatanár és moralista volt. Úgy vélem, alapvetően ezek a tulajdonságai magyarázzák, hogy miért fogalmazott meg Jaspers az egyetemmel kapcsolatosan olyan tervezeteket, amelyek majdnem minden részletkérdést átfogtak. Ezzel szemben Gadamer nem dolgozott ki átfogó koncepciót az egyetemről. Inkább azt mondhatnánk, hogy Gadamer az egyetemet a tudományok és a különböző gondolkodásmódok magától értetődő színtereként fogta fel. Nem véletlen, hogy számos cikke eredetileg egyetemeken tartott előadás, illetve ünnepi beszéd volt.

1. A Bildung fogalmának értelmezései Jaspersnél és Gadamernél

A Bildung (képzés, művelődés, műveltség) igen fontos téma mind Jaspersnél, mind pedig Gadamernél. Mindketten hangsúlyozzák, hogy a Bildung fogalmának tartalma átfogó jellegű, amit pusztán az egyedileg meghatározott képességekből nem lehet létrehozni. Jaspers egy rövid történelmi visszatekintésében így foglalja ezt össze: „Műveltnek az az ember számít, aki megfelel valamely történeti ideálnak, vagyis akinek második természetévé vált valamely gondolkodás- és beszédmód, mozdulatokból, értékelésekből és képességekből álló egész.”⁵ Jaspers itt nemcsak a különböző műveltségesszéményeket emeli ki, hanem az ember személyes erőfeszítéseit is, hogy művelt legyen. A második természet azt jelenti, „hogy gyakorlás révén a műveltségnek második természeté kell válnia úgy, mintha az embernek nem megszerzett java, hanem veleszületett adottsága lenne”.⁶

Az egyetemmel kapcsolatban Jaspers a képzés, műveltség tudományosságát is hangsúlyozza. Ebben a tekintetben a kutatásnak és a szakképzésnek egyaránt megvan a maga hatása a műveltségre, „mert nem csak ismereteket közvetít és képességeket bontakoztat ki, hanem a tudományosság alapállását is kifejleszti. [...] A tudományos alapállás több, mint a véges megismerés tevékenységének előmozdítása – a tudományosság:

³ GADAMER, Hans-Georg: *Philosophische Begegnungen – Karl Jaspers*, in: *Hermeneutik im Rückblick. Gesammelte Werke*, Bd. 10, Mohr-Siebeck, Tübingen, 1995, 392–400.

⁴ *Uo.*, 393.

⁵ JASPERS, *Az egyetem eszméje*, 224.

⁶ *Uo.*

»észre-tértítés« (Bildung zur Vernunft)”.⁷ Jaspers itt két aspektust hangsúlyoz: mindekelőtt a kutatás természetére utal, hogy ez tudniillik csak önálló kezdeményezésre lehetséges. Ebből következően alapvetően fontos a hallgatók önállóságának fejlesztése. Másfelől arra is rámutat – a görög filozófusokhoz hasonlóan –, hogy a megismerés öncélú tevékenység. Az egyetem eszméje és a műveltség (Bildung) eszméje tehát szoros kapcsolatban állnak egymással: „A diák – pályája kezdetén álló tudós és kutató, aki egész élete folyamán filozófiailag tudományos ember marad, ha egyszer belépett az eszme folytonos növekedésének ama bizonyos áramába, s az marad akkor is, ha a valóság alakításának gyakorlati területén fejt ki tevékenységét.”⁸

Jaspers a tudományok tartalmával összefüggésben is foglalkozik a műveltséggel, megkülönböztetve a szellemtudományokat a természettudományoktól: „A szellemtudomány műveltségbeli értéke az ember múltjából való részesedés, az emberi lehetőségek tágasságában mozgó tudás.”⁹ A természettudományok értékét viszont az „egzakt-realista” felfogóképesség gyakorlása jelenti, mivel „ezek teljesítik a legtöbbet a tudományos precizitás és tisztaság ügyéért, s tesznek szert a legnagyobb világosságra saját ismeretszerző tevékenységük előfeltételeiről”.¹⁰ Ugyanakkor azt is hangsúlyozza, hogy a természettudományok értéke a műveltség szempontjából attól függ, hogy pusztán matematizálható eredményekre törekszik-e, vagy képes a körülöttünk lévő világ eleven, élő megfigyelésévé és elsajátításává átalakulni.

Gadamer a Bildung fogalmát, értelmezéseit a bölcseleti hagyományban az *Igazság és módszer* külön alfejezetében járja körbe, az ún. „humanista vezérfogalmak” centrális elemeként tárgyalja.¹¹

Gadamer nyomán először arra utalnék, hogy a szó többféle magyar fordítást is lehetővé tesz. Jelenthet *képzést*, *kiképzést*, ugyanakkor *művelődést*, illetve műveltséget is. Az *Igazság és módszer* magyar fordítója, Bonyhai Gábor a képzést használja, amellyel elsősorban a német szó etimológiájához kapcsolódik. Eredetileg ugyanis a „természeti képződmény” fogalmával volt szoros összefüggésben. De jelentette a testrészek kiképzését, jól megformáltságát is. Egyébként ebben a jelentésében a képzés szó latin megfelelője a formatio. A képzés szóhasználat emellett azt a folyamatot is érzékelteti, amelynek során műveltté válik az ember. Gadamer nem valamiféle szakképzésre gondol a Bildung kapcsán. A magyar nyelvhasználatban viszont óhatatlanul van ilyen mellékíze a szónak, gondoljunk csak a didaktikában gyakran használt képzés és nevelés fogalompárra.

⁷ Uo., 225.

⁸ Uo.

⁹ Uo., 226.

¹⁰ Uo.

¹¹ GADAMER, Hans-Georg, *Igazság és módszer*, ford. Bonyhai Gábor, Gondolat, Budapest, 1984, 31–37.

Gadamer a felvilágosodás korából *Herder* meghatározását tekinti kiindulópontnak, amelynek lényege, hogy az ember a képzés révén felemelkedhet a humanitásig, amely egyszerre jelent széles körű ismeretekkel való rendelkezést, valamint erkölcsiséget is. Érezhetően a kultúra fogalmával kerül szoros kapcsolatba a szó. *Kant* a cselekvő szubjektum szabadságának aktusaként beszél a képesség „kultúrájáról”, ezenkívül arról is szól, hogy önmagunk iránti kötelességünk a tehetségünk kiművelése. *Humboldt* meghatározását azután azért idézi, mert pontosan megfogalmazza a *Bildung* tágasabb jelentéskörét: „de amikor mi a mi nyelvünkön képzést mondunk, akkor valami magasabbra és ugyanakkor belsőre gondolunk, tudniillik arra az érzékre, mely a teljes szellemi és erkölcsi törekvés ismeretéből és érzéséből árad ki harmonikusan az érzésmódra és a jellemre.”¹²

Gadamer arra is utal, hogy a képzés szóban a kép is benne rejlik, a kép pedig „titokzatos kétoldalúsággal” egyszerre jelent képmást és mintaképet (*Nachbild*, *Vorbild*). A képzés ugyanakkor nem egy előre pontosan megformázott minta követését jelenti, hanem egy állandó folyamatról van szó: „a képzés eredményét nem a technikai célkitűzés módjára állítjuk elő, hanem a formálás és a képzés belső folyamatából ered, s ezért állandó továbbképzés marad.”¹³ A görög *phüszisz*, természet szóhoz is azért hasonlítja a képzést, mert egyik sem ismer önmagán kívüli célokat. Gadamer meglehetősen ironiával utal a folyton „képzési célokat” kitűző, egyoldalúan prakticista oktatási gyakorlatra: „A képzés voltaképpen nem lehet cél, mint olyat nem lehet akarni, legfeljebb a nevelő reflektált tematikájában.”¹⁴ A képzés végső soron olyan folyamat, amelynek során a megszerzett műveltségben „semmi sem tűnik el, hanem minden megőrződik”.

Gadamer kiemelten fontosnak tartja *Hegel* *Bildung*-felfogásának az értelmezését. Hegelnél a képzés lényege az általánossághoz való felemelkedés, ami elméleti és gyakorlati képzést egyaránt jelent, a partikularitás háttérbe szorítását: „Aki átengedi magát a partikularitásnak, például: aki mértéket és arányt nem ismerve enged vak dühének, az képzetlen. Hegel kimutatja, hogy az ilyen embernek alapjában véve az absztrakciós ereje fogyatékos: nem tud eltekinteni önmagától, s egy általánosra tekinteni, mely az ő különösségének mértéket és arányt kölcsönözne.”¹⁵ A képzetlenség tehát nem csupán elméleti fogyatékoság ebben az értelmezésben, hanem egyúttal a hübrisz, a mértéktelenség vétkét idézi elő. Hegel a képzést tehát általános emberi feladatnak tekinti, s ezzel összefüggésben beszél a munkáról, valamint a munkavégző tudatról. Ez utóbbi „a dolgot képezve önmagát képi”. A munkálkodó tudat saját önérzetre tesz szert azáltal, hogy elsajátít egy jártasságot. Ebben az önérzetben olyan mozzanatokat vehetünk észre, mint a személyes vágyainknak a korlátozása, azonkívül valami általánosnak az elismerése.

¹² *Uo.*, 31.

¹³ *Uo.*, 32.

¹⁴ *Uo.*

¹⁵ *Uo.*, 33.

Mai szemmel „korszerűtlennek” tűnik az, ami a *pályaválasztással* kapcsolatban itt felvetődik. Napjainkban többnyire az önmegvalósítás privát céljait, valamint a praktikus, hasznossági szempontokat szokás ezzel kapcsolatban emlegetni. Ezzel szemben Hegel a hivatás betöltését hangsúlyozza, illetve azt, hogy minden hivatásban van valami „sorsszerű”, „külső szükségyszerűség”, és így olyan feladatokat követel tőlünk, melyeket privát célként nem tűznénk ki. A hivatás betöltése egyfelől önmagunk korlátozását jelenti, de egyúttal azt, hogy a hivatásunkat a magunk ügyévé tesszük, s így végső soron mégsem jelent korlátot. Úgy vélem, Gadamer jogosan tapint rá ennek a felfogásnak az aktualitására. A pályaválasztás bármennyire is mindenkinek személyes ügye, az ebben való döntés olyan etikai kötelezettségeket is maga után von, amelyeknek csak valamely közösségre vonatkoztatva van értelme. Magunkat választva egyúttal a másikat is választjuk – fordíthatnánk át a személyiségetika nyelvére az előbbi gondolatot.

A Bildung értelmezésével kapcsolatban összegezve megállapíthatjuk, hogy Gadamer-nél és Jaspersnél is szembevetendő két hasonló mozzanat: mindketten a maga történetiségében értelmezik a fogalmat, valamint kitüntetett szerepet tulajdonítanak a képzésben/műveltségben a „megőrzésnek” (Aufbewahrung), amivel azt hangsúlyozzák, hogy a Bildung nem ismeretek gyakran rövid ideig tartó összegyűjtése, felhalmozása, hanem egy személy egész karakterét, a világhoz és a másik emberhez való viszonyát, közösségi létét tartósan meghatározó műveltség.

2. A tudomány, a filozófia és az egyetem eszméjének összefüggései

„Az egyetem az a hely, ahol kibontakozik az *eredendő tudásvágy*”¹⁶ – fogalmaz Jaspers egyetem és tudományos megismerés alapvető egymásra utaltságáról. A tudomány alapvető vonásainak jaspersi analíziséből három jellemző tulajdonságot érdemes külön is kiemelni. Először is a tudomány olyan módszeres ismeret, amelynek megszerzése közben reflektálok arra az útra, amely ehhez az ismerethez elvezet. Másodszor a tudományos ismeretnek kényszerítő bizonyosságot kell tartalmaznia. Ez azt jelenti, hogy a tudományos ismeret mint olyan „kényszerítő bizonyosságú” (zwingend gewiß): „Amit ugyanis tudományosan megérttek, az már belátható a pusztá ész számára: helytálló, mint olyan valóság, mely a maga helyességéhez nem igényli saját lényem hozzájárulását.”¹⁷ Jaspers ehhez a szituációhoz példaként Galileit idézi fel: „Ezért vonhatta vissza tételét Galilei értelmes módon az inkvizíció kényszere előtt (és a Föld mozgásával kapcsolatos tétel visszavonása után tett kijelentését: »és mégis mozog« – ha nem ő maga mondta volna ki – bárki értelemszerűen odagondolhatná: Galilei ugyanis tudta, hogy a visszavonás

¹⁶ JASPERS, *Az egyetem eszméje*, 203.

¹⁷ *Uo.*, 203.

mit sem változtat a szóban forgó tétel igazságán).¹⁸ Jaspers lényegileg különbözteti meg a tudományos igazságot és a meggyőződést. Ez utóbbit csak egy élő személy hozzájárulásával lehet igaznak tekinteni, tehát önmagában nem állna meg. Giordano Bruno éppen ezért nem vonhatta vissza alapvető elvi-bölcséleti meggyőződését, mivel ez egyúttal ennek a meggyőződésnek a megszűnését jelentette volna. Harmadszor a tudományos tudás általános érvényességét hangsúlyozza Jaspers: aki megérti, az kényszerítő erejüket is megtapasztalja. Az általános érvényűség ugyanakkor nem abszolút tudás, hiszen akkor a tudományos kutatás egyáltalán nem fejlődhetne, ezért emeli ki a tudományos belátások relativitását is.

Másfelől Jaspers a tudományok üzemszerű működését igen kritikusan szemléli. Meglátása szerint ugyanis ez a tudomány értelmének a tagadásához vezet. Mivel fontosnak tartja a tudományok igazságát, rámutat az igazságfogalom paradoxonára: az igazság ma is valami Beteljesítő, „[...] – még ha nem is tudjuk végérvényesen, hogy a maga egészében mi voltaképpen az Igazság, s hová vezet –; hogy semmi olyan nincs, amit ne szeretnénk kifürkészni; továbbá, hogy életünk a gondolkodásban saját alapját keresi – mindez ma még élő és eleven”.¹⁹ Ugyanakkor a tudomány helyeslését magát nem lehet tudományosan megalapozni, a tudásvágy önmagában alapozódik meg.

Még egy fontos mozzanatra hívnám fel a figyelmet: Jaspers számára a tudomány minden valóság feltétele. Ez azt jelenti, hogy a tudomány mint kritikus gondolkodás leleplezi azokat az öncsalásokat, amelyekkel könnyebb szeretném tenni az életemet. Ebből azonban az következik, hogy a tudomány igazi veszélyt jelent a tudattalan korábban naiv ereje és az élethazugság számára: „Bizony, bátorságra van szüksége annak, aki nem csak közömbösen biflá, hanem kérdezve megértésre tör”²⁰ – írja Jaspers, hangsúlyozva a tudományos munka egzisztenciális jelentőségét.

Gadamer szintén figyelemre méltó módon hangsúlyozza a természet- és szellem-tudományok különbségét egy ünnepi beszédben, amelyet a Heidelbergi Egyetem alapításának 600. évfordulójának tiszteletére (1986) rendezett ünnepi hét megnyitójaként tartott.²¹ Itt Helmholtz – a 19. század második felének egyik híres heidelbergi természettudósának – felfogására emlékeztet, aki a tudományos kutatás kapcsán egyfajta „művészi indukcióról” beszél. Ez a „művészi indukció” – véli Helmholtz – nem alacsonyabb értékű, mint a logikai indukció, mivel a megsejtések, vélekedések, újra felismerések, melyek a kutató fantáziáját felébresztik, valóban minden tudományban szükségesek: „Éppen így: a fogalmak képzése nem egy tudatos vagy tudattalan

¹⁸ *Uo.*

¹⁹ *Uo.*, 207.

²⁰ *Uo.*, 212.

²¹ GADAMER, Hans-Georg, *Die Universität und die Geburt der modernen Wissenschaft*, in: *Gesammelte Werke*, Bd. 10, 336–346.

következtetés teljesítménye. Ez nem sok esetből mindenre következtetés.”²² Végső soron: „A fogalom képzésében sajátos racionalitás rejlik. Ez egy életfolyamat, amelyben kiválasztás, megkülönböztetés és azonosítás megy végbe”.²³

Jaspers tudomány és filozófia viszonyával szintén foglalkozott. Heideggerhez hasonlóan úgy fogalmaz, hogy a filozófia lényege a tudományhoz képest egy másfajta gondolkodásmódban rejlik: „Létezik ugyanis az a fajta gondolkodás is, melynek nem konstitutív eleme a kényszerítő általános érvényűség, hanem olyan tartalmakat nyilvánít ki, melyek az életet hordozzák.”²⁴ Bizonyos értelemben így a filozófia teremtő, az embert átalakító gondolkodás. Ezzel együtt a tudomány és a filozófia viszonya kölcsönös. Egyfelől a tudomány szembefordul a spekulációval mint az üres foglalatosság nyomán keletkező zavarral. A filozófiának azonban szabad tere van a saját terepén. Azonkívül a filozófia elismeri a tudományos tevékenység értelmét, az ember számára nélkülözhetetlen mivoltát. Másfelől a filozófia a tudományosság garanciáját is jelenti a tudományellenességgel szemben: „Az emberi méltóság elengedhetetlen feltételét látja a tudományos gondolkodásmód megőrzésében.”²⁵ Egy 1933-ban született rövidebb írásában pedig meglepő módon így foglalja össze filozófia és a tudományok viszonyát: „Filozófiai stúdium mint fő szak tilos (másfelől egyetemi stúdium sem komoly tulajdonképpen filozófia nélkül)”.²⁶

Az egyetem eszméje szoros kapcsolatban áll magával az egyetemmel és a filozófiával. Jaspers ezt a kapcsolatot tervezetének már az elején kiemeli: „Az egyetem főadata az igazság keresése kutatók és diákok alkotta közösségben. Az egyetem az a hely, ahol a kor legvilágosabb tudatának kell kibontakoznia. Tanárokként és diákokként olyan emberek jönnek ott össze, kiknek az a hivatása, hogy minden akadálytól mentesen magát az igazságot ragadják meg, és pedig önmagáért. Hogy létezzenek helyek, hol az igazság feltételektől mentes kutatása folyhat – ez az embernek mint embernek igénye.”²⁷ A kutatás, tanítás és oktatás egységéből kiindulva Jaspers a tudományok eredendő egységét hangsúlyozza, az egyetemnek olyan egyetemességet kell képviselnie, amely a tudományok kozmoszát jelenti: „Noha az eredendő tudásvágy csak a különös megragadásában és annak vezérfonalát követve valósulhat meg, mégis egy és

²² *Uo.*, 343.: „Ebenso gilt: die Bildung von Begriffen ist nicht die Leistung eines bewußten oder unbewußten Schließens. Da ist kein Schluß von vielen Fällen auf alle. (Saját ford.)

²³ *Uo.*, 344: „In Begriffsbildung liegt eine eigene Rationalität. Sie ist ein Lebensvorgang, in dem Auswahl, Unterscheidung und Identifizierung vor sich gehen.” (Saját ford.)

²⁴ JASPERS: *Az egyetem eszméje*, 213.

²⁵ *Uo.*, 214.

²⁶ JASPERS, Karl, *Thesen zur Frage der Hochschulerneruerung*, in: Richard Wisser-Leonard H. Ehrlich (Hrsg.): *Philosopher among Philosophers/Philosoph unter Philosophen*. Königshausen&Neumann, Würzburg-Rodopi, Amsterdam, 1933, 309. „Philosophiestudium als Hauptfach ist verboten (andererseits ist kein Studium ohne Philosophie eigentlich ernst).” (Saját ford.)

²⁷ *Uo.*, 181.

oszthatatlan, s az egész felé halad. Látván látja a tudás és a kutatás minden szórványos kezdeményezését, mégpedig azért, hogy összetalálkoztassa azokat abban az összjátékban, mely a tudományok egyfajta kozmoszává válik, s az egyetem alakjában ölt testet.”²⁸ Az egyetem intézményi berendezkedésével kapcsolatban a tudományok egységét is mint egy egésznek az eszméjét képzei el.

Az egyetem eszméjéről szóló, már idézett tanulmányában Gadamer szintén a tudományok egységét emeli ki. Azt hangsúlyozza, hogy valójában nincs is másfajta kutatás, mint alapkutatás: „Ez azt jelenti, hogy nincs más kutatás, mint az, amelyik saját tevékenységében nem azokkal a praktikus és pragmatikus célokkal törődik, amelyek ezzel össze lehetnének kötve.”²⁹

Az egyetemmel és a tudománnyal kapcsolatos kérdés gyakran visszatérő téma Gadamernél az elmélet és a gyakorlat (Praxis) viszonyával összefüggésben. A következőkben Gadamernek a gyakorlat néhány karakterisztikus jegyével kapcsolatos reflexióit járom körbe. Először is arra kell utalni, hogy Gadamer értelmezései itt is a görög, elsősorban az arisztotelészi alapokra épülnek. A *Nikomakhoszi etika* első könyvében Arisztotelész köztudomásúan azt hangsúlyozza, hogy a politika, az államtudomány foglalkozik az általában vett jóval. Erre utalva állapítja meg Gadamer, hogy az etika itt tulajdonképpen a politika része.³⁰ Sokatmondó jelzés Gadamer egy másik, a praxis mibenlétével foglalkozó tanulmányának a címe, pontosabban alcíme is: *Was ist Praxis? Die Bedingungen gesellschaftlicher Vernunft*.³¹ (‘Mi a praxis? A társadalmi ész feltételei’)

Ebben az írásában a gyakorlat fogalmával kapcsolatban először is azt emeli ki, hogy napjainkban ezt egyszerűen az elmélet ellentétéként szokás meghatározni. Az igazi változást az antikvitáshoz képest nem is csak ebben, hanem az elmélet fogalmának átalakulásában látja, mivel ez mára az eredeti ‘theoria’ jelentéséhez képest technicizálódott, az igazság kutatásának instrumentális fogalmává vált. A praxis ebben a vonatkozásában az elméleti tudományos ismeretek alkalmazása. Ugyanakkor a modernítésben a tudomány konstrukciós ideálja válik meghatározóvá, amelynek lényege, hogy a tudományos-módszertani konstrukció alapvetően a technikai létrehozást szolgálja. A modern technika egyre szélesebb körű használata és ezzel együtt a fogyasztási igények határtalan felkeltése azzal a következménnyel is jár, hogy az individuum bizonyos fokig elveszíti a rugalmasságát a világgal való kapcsolatában, bizonyos értelemben „technikafüggővé” válik. A technika egyre újabb lehetőségei egyfelől ugyan tágítják az ember életlehetőségeit,

²⁸ *Uo.*, 233.

²⁹ GADAMER, *Die Idee der Universität – gestern, heute, morgen*, 5.: „Das heißt, es gibt keine andere Forschung, als diejenige Forschung, die sich nicht in eigenem Tun um die praktischen und pragmatischen Zwecke besorgt, die damit verbunden sein mögen.” (Saját ford.)

³⁰ Lásd GADAMER, *Über die Möglichkeit einer philosophischen Ethik*, in: *Gesammelte Werke*, Bd. 4, Mohr-Siebeck, Tübingen, 1987, 185.

³¹ GADAMER, *Was ist praxis? Die Bedingungen gesellschaftlicher Vernunft*, in: *GW*, Bd. 4, 216–228.

másfelől a tevékenységlehetőségeink vonatkozásában bizonyos értelemben az emberi szabadságot, pontosabban a szabad kreativitást korlátozzák, még ha ez nem is szembeötlő. A technikai lehetőségek alkalmazása már nem annyira a természet feletti uralmat célozza meg, hanem a társadalmi élet uralását. Gadamer itt lényegében azt a felvilágosodásból eredeztethető, jól ismert elképzelést bírálja, mely szerint az ész univerzális uralomra jutása a társadalomban idővel társadalmilag föltétlen észszerűbb viszonyokat, egyfajta célszerű organizációt hoz létre. A régebbi korok kézművesét a szakértő váltja fel, aki még a társadalmi folyamatokat is modellezni és uralni képes, legalább is ezen eszménykép szerint. A mindenhatónak gondolt tervszerű racionalitás azonban – így Gadamer – a társadalmi és gyakorlati tapasztalatot nem képes pótolni. Gadamer 1974-ben megfogalmazott diagnóza szerint a modern kommunikációs formák a véleményformálás technicizálódásához, ez pedig a szellem manipulációjához vezet. Az információözön nem segíti a társadalmi ész fejlődését, inkább az egyén identitásának elvesztéséhez, a kreativitás lehetőségeinek beszűküléséhez vezet. Az pedig, hogy a társadalom különböző színterein, intézményeiben az alkotóképességek helyett inkább az alkalmazkodási képességet jutalmazták, végső soron éppen a gyakorlat hanyatlásához és a társadalmi észszerűtlenségekhez vezet. Gadamer mindezen jelenségek felvázolása nyomán gondolja át a praxis filozófiai jelentését. Először is azt kell kiemelni, hogy a gyakorlatot nem elszigetelt egyéni tevékenységeként jellemzi, hanem valamiféle közösségi életgyakorlatként. Az egész kérdés antropológiai hátterét abban látja, hogy az ember életösztone alapvetően megváltozott az állatvilághoz képest. Az emberré válás lényegi mozzanatának a halottak eltemetését tartja. Az áldozati ajándékok, a halottak mellé helyezett tárgyak valahogyan az élet folytonosságát hivatottak szavatolni. Az embernek az élettel és halállal kapcsolatos viselkedése tehát egyértelműen elüt a más természeti létezők világától.

Gadamer a praxis mellett a teória antik görög jelentésének azt a sajátos értelmét hangsúlyozza, amelynek lényege a 'valaminek szentelt élet' (Weggegeben-Sein), mármint olyan dolognak szentelt élet, amely – szemben más javakkal – attól éppen nem lesz kevesebb, hogy többen vesznek részt benne, hanem inkább növekedik.³² Tulajdonképpen a teóriának ebből a közösségi mozzanatából születik meg a gyakorlati ész fogalma is Gadamer értelmezésében. Emellett a szabadság pozitív értelmét is az egyénnek a közösségben, a közösséggel való azonosulásában látja. Napjainkra viszont sokkal inkább a szükségleteknek való alárendelődés s ezzel együtt az identitás elvesztése a jellemző.³³

A praxis karakterisztikus formáját végül is úgy összegzi Gadamer, hogy az a közös ügyek közös meghatározása a tevékenység által. A gyakorlat társadalmi értelemben nem csupán valamiféle absztrakt normatudaton alapul, hanem az adott közösség hagyományai, konvenciói által konkrétan motivált. Ugyanakkor azt is hangsúlyozza,

³² Lásd GADAMER, *Was ist Praxis?* 221.

³³ Lásd *uo.*, 228.

hogy az adott társadalmi feltételektől függés nem jelentheti a morális szkepticizmus és a technikai manipuláció jogosságát.

A gyakran emlegetett ökológiai krízis veszélye kapcsán Gadamer az emberi lét fenyegettségének hangsúlyozása helyett inkább azt a reményét fejezi ki, hogy ez a helyzet egy újra felerősödő szolidaritástudatot alakíthat ki, a közös gondolkodás és megoldások keresését, a földön élő különböző emberek és embercsoportok együvé tartozásának érzését, a nyugati és keleti civilizációk kulturális örökségének valamiféle egymásra találását.

Mindezek fényében mi is akkor a gyakorlat, a praxis átfogó értelmében? A szolidaritás alapján való viselkedés és cselekvés – összegzi Gadamer.³⁴ Vagy másképpen szólva – Hérakleitoszt parafrázálva – a logosz mindenki számára közös, az emberek mégis úgy viselkednek, mintha mindenkinek csak privát, személyes esze lenne. Vajon így kell ennek maradnia?³⁵ – kérdezi Gadamer.

Visszatérve Gadamer egyetemfelfogásához, egy, a lipcsei egyetem 1946-os újraindítása alkalmából elmondott ünnepi beszédében³⁶ gondolatmenete oda fut ki, hogy milyennek kellene lennie a tudomány emberének, akiben a tudomány valóságos hatalom. Az első jellemző vonása a szellemi értelemben vett megszállottság, elmerülni tudás a vizsgálódás tárgyában, illetve föltétlen benne állás a dolgok világában. A második: a kutatás során törvényszerűen jelentkező kételkedés ellenére is a saját ítélet és föltétlen határozottság a felismert összefüggések megfogalmazásában. A harmadik: szerénység, abban az értelemben, hogy vegye észre lehetőségeinek határát és a megoldandó tudományos feladat nagyságát, s így képes lesz a társadalomban meghonosodott előítéletekkel szembeni belső szabadság elérésére. Ami még igazán érdekes, ahogyan mindhárom tulajdonság leírását afféle refrénnel zárja, amely a tudósok felelősségét kéri számon a náci rezsimmel kapcsolatban: „Ha lett volna a tárgyilagosságnak/határozottságnak/szerénységnek elég ereje a német tudomány minden képviselőjében, a nemzetiszocialista rezsimnek való megfelelés semmilyen kísértése nem jelentkezett volna.”³⁷

3. Az egyetem szerepe és helyzete a jelenkor kihívásainak tükrében Jaspersnél és Gadamernél

Jaspers diagnózisa az egyetem jelenkori helyzetével 1923-ban, 1946-ban és 1961-ben – amikor ezzel a kérdéssel tanulmányaiban foglalkozott – egyaránt kritikus és lesújtó. A helyzet súlyosságának a szimptomáit a következőkben látja:³⁸ az egyetem eszméjének,

³⁴ *Uo.*, „Praxis ist Sich-Verhalten und Handeln in Solidarität”.

³⁵ *Uo.*

³⁶ GADAMER, *Über die Urprünglichkeit der Wissenschaft*, in: GW, Band 10, 287–295.

³⁷ *Uo.*, 293.

³⁸ Lásd JASPERS, *Az egyetem eszméje*, 182–184.

az egyedülálló közös szellemenben való összetartozás tudatának az elenyészése; az egyetem szakiskolák aggregátumává válik; a tudományok egysége mint eszmény és valóság folyamatosan gyengül; rendkívül megszorodnak az egyre speciálisabb szakok; a hallgatói tömegek az oktatás működését nehéz helyzetbe hozzák: „A diákok létszáma rendkívüli mértékben megnő, s ez gyöngíti a szolidáris közösségek lehetőségeit a tanulmányok folyamán. A hallgatókat elszakítja a professzorokról. Olyan rendet hoz létre, mely nivellál és megnehezíti a tananyagban való személyes előrehaladást. Az oktatás a tömegigényhez igazodik. [...] Az egészet tekintve tagadhatatlan a diákok és oktatók személyes nivójának bizonyos, több mint egy évszázada tartó, s az utóbbi fél évszázadban még gyorsabbá váló süllyedése.”³⁹ Ezekkel a problémákkal szemben a következő elterjedt magatartást látja az egyetemi emberek körében, meglehetősen sötét képet festve az uralkodó viszonyulásokról: „Sokan egyszerűen szkeptikusok, megtagadják az egyetem eszméjét, melyet saját életükben gyakorlatilag nem is valósítanak meg – s ezért meg sem értenek. [...] Mások kétségbeesettek, tanácstalanul hagyják a dolgokat kényük-kedvük szerint alakulni.”⁴⁰ Meglehetősen keserűen beszél egy másfajta magatartásról is, amelyik halottnak tekinti az egyetem eszméjét: „Hagyjuk az illúziókat! Ne kergessünk álmokat! Kovácsoljunk erényt a szükségből: teremtsük meg az új ember típusát, melyet jellemezzon a személytelenség, az átlagszerűség, a használhatóság és a funkcionalitás. [...] Anélkül, hogy sejtjenék – s hogy ez szándékuk lenne –, gondolataik a totális uralomban végződő gondolkodás összefüggésrendszerében állnak.”⁴¹

Ezzel a situációval szemben fogalmazza meg Jaspers az egyetem reformjával és újjászületésével kapcsolatos lehetőségeket és feladatokat. Mindenekelőtt két feladatot emel ki: először a szervezeti és technikai feltételek megteremtését; másodsor pedig azt, hogy az egyetem eszméje visszanyerje erejét.

Jaspers egyetemkoncepciójával összefüggésben még négy mozzanatot érdemes kiemelni. Először is a tudományos oktatással és a szakoktatással kapcsolatban azt hangsúlyozza, hogy a legjobb oktatás nem egy lezárt tudásanyag elsajátítására irányul, hanem a tudományos gondolkodásra való készség kibontakoztatására: „Így ugyanis lehetővé válik a további, az egész életen át tartó szellemi-tudományos képzés.”⁴² Egy következő fontos feladatot a kutatás és oktatás folyamatában való együttműködésben látja. Egyfelől minden tudományos teljesítmény döntően egyéni, személyes emberi teljesítmény, másfelől ez lényegesen növekszik, ha többen dolgoznak együtt. Harmadszor azt emeli ki, hogy az egyetem princípiuma a szellemi arisztokratizmus. A szellemi arisztokrácia természetesen nem szociológiai értelemben vett arisztokráciát jelent, hanem szellemi

³⁹ *Uo.*, 183.

⁴⁰ *Uo.*, 184.

⁴¹ *Uo.*

⁴² *Uo.*, 219.

nemességet, amelyik éjjel és nappal a kutatása tárgyán gondolkodik, és ezen gyötri magát. A szellemi nemes és a szellemi szabadsággal nem rendelkező egyetemi ember között igen éles különbséget lát: „Az egyik a saját kockázatára halad a maga útján, az őt vezető belső hangnak engedelmessé, a másik külső irányítást, tantervet és munkamegbízást akar.”⁴³ Azt is hozzáteszi, hogy a diákoknak az egész népből kell jönniük az egyetemre azért, hogy szellemi nemessé művelődjenek. Negyedszer arra utalnék, hogy Jaspers az egyetem eszméjét mint nyugati eszmét fogja fel: az egyetem autonómiáját meg kell őrizni a nacionalista mozgalmakkal és kihívásokkal szemben. Egyedül a szellemi teremtés révén szolgálja az egyetem a nemzetet és az emberiséget.

Gadamer az egyetem jelenlegi helyzetét és az új társadalmi kihívásokat a már említett, Jaspers *Az egyetem eszméjéhez* kapcsolódó tanulmányában (*Idee der Universität – gestern, heute, morgen*) vázolja. Jaspershez hasonlóan bírálja a kutatás és az oktatás üzemszerűségét és az egyetem átalakulását tömegegyetemmé. Ebből a szituációból kiindulva háromszoros elidegenedéstről beszél, amely az oktatók és hallgatók közösségét, valamint a társadalmi helyzetüket sújtja. Először is alig-alig van közvetlen kapcsolat a tanárok és a diákok között, mivel túl sok hallgató és túl kevés professzor van az egyetemeken. A második probléma, hogy a tudományok és a szakok szétaprózódása miatt mintegy a tudományok, illetve fakultások is elidegenedtek egymástól, az egyetemi képzés „üzemszerű” működése nyomán az egyes szakok, illetve részdiszciplínák „alig tudnak egymásról, minden partikuláris marad”.⁴⁴ Az elidegenedés harmadik tényezőjének fejtegetésénél Gadamer Humboldtra utal vissza, aki az egyetemi tanulmányok tulajdonképpeni feladatának az „eszme jegyében való életet” (*Leben in Ideen*) tartotta. Tehát az egyetemi diákságnak nem egyszerűen az a feladata, hogy részt vegyen előadásokon, teljesítse a vizsgákat, konkrét feladatokat oldjon meg, hanem hogy szenvedélyesen törekedjen egy átfogó tudás megszerzésére. A mai társadalmi szituációban, amikor a konkrét célorientált eredményesség a döntő elvárás, éppen ezt a legnehezebb megvalósítani. Ugyanakkor Gadamer nem egyszerűen borong a kialakult helyzeten, hanem a lehetséges megoldás perspektíváját villantja fel. Egyfelől leszögezi, hogy illuzórikus valamiféle garantált akadémiai szabadságot elvárni, inkább a megváltozott kihívásokhoz alkalmazkodva kell ennek az új legitimitációját megteremteni. A kutatás és tanítás új, szabad tereit kell megtalálni új kérdések felvetésével, hogy ezáltal lehetővé váljon a kutatás és tanítás során egyfajta „új szolidaritás” létrehozása: „Emberi életünknek voltaképpen az a feladata, hogy szabad tereket találjunk, és szabad tereken mozogva tanulhassunk.”⁴⁵

⁴³ *Uo.*, 245.

⁴⁴ GADAMER, *Idee der Universität – gestern, heute, morgen*, 12.

⁴⁵ *Uo.*, 22.: „Das ist die Aufgabe unseres menschlichen Lebens überhaupt, Freiräume zu finden und sich in Freiräumen bewegen zu lernen.” (Saját ford.)

Összegzésül azt állapíthatjuk meg, hogy lényegi hasonlóságokat láthatunk az egyetem eszméjének a jelenkor kihívásainak tükrében történő felfogásával kapcsolatban Gadamer-nél és Jaspersnél. Ezeket talán Gadamer következő mondatai fejezik ki a legjobban: „A diákból tanár lesz, és a tanár hatásából új tanítás lesz, egy megtörténő univerzum, ami bizonyosan több, mint valami tudott, több, mint valami megtanulható, inkább olyan valami, amelyben velünk valami megtörténik. Úgy gondolom, ez a kis akadémiai univerzum mégiscsak egyike marad a ritka előretételeknek az emberiség nagy univerzumára, amelyet meg kell tanulnunk, hogy egymással új szolidaritást építsünk ki.”⁴⁶

⁴⁶ *Uo.*, „Aus Schülern werden Lehrer und aus der Wirkung der Lehrer wird neue Lehre, ein geschehendes Universum, das gewiß mehr als ein gewußtes, mehr als ein erlernbares, aber etwas, in dem etwas mit uns geschieht. Ich meine, dieses kleine akademische Universum bleibt immer noch einer der wenigen Vorblicke auf das große Universum der Menschheit, die lernen muß, miteinander neue Solidaritäten aufzubauen.” (Saját ford.)

Csató Anita

Az etika mint tantárgy hazai létrejöttének rövid történeti áttekintése: az olvasótáboroktól az iskolai etikaórákig

Bevezetés

Az itthoni közoktatásban az 1995 őszén elfogadott, 1998-ra bevezetésre került Nemzeti alaptantervben jelent meg először az etikaoktatás közvetlen előzményének tekinthető emberismeret tantárgy, melynek keretébe ágyazva megkezdődött az etikaoktatás¹. A tantárgy kidolgozása Kamarás István és munkatársai nevéhez fűződik, a közoktatásba történő bevezetése óta számos változáson esett át. Komplex, többrejtű műveltségterületi jellegéből adódóan számos kérdés felmerült az eltelt évtizedek során a tárgy kapcsán, a célkitűzéseitől kezdődően a módszertani lehetőségeken át egészen a mérési-értékelési eljárásokig. A tantárgy történeti alakulásának ismerete, a módszertani eljárások fejlődésének, változásának áttekintése hozzájárulhat ahhoz, hogy a gyakorló pedagógusok közelebb kerülhessenek a felmerülő dilemmák megoldásához.

A történeti alakulás során elengedhetetlen, hogy megvizsgáljuk az olvasótáborokat, melyek akárcsak az emberismeret tantárgy kidolgozása, Kamarás István és munkatársai nevéhez köthetők. Az olvasótáborok a hetvenes évek derekától kezdődően egészen a kétezres évek elejéig jelentettek iskolán kívüli foglalkozást kínáló programot a középiskolás diákok számára. A táborokat – célkitűzéseiket és tanítási stratégiáit tekintve – az etikaoktatás egyfajta hazai, módszertani szempontból fontos forrásának tekinthetjük. Tanulmányomban ezen olvasótáborok megszületését, működésének jellemzőit járom körül, valamint ezt követően kitérek az olvasótáborok nyomán kialakult felsőoktatási képzésre, az embertanra mint önálló szakra, mely mind módszertanát, mind fejlesztési céljait illetően a napjainkban elérhető etikatanár-képzés előzményének tekinthető.

¹A Nemzeti alaptanterv bevezetése, az iskolák helyi tanterve 1998 őszén – Szemelvények egy kutatási gyorsjelentésből, In: Új pedagógiai Szemle, 1999, március. Forrás: <https://ofi.oh.gov.hu/tudastar/uj-pedagogiai-szemle-090617-214> Letöltés ideje: 2022. 01. 24.

A bakonyoszlopi olvasótáborok módszertani jellemzői

Az etika, az erkölcsi nevelés alapjai, filozófiai gyökerei egészen az antikvitásig visszanyúlhatnak, ugyanakkor napjaink oktatási rendszerében önálló tantárgyként viszonylag fiatal, rövid múlttal rendelkező tárgyról beszélünk. Pár évtizedes története azonban korántsem érdektelen, hiszen eddigi fejlődése során számos kérdés felmerült, melyek nyomán több változásnak tanúi lehettük az etikaoktatás intézményesült keretei között. A teljesség igénye nélkül a következő kérdésekkel találkozhatunk a leggyakrabban: lehetséges-e iskolai keretek között etikát oktatni? Ha lehetséges, akkor milyen formában történjen: önálló tantárgyként, vagy más tanegységekbe épülve? Milyen „kánonra”, elméleti alapokra építhető az etikaoktatás? Milyen módszerekkel oktatható hatékonyan? Hogyan értékelhető az etikaórák során megszerzhető ismeretek?² A kérdések sorát még hosszan lehetne folytatni, azonban ahhoz, hogy később részletesebben meg tudjuk vizsgálni ezeket a problémákat, érdemes a tantárgy rövid történetét áttekinteni, hiszen akár már a bevezetésben említett olvasótáborok által kínált módszerek is egyfajta módszertani javaslattal járulhatnak hozzá ahhoz, hogy pontosabb képet tudjunk kapni az ez idő alatt felmerülő dilemmák eredetét és lehetséges megoldását illetően.

Az első olvasótábor itthon 1976 nyarán, Bakonyoszlopon került megrendezésre. A Bakonyoszlopi Olvasótábor a Könyvtártudományi és Módszertani Központ és az Eötvös Károly Megyei Könyvtár kísérleti programja volt, tematikájának és módszertanának kidolgozása a már korábban is említett Kamarás István és munkatársai nevéhez köthető. Az első táborban Veszprém megyei szakmunkásképző intézetekben tanuló 15-16 éves tanulók vettek részt, többségük halmozottan hátrányos helyzetű diák volt.³

Az olvasótáborok életre hívó oka többek közt a kor olvasásszociológiai méréseinek eredményeire volt visszavezethető. Kamarásék a mérések tükrében úgy látták, hogy a szakmunkástanulóknak csupán nagyjából tizede nevezhető olvasónak, a többség pedig nemcsak hogy olvasónak nem titulálja magát, hanem már a folyamatos olvasás is nehézségeket jelent számára. Kamarás és munkatársai úgy látták, hogy a problémára megoldást jelenthet egy olyan módszer kidolgozása, mely a kreativitásra építve, játékos formában ismerteti meg a művészet, az irodalmi alkotások világát a diákokkal. További célkitűzés volt a diákok önismeretének fejlesztése, személyiségük formálódásának támogatása.

² Hasonló kérdésekkel foglalkozik Kamarás István *Tanítható-e az erkölcs?* c. tanulmányában, de több, az iskolai etikaoktatás kérdéskörével foglalkozó iskolapedagógiai tanulmányban is megjelenik a kérdés. Lásd például: KAMARÁS István, *Tanítható-e az erkölcs?* In: *Neveléstudomány*, 4, 2013, 6–20. o.; GÖNCZÖL Enikő – JAKAB György, *Az iskolai erkölcsoktatás dilemmái*, In: *Új Pedagógiai Szemle*, 4–6, 2012. 52–55. o.; HOMOR Tivadar, *Korszerűség az erkölcsstan/etika tanításában*, In: *Iskolakultúra*, 25 (10), 2015, 127–138. o.

³ KAMARÁS István, *„Rögeszmék” Bakonyoszlopon, Olvasótábori krónika*, Tankönyvkiadó, Budapest, 1984.

E két fő szempont alapján került kidolgozásra az olvasótáborok módszertana: a foglalkozások a résztvevő diákok saját kérdéseikből, problémafelvetéseiből, az őket érintő témákból indultak ki minden alkalommal, majd ehhez kapcsolódott egy-egy irodalmi mű. A foglalkozások ekkor még az irodalomtanítás egyik lehetséges alternatívájaként jelentek meg, azonban minden esetben fontos volt az alkotásokban felmerülő kérdések többdimenziós vizsgálata, mindennapi élethez kapcsolása, mely megteremtette a diákok számára a könnyebb azonosulás lehetőségét a mű világával, hiszen a felmerülő problémák ismerős volta által könnyebben tudták saját világukhoz illeszteni a művek világát.⁴

Kamarás a következőkben határozza meg az irodalmi mű és az olvasó ember találkozásának három fő feltételét: 1. Az olvasó ismerje az olvasott mű nyelvét. 2. A mű világa és az olvasó élményvilága valamelyest legyen átfedésben. 3. Ismerje fel az olvasó, hogy az olvasott mű számára valamilyen szempontból fontos. (Fontos lehet mint ismeretforrás, feszültségoldás, önismeretet támogató „eszköz” stb.)⁵

A táborok élményeit rögzítő műből tudjuk, hogyan is zajlott a tábori élet.⁶ Az első pár nap foglalkozásai alapvetően az ismerkedés és a problémák, a diákokat érdeklő kérdések összegyűjtésével teltek. A foglalkozások azáltal, hogy a diákok számára fontos kérdések köré épültek, s e témakörökre reflektáló irodalmi művekre támaszkodtak, hozzájárultak ahhoz, hogy megtörténjen az irodalmi mű és az olvasó Kamarás által fentebb vázolt tényleges „találkozása”.

Kamarás az olvasótáborban átélt tapasztalatokat részletesen, naplószerűen bemutató könyvéből a következő témakörök rajzolódnak ki: önismeret, szerelem, barátság, szabadság, alkotás, egyenlőség, család, béke, őszinteség, kíváncsiság, túlvilág, magyarság, erkölcs, kaland, jó és rossz és így tovább. A lista még hosszasan folytatható lenne, az azonban egyértelműen kirajzolódni látszik, hogy a témák az ember és az ember különböző kapcsolatai körül forogtak, s nagyon sokszor komoly filozófiai, erkölcsi vetülettel rendelkeztek.

A foglalkozások központjában tehát alapvetően az ember és az emberrel kapcsolatos kérdések álltak, így például: az ember önmagához való viszonya, az ember viszonya más emberekhez, az ember viszonya a természethez, társadalomhoz, művészethez, transzcendenciához stb. Az irodalmi művek „csupán” a kérdések továbbgondolását segítették, nem pedig egy konkrétan adott „helyes válaszként” jelentek meg. A cél minden esetben a kérdések feltevése, azok több szempontból történő körüljárása volt, nem pedig „egy helyes válasz” megtalálása.

⁴ KAMARÁS István, *Alkalmazott embertan mint az irodalomoktatás egyik lehetősége szakmunkásképző intézetekben*, In: KAMARÁS István, *Emberkép – embertan, Tanulmányok, esszék*, Szent Gellért Egyházi Kiadó, Szeged, 1993.

⁵ KAMARÁS István, 1993, i. m.

⁶ KAMARÁS István, 1984, i. m.

Az összegyűjtött témákról a beszélgetés természetesen elképzelhető lehetett volna irodalmi művek beemelése nélkül is, ugyanakkor – ahogy arra Kamarás is rávilágít több korábban hivatkozott munkájában is – mégis fontos a szépirodalmi alkotások megjelenése a foglalkozásokon. Az irodalmi művek segítségével a feldolgozott témakörök a diákok számára érzékletesebbé, élményszerűbbé válhattak. Továbbá segíthette őket, hogy új értelmezési lehetőségek, új válaszlehetőségek nyíljanak meg előttük a mű által, valamint kiegészíthette, megerősíthette vagy megkérdőjelezhette a diákok véleményét, továbbgondolásra, pontos érvelésre készítette ezáltal őket.

A foglalkozások alapvetően kiscsoportokban (8-12 fő) zajlottak, s a diákok által elfogadott fiatal értelmiségi vezette őket. Ezen alkalmakra nem kellett előzetesen „kötelező olvasmányokat” olvasni, a kapcsolódó irodalmi műveket közösen dolgozták fel a tábor ideje alatt. Fontos volt továbbá, hogy a diákok által felvetett problémák és az irodalmi művek csupán kiindulópontját jelentették a foglalkozásnak, a valódi hangsúly a diákok saját véleményén, érvelésük, problémamegoldó gondolkodásuk fejlődésén volt. Jól tükrözi ezt az egyik ilyen tábor mottója is: *„Baj, ha nem találunk választ fontos kérdéseinkre; még nagyobb baj, ha azt hisszük, hogy egyszer és mindenkorra érvényest választ találhatunk; még nagyobb baj, ha nem tudunk kérdezni.”*⁷

A tábori foglalkozások minden esetben szem előtt tartották a következő alapelveket: a műveket nem kötelező a diákoknak szeretniük, érezhetik a diákok, hogy a mű nehéz, megfejthetetlen, ezáltal gondolkodásra, továbbgondolásra, majd újra elővételre készíthette őket ideális esetben. Továbbá fontos volt a felismerés, hogy az alkotások nem válaszok, hanem inkább kérdések és feladatok, nem zárt, hanem nyitott rendszerek. Módszertani szempontból a nyitott művek alkalmazása kifejezetten fontos volt, hiszen a táborok egyik fő célja az önismeret fejlesztése volt, ehhez pedig nagyban hozzájárultak a nyitott, nem didaktikus sémákból felépülő irodalmi művek.

A szövegek egyik fő feldolgozási módszere a vita volt, ehhez szintén elengedhetetlen volt a nyitott művek kiválasztása. A vita az egyik legősibb, a filozófia által is használt módszer, mely kiválóan alkalmas a kritikus gondolkodás fejlesztésére: *„A módszertani útmutató nyomatékosan hangoztatja, hogy az olvasótábori nevelés gerince a kiscsoportos beszélgetés. Ez a tevékenység olyan együttes gondolkodást, vitát, párbeszédet jelent, amely a résztvevők mindennapi életének problémáiból indul ki, amelyben a csoportvezető mint beszélgetőtárs vesz részt, és élményeként, érvként, vitaanyagként használják fel a könyveket, az irodalmi műveket és műs művészi alkotásokat.”*⁸

Az alkotások feldolgozása során a kézenfekvő elemzések, véleménycsere mellett fontos szerepet töltött be a játék, a kreatív feladatok megvalósítása. Ilyenek például: interjú a szereplőkkel, befejezésvariációk készítése, művek továbbgondolása stb.

⁷KAMARÁS István, 1993, i. m. 210. o.

⁸KAMARÁS István, 1984, i. m. 9. o.

A feldolgozásra került művek kiválasztásakor a legfontosabb mérce a diákok témaérzékenysége volt. Ugyanakkor Kamarásék meghatároztak pár fontos szempontot. A kiválasztott művek minden esetben a szépirodalmi alkotások voltak (nem került be lektúr, alkalmazott irodalom stb., ugyanakkor ezekről is szó esett a táborokban), előnyben részesítették azokat a műveket, melyek több témát érintenek, ezáltal több kérdésre is választ adtak, valamint fontos volt a kipróbáltságuk, az eddigi tapasztalatok eredménye (könyvtáros, tanár, irodalmár, szociológus, pszichológus is segítette a művek összeállítását).

A tábor a diákok részéről pozitív fogadtatásban részesült, számukra egzisztenciálisan fontos kérdésekre kereshettek válaszokat, miközben irodalmi művekkel is megismerkedtek. A táborok népszerűségét mutatja időtállóságuk is: 1976-tól kezdődően egészen 2002-ig rendeztek olvasótáborokat. Kezdetben kifejezetten diákok számára működtek olvasótáborok formájában, majd később alkalmazott embertanként mint az irodalomoktatás egyik lehetséges alternatívája pedagógusok és más kultúraközvetítők számára is, így a táborok egyfajta módszertani képzést is biztosítottak a diákok nevelésével foglalkozó szakembereknek. Az alkalmazott embertan módszertanának fejlődéséhez továbbá hozzájárult az OPI 3 éves kísérleti programja „Alkalmazott embertan: az irodalomoktatás egyik lehetősége a szakmunkásképző intézetekben” címmel, melyet irodalomtanárok vezettek, s tanítványaik kérdéseiből összeállított „problématár” tematikájához kapcsoltak megfelelő irodalmi műveket, s ezekre építették beszélgetéseiket.⁹

Az olvasótáborok módszertanának hasznosulása felsőoktatásban: az embertan mint egyetemi kurzus megszületése

Az olvasótáborok és az ott megvalósuló foglalkozások fontos szerepet játszottak az egyetemi embertan kurzus létrejöttében. A kurzus kidolgozása szintén Kamarás és munkatársai nevéhez köthető, munkájuk során lényegében az olvasótáborokban kidolgozott és kipróbált módszertant igazították az egyetemi képzés szintjéhez.

Kamarás és munkatársai elsők közt ismerték fel a hiányosságot, hogy az ember mint komplex egész nem képezi részét még az „embernevelésre” felkészítő felsőoktatási intézmények tantervének sem. A hallgatók csupán az ember egy-egy „születével” ismerkednek meg a képzés során, azonban ahogy Kamarás fogalmaz: a részhorizontokból nem lehet rálátni az egészre.¹⁰

A felsőoktatás rendszerében Kamarás szerint megoldást jelenthet egy bevezető-ápolozó vagy egy átfogó-összegző tantárgy beiktatása, mely segítségével a különböző

⁹ KAMARÁS István, *Embertan – erkölces tanterv*, Pro Pannónia Kiadói Alapítvány, Pécs, 2015.

¹⁰ KAMARÁS István, Lehetne például: embertan, in: *Iskolakultúra*, 1 (1-2), 82–90. o., 1991.

részhorizontokból szerzett ismeretek az emberről koherens egészé tudnak formálódni a hallgatók képzése során. E kurzus központjában az ember áll s az emberrel kapcsolatos szaktudományok (történelemtől kezdve a biológián át a politológiáig), a művészetek és a mindennapi élet kérdései. Kamarás hangsúlyozta, hogy a kurzus célja nem pusztán ismeretszerzés. A megszerzett komplex kép segítheti a hallgatók önismeretének, önreflexiójának fejlődését, így közvetve az önművelés támogatója. A hallgatók önművelését támogatta továbbá a tantárgy által közvetített világkép. Olyan értékeket közvetített, melyek általánosságban véve az érett személyiség jegyeiként definiálhatóak (pl. felelősség, tudatosság, etikai szilárdság, alkotóképesség stb.).

A kurzus tematikáját tekintve folyamatosan bővülő koncentrikus körök halmazaként írható le: a kisebb egységtől (Az ember és önmaga) a nagyobb egységek felé haladva (Az ember és a másik ember; Az ember és a történelem; Az ember és a társadalom) jutunk el a komplex kérdésekig (Az ember és világmindenség; Az ember és a végtelen). Kamarás hangsúlyozta, hogy az általa felvázolt tematika ideális esetben az adott csoport igényeire szabva kerül megvalósításra.

A kurzus megvalósításának módszertani eszköztárában fontos szerepet játszott a már az olvasótáborokból jól ismert közös értelmezés, beszélgetés, vita. Ideális esetben embertudományokban jártas bölcsész által vezetett kiscsoportos beszélgetés keretében volt elképzelhető a kurzus *„amely semmiképpen sem tudományos értekezés, moralizálás, ígehirdetés, lelkizés”*.¹¹

A kurzus legfőbb követelménye volt, hogy a hallgató a képzés végére kialakítson egy személyes, de reflektált emberképet, melyben képes volt integrálni, értelmezni a megismert különböző embertudományok megállapításait. További fontos követelményt jelentett az ismeretek „gyermeknyelvre” történő átfordításának a képessége. Utóbbi azért is lehet hangsúlyos, mert elsősorban tanító- és tanárképző szakos hallgatók számára képzelte el Kamarás a kurzust, akik ismereteiket a jövőben képesek kell hogy legyenek „továbbadni” a következő generációknak.

Az embertan mint önálló egyetemi kurzus először 1988-ban került bevezetésre a Jászberényi Tanítóképző Főiskolán, majd ezt követően egyre több tanító- és tanárképző főiskola képzési tervében megjelent. A kurzus tapasztalatait rögzíti Kamarás 1990-ben megjelent *Íme az ember!*¹² című munkája, melyet a hallgatóival közösen szerkesztett. A könyv hűen tükrözi a kurzus multidiszciplináris jellegét, s így az emberrel kapcsolatban megfogalmazható kérdések és lehetséges válaszok gyűjteményeként fontos támpontja lehet az etikaoktatással foglalkozó pedagógusok munkájának is.

Az embertan kurzus fontos szerepet játszott a később megszületett etikatanár-képzésben, mely szemléletében és módszertanában is épít a Kamarás és munkatársai által

¹¹ KAMARÁS István, 1993, i. m. 231. o.

¹² KAMARÁS István, *Íme az ember!* Edukáció Könyvkiadó, Budapest, 1990.

megteremtett alapokra. Ezen a ponton érdemes kitekintenünk arra, hogy intézményünkben milyen változásokon esett át a képzés, mely a hazai tendenciákat tükrözi. Az etikatanár-képzés „elődjeként” intézményünkben (akkor még Eszterházy Károly Főiskola) 2004-ben vette kezdetét szakpárban az ötéves etika, ember- és társadalomismeret képzés, majd 2009-től vált elérhetővé a hallgatók számára az etikatanár mesterképzés, mely a szabad bölcsészet alapszakra épült. 2014-től pedig osztatlan tanárképzés keretei között folytatódott s történik jelenleg is az etikatanárok képzése.

Embertan, etika, erkölcsstan mint tantárgy első megjelenése a közoktatásban

A tantárgy közoktatásban való megvalósulására egészen az 1990-es évek második feléig várni kellett. Az 1995-ben elfogadott, 1998-ra bevezetett Nemzeti alaptantervben jelent meg először az általános és középiskolások számára az embertan mint tantárgy.¹³

A tárggyal kapcsolatban talán az egyik leggyakrabban felmerülő kérdés volt ekkortájt, hogy milyen alapokra építhető, milyen diszciplínák (pl. filozófia, antropológia, pszichológia, vallásstan stb.) ismereteire kíván támaszkodni. Kamarás *Embertan – erkölcsstan sztori* című könyvében a 1995-ben elfogadott Nemzeti alaptanterv következő megállapításait idézi a tantárgyról: „*az emberismeret betekintés az ember legfontosabb biológiai, lélektani, szociológiai jellemzőibe [...] mindezzel elsősorban a fiatalok önismeretének és erkölcsiségének alakításához kíván hozzájárulni.*”¹⁴

Ahogy a fenti idézet is mutatja, a tárgy napjaink etikaóráihoz hasonlóan több műveltségterület integrálására törekedett, leíró és normatív embertudományokat ötvöző jelleggel rendelkezett, aminek következtében többdimenziós emberképet ismertetett meg a diákokkal. A tantárgy által közvetített többdimenziós emberkép a kor oktatás-szociológiai felmérései alapján széles körben elfogadottnak bizonyult.

A tantárgy multidiszciplináris jellegét tükrözték a tananyag témakörei. Az emberismeret tizennyolc témakörből épült fel, melyek többféle megközelítést adtak az emberi létnek.¹⁵ A tizennyolc témakörből több részben is erősen jelen volt az erkölcsi dimenzió, valamint tisztán etikai területeket is találhatunk a tananyag fő részei között (például: Az ember mint erkölcsi lény topik).

¹³A Nemzeti alaptanterv bevezetése, az iskolák helyi tanterve 1998 őszén – Szemelvények egy kutatási gyorsjelentésből. In: Új pedagógiai Szemle, 1999, március. Forrás: <https://ofi.oh.gov.hu/tudastar/uj-pedagogiai-szemle-090617-214> Letöltés ideje: 2022. 01. 24.

¹⁴KAMARÁS István, 2015, i. m. 38. o.

¹⁵A 18 témakör: 1. Ember és állat, 2. Test és lélek, 3. Pszichikus működésünk, 4. Személyiségünk, 5) Gondolkodás, kommunikáció, tanulás, 6. Az emberi szellem, 7. Az ember mint értékelő lény, 8. Az ember mint erkölcsi lény, 9. Mozgatóink, 10. Az egyes ember fejlődés, 11. Kapcsolatok, 15. Bizalom, remény, boldogság, ünnep, szépség, 16. Rend és szabadság, 17. Élet és halál, 18. Hit és vallás. In.: KAMARÁS István, 2015, i. m.

A tantárgy megjelenése a diszciplináris alapokon túl egyéb kérdéseket is felvetett. Ezek közül az egyik legfontosabb volt talán, hogy milyen formában kerüljön bevezetésre a tárgy. A Nemzeti alaptanterv az iskolák számára három lehetőséget kínált fel a tárgy bevezetésére: 1) önálló tantárgyként kerül bevezetésre, 2) osztályfőnöki órák keretében dolgozzák fel a tantárgy tartalmát, 3) a tantárgy tartalmát beépítik a különböző műveltségterületek követelményrendszerébe. A magyarországi oktatási intézményekben a tantárgy bevezetésének kezdetén mindhárom esetre találunk példát.

A tantárgy bevezetése óta számos változáson esett át: az 1995-ben elfogadott Nemzeti alaptantervben még emberismeret néven volt megtalálható, mellyel 7–10. évfolyamon találkozottak a diákok.¹⁶ A 2003-tól és 2007-től érvényes Nemzeti alaptantervekben ezzel szemben már Ember és társadalom nevű tantárggyal találkozhattunk (1–12. évfolyamon),¹⁷ mely jórészt megfeleltethető volt célkitűzései és tartalma szempontjából az előd embertannak, valamint napjaink erkölcsstan- és etikaórájának. Újabb változásokat a 2012-ben elfogadott Nemzeti alaptanterv jelentett, ahol már önálló tantárgyként az etika és erkölcsstan oktatása az általános iskolák 1–8. évfolyamán kötelező tanórai keretek között valósult meg a hit- és erkölcsstan mellett választható tárgyként, s ugyanez volt érvényes a középiskolák egy évfolyamára is.¹⁸ A 2020-ban elfogadott Nemzeti alaptanterv értelmében a tantárgy továbbra is kötelezően választható a hit- és erkölcsstan tantárgy mellett az általános iskolák 1–8. évfolyamán, a középiskolás diákok számára pedig szabadon választható tárgyként van jelen a képzési rendszerben.¹⁹

A tantárgyat érintő változások természetesen sok komplex, már fentebb is említett kérdést felvetettek, láthattuk például, hogyan változtak a tantárgy kijelölt iskolai keretei, ennek során kezdetben találkozhattunk tanegységekbe épült etikaoktatással stb. E változások a gyakorló pedagógusokat folyamatos módszertani megújulás elé állítják, arra ösztönözve őket, hogy megoldásokat keressenek a felmerülő kérdésekre, melyek az értékelés kérdésétől a tantárgyközi kapcsolódási pontok erősítésén keresztül számos területét érintik a pedagógiai tervezésnek. A válaszok megtalálásában a tantárgy történeti

¹⁶ BALLÉR Endre, Az 1995-ös NAT értékelésének néhány kérdése. In: *Iskolakultúra* 2003/12, 3–18. o.

¹⁷ 243/2003. (XII. 17.) Korm. rendelet a Nemzeti alaptanterv kiadásáról, bevezetéséről és alkalmazásáról. Forrás: http://www.nefmi.gov.hu/letolt/kozokt/nat_070926.pdf Letöltés ideje: 2022. 01. 24.; továbbá: Magyar Közlöny 102. szám. 2007. július. Forrás: <http://www.kozlonyok.hu/nkonline/mkpdf/hiteles/mk07102.pdf> Letöltés ideje: 2022. 01. 24.

¹⁸ 110/2012. (VI. 4.) Korm. rendelet a Nemzeti alaptanterv kiadásáról, bevezetéséről és alkalmazásáról. In: *Magyar Közlöny*. 2012. június. 66. szám. Forrás: https://of.oh.gov.hu/sites/default/files/attachments/mk_nat_20121.pdf Letöltés ideje: 2022. 01. 24.

¹⁹ 5/2020. (I. 31.) Korm. rendelet a Nemzeti alaptanterv bevezetéséről és alkalmazásáról szóló 110/2012. (VI. 4.) Korm. rendelet módosításáról. In: *Magyar Közlöny*. 17. szám. 2020. január. Forrás: <https://magyarkozlony.hu/dokumentumok/3288b6548a740b9c8daf918a399a0bed1985db0f/megtekintes> Letöltés ideje: 2022. 01. 25.

alakulásának ismerete fontos szerepet játszhat, azonban a módszertani eszköztár bővítésének csak első lépését jelentheti, a további kérdések megválaszolása jelen tanulmány keretein túlmutat.

Összegzés

Jelen tanulmány a hazai etikaoktatás előzményének tekinthető olvasótáborok, valamint az embertan mint egyetemi kurzus létrejöttének és módszertani jellemzőinek rövid áttekintésére vállalkozott. Az olvasótáborok, valamint a táborok tapasztalatának nyomán létrejött egyetemi képzés fontos szerepet játszott a későbbi etikatanárok felsőfokú képzésében, olyan változatos módszertani eljárásokat helyezve a középpontba, melyek az etika mint tantárgy tantárgyközi jellegéhez remekül illeszkednek: gondoljunk csak például a szépirodalmi alkotások beemelésére a foglalkozások keretei közé vagy a kreatív szövegalkotási gyakorlatokra, melyek napjaink oktatási gyakorlatában is megtalálhatóak, jól beépíthetőek a tantárgy tanulási-tanítási stratégiái közé. Ezért az etika mint tantárgy magyarországi kialakulásának történeti megismerése nemcsak sajtóságos gyökerei miatt jelenthet érdekességet az etikaoktatással foglalkozó pedagógusok, pedagógusjelöltek számára, hanem módszertani szempontból is fontos adalékot képezhet a tantárggyal kapcsolatos visszatérő kérdések megválaszolása során.

